



BIBLIA REVUO

NOVA SERIO

1

JANARO-FEBRUARO 1968

Ĉi tiu kajero de *Biblia Revuo* estas reprodukto de la originalo per uzo de la optika rekon-programo Abbyy FineReader Express for Mac. La aranĝo de la teksto sur la paĝoj laŭeble reproduktas tiun en la originalo. Kelkaj komposteraroj en la originalo estas korektitaj, sed la tekstenhavo estas neŝanĝita. La tiparo uzita por la reprodukto estas Minion Pro, kiu plej similas al tiu uzita de la origina kompostinto en 1988. La enhavo de ĉiu paĝo precize respondas al la koncerna originala paĝo. La kovropaĝoj estas tamen tute nove desegnitaj.



BIBLIA REVUO

dumonata internacia gazeto
pri bibliaj kaj orientaĵaj studoj

direktoro	ANGELO DURANTI
redaktoro	DONALD BROADRIBB
resp. direktoro	MARIO LAPUCCI
eldonanto	ITALA BIBLIA SOCIETO
direkcio	PIAZZA DUOMO 4 48100 RAVENNA (Italio)
redakcio	DEPT. OF MIDDLE EASTERN STUDIES, UNIVERSITY OF MEL- BOURNE, PARKVILLE, VIC 3052 (AŬSTRALIO)
administrakcio	VIA BACCARINI 80 48100 RAVENNA (Italio)

jarabono: en Italio 3000 liroj kaj eksterlande
6 usonaj dolaroj aŭ egalvalora nacia mono.
unuopa numero: en Italio 700 liroj kaj
eksterlande 1,20 usona dolaro.

1

IV JARO - NOVA SERIO
JANUARO - FEBRUARO
1968

BIBLIA REVUO - Dumonata Internacia Gazeto pri Bibliaj kaj Orientaj Studoj.

Jarabono: en Italio liroj 3.000; eksterlande usonaj dolaroj 6 aŭ egalvaloro.

Ĉiuj ŝanĝeblaj valutoj estas akceptataj.

Tarifo por reklamoj: 1 paĝo \$ 200; 1/2 paĝo \$ 110; 1/4 paĝo \$ 60; 1/8 paĝo \$ 40.

Tarifo por anoncetoj: po unu vorto \$ 1-

Eldonnumero: 3.000.

Biblia Revuo estas via gazeto kaj ĝia vivo dependas de via apogo.

Petu senpagan ekzempleron, diskonigu ĝin, sendigu specimenan ekzempleron al viaj ne-abonantaj amikoj. Mendu **Biblia Revuo-n** rekte al la Direkcio aŭ ĉe la naciaj perantoj.

Pagu vian jarabonon al **Biblia Revuo** per ĝia itala pĝk. 8/17852 aŭ per internacia poŝtmandato aŭ per ĉeko aŭ per internaciaj respondkuponoj (50) aŭ per mandato al ĝia bĝk. 200188 en la Banca Nazionale del Lavoro de Ravenna, kiu ajn internacia banko, la agentejoj de la Banca Nazionale del Lavoro de New York (USA) - 25 West 51 st Street - Rockefeller Plaza kaj de Madrid (Hispanujo) - Calle Principe 12.

Artikoloj, libroj, informoj, kc: ĉion por Biblia Revuo sendu al la redaktoro, almenaŭ du monatojn antaŭ la apero de la gazeto. Por urĝaj aferoj nepre uzu aerpoŝton.

Manuskriptoj: Manuskriptoj devas esti tajpitaj kun adekvata spaco inter linioj kaj bonaj margenoj. Oni sendu du ekzemplerojn de ĉiu manuskripto.

La redaktoro rajtas korekti kaj konformigi manuskriptojn laŭ la stilo kaj kutimoj de Biblia Revuo. Biblia Revuo akceptas nur originalajn manuskriptojn. Aŭtoro ricevas 20 ekzemplerojn de sia presita artikolo senkoste.

Ĉion pri administrado sendu al D-ro Mario Lapucci. Represo kaj traduko de artikoloj estas permesataj, kondiĉe ke oni indiku la fonton kaj alsendu la numeron kun la represaĵo al la Direkcio aŭ Redakcio.

La gazetaro bonvolu recenzi nian revuon kaj sendi provekzempleron.

Konsentesprimon kaj sinceran kritikon, demandojn kaj cetere sendu al la Direkcio aŭ Redakcio.

Donacoj estas danke akceptataj kaj uzataj por la nepagipovaj landoj.

Donu vian apogon sendante artikolojn kaj ekabonante viajn konatulojn al Biblia Revuo.

Legantojn en la tuta mondo.

Ni petas la sinjorojn direktorojn de revuoj kiuj ricevas ĉi-tiun kajeron la recenzon kaj interŝanĝon de la eldonaĵoj.

ENHAVO

<i>Al la legantoj</i>	<i>p.</i>	5
<i>Artikoloj:</i>		
<i>D. Broadribb - Proto-Luko</i>	<i>p.</i>	7
<i>A. Capell - Lingvo kaj religio laŭ la biblia vidpunkto</i> ...	<i>p.</i>	27
<i>Arkeologio:</i>		
<i>G. Lombardi - Hà'aj aser missad Bèt-'El</i>	<i>p.</i>	35
<i>Libroj</i>	<i>p.</i>	43
<i>Ricevitaj eldonaĵoj</i>	<i>p.</i>	45
<i>El la gazetaro</i>	<i>p.</i>	47
<i>Novaĵoj</i>	<i>p.</i>	51
<i>Indekso de Biblia Revuo 1-8 (1964-1966)</i>	<i>p.</i>	55
<i>Mallongigoj</i>	<i>p.</i>	57
<i>Niaj perantoj</i>	<i>p.</i>	59
<i>Niaj tradukantoj</i>	<i>p.</i>	59

AL LA LEGANTOJ

Ĉi tiu numero estas la unua de la nova serio de Biblia Revuo.

Ĝi estas unika entrepreno je internacia nivelo, pri ĉio rilatanta al bibliaj kaj orientaj studoj, t. e. historio, sociologio, arkeologio, bibliografio kaj multaj aliaj tiuspecaj-ioj.

Biblia Revuo studas bibliajn tekstojn sen religia tendenco, ne propagandas iun religion aŭ sekton; tamen ne estas kontraŭ-religia: inter la verkistoj kaj la legantoj estas pastroj, pastoroj, kristanoj, judoj, budhistoj, islamanoj kaj senreligiuloj.

Tiu revuo estas je profesia nivelo, postulante precizecon, fidindecon, intelektan karakteron, egalaj al tiuj uzataj profesie, tiel ke profesiulo povas tute trankvile uzi ĝin, per ĝi lerni kaj kontribui al ĝi, sed ankaŭ ĉiu klera interesato povas kompreni la enhavon de la artikoloj.

La celo de Biblia Revuo estas: unue, disdoni tra la mondo treege gravan kulturon, sur kiu estas bazata la civilizo de unu triono de la homaro; due, ripari la ĉagrenan ĥaosan situacion en la bibliaj kaj orientaj gazetoj, kie unusama numero ofte enhavas artikolojn en lingvoj angla, germana, franca, rusa, itala, latina, hispana, k.c.: revuo tute en Esperanto kun prifierinda nivelo, tio mem estas natura helpo, ĉar bone instruita persono tute facile kaj senerare povas kompreni internacian lingvon, tute sen peniga studo; trie, konvinki ke Esperanto povas penetri la fakan mondon, malgraŭ la ĝisnuna tendenco daŭre ĝin uzi nur por priesperantaj aferoj aŭ por populara literaturo.

Kaj jen la plano de la revuo: ĉiu kajero enhavas originalajn artikolojn, arkeologiajn informojn el la biblia lando, resumojn el la gazetaro, recenzojn de orientaj libroj kaj novaĵojn el la biblia movado.

Fine ni plezure sciigas ke Biblia Revuo, ĉiam preta gastigi gazetojn tion petantajn, sekve de reciproka interkonsento, daŭrigos la agadon de la nun ĉesanta Biblos-Press, bibliografia informa bulteno pri bibliaj kaj orientaj studoj, fondita en la jaro 1960 de Salvatore Maxia, helpanta bibliotekisto en la Roma Biblia Instituto.

Tiel ni esperas ke Biblia Revuo, pligrandigita kaj plibonigita, estos utila al bonvolaj legantoj kaj ni certas ke, kun la helpo de ĉiuj, tiu-ĉi espero povos efektiviĝi.

LA ESTRARO

PROTOLUKO

de DONALD BROADRIBB
(Universitato de Melbourne)

Inter diversaj hipotezoj proponitaj dum la pasinta tempo pri la origino de la Evangelio laŭ Luko, la teorio ke ekzistis pli frua formo de Luko eldonita (aŭ almenaŭ verkita) antaŭ ol aperis la Evangelio laŭ Marko, ricevis multan atenton. La supozita frua luka Evangelio kaj la hipotezo mem estas titolitaj Proto-Luko.

Kvankam pluraj verkistoj notis karakterizaĵojn de la luka stilo, poste uzitajn por subteni la Proto-Lukan teorion,¹ B. H. Streeter estas agnoskenda kiel la originala prezentinto de la plena teorio. Unue en la *Hibbert Journal* de oktobro, 1921, kaj poste en *The Four Gospels* (1926) li prezentis detalojn pri la hipotezo. Sekvante la prezenton de Streeter, Vincent Taylor entreprenis subteni la Proto-Lukan teorion en *Behind the Third Gospel* (1926), *The First Draft of St. Luke's Gospel* (1927), *The Gospels* (unue eldonita en 1930), kaj diversaj artikoloj eĉ ĝis nun.²

Dum la lastaj jaroj Frederick C. Grant,³ Joachim Jeremias,⁴ kaj Friedrich Rehkopf⁵ estis inter la plej konataj subtenantoj de la hipotezo formulita de Streeter.

Kvankam ekzistas iom da vario en la detaloj de la hipotezo

- 1) A. Wautier d'Aygallier, en *Le Sources du Récit de la Passion chez Luc* (Alençon, 1920) konsideras la ideojn de pluraj verkintoj pri la origino de Luko. Speciale la teorio de Spitta, konsiderita sur p. 11-14, estas tre proksima al la teorio pri Proto-Luko.
- 2) Inter la plej lastatempaj: «Luko» en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3 (New York / Nashville, 1962).
- 3) V. *The Gospels* (New York, 1957, speciale p. 117-133).
- 4) V. *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen, 1949), p. 56.

donita en la verkoj de Streeter, Taylor kaj Grant (la aliaj proponantoj de la teorio plejparte nur konsideras individuajn aspektojn, ekz. la spurojn de Proto-Luko en la Sufer-rakonto, anstataŭ la tutan hipotezon), la originala formo donita de Streeter estas plejparte konservata en la aktualaj verzioj. La baza koncepto kiu kondukis al la Proto-Luka teorio estas mallonge ĉi tio:⁶

Kvankam bibliaj kritikistoj kutime opinias ke la Evangelio laŭ Luko estas bazita sur la Evangelio laŭ Marko, al kiu aldoniĝis alia materialo por suplementi kaj korekti Markon, la karaktero de la marka materialo en Luko impresas kvazaŭ la «alia materialo» formas la kadron, en kiun metiĝis materialo prenita el Marko. Se oni forprenas la materialon el Marko, oni trovas pli-malpli koheran evangelion kiu ŝajne ekzistis en skribita formo antaŭ ol aperis Marko.

Se estas ĝuste, ke la marka materialo metiĝis en antaŭe preparitan Evangelion, ni povas prave diri ke Proto-Luko estas sendependa, «kvina» Evangelio preparita de la lasta redaktoro de nia nun havata Luko.⁷

Frederick Grant skizis la supozatan kompiladon de la aktuala Luko laŭ la Proto-Luka hipotezo:

(1) La komenco estis la baza dokumento «Q»... En sia luka formo ĝi konservas sian originalan ordon preskaŭ senŝanĝe... (2) Kombinita kun tiu dokumento estas materialo el L... estas verŝajne ke tio estis aŭ dokumento aŭ firme fiksita tradici-komplekso. La fakto ke kvanto da Luka Q- kaj L- materialo situas en la centra parto (9:51-18:14) sugestas ke la kombiniĝo estis farata sendepende de la utiligo de Marko fare de Luko... (3) Sekvis la tasko enmeti la esencon de Marko aŭ, pli precize, la tasko kombini Markon kun Q+L. (4) Fine, la Naskiĝa kaj Releviĝa Rakontoj aldoniĝis...⁸

Estas grave determini ĉu ekzistis pli frua dokumento, Proto-Luko, ĉar tio donus al ni Evangelion pli fruan ol Marko kaj eble pli aŭtentikan.⁹ Rilate al la rakontoj kiuj estas paralelaj en Marko, Johano kaj Proto-Luko, ni povus pli bone decidi pri la enhavo kaj formo de la originalaj tradicioj, ol se ni havus nur materialon el

5) V. Die Lukanische Sonderquelle (Tübingen, 1959).

6) Priskribo bazita sur *The Four Gospels* (London, 1926), p. 201-222.

7) Henry Cadbury, en *The Making of Luke-Acts*, kritikas la inklinon de kritikistoj supozi ke la aŭtoro de la fina formo de la Evangelio estis ankaŭ la aŭtoro de unu el la fruaj formoj. Tiun kritikon li faras ankaŭ rilate al la proponantoj de la Proto-Luka hipotezo, (p. 106). Rehkopf (en *Sonderquelle*, p. 89) klopodas demonstri ke la aŭtoroj de Proto-Luko kaj de la aktuala Evangelio laŭ Luko ne estis la sama persono.

8) *The Gospels*, p. 129-132.

9) «Se la hipotezo estas ĝusta, ni devas agnoski ke Proto-Luko estas nova aŭtoritato, egala kun

Marko kaj Johano,¹⁰ Tiu lasta argumento ricevas valoron, se ni supozas ke la tradicioj en Proto-Luko estas sendependaj de Marko.¹¹

La ĉefa kaŭzo suspekti la kutiman opinion ke Marko estis la bazo de la Evangelio laŭ Luko estas, kiel jam menciite, ke marka materialo aperas en blokoj en Luko. Se Marko estus la kadro, plilarĝigita kaj korektita per «Q» kaj aliaj tradicioj, ni supozus ke marka materialo aperus tra la tuta Evangelio. Kvankam kelkaj kritikistoj emfazis pri la fakto ke ni ne scias precize kiom Luko reverkis siajn fontdokumentojn (eble iom da marka materialo ne ŝajnus, unuavide, marka post ia reverko farita de Luko),¹² la plej multaj kritikistoj opinias ke iom malpli ol 2/3 de la Evangelio laŭ Luko estas sendependa de Marko. Ekzameno de la grekaj tekstoj de Luko kaj Marko indikas ke marka materialo troveblas en Luko en kvar ĉefaj blokoj: Luko 4:31-6:16; 8:4-9:50; 18:15-43; 20:1-22:13.¹³

Se ni ekzamenas la alternadon de Q- kaj L-materialo en Luko, ni trovas ke ne ekzistas tia regula bloka skemo. Anstataŭe, Q kaj L estas intermiksitaĵoj tute regule, kredigante ke ili havas interrilaton diferencon de tiu kiun ili havas komune kun Marko en la Evangelio laŭ Luko.¹⁴ Ignorante ĉapitrojn 1 kaj 2 de la Evangelio (kutime oni ne inkludas ilin en la Proto-Luka teorio, kredante ke oni aldonis ilin samtempe kun la marka materialo), kaj difinante Q kiel materialon aperantan en Luko kaj ankaŭ Mateo, aŭ Luko kaj ankaŭ Johano,¹⁶ ni trovas la sekvantan alternadon de Q kaj L:

L 3:1-2; Q 3:3-4; L 3:5-6; Q 3:7-9; L3:10-15; Q 3:16-17; L 3:18; Q 3:19-20; L 3:21; Q 3:22-4:12; L 4:13; Q 4:14; L 4:15-21; Q 4:22 L 4:23; Q 4:24; L 4:25-30; L 5:1-11 (en la centro de marka bloko); Q 6:17; L 6:18-19; Q 6:20-23; L 6:24-26;

Marko». (Streeter, citita de Taylor en *The Gospels*, p. 42).

- 10) Mi supozas ke Johano ne uzis Markon aŭ Lukon, kaj ke nek Marko nek Johano uzis la Q-tradiciojn en Proto-Luko.
- 11) Maurice Goguel, en «Luke and Mark: With a Discussion of Streeter's Theory» en la *Harvard Theological Review*, 1933, p. 1-55, klopodas montri ke la Proto-Luka materialo estas efektive nur reverko, pligrandigo, kaj miskompreno de la markaj perikopoj fare de Luko. Mi diskutos poste la fakton ke Goguel ŝajne grave miskomprenis la esencon de la Proto-Luka teorio, tiel ke multaj el liaj komentoj ne validas.
- 12) Henry Cadbury, en *The Making of Luke-Acts*, p. 155-183, ekzamenas tre detale la lukan procedon tiurilate, por solvi la problemon.
- 13) Grant, en *The Gospels*, aldonas al tiuj blokoj 3:21-22; 6:17-19; 10:25-28; 17:31,33; 19:28,-36,38; 22:14-27,34,39,41-47,50-71; 23:3,18-26,33,35,38,44-47,48b,50-56; 24:1-9; kaj li ne enkalkulas 5:1-11 (p. 130-131). Streeter, en *The Four Gospels*, aldonas 6:17-19; 19:28-48; kaj li ne enkalkulas 5:1-11; 6:14-16; 9:14-15; 21:18,34-36 (p. 214-5). Taylor, en *First Draft*, aldonas 3:3b; 19:29-36,45-6; 22:19a, 22,34,50,52-3,54b-61; 23:3,26,38,44-5, 50-54; kaj li ne enkalkulas 5:1-11. Rehkopf, en *Sonderquelle*, aldonas 3:5-29,31-38; 6:17-19; 19:45-48,19-36. Li ne enkalkulas 5:1-11; 6:13-16; 21:34-38.
- 14) V., sube, komentojn pri la enhavo de Q.
- 15) V. Streeter, *The Four Gospels*, p. 209.
- 16) V. sube, en la diskuto pri Rehkopf.

Q 6:27-7:10; L 7:11-17; Q 7:18-8:1; L 8:2-3; L 9:51-56; Q 9:57-10:28
 L 10:29-42; Q 11:1-4; L 11:5-8; Q 11:9-26; L 11:27-28; Q
 11:29-12:12 L 12:13-21; Q 12:22-34; L? 12:35-40; Q 12:41-46; L
 12:47-8; 8 12:49-59 L 13:1-17; Q 13:18-30; L 13:31-33; Q 13:34-35;
 L 14:1-14; Q 14:15-29 L 14:30-15:3; Q 15:4-7; L 15:8-16:15; Q
 16:16-18; L 16:19-31; Q 17:1-6 L 17:7-22; Q 17:23-37; L 18:1-14;
 19:1-10; Q 19:11-27; Q? 19:28-38 L 19:39-44; Q 19:45-48; L?
 21:34-36; L 22:14-23; Q 22:24-38 L 22:39-44; Q 22:45-54; L
 22:55-68; Q 22:69-23:1; L 23:2; Q 23:3-5 L 23:6-16; Q 23:18-25; L
 23:26-32; Q 23:33-35; L 23:36-46; Q 23:47 L 23:48-49; Q 23:50-54;
 L 23:55-56; Q 24:1-12; L 24:13-35; Q 24:36-49 L 24:50-53.

Tiu ĝenerala skizo supozas ke ekzistis nur unu Q, kvankam aperas multa nekontinueco en la stilo en la Q-materialo, tiel ke oni povus supozi du aŭ pli da Q-oj, aŭ oni povus nei ke Q estas pli ol nur grupo de apartaj tradicioj,¹⁷ dum la L-materialo apenaŭ aspektas kiel kohera grupo.¹⁸ Negrave ĉu ni supozas ke Q estis unu aŭ pli da verkoj, kaj L unu aŭ pluraj, estas klare ke la bloka kompilado, uzita por la marka materialo, ne estis uzata por Q kaj L.

Tio, miniature, prezentas la Proto-Lukan hipotezon laŭ la tradicia prezento.

PROVO

Kvankam kritikistoj plejparte akordas pri la materialo atribuenta al Q, L (aŭ iukaze Q + L), kaj Marko en la ĉefaj partoj de Luko, la Sufer-Rakonto estas malpli klara. Kritikistoj ofte opinias ke la rakonto estas esence marka, sed multe redaktita kaj korektita de Luko. Jeremias, studante parton de la rakonto, 23:26-49, trovis ke la marka teksto estus do radikale rearanĝita de Luko, kaj tio estus tre maltpa, se oni konsideras la utiligon de Marko aliloke en Luko:¹⁹

Luko 23:26-49 - Marko 15:20-41

17) La dispartigo de versoj inter Q kaj L kompreneble varias laŭ la kritikisto. La dispartigo donita supre estas de mi bazita sur la greka teksto. Ĝi ne esence diferencas de tiu donita de Grant, Streeter, kaj Taylor. Rilate al la karaktero de Q, v. la diskuton en Grant *The Gospels*, p. 44-49.

18) Goguel, en «Luke and Mark» p. 8, kredas ke en L troveblas multa Q-materialo: 7:40-43; 10:1-20; 10:20-37; 11:5-8; 11:27-28; 12:13-21; 12:47-48; 13:6-9; 14:28-33; 15:8-10; 15:11-32; 16:1-8; 17:7-10 17:20-35; 18:1-8; 18:9-14. La kaŭzoj de tio ne estas tute klaraj.

19) Joachim Jeremias: «Perikopen-umstellungen bei Lukas» en *New Testament Studies*, 1958, p. 115-117. En la markaj blokoj 1-3 li trovas ke Luko fidele sekvis la ordon de Marko. En bloko 4 (Luko 19:29-22:13) li trovas multajn rearanĝojn.

Proto-Luko

Verso en Luko - Ordo de la responda

Verso en Marko - Ordo versnumero

26121
27-31mankas	
32527a
33a	...222
33b	...627b
34amankas	
34b	...S24
357,31
36- 711,8	...36,32
38426
39-43mankas	
44-45a	...933
45b	...1238
461034
471339
48mankas	
491440-41

Eble la demando plej respondenda rilate al la Sufer-rakonto estas tiu farita de J. M. Creed²⁰ en lia kritiko pri la Proto-Luka teorio: agnoskante ke la materialo, kiun ni nomas Q kaj L, estas malfacile apartigebla kaj eble estis kombinata por fari unuon kiam oni verkis la Evangelion laŭ Luko, ĉu ni devas pro tio konkludi ke ili formis kontinuan rakonton antaŭ ol aperis Marko? Eble ili estis nur simplaj rakontoj, uzitaj (en kombinita formo) de Luko aldone al la marka kadro kiu servis kiel fundamenta Evangelio.

Creed sugestas ke kiam ni ekzamenas la Sufer-rakonton zorge, ni trovas ke la esencaj versoj, kiuj donas formon kaj signifon al la rakonto, estas el Marko. Li citas, kiel specifajn ekzemplojn, Lukon 22:47,50,52-3,71; 23:3.

Al kelkaj el tiuj versoj, 22:47-53, kiel ankaŭ 22:21-23, Friedrich Rehkopf dediĉis sin, en *Die Lukanische Sonderquelle*, por trovi ne, kiel sugestis Taylor,²¹ ke ili ne estas esencaj en la rakonto, sed ĉu ili vere estas el Marko. En la studo, kiu ŝajne estis la unua detala studo pri la vortaro kaj stilo de Proto-Luko, li konkludas ke la versoj listitaj ne estas el Marko, sed fontas el Proto-Luko,

20) En «L and the Structure of the Lucan Gospel: a Study of the Proto-Luke Hypothesis» en *Expository Times*, Dec, 1934. p. 101-107.

21) «Prof. J.M. Creed and the Proto-Luke Hypothesis» en *Expository Times*, 1935, p. 235-238.

kiu mem prenis ilin el fontoj uzitaj poste de la aŭtoro de Marko.

La versoj estas studitaj per la greka teksto, kun la sekvantaj konkludoj:

22:21-23: Luko, elprenante markan materialon, kutime lasas la originalan markan frazon *amen lego humin*, «vere, mi diras al vi», anstataŭ ŝanĝi ĝin. Tiel en 18:17,29; 21:32; en aliaj citoj li lasas partojn de ĝi (9:27; 21:2; 22:18,34), En Q-materialo, Luko evitas la terminon *amen*. Ŝajnas neprobable ke Luko skribus *plen idou*, «sed jen» anstataŭ la markan frazon, se li kopiis el Marko. Estas ankaŭ notende, ke Luko neniam enmetas *plen* en Q- aŭ markan materialon (esceptante eble 12:21 - Mateo 6:32, kie eble Mateo ellasis la vortojn).

Rilate al *idou*, «jen», ni trovas tiun terminon ofte en Q-materialo kaj aliaj Lukaj materialoj. Studo pri tiu termino uzita de Luko kun kaj *sen* sekvanta verbo indikas ke ni devas konsideri *plen idou* kiel integran frazeton.

Ĉar Luko inklinis konservi la precizan formon de diroj de Jesuo, kiam li trovis ilin en siaj fontdokumentoj, estas neprobable ke li radikale ŝanĝus la formon de la diro se li trovis ĝin en Marko.

En verso 21 Luko uzas aktivan prezencan partupon, kie Marko uzas futuran simplan verbon. Laŭ studo farita de Henry Cadbury, Rehkopf notas ke nur unufoje Luko uzis prezencan partupon anstataŭ futuran simplan verbon el fontdokumento (Luko 14:11-18:14; kp. Mateo 18:4-23:12). Ĉiam, esceptante tie, Luko uzas futuran partupon, aŭ la verbon *mellein* kun infinitivo.

La konkludo farita estas ke verso 21 ne dependas de, aŭ sekvas laŭ, Marko, sed estas sendependa de Marko.²²

Proto-Lukaj entuziastoj ofte akceptas ke verso 22:22 estas el Marko, sed Rehkopf opinias ke ankaŭ tie oni povas konkludi ke la teksto estas pli frua ol Marko.

La klasika *ho men...de* troviĝas en Marko; en Luko, ni trovas nekutiman *ho...men*;²³ tio estas nekutima, en la altkvalita greka verkado de Luko. Estas neprobable ke Luko ŝanĝus la klasikan grekan frazon por fari la nun trovatan formon.

La verbo *poreuesthai*²⁴ estas amata verbo de Luko, kaj oni trovas ĝin en la Q- kaj L-materialoj. Tiu sama verbo estas uzita por traduki la araman *ezal* (hebrean *halak*) en la LXX, kaj probable la arama vorto estis originala en la diro de Jesuo.

Estus malfacile klarigi kial Luko ŝanĝis la *gegraftai*, «estas skribite», de Marko, ĉar Luko uzas ĝin kutime, same kiel Mateo

22) Resumita el *Sonderquelle*, p. 7-84.

23) Neniu el tiuj vortoj estas tradukitaj en niaj Biblio; temas pri greka gramatika esprimo.

24) *Poreuesthai* (uzita en Marko) kaj *hupagein* (uzita en Luko) estas ambaŭ tradukitaj «iri» en niaj Biblio.

kaj Marko, en citoj kaj ordinara verkado, ekz. 24:46. La vorto uzita de Luko, *horizein*, «antaŭdecidi» strangas en la novtestamenta lingvo - oni trovas ĝin nur 5foje en Agoj, ĉi tie, kaj en Romanoj (unufoje) kaj Hebreoj (unufoje).

Ĉar Luko ŝatas la frazon *huios tou anthropou* (filo de homo), estas malfacile kompreni kial li ellasus ĝin en verso 22b se li uzus fontdokumenton kiu havis ĝin.

Denove la konkludo fareda estas ke verso 22 ne dependas de Marko. Anstataŭe, oni povas sugesti ke kaj Marko kaj Luko uzis tradukojn de originala aramlingva verso.

Verso 23 prezentas similajn konkludojn. Kvankam la frazo *kaj autoi* (*kaj ili*; niaj Biblioj konfuzas la tekstojn de Marko kaj Luko, sed en la greka teksto tiuj vortoj troviĝas nur en Luko) ne nepre indikas ke li uzis alian tekston ol Markon, (li ja aldonas interligan *kai* 23foje por ripari malbonan breĉon en la stilo de la markaj rakontoj, kaj aldonas formon de *kaj autos* - *kaj li* -6foje en markaj rakontoj, kaj ankaŭ uzas la frazon ofte en nemarkaj perikopoj), la nekutima vorto *suzetein* (diskuti) estas notinda. Tiu vorto estas uzita 6foje en Marko, 2foje en Luko, 2foje en Agoj. Kial Luko malakceptus la simplajn vortojn de la marka verso kaj preferus tiun nekutiman terminon?

Kvankam kaj Marko kaj Luko uzas *erksanto* (komencis), tio eble estas nur hazarda afero (kiel, ŝajne, en Luko 4:21 kaj Marko 6:2), aŭ eble Marko konservis la originalan terminon el la fontdokumento kiun ankaŭ uzis Proto-Luko.

Estas ankaŭ notende ke ekzistas grava diferenco en la enhavo de la paralelaj versoj en la aliaj Evangelioj: en Marko, la disĉiploj demandas kaj Jesuo ne respondas; en Mateo, Jesuo respondas; en Johano Jesuo ankaŭ respondas, sed ne per la sama teksto; en Luko, oni tute ne rekte demandas al Jesuo.

Estas denove klare ke la verso dependas de Marko.

Verso 47a estas vorte tre simila al la responda verso Marko 14:43. Estas malpli certe ke ekzistis Proto-Luka origino.. La unuaj tri vortoj en Luko identas kun la tria ĝis kvina en Marko (unuaj 4, kaj 3-6, en la traduko). Sed la apuda teksto diferencas multe. En Luko Jesuo avertas al la disĉiploj ke ili ne dormu. En Marko Jesuo anoncas ke la perfidinto alvenis. Ĉu Luko konservus la vortojn de Marko sed tiel radikale ŝanĝus la situacion?

Estas ankaŭ iom strange ke Luko uzas *idou olhlos* (jen homamaso). Estas nekutime ke Luko uzas absolutan genitivon²⁵ sen akompanantaj *kaj* aŭ *de*. Estas ankaŭ nekutime ke Luko uzas *idou* (jen) sen akompananta *kai*, kaj kun tuj sekvanta substantivo Tio sugestas ke Luko ne verkis la tekston de la verso, t.e. li ne reverkis Markon.

25) Gramatika afero, ne reproduktita en la tradukoj.

Strangaj ellasoj ŝanĝas la sencon de la marka teksto, se ni supozas ke Luko uzis tiun tekston. Li tute ne indikas ke la homamaso estis armita. Li sugestas ke la ĉefpastroj, skiribistoj kaj pli-aĝuloj mem venis, ne nur iliaj reprezentantoj. Li mencias la nomon Judas kun la epiteto *ho legomenos* (kiu estis nomata), kvazaŭ ni tute ne konas la nomon. Ankaŭ Luko inkludas du personojn kun la nomo Judas en la listo de disĉiploj. Kial li ne distingas, nun, pri kiu Judas li parolas?

Rehkopf ankaŭ opinias ke la akuzativo post la verbo *proerheto* (antaŭiris) estas latinismo kiun Luko, tiel bona stilisto, ne uzus.

Sume: verso 47a impresas kvazaŭ materialo uzita en la Suferakonto inkludita en Proto-Luko, kaj ne reverkaĵo de Marko 14:43.

Verso 47b kaj verso 48 estas simile konsidereblaj. Ni povas miri ke nun Luko uzas la verbon *filesai* kaj Marko *katafilesai*²⁶ dum en aliaj lokoj ĉiu preferas la alian verbon.

Aliaj konkludoj estas iom subjektivaj. Rehkopf preferas la tekston *jesous* anstataŭ *ho de jesous*, manuskripta varianto. Post tio, li indikas ke uzi nomon sen artikolo estas nekutima en la luka stilo, kaj do indikas nelukan originon de la verso. Li sugestas ke la kiso de Judas havas alian signifon en Luko ol en Marko: en Marko ĝi estas signalo, en Luko ĝi estas saluto. Estas pli kutime saluti personon per ties nomo en Lukaj fontoj ol en Q aŭ Marko.²⁷ Estas nekutime ke Luko uzas la saman nomon (Jesuo) dufoje preskaŭ sen intervalo. Kiam Luko uzas la verbon *eipein* (diri) Luko kutime preferas ke la subjekto sekvu la verbon anstataŭ veni unua.

Konklude, 47b-48 aspektas kvazaŭ neluka en sia aktuala formo, do ne reverko de Marka teksto fare de Luko.²⁸

En verso 49, kelkaj karakterizaj partoj estas lukaj kaj kelkaj ne. La verbo *idontes* (kiam... vidis) kaj la futura participo de *eimi* (esti)²⁹ en substantiva karaktero estas tre lukaj. Aliflanke, estas la kutimo de Luko uzi la titolon *epistata* (estro) kiam li uzas propran titolon anstataŭ la titolon trovitan en la fontdokumento. Estas tute nekutime trovi lin uzanta titolon kiam titolo tute mankas en la fonto. Ni devas tial heziti kiam ni vidas *kurie* (sinjoro) en 49.

Du semidismoj troviĝas en la verso, *ei* (se) por komenci demandon kaj *en* en la frazo *en maĥajra* (*en glavo* anst. *per glavo*). Luko ne uzus tiajn semidismojn, se li estus respondeca pri la formo de verso 49.

26) Ambaŭ tradukitaj «kisi» en niaj Biblio, j.

27) *Sonderquelle*, p. 98. Ĝenerale, la fontojn de ĉi-tiuj deklaroj trovi sur p. 91-99 de tiu verko.

28) Ignorante, nun, la eblon ke la Proto-Luka teksto estis bazata sur Marko.

29) En niaj Biblio, j oni tradukis per «kio sekvos»; laŭvorta traduko «estontajo».

Verso 50 prezentas similecon vortan kun la teksto de Johano 18:10. La ordo de vortoj en Luko kaj Johano estas iom nenatura. Estas eble plej facile ekspliki se oni supozas ke Luko kaj Johano komune uzis tekston nemarkan, kiu estis pli frua ol la aktuala formo de Luko.

Verso 51 inkludas du el la plej ŝatataj terminoj de Luko, *theos* (tiom) kaj *iasthai* (sanigi), sed ankaŭ inkludas terminon, *haptesthai* (tuŝi) kiun li ne metis en fontdokumenton aliloke, se ĝi pli frue mankis.

Alia, malfacila, situacio videblas en verso 52, kie estas nenio ne eksplikebla kiel origine marka. Ĉiuj ŝanĝoj aŭ variantoj estas formoj ŝajne preferataj de Luko en siaj propraj verkoj (ekz. en Agoj). La version ni devas nomi marka aŭ nemarka ne surbaze de interna strukturo sed de ĉu ĝi estas integre konektita al la Proto-Lukaj versoj tuj antaŭ ĝi. Rehkopf konkludas ke, kvankam la marka verso ja estas integre konektita sence al la tuj antaŭaj versoj, tio ne estas direbla pri la luka verso. La konkludo farita estas ke Luko 22:52 ne estas Proto-Luka, sed la marka verso reverkita kaj metita en la Proto-Lukan rakonton.

Studinte tiujn versojn, Rehkopf komencas diskuti la rezultojn de aplikado de la sama kriterio al aliaj partoj de la Sufer-rakonto. Luko 22:33-4 estas nemarka teksto pro la samaj argumentoj, tiel ke la konkludo de Schürman estas ĝusta, ke 22:15-38 venis el sendependa fonto «pliriĉigita per Marko». Fine, la tuta Sufer-rakonto do estas prenita el antaŭ-luka fonto, kiu eble estas pligrandigita poste per materialo el Marko aŭ eble servis kiel la bazo de la rakonto uzita de Marko.³⁰

Sur p. 91-99 troviĝas detala listo de terminoj kiuj karakterizas Proto-Lukon, kun detaloj pri ilia signifo, por ebligi pli da studoj por determini la markan influon sur Luko.

Kvankam la verko de Rehkopf estas la plej granda traktado de la Sufer-rakonto de Luko rilate al la Proto-Luka hipotezo, li ne estas la sola kiu konkludis favore al la hipotezo pro studo de tiu rakonto. En artikolo Lloyd Gaston entreprenis ekzameni ĉapitron 21 de Luko.³¹ Li konkludis ke la ĉapitro, kun la lastaj versoj de ĉapitro 19, venis el rakonto en Proto-Luko korektita per la rakonto en Marko. Kvankam ne parto de la Sufer-rakonto mem, Luko 21 estas apud la fino de la materialo kutime atribuita al Marko, kaj apud la komenco de la materialo kutime atribuita al Proto-Luko. Oni povus supozi ke, se vere ĉapitro 21 (kun parto de 19) estas el Proto-Luko, do la Proto-Luka dokumento inkludis rakonton pri la lastaj tagoj en Jerusalemo kiel ankaŭ pri la Suferado mem.

30) P. 88. Ŝajne neniu alia sugestis ke Marko konis kaj uzis Proto-Lukon aŭ parton de ĝi (esceptante Q).

La analizo de Gaston trovas versojn 19:41-43; 21:5,6,7,20,21b, 22,23b,24,10,11,25,26,28,37,38 kiel Proto-Lukajn. Lia analizo estas bazita grandparte sur konvinko ke la materialo en tiuj versoj ne nepre pritraktas la eventojn de 70 p.K.³²

Similan argumenton faris C.S.C. Williams,³³ kiu sugestis ke Proto-Luko estis verkata antaŭ ol Agoj kaj antaŭ 70 p.K. kaj la Agoj nur poste verkata. Nia aktuala Evangelio laŭ Luko estus verkata post tio (post Agoj). Lia argumento estas duobla, ĉar ĝi koncernas du aferojn: ĉu eventoj de 70 p.K. estas spegulataj en la nemarkaj sekcioj de Luko; kaj ĉu la stranga fakto ke oni foje trovas markan materialon en Agoj anstataŭ en Luko.³⁴

Kvankam ŝajne aperis neniu tre detala studo pri la Proto-Luka teorio post la verko de Friedrich Rehkopf, kritikojn pri la pretendo de Proto-Luk-entuziastoj ke ekzistis Proto-Luka formo de la Sufer-rakonto oni faris plurloke.

Allan Barr³⁵ klopodis determini la kutimajn reformojn de marka materialo en Luko, en la komenco kaj fino de perikopoj, kiam oni kombinis ĝin kun la amaso da alia materialo kiu formas Lukon. Inter liaj ĉefaj deklaroj estis ke Luko kutime reverkis la markan materialon kiam temis pri simpla rakonto, pli ol se temis pri diroj de Jesuo; kiam Luko preferas nemarkan perikopon anstataŭ markan, li kutime metas ĝin en nemarkan kadron; en

- 31) Lloyd Gaston: «Sondergut und Markusstoff in Luk. 21» en *Theologische Zeitschrift*, majo-junio, 1960, p. 161-172.
- 32) La argumentojn de T.W. Manson kaj C. H. Dodd oni povas ankaŭ trovi, en tiu artikolo kaj en la artikolo de C.S.C. Williams. Oni argumentas ke: kvankam profetaj diroj kontraŭ Jerusalemo estas parto de la profeta tradicio, la lingvo uzita de Jesuo kontraŭ Jerusalemo estas tipa LXX-lingvo, uzita pri 586a.K. Gaston plu mencias lingvistikajn argumentojn por sia tezo, nome ke **autes** (ĝia) kaj **eis auten** (tien) parolas ne pri Judujo, kiu estas la plej proksima referenco en nia teksto, sed pri Jerusalemo, kiu staras tro malproksime nun por esti legitima referenco. Pro tio li konkludas ke 21a estas interpolajo el Marko.
- 33) C.S.C. Williams: «The Date of Luke-Acts» en *Expository Times*, junio, 1953, p. 283-4.
- 34) Li notas ke Agoj 1:7 estas simila en sia temo al Marko 13:32, dum la paralela teksto en Luko 21:33, ne havas tiun parton de la marka teksto. Ankaŭ: Agoj 6:11-12 memorigas pri Marko 14:38 kaj 64 (li iom dubas pri tio, tamen) kaj la temo mankas en la Luka Evangelio. Agoj 12:4 estas laŭdire simila al Marko 14:2, kaj la temo mankas en Luko 22:2. Agoj 9:40 kompareblas kun Marko 5:40 kaj Luko 8:53. Williams sugestas ke la teksto en la Evangelio laŭ Luko reprezentas la staton de Proto-Luko rilate al tiuj tekstoj. Kiam Luko unue legis Markon, li metis kelkajn temojn el Marko en sian libron Agoj, poste kiam li reviziis sian Evangelion li ne bezonis meti tiujn temojn en la koncernajn lokojn. Oni povas, tamen, serioze demandi ĉu la «markaj influoj» cititaj el Agoj vere estas «markaj», aŭ ĉu la Agaj tekstoj ne estas nur ĝemelaj tekstoj el la parola tradicio, atribuantaj temojn unue al Jesuo kaj poste al iu alia (ekz. Petro), aŭ unue al unu situacio, poste alia, kiel ofte okazis en la Malnova Testamento.
- 35) Allan Barr: «The Use and the Disposal of the Marcan Source in Luke's Passion Narrative» en *Expository Times*, junio, 1944, p.227-231.

la Sufer-rakonto de Luko la ĝenerala kadro estas marka; por meti markan perikopon en nemarkan materialon, Luko kutime vaste ŝanĝas la komencajn kaj finajn frazojn.

Ok markajn tekstojn Barr menciis por studo surbaze de tiuj deklaroj: Luko 4:40-1, 42-4; 6:12-16, 17-19; 9:28-36, 43b-45; 19:37-40, 47-8.³⁶ Estas notinde, pri tiuj tekstoj, ke 4:43, 9:44 kaj 19:40 enhavas dirojn de Jesuo. En la lastaj du la teksto sekvas Markon zorge (sed la diro en 19:40 ne havas paralelon en Marko aŭ Mateo) kaj en 4:43 la diferenco inter ia formo de la diro en Marko kaj Luko estas frapa. En 4:43 tamen, la vortoj uzitaj de Luko estas tipaj pri la luka stilo (la termino *euangelizesthai* - prediki la evangelion; la frazo *basileia tou theou* - regno de Dio)³⁷ tiel ke ni devas konkludi aŭ ke Luko foje ja radikale ŝanĝis la tekston de diroj de Jesuo prenitaj el Marko, aŭ ke li jam havis tekston de la diroj antaŭ ol trovi ilin en Marko.

Taylor atentigas, responde al Barr,³⁸ ke la laŭvorta simileco de la tekstoj en Luko kaj Marko en la kvar nedisputeble markoriginaj sekcioj listitaj estas relative alta, tiel ke ĝis 37% kaj 39% da luka teksto konsistas el markaj vortoj.³⁹ Tio kontraŭas la pretendon de Barr ke okazas observebla kaj radikala redukto en la vorta simileco inter Luko kaj Marko en mallongaj tekstoj, aŭ tekstoj kie mankas diroj de Jesuo. Se la pretendo de Barr estus prava, ni ne atendus trovi multan similecon en la tekstoj kiaj la Sufer-rakonto, kie markaj tekstoj «estas nelongaj kaj, kutime, ne inkludas jesu-dirojn. Sekve, ni ne povus uzi la kriterion de malmulta vorta simileco kiel pruvon ke la originala rakonto estis alia ol Marko. Se Taylor pravas, nepre markaj materialoj minimume 30%e similas, kaj teksto kiu ne havas tiel altan procenton prave estus suspektata pri nemarka origino.⁴⁰

36) Taylor, en sia artikolo en *Expository Times*, oktobro, 1955, p.15, notas ke la marka origino de 6:12-16,17-19; 19:37-40,47-8 estas dubebla.

37) La termino *euangelizesthai* (prediki la evangelion) aperas en la sinoptaj Evangelioj nur en Luko, kaj unufoje en Mateo 11:5 (Q). La frazo *basileia tou theou* (regno de Dio) estas preferata frazo en ĉiuj tri sinoptoj (kvankam Mateo pli preferas *basileia ton ouranon*, regno de la ĉielo), kun la verbo *kerussein* (en niaj Bibliojoj ankaŭ tradukita «predikante») en Agoj 28:31; kun la verbo *euangelizesthai* en Luko 16:16 kaj Agoj 8:12; sola en Q tekstoj en Luko 6:20, 7:28, 9:60, 13:28 kaj 29, kaj en kelkaj ŝajne L tekstoj: 9:62; 18:20,21; 19:11; 22:16,18. Estas notende ke en Luko 9:12 ni trovas *kerussein ten basileian tou theou* (prediki la regnon de Dio) kie la verbo ŝajne venis el Marko 3:14 kaj la aliaj vortoj de Luko mem. En Luko 18:29, kie Marko havas *emou* (mi, en 10:29), Luko ŝajne mem enmetis *tes basileias tou theou* (la regno de Dio).

38) *Expository Times*, oktobro, 1955, p.15.

39) Mi kalkulas en Luko 4:40-1 10 vortojn troveblajn ankaŭ en Marko, do proks. 20%; en 4:42 4, 10 = 18%; en 9:28-36, 48=21%; en 9:43b-45, 17 = 33%; en la sekcioj kiujn Taylor ne volas atribui al Marko, 6:12-16, 41%; 6:17-19, 27%; 19:37-40, 8%; 19:47-8, 25%. En nepre marka sekcio, Luko 5:33-9, la procento estas 57%; en Luko 9:7-9, 30%; en Luko 18:35-43, 53%.

40) Eble, konsiderante la jam menciitajn kalkulojn, 20% estus pli ĝusta.

G. D. Kilpatrick kritikis la pretendon ke ekzistis Proto-Luka Sufer-rakonto kiel kadro en Luko, ekzamenante la ŝanĝon de la marka vorto *huios theou* (filo de Dio) al *dikaios* (justulo) en Luko 23:47 - Marko 15:39.⁴¹ Uzante kiel premison ke la Evangelio laŭ Luko estis verkata kiel apologia verko por Romaj okuloj, li sugestas ke Luko uzis la oportunojn meti en la buŝon de la roma soldato konvinkigojn pri la senkulpeco de Jesuo, ŝanĝante la markan diron «ĉi tiu homo ja estis dia» (la vera senco de la greka teksto) al «ĉi tiu homo ja estis senkulpa».⁴² Li plu sugestas ke Luko reverkis Markon 15:6-15 - Luko 23:18-25, kaj verkis Lukon 23:13-16, 41, por emfazi la roman kredon ke Jesuo ne kulpis pri krimo. Laŭ tiu penso, Kilpatrick determinas ke la kadro de la Sufer-rakonto restas marka, eliminante apartan Proto-Lukan Sufer-rakonton, «kaj kiam ĝi malaperas, devas ankaŭ malaperi la teorio pri Proto-Luko mem».

La respondo de Taylor al tiu argumento estis ke oni egale facile povas supozi ke la Proto-Luka rakonto havis la emfazon pri la senkulpeco de Jesuo.

Kelkaj kritikoj

Kvankam multan aŭ la plej multan atenton oni dediĉis lastatempe al la Sufer-rakonto kaj ties rilato al la Proto-Luka teorio, kritikojn pri aliaj partoj de la teorio faris diversaj personoj. Unu el la plej detalaj kritikoj venis de Kendrick Grobel,⁴³ kiu kritikis la teorion kaj ĝiajn proponantojn laŭ la vidpunkto de Form-Kritiko.

Konsiderante la verkojn de diversaj personoj pri sinoptaj originoj, Grobel konsideras la verkojn de Streeter, Taylor kaj Grant pri Proto-Luko. Lia ĉefa kritiko pri Streeter, ripetita pri Taylor kaj Grant, estas la deklarita intenco de Taylor studi la ekziston de Proto-Luko por tiel gajni novan aŭtoritaton pri la historia Jesuo. Grobel preferas vidi en la Evangelioj nur «libron de fido» en kiu historiaj deklaroj estas nur duarangaj aŭ ne-bazaj.

Grava kritiko pri la principoj de Streeter konsistas el la rimarko ke Streeter supozas ke Marko estas kohera, integra Evan-

41) G.D. Kilpatrick: «A Theme of the Lucan Passion Story and Luke xxiii.47» en *The Journal of Theological Studies*, 1942, (vol.43), p.34-6. Vincent Taylor respondis nelonge al Kilpatrick en sia artikolo en *Expository Times*, oktobro, 1955, p.15.

42) *huios theou* kaj *dikaios* estas aramismoj (aŭ hebreaismoj, se el la LXX) en la greka teksto. *huios theou* = br 'ihjn, 'bn ilhjm = Dio (substantive) aŭ dia (adjektive). *dikaios* = cdjq = senkulpa (jura termino). La tradukoj «filo de Dio» kaj «justulo» estas nepardoneblaj eraroj.

43) Kendrick Grobel: *Formgeschichte und Synoptische Quellenanalyse* (Göttingen, 1937). La materialo donita sube estas bazita sur p.85-116.

gelio kaj simile difinas Proto-Lukon; sed Marko (kaj la nemarka materialo en Luko) estas kolekto de tute sendependaj perikopoj.

Grobel poste entreprenas zorge ekzameni kelkajn aspektojn de la Proto-Luka hipotezo:

La Proto-Luka hipotezo diras ke Proto-Luko komenciĝis je Luko 3:1, historia sekcio kiu rapide kondukas al la rakonto pri Johano la Baptisto. Ni devas rimarki ke la Evangelio laŭ Johano, kiu laŭ la sugestoj en la Grobela artikolo estas tute sendependa de la sinoptoj origine, ankaŭ komenciĝas per rakonto pri Johano la Baptisto, kaj tio montras ke en la parola tradicio tiu rakonto estis la unua. Estus normale ke Luko komencus sian Evangelion tie, ne-grave ĉu li sekvus Markon ĉu tradicion, ĉu pli fruan dokumenton.⁴⁴

Grobel daŭrigas per rimarkigo ke versoj 1-2 de la ĉapitro indikas la interesigon de Luko pri la mondhistorio, sed ne multo alia. Li sugestas ke similan interesigon ni trovas ankaŭ en 1:5, 2:1, 13:21, 23:6-16, Agoj 18:12, kc. kaj ni ne bezonas atribui ĝin al pli frua dokumento. Luko inkludis 3:19-20 (pri la enkarcerigo de Johano) antaŭ ol menci la baptigon de Jesuo - radikala ŝanĝo en la ordo de tekstoj en Marko, kie la karcerigo okazas en ĉapitro 6 - ĉar li volis resumi Markon 6:17-19 kaj ne devi atenti ĝin.

Grobel klopodas demonstri ke la ordo de eventoj: la predikado de Johano, baptigo, kaj tentoj estas ordo farita de Marko kaj ne ekzistis jam antaŭe en la tradicio. Li notas ke Agoj 10:37 kaj 13:27 ne konektas la predikadon de Johano kun la baptigo de Jesuo. Li ankaŭ asertas ke ne ekzistas sufiĉa simileco inter la luka kaj matea rakontoj pri la baptigo por supozi ke la Q-tradicio inkludis la baptigon. Se oni povus certigi, asertas Grobel, ke la baptigo kaj la predikado de Johano originale estis sendependaj rakontoj, kaj Marko la unua kombinis ilin, oni bezonus supozi ke Luko sekvis la ordon de Marko, Grobel ne mencias la Evangelion laŭ Johano tiurilate. La Evangelio laŭ Johano ankaŭ sekvigas la predikadon de Johano per mencio pri la baptigo de Jesuo (Johano 1:29-33).

Pli grava kaj kompleksa kritiko konsideras la ordon de perikopoj en Luko 3:1-6:19 (pli malpli paralele al Marko 1:1-3:19 kaj 6:1-6). Grobel notas ke en Marko ni havas la ordon:

tentoj 1:12-13
 voko al la kvar 1:16-20
 listo de dekdu 3:7-19

precize paralela al la ordo en Luko. Li eksplikas la interpoligon de la rakonto pri la malakcepto en Nazaret (Marko 6:1-6) en la

44) Grobel tute ne konsideras, en sia kritiko, ke nia Evangelio laŭ Luko ne komenciĝas per tiu rakonto. Lia argumentado ke la Evangelio («libro de fido») en skriba kaj en parola formoj komenciĝis per la predikado de Johano ŝajnas fortigi la sugeston de Streeter ke Luko originale komenciĝis per la nuna ĉapitro 3, kaj tiel favoras (anstataŭ malfavoras) la Proto-Lukan teorion.

fruan parton de la rakonto (Luko 4:16-30) per referenco al Luko 4:18, kiun li nomas la ŝlosilo de la problemo. Verso 18 estas la motivo de la vivo de Jesuo, laŭ Luko, kaj tial la tuta perikopo estis situenda apud la komenco de la kariero de Jesuo, kvankam la rezulto estis anakronismo en verso 23 (Luko antaŭe neniam menciis Kapernaumon). Se estas vere ke la ordo de Luko sekvas la ordon de Marko en la nemarkaj perikopoj, ni devas konkludi ke Luko sekvis Markon kaj enmetis propran materialon diversloke.

La aserto de Grobel, tamen, estas dumaniere kritikebla. Unue, li ne konsideras la eblon, eĉ probablon, ke la ordo de perikopoj en Marko ne originis ĉe Marko, sed jam apartenis al la tradicio antaŭ ol verkis Marko (kaj efektive eble eĉ fontis el la ordo de eventoj en la vivo de Jesuo). Due, li ŝajne ne ekzamenis la ordon de ĉiuj perikopoj en Luko 1-6 kompare kun tiuj en Marko. Tia komparo donas tiun liston:

<i>Marko</i>	<i>Luko</i>
Johano la Baptisto 1:1-8	Johano la Baptisto 3:1-17 (Q+L)
Baptiĝo 1:9-11	<i>Johano en la karceru 3:18-20</i> (L aŭ Q)
	Baptiĝo 3:21-22 (Q)
	<i>Genealogio 3:13-38 (L)</i>
Tentoj 1:12-13	Tentoj 4:1-13 (Q)
Galilea Vojaĝo 1:14-15	Galilea Vojaĝo 4:14-15 (Q)
Voko al la Kvar 1:16-20	<i>Malakcepto en Nazaret, 4:16-30</i> (L)
Viro kun Malpura Spirito 1:21-28	Viro kun Malpura Spirito 4:31-37
Bopatrino de Simono 1:29-31	Bopatrino de Simono 4:38-39
Ĝenerala Kuracado 1:32-39 (Q)	Ĝenerala Kuracado 4:40-44
	<i>Voko al Simono 5:1-11 (L?)</i>
Kuracata Leprulo 1:40-45	Kuracata Leprulo 5:12-16
Paralizito 2:1-12	Paralizito 5:12-16 (Q)
Voko al Levi 2:13-17	Voko al Levi 5:27-32
Fastado, Vino 2:18-22	Fastado, Vino 5:33-39
Tritiko dum Sabato 2:23-28	Tritiko dum Sabato 6:1-5
Velkinta Mano 3:1-6	Velkinta Mano 6:6-11
Listo de la Dekdu 3:7-19	Listo de la Dekdu 6:12-19 (Q)
Malakcepto en Nazaret 4:1-6	

Kio plej impresas en la tabelo estas ke la perikopoj en Q paralelas la perikopojn en Marko. En Mateo ankaŭ la Q-perikopoj listitaj ankaŭ havas la saman ordon. Ni devas konkludi: aŭ ke Mateo kaj Luko ambaŭ adoptis la ordon de Marko sed uzis Q-perikopojn, tute sendepende unu de la alia, aŭ (pli probable) ni devas konkludi ke la ordo de perikopoj en Q estis simila al la ordo en Marko. Estas eble ke Marko prenis sian ordon el Q, aŭ,

se ni supozas ke Q estis parola kaj ne skribita tradicio, ke la parola tradicio establis ordon sekvotan de Marko, de Mateo kaj de (Proto)-Luko.

Grobel klopodas ekspliki la diversajn malakordojn en la ordo aŭ enhavo de perikopoj en Marko kaj Luko. Luko 11:14-23, la disputo pri Baal-Zebub, Q-teksto, okazas en la sama pozicio en Luko kaj Marko ĉar ĝi havis tiun pozicion jam en la tradicio. Luko 13:1-21 enhavas du perikopojn, unu estas nemarka kaj la dua estas Q sed kun paralelo en Marko. La proponantoj de Proto-Luko, asertas Grobel devos montri ke la du perikopoj estas konektitaj, se ili volas pretendi ke ili estis kombinitaj antaŭ la nuna formo de la Evangelio laŭ Luko.

Pri Luko 10:25-28 estas agnoskate ke la formo de la perikopo en Luko estas intime konektita kun la parabolo kiu sekvas, do ili jam estis konektitaj antaŭ ol ilin ricevis la lasta redaktoro de Luko.

La aserto de Streeter ke Luko uzas *ho kurios* (la sinjoro) kiel nomon por Jesuo en Q kaj L sed ne en markaj tekstoj estas akceptata, sed Grobel ne volas agnoski ke ĝi estas la plej kutima nomo por Jesuo en Luko; li diras ke *ho iesous* (Jesuo) estas uzata tre ofte (*ho kurios* 14foje, *ho iesous* 25foje).

Responde al la verko *Behind the Third Gospel* de Taylor, Grobel ekzamenas la lukan Sufer-rakonton. Li komentas ke Bultmann konkludis ke Luko uzis bazan Sufer-rakonton nemarkan, sed li argumentas ke la diferencoj inter Luko kaj Marko estas eksplikeblaj kiel klopodo revizii Markon. Tiel 22:21-23 estas en dua pozicio en la rakonto de Luko (anstataŭ en la unua pozicio, kiel en Marko), ĉar Luko volis emfazi la paskan karakteron de la manĝo. Luko 22:31-34 venas antaŭ la fino de la manĝo-rakonto anstataŭ je la fino, ĉar Luko preferas uzi alian perikopon en la fino.

Fine, Grobel sugestas ke alternative al la Proto-Luka teorio de Streeter eblus pretendi ke: 1) L tute ne estas fonto aŭ dokumento, sed nur hazardaj rakontoj el la parola tradicio; 2) aŭ Marko kaj Q unue estis kombinitaj kaj nur poste Luko aldonis L; 3) aŭ Marko kaj L estis unue kombinitaj, kaj Q poste.

La unua el la sugestoj estas, eble, nur rediro de la vidpunkto de la Proto-Luk-proponantoj. La dua elstarigas la problemon distingi inter Q- kaj L- materialo. La tria denove ne eksplikas kial Luko preferis Q-materialon anstataŭ markan.

Maurice Goguel⁴⁵ preferas hipotezon ke ekzistis du eldonoj de Marko, anstataŭ du eldonoj de Luko, unu farita ĉ. 70-75 p.K. sen utiligo de Q; kaj dua eldono farita ĉ. 80-85 p.K. kun multa utiligo de Q. La diferencoj inter Luko kaj Marko estas

45) En «Luke and Mark» p.52-55.

eksplikataj kiel reverko de la marka materialo por konformigi ĝin al la teologiaj kaj historiaj opinioj de Luko.

Vincent Taylor iom modifis sian Proto-Lukan teorion, post konsidero de diversaj kritikoj, tiel.⁴⁶

1) Q+L estas prave kaj juste nomebla dokumento, ekzistinta antaŭ ol la Evangelio laŭ Luko, sed eble mem ne devus esti titolata «Evangelio».⁴⁷

2) Proto-Luka Sufer-rakonto estas probabla, sed ne certa,

3) Luko 21:20-36 uzis nemarkan materialon, plus markan materialon, sed ĝia situo en Proto-Luko ne estas certa.

4) Luko, reverkante Proto-Lukon, eble preferis foje markan materialon kaj sekve korektis la Proto-Lukan tekston.

5) Ekzistas breĉo en Proto-Luko je Luko 22:1-13, kie marka materialo eble estis uzata anstataŭ originala Proto-Luka teksto.

Frederick Grant⁴⁸ plu opinias ke la Sufera kaj Releviĝa Rakontoj en Luko estas aldonitaj al la Proto-Luka Evangelio, kun la Naskiĝa Rakonto, kvankam li ne estas tute certa:

Ne estas certe precize kie finiĝis Proto-Luko, t.e. ĉu ĝi efektive inkludis sufer-rakonton, kaj ĉu ĝi eble nur anticipis la tragikan rezulton de la vojaĝo de Jesuo al Jerusalemo... La ĉefa kritiko estas de personoj kiaj la mortinta J. M. Creed, kiu insistis ke la marka rakonto estis baza, kaj ne nur troveblas interpolite en Q- kaj L- tekstojn (ekz. 4:16-30, 5:1-11), sed estas baza por la tutaj Sufer- kaj Releviĝ-Rakontoj. Eble, kiel ni jam sugestis, la plej probabla opinio estus ke L reprezentas «la enhavon de la notlibro de Luko» kaj ke li jam suplementis sian «ekzempleron» de Q (negrave ĉu dokumento aŭ fiksita parola tradicio) per la L-materialo, antaŭ ol kombini Q kaj Markon por formi la unuan volumon, la rakonton pri «ĉio, kion Jesuo komencis fari kaj instrui, ĝis la tago kiam li estis akceptita supren».⁴⁹

Kelkaj komentoj

Kvankam okazis multa diskutado pri la Proto-Luka hipotezo post ĝia apero en *The Four Gospels* de Streeter, nemultaj detalaj analizoj estas eldonitaj. Eble la plej detalaj kaj zorgaj analizoj estas en *Behind the Third Gospel* de Taylor, *Formgeschichte* de Grobel, kaj *Sonderquelle* de Rehkopf. Tiu lasta verko malfermis

46) En «The Proto-Luke Hypothesis» (1955), p.16.

47) Paul Winter tiel nomis ĝin. V. *Expository Times*, decembro, 1956, p.95.

48) *The Gospels*, p.118-9.

49) *The Gospels*, p.119.

novajn analizideojn, per sia fundamenta studo pri la Proto-Lukaj vortaro kaj stilo.

Ĝenerale, la argumento favora al Proto-Luko estas impona. La argumentoj de kritikistoj por ekspliki kial Luko «rearanĝis» aŭ «reviziis» la markan materialon estas plejparte *post facto*, ili insistas pri teologiaj aŭ historiaj motivoj malantaŭ la ŝanĝoj, sed trovas tiujn motivojn en la aktuala formo de la Evangelio laŭ Luko kaj ne trovas ilin en tekstoj de Luko apartaj de la pridisputataj tekstoj.

La studoj de Rehkopf, Jeremias, kaj aliaj ŝajnas konfirmi la teorion ke la Sufer-rakonto de Luko (proks. ĉapitroj 19-24) estas sendependa kaj ekzistis antaŭ la utiligo de Marko. Estas demonstrate ke tiu rakonto montras aŭ ne montras similecon al aliaj nemarkaj tekstoj en Luko.

Ankoraŭ malmulton oni faris rilate al la pozicio de la *Evangelio laŭ Johano* kun la tradicioj. Kvankam Rehkopf, kiel mi jam atentigis, sugestas ke estis ia rilato inter Proto-Luko kaj Johano, detala konsidero de la ordo de perikopoj troveblaj en Johano kompare kun tiuj en Proto-Luko ankoraŭ ne estas farita.

Grobel indikis la gravecon de la tekstoj kiuj montras ke la parola tradicio komencis la Evangelion per rakonto pri Johano la Baptisto. Diskutante la opiniojn de Grobel, mi sugestis ke la Evangelio laŭ Johano ankaŭ kredigas ke la parola tradicio kunligis la predikadon de Johano la Baptisto kaj la baptiĝon de Jesuo, ligo trovebla kaj en Johano kaj en Proto-Luko. Aliaj tekstoj en Johano meritas atenton. Speciale, atenton oni devus fari pri la ŝajna apero en Johano de Q-materialo (ekz. Johano 4:44) kaj de L-materialo (ekz. Johano 21:1-11, 14:26).

La dato de Proto-Luko restas nesufiĉe studita. Frederick Grant⁵⁰ opinias ke Proto-Luko estis kompilata inter 70 kaj 80, kaj li opinias ke la «referenco de Luko al la Detruigo de Jerusalemo estas ankoraŭ freŝa»; C.S.C. Williams⁵¹ volas trovi la daton de Proto-Luko antaŭ 70 p.K.

Fine, ankoraŭ ne estas sufiĉe studita la karaktero de Proto-Luko. Ĉu, laŭ la iama supozo de Taylor,⁵² ĝi estas aparta Evangelio, kaj tiel «sendependa aŭtoritato» pri la vivo de Jesuo?⁵³ Aŭ ĉu,

53) *The Gospels*, p.127.

54) «The Date of Luke-Acts,» p.283.

55) Tial li nomis sian verkon, *The First Draft of St. Luke's Gospel* (la unua manuskripto de la Evangelio laŭ Sankta Luko).

56) G. B. Caird, en *Saint Luke* (komentario en la aktuala serio Pelican, Londono, 1963) komentas tiurilate: «La diskutado povus unuavide ŝajni nur akademia, sed la verdikto kiun ni faros ĉi tie grave influos nian opinion pri la historia fidindeco de la Evangelio. Ĉar la marka hipotezo necesigas la konkludon ke Luko tre libere reverkis siajn fontdokumentojn. Tial estas dezirinde studi la argumentojn detale». Cetere, Caird dediĉas 5 paĝojn al la Proto-Luka teorio, kaj akceptas ĝin.

laŭ la insisto de Grobel, ĝi estas nur nefiksita grupo de individuaj perikopoj kiuj ricevis sian sencon nur kiam oni metis ilin en la markan kadron? Kaj pli da studo pri kiuj tekstoj en Luko vere estas el Marko necesas antaŭ ol definitiva respondo povos esti farata.

Bibliografio de Verkoj pri Proto-Luko⁵⁴

- D'Aygallier, A. Wautier: Les Sources du Recit de la Passion chez Luc. Alengon, 1920. Li konsideras diversajn teoriojn pri la fontmaterialoj de Luko.
- Barr, Allan: «The Use and the Disposal of the Marcan Source in Luke's Passion Narrative» en Expository Times, junio 1944, p. 227-231. Kontraŭ la Proto-Luka teorio.
- Barlett, J.V.: «The Sources of St. Luke's Gospel» en Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford, red. W. Sanday. Oxford, 1911. Prekursoro de la Proto-Luka teorio.
- Burton, Ernest de Witt: Some Principles of Literary Criticism and Their Application to the Synoptic Problem. Chicago, 1904. Prekursoro de la Proto-Luka teorio.
- Cadbury, Henry J.: The Making of Luke-Acts. London, reviziita eldono, 1958. Tre valora pro la komentoj pri la utiligo kiun faris Luko je siaj fontdokumentoj. The Style and Literary Method of Luke. Cambridge, 1920.
- Caird, G.B.: Saint Luke. London (Pelican-serio), 1953.
- Creed, J.M.: The Gospel According to St. Luke. London, 1953. Kontraŭ la Proto-Luka teorio.
«'Land the Structure of the Lucan Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis» en Expository Times, decembro 1934, p. 101-7. Kontraŭ la Proto-Luka teorio.
- Dibelius, M.: recenzo pri la verko Behind the Third Gospel de Vincent Taylor, en Theologische Literaturzeitung, kol. 146-7. Kontraŭ la Proto-Luka teorio.

54) Mi donas ĉi tie nur koncizan bibliografion. Ĉar ĝi estis kompilata en 1961, nur du referencoj pli modernaj estas donitaj.

- Enslin, Morton Scott: *The Literature of the Christian Movement* (parto 3 de *Christian Beginnings*). Broŝura eldono en New York, 1956 (verkita 1938), p. 403-12. Li sugestas ke la L-materialo estas reverko de la materialo en Mateo.
- Feine, P.: *Eine Vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*. Gotha, 1891. Prekursoro de la Proto-Luka Teorio.
- Gaston, Lloyd: «Sondergut und Markusstoff in Luk. 21» en *Theologische Zeitschrift*, majo-junio 1960, p. 161-172. Li sugestas ke Luko 21 estas de Proto-Luko, korektita poste per Marko.
- Goguel, Maurice: «Luke and Mark: With a Discussion of Streeter's Theory» en *Harvard Theological Review*, 1933, p. 1-55. Kontraŭ la Proto-Luka teorio.
- Grant, Frederick C: *The Gospels, Their Origin and Their Growth*. New York, 1957, p. 117-133 kc. Forte subtenas la teorion pri Proto-Luko.
- Grobel, K.: *Formgeschichte und Synoptische Quellenanalyse*. Göttingen, 1937. Kontraŭ la Proto-Luka teorio.
- Hunkin, J.W.: «The Composition of the Third Gospel, with Special Reference to Canon Streeter's Theory of Proto-Luke» en *Journal of Theological Studies*, 1927, p. 250-262
- Hunter, A.M.: *Interpreting the New Testament*, p. 42s.
- Jeremias, Joachim: *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen, dua eldono, 1949. Favoras la teorion.
- «Perikopen-Umstellungen Bei Lukas» en *New Testament studies*, 1958, p. 115-119. Favoras la teorion.
- Kilpatrick, G.D.: «Scribes, Lawyers, and Lucan Origins» en *The Journal of Theological Studies*, 1950, p. 56-60. Malfavora al la teorio.
- «A Theme of the Lucan Passion Story and Luke XXIII. 47» en *The Journal of Theological Studies*, 1942, p. 34-46. Malfavora al la teorio.
- Parker, Pierson: *The Gospel Before Mark*. Chicago, 1953, p. 161. Li ne esprimas propran opinion pri la teorio.
- Perry, A.M.: *The Sources of Luke's Passion Narrative*. Chicago, 1920. Prekursoro de la Proto-Luka teorio.
- Petrie, C.S.: «The Proto-Luke Hypothesis» en *Expository Times*, aprilo 1943, p. 172-177. Kontraŭ la teorio.
- «The Proto-Luke Hypothesis, Observations on Dr. Vincent Taylor's Rejoinder» en *Expository Times*, novembro 1943, p. 52-3. Kontraŭ la teorio.

- Rehkopf, Friedrich: *Die Lukanische Sonderquelle*. Tübingen, 1959.
Li klopodas trovi la Proto-Lukan stilon kaj ties vortaron.
- Sahlin, H.: *Der Messias und das Gottesvolk*. Uppsala, 1945.
- Schmid, J.: *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1949.
- Schürmann, H.: *Quellenkritische Untersuchung des Lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22:7-38*. Münster, 1953-7. Triparta.
«Lk 22:19b-20 als Ursprüngliche Textüberlieferung» en *Biblica*, 1951, p. 364-92, 522-4.
- Snape, H.C.: «The Composition of the Lucan Writings» en *Harvard Theological Review*, 1960, p. 27-46.
- Sparks, H.D.: «St. Luke's Transpositions» en *New Testament Studies*, 1957, p. 219-223. Kontraŭ la teorio.
- Streeter, B.H.: *The Four Gospels*. London, 1926. p. 201-222, kc. La klasika prezento je la teorio.
- Taylor, Vincent: *Behind the Third Gospel*. Oxford, 1926. La unua plendetala prezento de la teorio.
The First Draft of St. Luke's Gospel. London, 1927. «Provizora» teksto de Proto-Luko.
The Gospels. London, 5a eldono, 1945, p. 36-43 kc. Mallonga mencio pri la principoj de la teorio.
«Prof. J.M. Creed and the Proto-Luke Hypothesis» en *Expository Times*, 1935, p. 235-8.
«Is the Proto-Luke Hypothesis Sound?» en *Journal of Theological Studies*, 1928, p. 147-155.
«The Proto-Luke Hypothesis» en *Expository Times*, 1943, p. 219-22. Responde al la artikolo de Petrie. «The Proto-Luke Hypothesis» en *Expository Times*, oktobro, 1955, p. 12-16. Ĝenerala respondo al diversaj kritikoj pri la teorio.
«Sources of the Lucan Passion Narrative» en *Expository Times*, decembro 1956, p. 95.
Artikolo «Luke» en the *Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York/Nashville, 1962, vol. 3, p. 180-188.
- Williams, C.S.C.: «The Date of Luke-Acts» en *Expository Times*, junio 1953, p. 283-4. Fava al la teorio.
- Winter, Paul: artikolo en *Studia Theologica* (Lund), 1954, p. 138-72. Letero en *Expository Times*, decembro 1956, p. 95.
«Lucan Sources» en *Expository Times*, junio, 1957, p. 283. Iom fava al la teorio.

LINGVO KAJ RELIGIO LAŬ LA BIBLIA VIDPUNKTO

de A. CAPELL
(Universitato de Sydney)

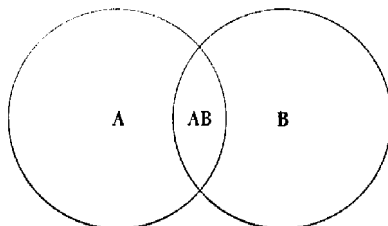
La usona antropologo Margaret Mead difinis la lingvon kiel «la lerneblaj aspektoj de la konduto de aliaj», kaj Crystal en sia *Linguistics, Language and Religion* skribis, «La lingvo havas multajn celojn, multajn sociajn funkciojn, kaj la lingvistiko studas ĉiujn. Sed precipe, la lingvistoj studadas lingvajn okazaĵojn kiel celon mem, kiujn neniu besto posedas. Tiamaniere ĝi estas 'pura' disciplino, nur de socia servo, kvankam la amplekso de aplikoj estas multnombra, kaj rilata al ĉiuj kulturoj, ĉu homaj, sciencaj, aŭ interaj».

Iu moderna verkisto pri lingvo, M.A.K. Halliday, analizis la lingvokampon jene:

Studicelo Studata de	Bruo	estas	Organizita	en	Formunuoj	Kuntekstigitaj
	Fonetiko		Fonologio		Gramatiko Vortaro	Semantiko
	en praktiko de Filozofio, Scienco, Kc.					

Religio estas unu el la «kc». La estanta traktateto volas aperigi la rilaton inter lingvoscienco kaj religiostudado. Iu ajn religio kiun oni probable lernos, per kiu ajn metodo oni lernas la religion, devas atingi nin per lingvo. Tio signifas ke ni havigas iun lingvokorpon uzeblan, kaj iujn gramatikajn formojn per kiuj ni povos interrilatigi la erojn. Tiuj ĉi konsistas el iuj bruoj nomataj parolsojnoj. Se ni ricevas sperton neesprimeblan per ĉi tiuj materialoj, kompreneble, ni ne povas partopreni ĝin kun aliaj, eĉ kiam ni bonege scias ke ĝi estas reala. Ĝi estas «nedirebla». Rilate la religion, multe da homoj opinias ke tio estas vera. En la hinda Kena Upaniŝado, oni legas: «Tio kio ne povas esprimiĝi parole, sed per kio la lingvo parolas — sciu ke tio estas Brahmano» kaj antaŭe «Lin la okulo ne vidas, kaj la lingvo ne esprimas». En la Nova Testamento, Paŭlo skribas pri «gemoj neeldireblaj» kaj en la Apokalipso, kiam la homa fato estas decidota «estis silento en la ĉielo» — okazaĵo preter eldirebleco.

La naturo de Dio, lia vivo kaj lia agado, restas preter nia sperto. Tial nia lingvo ne povas ilin plene esprimi. Ĝi povus esprimi ilin parte, se ekzistus partopreneblaj eroj. Jene:



La cirklo A prezentas la eston kaj la vivon de Dio; B prezentas nian. Ĉu estas segmento kiun ambaŭ partoprenas? La materialisto neas tion; fakte, li plie diras ke la cirklo A estas pura hipotezo, ĉiuokaze nepruvebla, kaj ŝajne neestanta. Pensemulo, malpli pense limigita ol la materialisto, kredas ke la segmento AB ekzistas, ĉar li vidas en la vivo tiom da eventoj kiujn li ne povas ekspliki sen ĝi. Se ekzistas la segmento AB, ĉar oni scias ke ekzistas B, certe ekzistas ankaŭ la cirklo A.

La Biblia pensado, kiu konsentas pri la ekzisto de la du cirkloj, konsentas ankaŭ pri la interkruciĝo de ambaŭ. Sed la Biblio konstatastas ke la segmento AB mem estas tre malgranda kaj ne permesas al la homaro ĝuste juĝi pri diaj aferoj aŭ ĝuste kompreni Dion. En Jes 55:8-9 oni legas: «Ĉar miaj pensoj ne estas viaj pensoj kaj viaj vojoj ne estas miaj vojoj, diras la Eternulo. Kiom la ĉielo estas pli alte ol la tero, tiom miaj vojoj

estas pli alte ol viaj vojoj kaj miaj pensoj ol viaj pensoj».

En la hebrea, la vorto por «pensoj» estas *maḥašavah*, el la radiko *ḥšb* kiu signifas unue «teksti» kaj poste la teksadon de pensoj, la pensadon kiel proceso. La *ḥošev* estas la teksisto, la elpensemulo, la metiisto, speciale je koloroj. En araba la radiko *ḥšb* signifas «kalkuli» kaj la derivaĵo *muḥašaba* «konto», «kalkulado» kaj tiel teologia termino «konscienco-esploro». La grekaj ekvivalentoj estas *logízesthai* kaj *lógos*. Tiu ĉi pensopovo ja ekzistas unue en Dio, kaj poste en la homaro kiel dia dono; sed vera komparo inter la enhavoj de la cirkloj A kaj B ne estas ebla: la diaj pensoj (cirklo A) kaj la homaj (cirklo B) interkruciĝas nur malmulte. En v. 11 la verkisto sekvas pli longe la ideon: la vorto de Dio estas povo, kiu ne eliras vane, sed ĉiam plenumos la dian volon.

Leviĝas do sekvanta problemo: se estas tiel malgranda la segmento AB, kiamaniere alvenos la vorto de Dio kaj lia volo al la homaro, enfermita en sia malvasta limita pensomondo? El homa vidpunkto la lingvo konsistas el bruoj organizitaj laŭ certaj manieroj - aero moviĝanta laŭ certaj ondolongoj, kies moviĝojn oni povas ekzakte kalkuli kaj instrumente mezuri. Tiom troviĝas en la difino de Halliday supre citita. Kiel materia movado de materia aero, tiaj bruoj ne povus kontaktigi la homon kaj Dion. Laŭ la Biblio, tamen, la homo estas farita laŭ la bildo de Dio (Gn 1:27) kaj tial apartigita disde la besta mondo kies eksteran formon ĝi partoprenas kaj al kiu ĝi kuniĝas tiel multmaniere. En Gn 2:19 oni trovas la homon kiu «nomis ĉiun vivan estaĵon», tiel estigante la interkruciĝon de la du cirkloj. La cirklo AB do ŝuldas sian ekziston al la die donita naturo de la homo. Ĉar tia estas la hebrea ideo pri la naturo de la lingvo, ne estas mirinde ke laŭ ilia pensado la lingvo havas sian propran povon; kaj ne laŭ la hebrea ideo sole, ĉar inter ĉiuj modernaj primitivaj popoloj, la vortoj posedas magian povon kaj, laŭ la vortoj de Gerald Vann, «ni, en nia informigita stulteco, neglektas la povon ĉar ni malakceptas la magion».

En Gn 32:24 k.sekv. estas la stranga rakonto pri Jakob kiu luktis la tutan nokton kun anĝelo, kies nomon li petis ekscii, por ke, laŭ sia opinio, li gajnu per la nomo veran povon super la anĝelo. Por li, kontraŭe al niaj modernaj ideoj, la vorto ne estas sole elsendo de spiro, aero moviĝanta laŭ certaj ondolongoj, sed ĝi enhavas vivan povon enloĝantan, per kiu ĝi faras agon. Simile, la beno de Isaak vere okazigas la boneston de Jakob, kaj ĝi ne povas esti revokita (Gn 27). En multaj primitivaj triboj eĉ hodiaŭ, la homo ne eldiras sian nomon, ĉar tiamaniere li donus al alia homo parton de si mem, povon kontraŭ si. En hebrea lingvo la vorto *davar* signifas samtempe 'Vorton' kaj 'agon' kaj kelkfoje, estas malfacile scii kiu estas intencita.

Iuj studantoj, komencinte per ĉi tiu ideo ke la vorto estas

samtempe povo, opinias ke en la pli malfruaj partoj de la Malnova Testamento la vorto de Dio (arama *memra*) estas personigita. La redaktoroj de la franca Jerusalema Biblio pensas tiamaniere pri ĉi tiu verso, Jes 55:11: «L'efektiveco de la vorto de Jahŭe» estas la superskribo sur la sekcio kiu enhavas la versojn 10 kaj 11, Ili indikas al Sen 8:22 k.sekv., Saĝ 18:14-15, Zeĥ 1:5-6 kaj alie. Aliaj studentoj tamen neas tiun ĉi interpreton (ekze. Richardson, *A Theological Wordbook of the Bible*; vidinte la neregeblan monoteismon de la pli malfruaj Judoj, estas malfacile kredi ke ili farus tian personigon de abstrakta povo. Se oni memoras la Vorton kiu iĝis Karno, laŭ S. Johano, tia personigo ŝajnus ankoraŭ pli necerta.

Tiel la Biblio donas la ideon de la lingvo kiel dia dono, kunigilo inter la cirkloj A kaj B. Donante la nomojn, «la homo plenumas sian funkcion kiel ĉefo de la kreitaĵaro, kiam li nomdonas al iu el la vivaĵoj, kreitaj kiel li mem el la polvo de la tero. La nomdono estas tre grava simbolo. Ĝi enhavas elementon de krea agado».

Ni diris antaŭe ke, se ekzistas la segmento AB, certe ekzistas ankaŭ la cirklo A. Sed kiel oni povas certigi tion?

Ni pensu momente pri iu indiĝena tribo kiu renkontas eŭropanojn la unuan fojon. La eŭropa kulturo enhavas multe da eroj por kiuj la indiĝenoj ne havas vortojn, ĉar mankas al ili la aĵoj, ekz. alumetoj, binokloj, aeroplanoj. Ili ne scipovas kompreni la naturon de tiaj aĵoj, sed certe ili ekzistas: la sensoj de la indiĝenoj indikas ilin. Kiel do ili povas kompreni kaj esprimi ilin? Ili povus krei nomojn analogie al similaj aĵoj jam konataj. La indiĝenoj de la Kimberley regiono de nordokcidenta Aŭstralio unue nomis la aeroplanon *gandjal* «aglo». La triboj de la najbara dezerto opiniis ke la aŭtomobilo moviĝas, ĉar ĝi enhavas *raj* «vivan spiriton», simile al la homa spirito. Tio ĉi helpas, sed ne multe. Kompreni eŭropanon signifas paŝi el la indiĝena kulturo en alian, kaj ili ne povas ĝin fari krom per la lingvo. Plie, eŭropano devas instrui ilin.

Tiu ĉi fakto klariĝas kiam oni konsideras la adapton de klasikaj lingvoj al modernaj kondiĉoj. Ekzemple la moderna hebrea lingvo sukcese adaptis sin al la bezonoj de la hodiaŭa vivo. La verbo *rakhav* «li veturis» estigis la substantivon *rekhev*, «veturilo»; nuntempe ekzistas ankaŭ *rakhevet*, «trajno» kaj la stacidomo per superega imago devenas *taĥanah* «entendejo». En la nĵangumada lingvo de Okcidenta Aŭstralio, la sufikso *-bindi*, «apartenajo» kun *djina*, «piedo», estigas *djinabindi*, «piedligilo» por ĉevaloj kaj per *djandja* «suno» estigas *djandjabindi* «termometro». Parenteze, tio ĉi donas respondon al la nomitaj praktikuloj kiuj pretendas ke tiaj lingvoj ne povas esti uzataj por la moderna civilizo pro ilia vortmalriĉeco.

Sammaniere, se Dio ekzistas — ni preterpasu nun la diron de Paul Tillich ke oni ne povas uzi la vorton «ekzisti» rilate al Dio — nur li mem povas instrui nin pri si, sed li havas la problemon esprimi la ĉielan kulturon per la teraj lingvoj. Formoj nenaturaj al la homaro devas esti metitaj en kunteksto pere de homaj gramatiko kaj vortaro. Ĉu tio estas ebla? Se estas eble, ĝuste ĝis kie oni povas ĝin traduki, kaj kie estas la limoj? Jen la problemo de religia komunikado - la komunikado de Dio kun ni, kaj nia kun niaj kunuloj. Estas tiom da lingvo en la unua ekzemplo kiom en la dua, sed ekzistas la aldonita malfacilo en la unua ekzemplo ke, kvankam la homaj kulturoj havas similecon, eble la kulturoj de la ĉielo kaj de la tero havas multe malpli, kaj eĉ eble (laŭ ĉio, kion ni povas konjekti) absolute neniun.

Ekzemple, ni pensu pri la ideo «esto, ekzisto». «Dio estas», «tio ĉi estas mia korpo» kaj multaj aliaj vortesprimoj aperas al niaj mensoj. La dua ekzemplo estas speciale interesa el lingva vidpunkto, kiam oni memoras la sennombrajn argumentojn kiuj okazis pri tio, kion la teologo nomas la «veran ĉeeston» de Kristo en la Vespermanĝo. Fakte, se li celebris hebree la Vespermanĝon, kaj se ĝi estis Pasko, laŭ la skribo de la unuaj tri evangelistoj, aŭ eble arame se ĝi estis *kāvūrā*, la antaŭan vesperon, laŭ la skribo de Johano, li certe ne uzus la vorton «estas», ĉar kopula verbo ne ekzistas laŭ ĉi tiu senco en la hebrea lingvo. Probable li dirus *ze hu gvirati* «tio-ĉi ĝi korpo-mia». Estus eble interpreti tion laŭ kelkaj malsamaj manieroj, sed ne tiel, kiel supozas la pliparto de la doktrinaj argumentoj! La greka traduko estas *tuto esti to soma mu*, «tio-ĉi estas la korpo mia». Tie ĉi aperas *esti* kiel verbo: ĝi estiĝas el hindeŭropa flanko, kaj la filozofa signifo graviĝas - ne el la semida flanko, kie la homoj pensadis malsame. Nepre ni ligiĝas al tio, kion nia propra lingvo povas esprimi, kaj laŭ ĝia maniero de esprimo.

Tio, kio gravas, estas ke «esto» estas io kian ni tute ne povas difini. Oni sentas, pli ĝuste ol scias, kia estas sia propra esto. Descartes diris, «Mi pensas, tial mi estas». Eĉ tiamaniere oni trovas tre malfacile diri ĝuste kion signifas «mi estas» — eĉ pli malfacile pensi pri si, kiel ne estanta. Kiel oni povas aserti la eston de Dio? Nia esto dependas eventuale de alia realeco; nedependa esto restas io ekster ni, io kion oni nomis supre la kulturon de la ĉielo, sen kunrilataĵo en la kulturoj de la tero. La diron de Jesuo «Antaŭ ol naskiĝis Abraham, mi ekzistas», ni vere tute ne komprenas. Unu hebrea traduko de la Nova Testamento diras tiuloke *ani ĥajiti*, «mi vivis», kio certe ne estas sama; la frazo en la hebrea traduko de la anglikana Libro de Komuna Preĝado estas *ani ehjeh*, «mi estas, mi ekzistas». Simile pri la vorto «filo» en «La Filo de Dio» kaj ne estas eble komprenigi la bazan rilatecon kiel dia fakto en la teraj kulturoj.

Plie, la lingvoj ege diferencas unu de ia alia, pri siaj manieroj esprimi la faktojn - tion, kion oni diras aŭ ne diras. Andreo estis

la frato de Simono Petro: jes, sed pli aŭ malpli aĝa? Multaj lingvoj havas malsamajn vortojn por la du ideoj kaj devas esprimi la malsamecon de aĝoj de fratoj kaj fratinoj. Ĉu Maria estis pli aĝa ol Marta? En multaj lingvoj oni diferencigas la pli aĝan kaj la pli junan fratinton. Iufoje la tradukisto devas konjekti. Unuj lingvoj diferencigas du vortojn por «ni», «nin», «nia» - unu kiu enhavas la adresiton kaj alian kiu lin elbaras. En la Preĝo de la Sinjoro, do, «Patro nia», adresita al Dio, devas esti en la elbaranta formo; alimaniere Dio estos sia propra patro. Se tamen predikisto diros «Dio estas nia patro», li uzos la enhavantan formon, ĉar kaj li kaj liaj aŭdantoj estas homoj, filoj de la Patro. Tiuokaze, plie, povas esti malfacilaĵoj. En Jo 8:33, la Judoj diras al Jesuo, «Ni estas idaro de Abraham». Mi citas A.E. Nida, en lia freŝa *Towards a Science of Translating*: «tiamaniere ili neas la diron, ke la Judoj povas esti liberigitaj nur se ili akceptos la veron. Se oni uzus la unuan personan pronomon, kiu enhavas Jesuon kiel Judon, oni dirus, ni ĉiuj, inkludante vin estas la idaro de Abraham; sed precize ĉi tiu kontraston inter Jesuo kaj la judaj ĉefoj la vortoj devus substreki. Sekve, por ke la vortoj taŭgu laŭ la sociaj faktoj, kaj tial akordu kun la kunteksto oni devas uzi «ni (ekskluzivan) estas la idaro de Abraham», malgraŭ tio, ke ĉi tiu diro akordas kun la geneologiaj faktoj».

Do, multmaniere nia lingvo gravas en nia religia scio kaj ĝin limigas, kaj la vortaro kaj la gramatiko implikiĝas en tiu ĉi provo, esprimi la ĉielan kulturon per la teraj pensformoj, kaj ĉi tiuj diferencas inter si. Ĉu ni certe povas ekscii la veron tiamaniere? Se ekzistas Dio, ĉu li povas komuniki kun ni?

La Biblio ĉiam pensas pri Dio kiel tiu kiu iniciatadas, kaj eble ni povas pensi pri lia iniciatemo preskaŭ jene:

1) «Li metis en ilian koron la eternecon» (Koh 3:11, et-ha òlām nàtan blibbàm): t.e. li enmetis en la homaron senton de nekompleteco kaj bezonon elserĉi kompletecon en Unu kiu scipovas plenumi la bezonon.

2) Ĉi tiu ennaskiĝinta sento ke la homo estas nekompleta devigis kreskigi religiajn kulturojn, kiuj laŭvice estigis novan (religian) vortaron, kiu provizis terminaron per kiu la ĉiela kulturo trovis ian specon de esprimo en la homaj lingvoj. Tio estas la nomita «natura religio».

3) Finfine, estus necese estigi tian kontakton inter Dio kaj iu speciala popolo, kaj sekve per iu speciala lingvo. La Dia iniciato formiĝis kiel speciala elekto - la izraela popolo kaj la hebrea lingvo. Pere de ili, li donis specialan instruadon, intencinte ke li povu traduki ĉi tiujn veraĵojn por aliaj homoj. «Beniĝos per vi ĉiuj gentoj de la tero» (Gn 12:3). La tragedio de la Malnova Testamento estis ke la hebreoj ne volis esti tradukistoj; ili plivole

kredis ke la speciala komunikaĵo estis sole por ilia ĝuado.

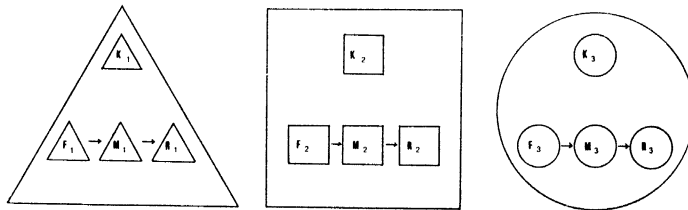
Estis necese ke fariĝu io pri tiu situacio. La vorto devis etendiĝi al aliaj popoloj kaj enhavi aliajn specojn de sperteco. La greka lingvo plenumis tiun ĉi bezonon, ĉar (a) la greka sperto, pensado kaj esprim-maniero estis malsimilaj al la hebrea kaj enhavis pli larĝan kampon; (b) kaj la greka lingvo estis fariĝinta interlingvo, utiligata de la tuta civilizita mondo.

Tiamaniere la sceno estis aranĝita: «kiam venis la pleneco de la tempo, Dio elsendis sian Filon, el virino naskitan, sub leĝo naskitan» (Gal 4:4) por ke li metu ĉi tiun ĉielan kulturon antaŭ la homaron laŭ nova maniero kaj sur pli larĝa kampo.

6) «La revelacio transiris la interspacon kaj montris sin ne sole en la lingvo kaj en la kulturo, sed transiris la interspacon de la baza naturo pere de la naskigo el virgulino, sekvita de la korpa morto de Kristo kaj la korpa leviĝo» (Kenneth L. Pike, *With Heart and Mind*, 1962. p. 45), «La Vorto fariĝis Karno» 1:14) kaj la Vorto uzis la homan vorton por komuniki la dian veron.

Ĉi tiu homa vorto devis esti la vorto de certa homgrupo en certaj tempo kaj loko - unue hebrea homo, poste greka. Finfine ĝi alvenis al ni laŭ niaj propraj lingvoj. Do, biblia tradukisto devas transigi ĝin en alian lingvon, esperante transigi tiamaniere la ĉielan kulturon, kiel limigitan per speciala tera kulturo - kaj tiam nur se povos enmetiĝi la segmento AB kaj tiom da A kiom la homaro povas kompreni - el la dua en ankoraŭ alian kulturon, ni diru polinezian, afrikan, indian, aŭ alian.

Alia diagramo de Nida povos nin helpi jene:



En la diagramo, la geometriaj formoj diferencas, ĉar la kulturoj diferencas inter si: K = kulturo; F = fonto; M = mesaĝo kaj R = ricevanto. La tradukisto celas ekvivalentigi R al F, kaj tio estas kial la tradukado - iaspeca, ne sole biblia - estas malfa-

cila tasko, se ne finfine neebla. Iu malnova itala sentenco diras *tradurre tradire* «traduki estas perfidi». Sed samtempe, la situacio ne estas senespera. Tillich diras: «La lingvo, la potenco de universalaj, estas la baza esprimo de la homa superigo de sia ĉirkaŭaro, la homa posedo de mondo» (universo, *kosmos*, unueco kiun la bestoj ne havas) (*Systematic Theology*, i 189) kaj aliloke ankaŭ: «La homaro estas libera, se nur ĝi havas la lingvon. Pere de sia lingvo, la homo havas universalajn kiuj liberigas lin el la sklaveco al la konkreta situacio al kiu estas submetitaj eĉ la plej superaj bestoj. La homo estas libera, se nur li povas enketi pri la mondo kiun li renkontas, ankaŭ pri si mem, kaj penetri en nivelojn pli kaj pli profundajn de realeco, se nur li povas ricevi senkondiĉajn moralajn logikajn imperativojn kiuj signifas ke li povas transiri la kondiĉojn kiuj determinas ĉiun limigitan estulon» (*Systematic Theology*, ii. 36).

Ĉi tiu fenomeno de lingvo do povas esti ne nur komunika medio sed krome vuala. Voltaire diris ke «La lingvo estis donita al ni por vuali niajn pensojn», kaj ĉi tiu cinika diraĵo enhavas pli da vero ol li eble eksciis. Rilate la religion, ĝi signifas ke la homo kiu vere deziras ĉion kion la homa menso povas ricevi devas formovi kiom eble tiom da lingvaj vualoj. Alivorte, li devas studadi la originalajn lingvojn per kiu la Vorto de Dio estas parolinta al la homaro. La «facila» vojo de la biblia studado ne estas finfine vera vojo. Ĉiuj kiuj estigas studiprogramojn devas stari kontraŭ la pledoj kelkfoje farataj por forigi la grekan kaj hebrean el la teologiaj instruejoj, kaj la studado de ĉi tiuj lingvoj devas ne esti limigita al teologiaj studantoj. La lingvo kaj la religio estas forte kunligitaj, kaj nenia lingva studado, ne sole de teologoj sed de iu ajn serioza serĉanto, estas iam perdita. Estas ne sole manko de lingvistoj, sed krome de lingvistoj kiuj volas interpreti la lingvon laŭ spirita maniero tiel ke ili gvidu la homaron al la problemo de spirita komunikado: tradukistoj de la Vorto, kunligistoj de la ĉiela kaj la teraj kulturoj.

HÀ-'AJ 'AȘER MISSAD BÈT-'EL

de P. GUIDO LOMBARDI
(Jerusalemo)

La demando pri la identigo de *hà-'aj* kun *et-Tell*, kvankam amplekse akceptita kaj akceptebla, tamen estas ankoraŭ pridiskutata per novaj rektaj-nerektaj studoj, ĝis neebleco konkludi favore al la topografia ekvacio. Konsekvence, la demando restas nesolvita kaj nefermita.

Per ĉi tiu mallonga studo, mi volas ankoraŭ esplori la demandon, sen pretendo solvi ĉiujn aspektojn kiuj, cetere, estas multnombraj kaj kompleksaj. Mi nur celas eksponi eblan kritikan legon de Jos 12:9, kiu donus tekst-fundamenton por akordiga tezo, kiu akordigus la historian fakton de la konkero de *hà'aj*, kiel rakontas Jos, kaj la arkeologian elementon.

Estas ĝenerale sciata, kiel la plej probable tezo, ke la alveno de la hebreoj al la pordo de la promesita lando, kaj la posta konkero de Jeriĥo kaj de *hà'aj*, estas situendaj en la dua duono de la 13a jarcento a.K. Sed estas ĝuste en tiu ĉi periodo (Fero 1) ke la loko *et-Tell* pridiskutata ne prezentas signojn de loĝdomoj. La signoj troveblaj en la israela periodo estas longe post la akceptita kronologio de la konkero de *hà'aj*: ili estas de Fero II (ĉ. 900 a.K.). La demando komplikiĝas, kiam ni observas ke jam je la alveno de Josuo, la loko estis forlasita ekde ĉ. 700-800 jaroj.

La lastaj detruoj de et-Tell estas de Bronzo II, fiksitaj je ĉ. 2000 a.K. Laŭ ĉi tiu kronologio, je alveno de Abraham (ĉ. 1800-1750 a.K.), la loko estis jam dezerta, do «hàaj», t.e. «La Ruino», laŭ la senco ĝenerale akceptata. Ĝuste pro tiu senco de la nomo, responda al *et-Tell*, naskiĝis la ekvacio.

El ĉi tiuj rektaj observadoj pri arkeologio kaj la teksto, naskiĝas la klasika demando: «ĉu *et-Tell* estas la urbo *hàaj* konkerita de Josuo, kiel priskribita en Jos 7-8?».

La respondo estas duobla: kelkaj, inter kiuj la elfosinto mem de *et-Tell*, neas la konekton kaj metas la biblian rakonton inter la popol-rakontojn aŭ etiologiaĵojn; aliaj akceptas la rilaton, per akordiga tezo reprezentita de P. Vincent.² Oni konsideras per ĉi tiu tezo ke *hàaj* ne estis urbo, kvankam ĝi ŝajnis tia (kaj oni difinis ĝin tia, almenaŭ parte, en la rakonto de Jos, ĉap. 8), sed ke ĝi estis *fortikaĵo*. La motivo baziĝas sur impona faktoro: la hebreoj venis el la dezerto, kie ili loĝadis dum kvardek jaroj en bivakoj, kaj la unuaj konstruaĵoj, precipe el la speco de *et-Tell*, sendube povis ŝajni urboj kaj fortikaĵoj.

Tiu ĉi hipotezo moviĝas de arkeologia al historia faktoro: kaj tiasence ĝi estas akceptebla. Sed, evidente, al la hipotezo mankas teksta subteno. Se oni povus pruvi ties ekziston aŭ ekzisteblecon, oni konsiderus la problemon solvita aŭ probable solvita, kaj ni notas ke ĉi tia procedo konsistigus la normalan kaj ordinaran vojon al ĉia solvo.

Nia nuna celo estas kritike priserĉi la legon de la konsonanta teksto akceptita de la masoristoj, diference ol kiel la masoristoj ĝin fiksas, Jos 12:9: *h'j šr msd bjt 'l 'hd*.

La masora lego kaj nia solvo

Jen la konsonanta teksto akceptita de la masoristoj por Jos 12:9.³ La masoristoj provizis vokalojn al ĉi tiu teksto kaj transdonis al ni: *hàaj àšer missad bet-èl èhad*, «la reĝo de) Aj, kiu estas flanke de Bet-El, unu». La lego estas ĝenerale nediskutebla kaj, konsiderata en la plej strikta konteksto kaj izolita, povus esti eĉ

(1) Krause-Marquet, «La deuxième campagne des fouilles a Ay» en Syria, 1935, p. 341. Preskaŭ la samon asertas D. Dussaud, «Note additionnelle» en Syria, 1935, p. 351, sed klasifikante ĉap. 8-8 de Jos inter la etiologiaj legendoj bazitaj sur rita legitimigo de ekposedo.

(2) L.H. Vincent, «Les fouilles d'et-Tell = Ai», en *Revue Biblique* 46 (1937), p. 231-6. La aŭtoro amplekse pritraktas la histori-arkeologian rilaton, p. 258-266.

(3) Kritike: la teksto konsonanta troviĝas en ĉiuj tradukoj kaj tekstkodoj. La diferenco inter la TM, Vlg kaj LXX konsistas nur en la ellaso de la adjektivo *èhad*.

entute ekzakta kaj, sekve, sendiskute akceptenda. Ĝi, tamen, prezentas kelkajn malfacilaĵojn precipe laŭ arkeologia-historia vidpunkto kaj, sekve, topografia vidpunkto, kiam oni ĝin envicigas en la ĝeneralan kontekston rilate la urbon *hàaj*. La malhelpo, vere, naskiĝas el la sciigo pri iu *reĝo de hàaj*, se oni konsideras la rezultojn de la elfosaĵoj kompare kun la rakonto en Jos 7-8 (speciale 8) kaj la primilita resumo en 12:9-24, pro la eksponitaj motivoj. Aliflanke, se tiu sciigo ne povas akordiĝi kun la arkeologio, pro evidentaj kaŭzoj, kiam per aliaj tekstoj ni vidas la geografian situacion de la pridiskutata loko, tio povus esti rezulto de manko de klareco en la teksto, aŭ pro erara lego de la senvokala teksto. Laŭ la masora tradicio, en Jos 12:9 oni determinas denove la topografion de la *urbo* okupita de Josuo, kiu troviĝas «flanke de Bet-El». Estas ja ĝuste ĉi tiu topografia indiko «flanke de» kiu rezultas nedifinita, eĉ nepreciza en la ĝenerala konteksto. *Hà'aj* klare situas *oriente de Bet-El* kaj *Bet-El okcidente de hàaj* (Gen 12:3). La sama pozicio estas konfirmita per Jos 7:2, en la originala teksto (vidu sube), kaj same fiksita en Jos 8:2,4 per «malantaŭ *hàaj*» egale al «okcidente» en 8:9, 12, 13, 14. Estas eble ke la redaktoro de Jos 12:9 ne intencis ion alian raporti pri *hàaj* ol kio estas alie sciata. Tiucele, li uzis tekstesprimon novan por la ĝenerala konteksto kaj pro tio nedifinitan, kaj eĉ dusencan en la tuja konteksto, dum la tradicio estis tre klara en la cititaj tekstoj. La lego *àšer missad* («flanke de») per kiu en Jos 12:9 oni komprenigus al ni la pozicion de *hàaj* rilate al Bet El rezultas, fakte, ne tre feliĉiga, pro la duba interpreto de la trikonsonanta vorto *msd*.

La masoristoj, havante la konsonantan tekston *msd*, ĝin interpretis *missad*, tre probable sub influo de la ĝeneralaj sciigoj rilate antaĵoj al *hàaj* mem. Sed la termino *msd* povas esti alimaniere vokalumita ol tiel. Ŝanĝante la ĥireq al ŝeŭa, kaj konservante la morfologian ĝeneralan aspekton, oni havas *msad=fortikaĵo* kaj la sekvantan tradukon: «... la reĝo de *hàaj*, t.e. la fortikaĵo Bet-El, unu».

Sendube tiu interpreto havas altinteresan historian kaj topografian karakteron. Se la interpreto; efektive, trovus la konsenton de la kritikistaro, povus resti solvita la problema de *hàaj*, per identigo kun et-Tell, kaj la historio kaj la arkeologio denove kaj amike manpremus defendante sin pri komuna problemo, tiu indikita de la titolo de la verko «La Bibbia aveva ragione» (la Biblio pravis).⁴ En nia kazo rezultus, efektive, ke la *urbo*, tiom pridisputata, ankaŭ laŭtekte ne estis *urbo*, nek kvartalo, nek stabila loĝadcentro dum la 13a jarcento, sed simpla defenda

(4) W. Keller; La Bibbia aveva ragione, Ed. Garzanti, Milano 1959.

(5) J. A. Callaway, «Ai (et-Tell). Communication» en RB 72 (1965), p. 409-415,

loko, kaj ĝi estis tia nur dum nelonga tempo. Tion supozigas la arkeologiaj rezultatoj de 1934-1935, konfirmitaj per la novaj esploroj de 1964,⁵ kiel jam klarigadis P. Vincent. La reĝo en la teksto estus do «la reĝo de Bet-El» konsiderata «reĝo de *hàaj*», ĉar kiam okazis la atako li troviĝis kun sia popolo defendata en la msad (fortikaĵo) *hàaj*. Tiu kunordigo de la faktoj trovas bonan respondon en la historia rakonto pri la konkero de Bet-El en Juĝ 1:22-26.

La interpreto kiun ni ĉi tie eksponadis ŝajnas al ni tiom pli ebla, kiom ŝajnas stranga la uzo de tiu esprimo nepreciza kaj necerta, kiel ni jam supre diris. Kontraŭ tiu propono ni ne povas alporti Jos 7:2, laŭ kies informo *hàaj* estas la urbo «kiu estis apud Bet-Aven, oriente de Bet-El», tiukaze, oni povus egaligi la du esprimojn en 12:9 kaj 7:2; sed la interpreto de 7:2 estas laŭkritike malforta. La precizigo *àšer 'im bèt àüen* «kiu estis apud Bet-Aven» mankas en LXX Vaticanus kaj aliaj manuskriptoj, do estas ekzegeza gloso favora al la identigo de Bet-El kun Bet-Aven, kaj rilate al *hàaj* neniel estas kontraŭdiro al Gen 12:8. Oni devas konsideri la geografian determinigon en 7:2 kiel de profeta origino, probable en la 8a jarcento, kaj pro tio mi supre parolis pri la «originala rilato» intencante diri per tio «... *hàaj* kiu estas oriente de Bet-El» en perfekta harmonio kun Gen 12:8.

Pro kritikaj motivoj, por pravigi mian proponon, mi devas iri al la unika teksto paralela en Jos 3, kie ni trovas la saman esprimon kaj kombinon, la saman malfacilaĵon. La teksto priskribas la transiron de la Jordano kaj la miraklan helpon de Jahüeh tiel: «Tiam la akvo, kiu fluis de supre, haltis, stariĝis kiel unu muro, tre malproksime, ĉe la urbo Adam, kiu estas apud Cartan» Jos 3:16. «Kiu estas apud» = *àšer missad*. tia estas la masora teksto kun vokaloj. La senco ŝajnas evidenta kaj klara en sia strikta konteksto, sed kiam temas pri geografia rekonstruo de la fakto (*Adam* respondas al Tell ed-Damiyeh kaj *Sukot* konfirmiĝas en Tell Deir 'Allà) rilate al aliaj topografiaj tekstoj de la sama regiono, tiam naskiĝas malfacilaĵo kaj dubo pri la masora vokalprovizo por la teksto kaj eble ankaŭ la konsonanta *'šr msd* ne estas ĝuste konservita. La LXX, efektive, konservas tute alian tradicion. Pro ĉi tiuj motivoj, la parta korekto de la teksto laŭ propono de Albright bazita sur la *qere*⁶ instigis ke

(6) W. Albright, «The administrative divisions of Israel and Judah» en JPOS (1925) 33, kie li eksponas la eblan evoluon de la teksto konsonanta ekde la komenca fazo ĝis la aktuala masora formo.

(7) N. Glueck, «Three Israelite Towns in the Jordan Valley: Zarethan, Succoth, Zaphon» en BASOR 90 (1943), p. 6.

(8) Dum longa tempo, tiu ĉi topografio entuziasmigis min; tamen de proks. tri jaroj, pliprofundigo en topografiaj observoj kaj ekzamenado de tekstoj instigas min dubi pri ĉi tiu topografio. Estonte, mi restudos ĝin.

Glueck proponu korekton de la masora *missad* al *msad*, sed li devis ankaŭ ellasi la relativan pronomon *ʾašer* kaj transformi *hàaj* (la urbo) al *ʾad* (ĝis); tiel rezultis la konata traduko «la akvo... stariĝis... de Adam ĝis la fortikaĵo Cartan...». ⁷ Estas bone konate, kiom feliĉiga oni pritaksis tiun interpreton laŭ topografiaj konsideroj, ⁸ kaj tiu interpreto estas, fundamente, la kaŭzo de mia sugesto en ĉi tiu artikolo por solvi la problemon pri *hàaj*. Estas tamen rimarkinde ke mia korekto en Jos 12:9 limiĝas sole al la masora vokalumo kaj lasas neŝanĝita la konsonantan tekston, kiu estis en la manoj ankaŭ de la LXX. Ĉi tion ni opinias bona rekomendo por mia hipotezo. Eĉ pli, kiam oni statistike observas la uzon de la termino *msd*, oni reliefigas gramatikan konstruon ne seninteresan. La terminon *msd* oni legas okfoje en la hebrea teksto, tiel distribuitan: trifoje rilate al personoj (1 Sam 20:25, 2 Sam 2:14 kaj Dt 31:26, rilate al la kesto de Jahŭeh, kiu reprezentas lian ĉeeston); trifoje ĝi signifas la flankon de monto sur kiu oni marŝas (1 Sam 23, 26; 2 Sam 13:34); dufoje kun la relativa pronomo *ʾašer* (Jos 3:16 kaj 12:9). El ĉiuj ĉi tekstoj oni povas dedukti ununuran ĝeneralan konkludon: la termino *msd* en la senco «flanke de» montras striktan proksimecon.

En ĉi tiu situacio, tamen, ŝajnas ne multe signifi la termino *msd*, se ĝi havas la senco *missad*=*flanke de*. Pli probabla fariĝus interpreto laŭ vokalumita konsonanta teksto: *msad*, kiu gramatike troviĝus en genitiva stato kun la sekvanta Bet-El. La aserto trovas pravigon, eble definitivan, en nia konteksto mem, ĉe versoj 22b kaj 23a-b. En ĉi tiuj verseroj, post la genitiva stato «la reĝo de...» oni montras rilaton al sekvanta termino per la prepozicio lamed kun la senco «aparteni al...» «ĉe...» Jen, do, la definitiva formo kiun ni donas por Jos 12:9: «La reĝo de *ha aj*, tio estas (kiu estas) la fortikaĵo de Bet-El, unu».

Al tiu interpreto ŝajnas kontraŭstari, almenaŭ komence, la TM de Jos 12:16b, kie inter la reĝoj venkitaj de Josuo troviĝas ankaŭ «la reĝo de Bet-El, unu»; tiel oni distingis inter «reĝo de *hàaj*» (v. 9 kaj «reĝo de Bet-El» (v. 16). Tiu sciigo povus esti argumento favora al du apartaj reĝoj kaj, sekve, kontrasta al nia interpreto. Sed ĉi tie estas rimarkinde ke la verso 16b de TM mankas en LXX Alessandrinus kaj Vaticanus. Oni povus multe redukti la malfacilaĵon, se oni konstatus ke la LXX reprezentas la originalan konsonantan tekston. Tion pravi estas malfacile, dum pli facile estas subteni ke la LXX reprezentas akordigon inter versoj 9 kaj 16b. Nun oni ankaŭ rimarku ke en la LXX verso 9, oni trovas *plèsion* por la hebrea *msd*, sekve la mencio en verso 16b pri «Bet-El kaj sia reĝo» ne estus duoblaĵo sed bona kronika noto kiu sciigus nin pri la konkero de *ha aj* kaj de Bet-El aparte. Se tio ne okazis, la kaŭzo estas, laŭ mia opinio, ke supozeble en la hebrea originalo uzita de la LXX tiu noto mankis, ĉar ĉio jam estis klare entenata en verso 9 (kie la *msd* havas sian veran sen-

con «fortikaĵo»). La LXX, gvidate de la proksimeco de la du lokoj, sub influo de Gen 12:8 kaj de la duobla senco reprezentata de la trikonsonanta kombino *msd*, decidis por *plèsion*. Ŝajnas, plue, laŭ diversaj indikoj, ke la LXX en sia teksto ne konformis al la masora. En la tuta perikopo 12:9-24, la LXX ellasas la vorton *èhad* (unu). En verso 19a, la LXX Vaticanus kaj aliaj manuskriptoj ne konas la «reĝon de Madon» kaj plue en verso 18b de la LXX kaj manuskriptoj, la «reĝo de Laŝaron, unu» estas interpretita «la reĝo de Afek de Saron». Ĉi tiu interpreto farita de la LXX, respondante al la historia kaj geografia situacio, estas preferinda ol tiu de la TM kiu, minimume, estas nepreciza. Fronte al ĉi tiu pozicio de la LXX, oni ne povas silenti pri la rimarko ke la interpreto farita de la LXX en verso 18b multe similas al tiu, kiun ni prezentas por verso 9b. Pli supre ni diris ke favorokaze, la *msad* akirus provizore defendan karakteron; tiun ĉi karakteron oni rimarkas ne per apliko de arkeologiaj rezultatoj al la termino mem, sed por ni la konfirmo estas la termino *msad*. Fakte, kie ajn ni renkontas la trikonsonantan kombinion *msd*, ni devas al ĝi apliki sencon de provizora defendloko, kie la naturo mem favoras tion. Tiel estas en 1 Sam 23:14,19 kaj ankaŭ 1 Kro 12:17, kie David, fuĝanta de la kolero de Saul, saviĝas per eniro en la dezerton, en la *msàdòt* (1 Sam 23:14); kaj plue, pli evidente en 1 Sam 24:1 la *msàdòt* estas laŭlonge de la montoj kaj riveretoj de En-Gedi. Al ĉi tiu lasta grupo estas aldonenda kiel decidiga teksto Jes 33:16, kie la *msàdòt slà'im -fortikaĵoj rokaĵ* estas rifuĝejo kontraŭ la invadinto, por tiu kiu marŝas sur la vojo de justeco.

Per tiuj premisoj, ne estas malfacile apliki la koncepton *fortikaĵo=msad* al *et-Tell*, kaj rekoni en ĉi tiu ruinaĵo la *msad* provizoran de Bet-El, konstante nomitan *hàaj* ekde la apero de ĉi tiu loko en la paĝoj de la biblia historio en Gen 12:8.

La apliko de ĉi tiu koncepto trovas konfirmon en triobla argumento: a) topografia, b) arkeologia, c) teksta.

Unue la topografia argumento: *Et-Tell* troviĝas tute en la dezerto de Judujo, oriente de Beitin (Bet-El). Ĝia pozicio, la plej alta monteto loĝata en praepokoj fronte al la dezerto kaj suprenlevita pro la malsupreniĝo de ĉirkaŭantaj riveretoj, sufiĉas por ke ni konsideru ĝin kiel naturan fortikaĵon same kiel kaj pli rajte ol la t.n. fortikaĵoj de la dezerto de Ciklag aŭ de la valoj kaj la montetoj de En-Gedi.

Due: Pri *et-Tell* ni povas ankaŭ aldoni specifan elementon kiu alproksimigas Jos 12:9 al Jes 33:16. En Jes *msad* estas natura pozicio roka, dum en Jos krom la ekzistanta strategia elemento aldoniĝas la jesaja kvalito *roka* rezultanta el la konstruo de grandaj kaj dikaj muroj forlasitaj sed ĝis nun ekzistantaj, kaj efikaj en la 13a jarcento. Tio ĉi estas fakto pruvita per

arkeologio. Por ni ne estas malhelpo la manko de rilato inter Jos 8:24,28 kaj la arkeologiaj rezultoj; ne estas malofta la forlaso *de* loĝataj centroj en tempo de milito por sindefendo en taŭgaj lokoj for de la loĝejo mem. En 1 Sam 13:6 la pordefendaj lokoj estas «kavernoj, arbustoj, rokoj, kavoj, kaj putoj»; en Juĝ 6:2 same estas «fendegoj en la montoj kaj kavernoj kaj *msàdòt*». En Jeh 33:27 troviĝas plia elemento eĉ pli interesa: tiuj kiuj sin defendas estas inter la «ruinoj» (*beĥ oràbòt*); ili falos, kiel ankaŭ kiuj estas «sur la kampo...», en *msàdòt* kaj en kavernoj».

Oni povus aldoni aliajn ilustrajn tekstojn, sed tio sufiĉas por ke ni konkludu ke almenaŭ la *msad* indikas specon de fortikaĵo tute aparta, natura, ankaŭ ruinaĵo (Jeh). Ĉio ĉi taŭgas por la ruinoj de *et-Tell*, uzitaj por defenda celo okaze de la atako de Josuo. Ĉar *et-Tell* estas ruino (*hàaj*), ne mirigas la manko de postsignoj de la detruo kaj de la fajro pri kiuj parolas la teksto, sed tio estas evidenta en la proksima urbo, Beitin=Bet-El, kie je la fino de Bronzo III (13a jarcento) oni trovis diversajn postsignojn de fajro, en la malnovaj fosaĵoj de Albright kaj en la novaj de Kelso, kune kun la konstanta fenomeno de urba reviviĝo je malaltnivela kulturo, kiel oni ĝenerale rimarkas en tiu periodo pri la urboj de Transjordanio en tiuj regionoj kie loĝadis Israelanoj venintaj el Egiptujo. En ĉi tiu kazo, do, temas pri konkero de la urbo Bet-El kaj ne de *hàaj*, kiel oni povas vidi per la rakonta konteksto de Jos 8. Se tia ne estus la situacio en la libro Jos, la strategio de Josuo (aranĝi embuskon okcidente de *hàaj*, inter tie kaj Bet-El, Jos 8:2.9, 14,17-18) estus plano laŭmilita erara. Ago tute ne estas strategia, se temas pri embusko kontraŭ urbo aŭ fortikaĵo, kiam oni havas ĉe la ŝultroj urbon malamikan kaj militpretan, kiu eble uzas la saman fortikaĵon por fronti la atakojn. La priskribo en Jos konkludigas ĝuste tion, ĉar en 8:17 oni klare diras ke post la apliko kaj sukceso de la ataka plano, «en Aj kaj en Bet-El restis neniu homo kiu ne kuris post Izrael». Se la teksto permesas ian konkludon, estas ke la kronikisto senvualigas, ĉi tie, la veran situacion: ke en *hàaj* ne defendis sin la loĝantoj de *hàaj* (kiu en tiu epoko ne ekzistis kiel urbo) sed de Bet-El, kaj ne ĉiuj el iii. Oni povas, aŭ efektive devas, opinii ke en la *msad* de *hàaj* ĉeestis la homoj taŭgaj por milito, kun parto de la popolo de la proksima Bet-El.

Trie: Pruvan argumenton por ĉi tiu mia rekonstruo oni deduktas el la fina, decidiga konteksto de la milita agado rilatanta al la suprediritaĵo. La fina agado konsistis en elirigi el la defendejo la popolamason, kio okazis je signalo de Josuo (8:18), post kio la embusko eniris, okupis la lokon, kaj bruligis ĝin. Ĉio ĉi okazis post verso 17. Ĉikaze oni ne povas ne pensi pri fakto kiu estas laŭtangente ridinda: sen supozo ke la loĝantoj de Bet-El estis en *hàaj* por kontraŭi la Israelanojn, kiam ili eliris el sia urbo Bet-El ili kolizius kaj eĉ surprize atakus la embuskon mem (kiu

estis ensakigita inter Bet-El kaj *hàaj*: Jos 8:4,9,12,14), kaj ĝi devus defendi sin kontraŭ problemo ne antaŭvidita per la atakplano. Estas ne eble atribui tion al Josuo, la elektita posteulo de Moseo, elektita precize pro lia milita sagaco (Nm 27:12-23, Jos 1:1-9). Lian sagacon praktike pruvas la tuta rakonto en la libro Jos mem: kp. la konkeron de Jeriĥo en 2-3; la militon favore al la Ĥivida ligo en 9-10; la militon kontraŭ la nordaj regnoj en 11.

El ĉi tiu serio de argumentoj deduktitaj el filologio, tekst-kritika ekzameno, kaĵ subtenitaj per la konservita hebrea konsonanta teksto kaj la tradukoj kaj ilustritaj per bibliaj tekstoj, sekvas konkludo ke almenaŭ la masora *missad* kaj la greka *plètion* povas esti dubaj kaj neadekvataj por solvi la topografian demandon. Mia interpreto por *msd*, proponita en ĉi tiu artikolo, montriĝas pli adekvata por la tekst-kritika problemo, respektas la konsonantan tekston, kaj konformas al la topografio validigita per arkeologiaj rezultatoj. Fine, kiel historia problemo, pli facile solviĝas la demando kiu naskiĝas el la rakonto en Jos 7-8 kompare kun Juĝ 1:22-26.

Lord of the four quarters: myths of the royal father, de John Weir Perry. New York, George Braziller, 1966. 272p., bind.

La lasta en la serio «patterns of myth» kiu antaŭe inkludis verkojn de Long, Henderson kaj Oakes, kaj Watts. La titolo de la libro: «Mastro de la kvar partoj: mitoj pri la sankta patro» rilatas al la antikva titolo de la mesopotamiaj reĝoj, kiuj pretendis regi la «kvar partojn de la tero. La «mitoj pri la sankta patro» konigas al ni ke temas pri la «sankta reĝeco» kutima en la antikva kulturo de la Proksima Oriento.

Post sia valora sed mallonga prologo, Perry prezentas al ni mitojn kun diskuto, el kvin regionoj: la Nil-valo antikva kaj moderna (antikva Egipto, pli moderna Ŝilluk); la Proksima Oriento (Mesopotamio, Kanaano, Izraelo); la hindeŭropa grupo (Hinduĵo, Irano, Ĥatti, Grekuĵo (Mycenae, Ateno), Romo (frua kaj klasika), la nordaj landoj; la Nova Mondo (Toltekoj, Aztekoj); Ĉinuĵo. 32 paĝoj da fotoj ilustras la mitojn per aŭtentikaj bildoj el la antikva mondo.

La tre mallonga, 30paĝa, prologo donas al ni la tutan vidpunkton de la aŭtoro, ĉar la plej granda parto de la libro nur prezentas la mitojn sen multa diskuto. La celo de la libro, diras la aŭtoro, estas ekzameni

kaj prezenti kiel aspektis la «patro-figuro» en la antikva historio. La «patro-figuro» estas la socia aŭ religia patro, la reĝo aŭ dio. Unu- ali-maniere, la reĝa Dio kaj la dia Reĝo estis identaj, t.e. la reĝo iel estis dio, kaj Dio iel reĝo. Kiel ni vidas, Perry opinias ke tio validas ankaŭ en Izraelo kaj Mesopotamio. La mito prezentas al ni la tipon de patreco kiel ĝin spertis la homoj tiutempe.

La antikva homo ne distingis inter la «mondo de la animo», la «vera mondo» kaj la «mondo de la spiritoj». Por li, ili estas unusola mondo. Mitoj, ritoj kaj la emocioj estas unu afero. Oni komprenis la mondon de la spiritoj kaj la mondon konkretan sammaniere kiel la internan mondon de la animo. Sekve, kiam oni ekzamenas mitojn, oni vidas la evoluon de ĉiuj tri mondoj, t.e. la evoluon de la koncepto kaj percepto homa pri ekzisto.

Dum la unuaj jarmiloj de la homa civilizacio, oni adoris la Grandan Patrion, reĝinan dion. Sed iom post iom, pro la komenco de industrioj, virseksa dio komencis trovi favoron. Same, en la socio, la familia grupo regata de la patrino cedis al pli larĝa grupo regata de la patro de la grupo. Ĉ. 4000 a.K. reĝoj fariĝis la diaj reĝoj, kiuj formis imperiojn

kaj vastajn civilizaciojn. Tiu fazo ofte daŭris nur kelkajn jarcentojn, ĝis oni dividis la politikan disde la sacerdota postenoj. Sed formoj, ritoj kaj mitoj ionge daŭris, tiel ke la historiisto ofte nur malfacile distingas la veran epokon de sanktaj reĝoj en iu regiono.

La sankta reĝo havis plurajn funkciojn: li manifestis ordon kaj regulecon (**Tao, Maat, Rita, Dharma**) nome de la ĉielo, kaj per sia agado ordigis la ekziston de la mondo mem. Per potenco kaj armiloj, li milite devigis obeon al la principoj. Li certigis vivon, kaj pro tio enkarnigis la spiriton de plantoj.

Renovigi kaj daŭrigi la spiritan potencon de la reĝo, jen grava tasko de la socio, ĉar nur per lia daŭro povas la mondo kaj justeco kaj vivo mem daŭri. La ĉefa rito por certigi tion estis la novjara rito, kie oni drome prezentis la malfortiĝon de la reĝo, surtronigis provizoran reĝ-figuron, kiun oni poste mortigis, kaj rekonis la veran reĝon, ofte donante al li novan nomon. Kelkloke oni uzis tiun riton plurfoje en la jaro. Por certigi la daŭron de vivo, la reĝo (estante dio) koitis kun diino (foje pastrino), kio certigis la plukreskadon de plantoj, kiel ankaŭ la pluekziston de ĉiu formo de vivo kaj de la mondo.

La reĝo estis la ideala homo; lia strebo efektiviĝi ordon kaj pacan vivon spegulis, socie, la strebon de la homa animo fari samon interne de la homo. Kiel, socie, la epoko de la dia reĝo sekvis kaj kelkmaniere finigis la epokon de la Granda Patrino, same en la animo la ligo al la patrino kaj la familia situacio devas cedi al sendependa vivo en kiu oni estas «sia propra reĝo» rilate al onia animo.

Sekve, la mitoj drome prezentis paradigme, kiel modelon, la strebon de la reĝa Dio konkeri kaj regi la vivon; kaj tio servis, unuflanke, kiel modelo de la socio kaj la socia evoluo, sed, duaflanke, kiel paradigmo por la anima kresko de la individuaj homoj.

En Egipto antikva, la reĝo estis Dio mem, Osiris aŭ Re, aŭ, pli precize, la Filo de Dio, Horus. El Egipto mem, la mitoj estas nur fragmente prezentablaj, ĉar la egiptanoj neniam skribis la tekston de la mitoj. (La

«mito pri Osiris» kiun ni kutimas legi en libroj efektive estas greka teksto, kiu klopodas prezenti la egiptajn kredojn). Pri Ŝilluk jam skribis kaj verkis Frazer.

En Mesopotamio, la unua reĝo kiu, skribe, pretendis regi la tutan teron estis Lugalzaggesi de Umma, ĉ. 2350 a.K. El la sumera epoko, ni havas nur kelkajn tekstojn, el kiuj la tekstoj pri Inanna kaj Ŝia frato-edzo Dumuzi tre interesas. Sed ĉefe interesa el Mesopotamio estas la festo Akitu, la novjara festo, en kiu rolis la grandioza Enuma Eliŝ, la longa mito pri la origino de la mondo. Marduk, la reĝo de la dioj, drome rolata de la reĝo de la socio, kaj klare la homa idealo per si mem, venkas la pramonstran patriron Tiamat kaj kreas la universon.

En Kanaano, la mitoj en la urbo Ugarit, de ĉ. 1400 a.K., el norda Palestino, donas al ni gravan informon. (Pri la ĉefa ugarita mito, Baal kaj Anat, vidu la tekston en **Biblia Revuo** 8, 1966). Ĉi tiu mito servis kiel liturgia teksto por la novjara festo.

En Izraelo, ni trovas similan aferon. Kvankam multaj historiistoj rifuzas kredi ke Izraelo partoprenis ia saman kulturon etoson kiun havis la tuta Proksima Oriento, tamen ni trovas en la Biblio abundan materialon el la iama novjara festo. En ĉi tiu sekcio, Perry prezentas klare kaj impone la materialon, uzante kiel bazon la laborojn de A.R. Johnson. La taskon de la reĝo certigi justecon kaj pacon, la rolon de Jahŭe kiel reĝo de la universo, la venkon de Jahŭe kontraŭ Morto, la taskon de Jahŭe regi la veteron kaj, ĝenerale, naturon, kaj certigi vivon, la titolon «filo de Dio» por la reĝo, ĉion ĉi subtenas tekstoj el la Psalmoj kaj aliaj tekstoj de la Biblio. Perry prezentas la tezon ke la Psalmoj estas la liturgiaj mitotekstoj de Izraelo, ĉiel kompareblaj kun la analogiaj tekstoj el la aliaj landoj.

El la sekvantaj sekcioj en la libro, nur la tekstoj el Ĥatti (Turkujo) interesas la bibli-historiistojn, kvankam la aliaj tekstoj el multaj regionoj indikas kiel fundamenta estas la koncepto kiun prezentas Perry. Kiel oni nun bone scias, la mitologio de Ĥatti servis kiel la fonto de la mitaro

greka. Perry prezentas la mitojn pri **La ĉiela reĝeco** (Anus kastras Alaluson, **Kumarbis** kastras Anuson, kaj poste naskas filon, la dion de ŝtormoj), Ullikummi (kies temo estas plurmaniere analogia al la rakonto pri la Turo de Babelo en la Biblio), **Illuyankas** (la drako) kaj **Telepinus** (la dormanta kaj reviviĝanta dio).

La libro, do, post sia prologo, servas kiel dokumentaro por studi la antikvajjn di-reĝo-mitojn, temon kiun iom vaste interpretas Perry. (Ĉar kelkaj el la mitoj ne vere estas reprezentantoj de tiu temo). La prezento de la mitoj estas klara. Perry prezentas paragrafojn da mita teksto, kiujn kunligas lia resumo pri materialo kiun li ne kopias. Ĉar la antikvaj mitoj ofte estas fragmente konservitaj, tio estas necesa. Iom similan metodon mi uzis en la Baal-Anat-mito en B.R. 8 (1966), kvankam Perry multe mallongigas la tekstojn.

La centra tezo de Perry sekvas la laborojn de Erich Neumann, kies libro «Ursprungsgeschichte des Bewusstseins» (1949) kiu proponis kaj klopodis subteni la vidpunkton ke ontogenezo paralelas filogenezon, t.e. la historio de la individuo sekvas la saman skemon kiel la historio de la homa speco. Tiu paraleleco estas pli-malpli akceptata en la biologio kaj sugestita por la psikologio. Perry ankaŭ supozas la nun ĝenerale akceptatan faktaron pri mitoj: ke mitoj estas liturgiaj tekstoj kaj ne nur rakontoj; kaj ke la regno de la dioj spegulas la homan socion, dum la strukturo de la homa socio mem estas formita surbaze de la rolo de la membroj de la familio. Sekve, mito estas interpretebla laŭ tri niveloj: teologia, socia kaj individua; kaj, ideale, la tri interpretoj respondas unu al alia.

La principo akceptita de Perry nuntempe estas ne multe ŝatata de bibliistoj. Dum pli fruaj jardekoj, bibli-

istoj amase akceptis konkludojn de antropologio, psikologio kaj kompara studo de kulturoj. Nuntempe, la reago kontraŭ ekcesoj faritaj aŭ imagitaj inklinigas al iom tro «konservativa» vidpunkto inter bibliistoj kaj ili emas tro emfazi la «unikan» karakteron de Palestino kaj, speciale, la hebrea grupo palestina. Perry klare akceptas la esencajn opiniojn de la «Skolo de Mito kaj Rito» studante siajn tekstojn, sed kun kelka diferenco: dum la Skolo de Mito kaj Rito, popularigita dum la pasintaj jaroj, emis supozoj ke la «religio» de la antikva Proksima Oriento estis unu sola «religio» kun variantoj laŭ la diversaj regionoj, Perry pretas supozoj ke temas pri multaj relative apartaj religioj. Li ne sugestas ke la «religio» de Egipto estis ankaŭ tiu de Palestino aŭ de Irano. Li sugestas ke en la evoluo de homa kulturo, certaj religiaj vidpunktoj estas naturaj kaj ke «tiu evoluo sekvas principojn science observeblajn. Li ne klopodas difini ilin, sed surbaze de la laboroj de Neumann ni povas skizi ilin por ni.

Laŭ la vidpunkto adoptita de Neumann, Perry kaj ties skolo, la monoteismo kaj «alta teologio» kiu, por ni, estas karakteriza por la biblia Jahŭismo, efektive estis produkto de la P-skolo post la ekzilo, t.e. ĉ. 500-400 a.K. Ĝis tiam, la hebrea Dio, Jahŭe, estis nur unu el la dioj de la antikva Proksima Oriento. Sed kiam oni diras «nur» oni tamen honoras lin, ĉar ju pli ni studas la antikvajn kulturojn, des pli ni lernas respekti la konceptojn pri Dio troveblajn en ili. Perry ne hezitas kompari kaj kunlisti Osiris, Marduk, Baal, Jahŭe, Ahura Mazda kaj aliajn ĉefdiojn, pro la opinio ke ĉiu el ili reprezentas la kulminon de la kulturo en tiu epoko, kvankam, kompreneble, la ŝanĝo de epokoj necesigas ŝanĝon de di-konceptoj.

D. Broadribb

Ricevitaj eldonaĵoj

- 1) W. Joest, F. Mussner, L. Scheffczyk, A. Vogtle, U. Wilckens, Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1966, D.M. 10,50.
- 2) R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe (Krit. exeget. Kommentar zum NT), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967, Bd., DM. 14.

**RICERCHE BIBLICHE
E RELIGIOSE: 1967, n. 4**

Fausto Salvoni: «La papo, vikario de Kristo»

Kontraŭ la opinio de Monsinjoro Gaetano Corti, kiu volus trovi en la Nova Testamento la ideon ke la papo estas vikario de Petro anstataŭ de Kristo, kaj ke tiu apostolo plu agas en la Eklezio pere de la papeco, la aŭtoro neas ke tiu koncepto, disvastigita dum la unuaj dek jarcentoj de la Eklezio, estas biblia.

Tutrajte la Apostoloj estas nomataj «fundamento» de la Eklezio, sed ne ĉar ili daŭrigas el la ĉielo sian mision helpadi la episkopojn (kaj Petro pere de la papo), sed ĉar ili unu fojon por ĉiam fiksas la vojon de la savo.

Hodiaŭ la Sankta Spirito, ne la Apostoloj, agadas en la Eklezio.

La teksto pri la lavo de piedoj (Jo 13:8) tute ne rilatas al la estonta agado de Petro en la ĉielo. La certigo (por ke kristanoj ne forgesu lian instruon) rilatas precipe al liaj leteroj (Pt 1:15).

La dekdu tronoj sur kiuj la Apostoloj sidigos ne concernas la direktadon de la Eklezio post morto, sed kondamnon al la karna Israelo, kontraŭa al Kristo, kiu okazos je la re-

veno de Kristo (Mt 19:27-28; Lk 22:27-30).

A.C.

VERBUM DOMINI:

1967, vol. 45, kajero 4

1) E. Vogt: «Psalmo 44 kaj la tragedio de reĝo Ĥizkija»

La pia reĝo Ĥizkija, dum kelka tempo ne obeante la voĉon de Dio, defuis la Asirianojn kiuj venis al Palestino kaj faligis la regnon judan. Al tiu ĉi situacio ŝajnas rilati Ps 44, kies aŭtoro, post malvenko, ne agnoskas sian pekon, sed insistas pri sia fideleco al Dio.

2) H. Langkammer: «Kristo, peranto de la kreitaĵaro»

Unue, la aŭtoro parolas amplekse pri la kvar tekstoj en kiuj oni uzis la vortojn «per kiu... en li» por la rilato inter Kristo kaj la kreitaĵaro (1 Kor 8:6, Kol 1:15-20, Heb i:2).

Poste, la aŭtoro konsideras kiel la primitiva Eklezio kredis ke Kristo estas la peranto de la kreitaĵaro.

3) N. J. Tromp: «Pri primitivaj konceptoj pri la morto en la N. T., konsiderataj laŭ literatura aspekto, speciale la ugarita»

La bibliajn tekstesprimojn pri morto, por pli bone kompreni ilin, oni komparas kun la ugaritaj tekstoj, speciale la tekstoj kiuj parolas pri la morto de Baal kaj pri la iro en la teron.

4) **C. Martini: «Aktualaj kritikaj orientiĝoj pri la teksto de la M.T., laŭ novaj trovoj»**

Post la apero de la bonega, kritika libro **The Greek Testament**, fine de 1966, la aŭtoro donas kelkajn observojn pri la aktuala situacio rilate al tekst-kritikado, kaj li substrekas la gravecon de la papirusoj Bodmer.

A.G.

REVUE BIBLIQUE: julio, 1967

1) **Legrand: «Vaticano II kaj la tradukado de la Biblio»**

De longe, teologia studo pri la Biblio estis dominata de apologiaj motivoj: antaŭe, kontraŭ Protestantoj; poste, kontraŭ Raciistoj.

La problemoj kiuj aperis, tiurilate, estas nun preskaŭ plene solvitaj, kiel oni trovas en ĉap. 1 kaj 2 de la konstitucio «Dei verbum». Sed oni ne povas diri la samon pri ĉap. 6, kiu malfermas tute novajn perspektivojn. Tiu ĉapitro invitas la teologojn studi la Biblion laŭ specife teologia vidpunkto, konsiderante ĝin kiel misteron, kiel elementon de la strukturo de la Eklezio. Tion supozigas la paragrafo pri tradukado. Ĝi kondukas al ekleziologio, aŭ, plibone, al pneŭmatologio de la Vorto.

La teologia studo havas taskon progresigi tiun pensmanieron, por retrovi unu el siaj ĉefaj fortoj, kaj por ke pneŭmatologio okupu propran lokon en la kadro de la Eklezio.

2) **A. Besters: La esprimo Filoj de Israelo en El 1-14: nova kriterio por distingi fontojn»**

La esprimo «filoj de Israelo» aperas tiel ofte en la tekstoj de la historiaj libroj, de Gen al 2 Reĝ, ke ni aŭdacas formuli hipotezon pri nova kriterio por distingi fontojn.

M. Noth, post detala ekzameno de

la fontoj koncerne la esprimon «filoj de Israelo» donas 25 tekstojn kiujn li taksas kiel antikvajn elementojn en El 1-14. Sed estas neniu pri kiu oni ne povas dubi, kaj oni povas klasifiki la plej grandan nombron, kun relativa certeco, inter la ceteraj 459 mencioj de «filoj de Israelo» kiuj apartenas al la «novaj» tradicioj deŭteronomaj kaj postdeŭteronomaj.

Analizo de la rakonto pri la plagoj montras ke la esprimo **filoj de Israelo** ankoraŭ ne estis familiara al RJE. Tio povus konfirmi la klasikan hipotezon ke la rakonto JE estas, epoke, postdeŭteronoma.

La esprimo «filoj de Israelo» en El 1-14 aperas kun certeco nur en la raraj tekstoj D kaj la abundaj tekstoj P, kaj en postaj glosioj.

L.M.

RENOVATIO

oktobro-decembro 1967

Francesico Spadafora: «Apostola origino kaj historieco de la Evangelioj en Dei Verbum»

La teksto de la konstitucio **Dei Verbum** substrekas la unikan gravecon de la kvar Evangelioj por koni la farojn kaj dirojn de Jesuo.

La aŭtoroj de ia kvar Evangelioj estas la personoj kiujn oni ĉiam supozis: du apostoloj, kaj du disĉiploj (kolegoj de Petro kaj Paŭlo). Implicita estas la identeco de Mt greka kaj Mt arama.

Sekve, la Evangelioj fidele raportas kion diris kaj faris Jesuo.

La evangeliistoj, inspiritaj de la Sankta Spirito, elektadis, kunmetis, kaj ilustris esprimojn, sed ĉiam ili restis fidelaj al la parolado kaj agado de Kristo.

Ili fakte raportis kion ili vidis, estante vidantoj, kaj memoris; aŭ kion (Marko) ili plurfoje aŭdis de Sankta Petro; aŭ (Luko) kion ili povis kolekti de vidintoj kiuj poste predikadis.

Tiel «Dei Verbum» pritraktas la dekretojn PCB, de la encikliko «Spiritus paraclitus» kaj la «Monitum» de la Sankta Ofico en 1961.

L.M.

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE:

septembro-oktobro, 1967, kajero 89

J. Dupont, O.S.B.: «La ĉapitro de la paraboloj» (Mt 13:1-52, Mk 4:1-34, Lk 8:4-18)

Mt 13 ne nur distingiĝas disde la paralelaj tekstoj en Mk 4 kaj Lk 8 pro sia amplekso, sed ankaŭ ĝi manifestas proprajn celojn de la aŭtoro. Mt, efektive, ne kontentas per la celo montri la efektan de dia decido en la sinteno de Jesuo; li volas pruvi ke tiu decido ne estas arbitra, sed motivigita de la spirita stato de la aŭskultantoj.

Konsidere al redaktado: la ĉapitro kiun pritraktas la aŭtoro ŝajnas esti veninta al Marko laŭ du etapoj: la tri paraboloj (ŝajnas esti) kungrupigitaj, kaj la komentario pri la «semanto» estas aldonita al la malgranda kolekto. Marko aldonis novan teologian materialon, por skui la konsciencan de la eklezio tiutempa rilate al le nekredemo de Israelo.

Mt akceptas tiun perspektivon, sed pli precize prezentas la problemon kaj donas pli nuanc-plenan solvon; Lk donas alian orientiĝon, kiu estas malpli sukohava por teologio ol por kristana vivo.

Ilia intenco ne estas raporti la vortojn de Kristo plenprecize, kiom respondi per tiuj vortoj al la bezonoj de la aktuala epoko.

O.P.

JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE

dec. 1967 (LXXXVI/IV)

Harry A. Hoffner, Jr., «Praformoj de la Hebrea 'ob en la dua jarmilo».

La vorto 'ob signifas «spiriton», aŭ «fantomon», kaj estas iom ofte uzita en la M.T. Ĝi respondas al la Sumera ab, Ĥatia a-a-bi, Asiria abu.

Hoffner ankaŭ opinias ke la termino troviĝas en la Ugaritaj ib kaj ilib (kiujn Gordon opinias propra nomo dia, kaj kombinaĵo kun la senco «dio de la patro», respektive). En la Ĥatia vortuzo, aabi signifas «puton», en kiun oni jetas oferojn. En la Greka kulto (ekz. en Homero) ni trovas ke oni konsultas spiritojn de la mortintoj, kiuj venas el la submondo tra putoj. En la Hebreaj tekstoj, ekz. 1 Sam 28, 'ob ŝajne signifas «spiriton de mortinto, kiu venas el la tero». La semantika

evoluo, de «puto» al «spirito venanta per puto» al simple «spirito» estas bone argumentita.

Edwin D. Freed, «La Filo de Homo en la kvara Evangelio».

Konsidero de la stilo de la aŭtoro de la Evangelio laŭ Johano povas solvi problemojn pri la ideologio de tiu aŭtoro. Kiam oni zorge studas la tekstojn en kiuj aperas la tri frazoj «la Filo de Homo», «la Filo de Dio» kaj «la Filo» en la Evangelio laŭ Johano, oni trovas ke, por tiu aŭtoro, tiuj tri frazoj havas identan signifon kaj li uzas ilin interŝanĝe. Freed bone pravas sian opinionon, prezentante la tekstojn. Ankaŭ en la Evangelio laŭ Johano, Jesuo mem uzas tiujn frazojn tiel ke ili nur povas signifi Jesuon mem. Sekve, por la aŭtoro de la Evangelio laŭ Johano, neniuj teologiaj konceptoj pri la «Filo de Homo» ekzistis. (Supozeble, inter la tempo de la sinoptikaj Evangelioj kaj la kvara Evangelio la kristana tradicio jam plene kunfandis la diversajn tradiciojn).

Karen Randolph Joines, «Flugantaj serpentoj en la unua vizio de Jesaja».

Kio estas serafoj? Tiu estaĵo aperas nur sep-foje en la M.T. Zorga analizo de la vortuzo indikas ke **serafoj estas fluganta serpento, t.e. serpento kun flugiloj**. La plej probabla origino por tiu mitologia besto en la Hebrea tradicio estas la Uraja Serpento de Egiptujo. En Egipta arto, serpento, ofte kun flugiloj, estas la normala insigno de la reĝo, kaj, egale, de la Sundio Reo. La Hebrea tradicio transprenis ĉi tiun simbolon por la ikonografio de Jahŭeh.

J. A. Sanders, «Palestinaj manuskriptoj 1947-1967».

Ĝis nun mankis bona bibliografio de la libroj kaj artikoloj en kiuj eldoniĝis la manuskriptoj trovitaj en Palestino de 1947 ĝis nun. Sanders donas al ni valoran bibliografion, en kiu li listas, enorde, kie trovi la manuskriptojn en eldonitaj libroj kaj artikoloj.

J. Edgar Bruns, «Noto pri Jo 16:33 kaj 1 Jo 2:13-14».

En la aktuala studado pri la N.T., oni domaĝe forte inklinas forgesi la grekan (helenistan) influon, kaj tro emfazas la judan influon. Estas tamen klare ke Johano bone konis la grekan kulturon kaj utiligis ĝin en sia Evan-

gelio. Dum la epoko en kiu verkiĝis la Evangelio laŭ Johano, ankaŭ diskoniĝis Apollonio de Tiano. La interesiĝo de Apollonio pri la dio Heraklo, la «heroo», influis Johanon, kiu konformigis la bildon de Jesuo por ke li simulu al Heraklo.

D.B.

MILLA WA-MILLA: decembro, 1967

1) **Donald Broadribb: «Analiza konsidero pri biblia mitologio».**

La aŭtoro donas psikanalizan interpreton pri du «mitoj» en la Biblio: la kreiĝo de la mondo (Gen 1) kaj la enkarniĝinta Dio (Jesuo). Gen 1 prezentas la kreiĝon de la mondo per terminoj prenitaj el la sperto pri naskiĝo. La mito pri la Di-homo Jesuo estas simbolo de la kunigo de ĉielo

kaj tero, t.e. malkonscio kaj konscio. Tia analizado ne nepre signifas ke la «mitoj» estas historie falsaj. Ĝi nur helpas nin kompreni la signifon de la enhavo de la rakontoj aŭ eventoj.

A.C.

2) **A. Dudley Hallam: «Tradukoj de la Patro Nia»**

Lk kaj Mt prezentas du tradiciojn pri la preĝo «Patro Nia». La prezento de Lk ŝajnas pli fidinda. La plej granda parto de la enhavo de la «Patro Nia» estas jam en Mk, sed la fonto uzita de Lk kaj Mt estis Q. Jesuo sendube instruis en la arama lingvo, kaj la originala formo de la preĝo estis arama, tradukita greken antaŭ ol ĝin uzis Mk kaj Q.

La originala teksto arama probable estis:

abba yithkaddash shemakh tethe malekuthakh
habh lana lahma yoma den weyomahara
ushebhuk lan hobhenan kedishebhaknan lehayyabhenan
wela ta'elinnan lenisyona

«Patro, sanktiĝu via nomo, venu via regno,
donu al ni nian panon, tagon post tago,
pardonu al ni niajn ŝuldojn kiel ni pardonas niajn Ŝuldantojn,
kaj ne konduku nin al tentado».

GERMANUJO

Lernotagoj pri la N. T. en Beuron

Ĉiudujare la germanlingvaj katolikaj ekzegezistoj pri la N.T. renkontiĝas.

En 1967 tio okazis de la 26 ĝis la 29 de sept. en la fama antikva monakejo en Beuron, kiu pro sia rava pozicio, sia klaŭstra silento kaj sia scienca etoso estas rajte destinita al pripensado kaj scienca laborado.

La partoprenantoj en ĉi tiuj lernotagoj elvenis el kvar landoj: Okc. Germ., Svisl., Francujo kaj Aŭstrujo, por pridiskuti la malfacilan kaj tre diskutitan temon: «Kristologio en la N.T.».

La apartaj raportoj pri kiuj oni precipe diskutis estis:

1) Kristologio de la kreitaĵaro, de prof. Schelkle el Tübingen.

2) Vojo al persona kono pri Jesuo, de prof. Mussner el Regensburg.

3) Kristologio pri la historio de la infaneco, de prof. Kosnetter el Vieno.

4) Paskaj aperaĵoj en Johano kaj la aperaĵoj post-mortem de la parapsikologio, de prof. Schwank el Beuron.

5) La Filo de Dio laŭ Paŭlo, de dr. Blank el Würzburg.

6) Apokalipsa influo en la Kristologio de la N.T., de prof. Koester el Frankfurt.

7) Profeta Kristologio en la Apokalipso de Johano, de prof. Pesch el Mainz.

8) Pri la Kristologio de la apokrifaj evangelioj, de prof. Bauer el Graz. Aparte oni kontentige akceptis la raporton de prof. Mussner, kvankam de la plejparto ne estis akceptita la pruvo de la scienca demonstracio kiun la raportisto celtrafe penis doni.

Tre interesa estis por ĉiuj la konsidero farita de prof. Schwank, kiu sin demandis ĉu kaj kian kontribuon povas alporti ĉi tiu scienco de la parapsikologio por kompreni la novtestamentajn rakontojn.

Kelkaj esprimis la deziron por ankoraŭ pli profunda diskutado pri diversaj problemoj de la raportoj, sed por tio ne restis tempo.

Por plibona disvolvo de la diskutado oni prikonsideris la proponon formi estonte malgrandajn grupojn (laŭ semina maniero).

La venonta kunveno estas fiksita por la fino de februaro 1969, laŭ invito de Lia Eksc. Moŝto Stöger, en S. Polten kaj estos dediĉita al la temo:

«La rolo de la Eklezio en la N.T.».

GREKUJO

La grekortodoksa Eklezio en ĉi tiuj tagoj disdonadas centmil ekzemplerojn de nova eldono de la N. T. Ne temas pri nova kritika eldono, sed simple pri la reeldono de teksto jam aprobita de la Ortodoksa Eklezio de Konstantinoplo.

ITALUJO

Sepa festparado de la Biblio

De la 9 ĝis la 13 de aŭgusto 1967 en Erice okazis la sepa festprezentado de la Biblio.

La temo estis: «El Egiptujo al Cion: Pasko kaj alianco».

La raportoj, laŭ diversaj vidpunktoj, gravecon kaj signifon de la temo.

La enkondukan prelegon faris sac. Salvatore Corso, kiu enkadrigis la temon per ekleziaj terminoj.

La titolo de lia raporto estis: «Pasko kaj alianco de la Eklezio» kaj demonstraciis la rilaton inter la savaj eventoj de la vivo de Israelo kaj de la komunumo: popolo de Dio.

La Pasko kaj la alianco ne estas okazintaĵoj, sed revenadas kaj daŭre revivadas en la vivo de la kristanaro. Tiun ĉi vidpunkton reeĥis en sia raporto prof. Gabriele Miola el Fermo, kiu, ilustrante la fakton, la etapojn kaj la signifon de la Eliro, prezentis la antaŭenmarŝon de la Hebreoj el Egiptujo ĝis la Promesita Tero, kiel la unuan komunan sperton de Israelo kiu donis la «konscion de popolo» al disigita popolamaso.

Aliaj raportoj estis tiuj de Dr. Mario Inglese: «Israelo kaj la nova popolo de Dio» kaj de prof. Francisko L. Oddo: «Tiu ĉi estas la sango de l'alianco».

La unua uzis humane varman dirmanieron per kiu oni atente prikonsiderigas la dramon de l' popolo de Israelo en kies historion eniras la Dio de la revelacio.

La raporto de prof. Oddo prezentis la aliancon kiel inviton al komunikado de vivo kiu konkretiĝis en sanga rito

kaj konkludiĝis per sankta bankedo.

Per la alianco Israelo konsciiĝis pri sia aparteno al Dio kiel popolo kaj per ĝia renoviĝo revivadis sian savon.

Specifan kaj ampleksan kunligon oni devas establi kun la nova alianco: Kristo mortas sur kruco kaj konsumas oferon. En la bankedo kiu estas antaŭ tiu ago kaj celas ĝin anticipi, li elprenas la vortojn de la Eliro: «ĉi tiu estas la sango de l'alianco», do la Sankta Manĝo estas la rito kiu renovigas kaj revivigas la aliancon inter Dio kaj la popolo.

Inter la flankaldonaj manifestacioj: la elmonro de la Sankta Libro kun la partopreno de multaj eldonejaj firmoj, la tria ekspozicio de nuntempa arto kaj la koncerto de sankta muziko strikte laŭtona kun la Biblio.

La venonta eldono de la festparado de la Biblio havos kiel temon: «La Tero Promesita».

ISRAELO

Nova manuskripto de Qumran

Prof. Ygael Yadin de la Universitato en Jerusalemo dum konferenco okazinta la 21an de pasinta oktobro anoncis la ekziston de alia skribulaĵo de la Morta Maro.

La manuskripto, laŭ la priskribo de la preleganto, troviĝas en malbona kondiĉo de konservado ne nur pro sia dumiljara vivo, sed ankaŭ pro aliaj kaŭzoj.

La manuskripto, nomita «rulaĵo de la Templo» pro sia detala informado pri la strukturo de la lasta templo de Jerusalemo, estas skribita sur ege maldika pergameno kies longeco estas 8,60 m. (la manuskripto de Jesaja mezuras 7,34 m.).

En siaj 66 kolumnoj ĝi enhavas bone determinitajn temojn. Unu estas la numerigo de la oferoj laŭ la diversaj festoj, inter kiuj aperas iu ĝis nun nekonata, la «vinfesto» kaj la «vinagrfesto» kiujn oni celebradis laŭ aparta kalendaro de la Esenoj.

En alia parto de la manuskripto oni donas serion de normoj pri la plej diversaj temoj, kiel ritaj pureco kaj malpureco, aldonante interesajn notojn pri la libroj de la Pentateŭko.

Alia temo detale traktita estas la priskribo pri la templo kun ĝiaj atrioj kaj kortoj pri kiuj ĝi donas kun precizeco la mezurojn: estas priskribo diferenca ol tiu ĝis hodiaŭ konata per la dokumentoj alvenintaj al nia posedo.

Abundas terminoj kaj detaloj gravegaj por la kono de la templa strukturo kaj kolektiĝas amaso da reguloj pri la purigo de la templo mem kaj de ĝiaj ĉirkaŭaĵoj.

Aliaj kolumnoj pritraktas reĝajn nekonatajn dekretojn pri la fazo de preparado kaj mobilizado de la Israela popolo, kiam ĝi estis minacata de ekstermiga milito.

Surprizga, fine, estas, laŭ prof. Yadin, la stilo de la manuskripto, redaktita kiel se temus pri parolo de Dio.

La dato de redakto de la rulaĵo estas fiksita inter la unuaj jarcentoj antaŭ kaj post Kristo, dum la reĝado de Herodo la Granda.

JAPANUJO

Japana interesiĝo pri la Biblio

En Japanujo ekzistas nur 800.000 kristanoj, sed ĉiujare oni disvendas pli ol 600.000 Bibliojn aŭ Novtestamentojn.

Unu el la plej disvastigitaj monat-gazetoj, la Bungei Shunju, reportas pri enketo lastjare aranĝita je tre larĝa skalo.

Oni demandis la legantojn: «kiun libron vi volus kunporti farante trimonatan vojaĝon tra la spaco kaj ne povante kunporti pli ol ununuran?». La Biblio en tiu enketo estas en la dua loko. Ambaŭ faktoj estas signifplenaj.

FRANCUJO

La ekumena traduko de la Epistolo al la Romanoj

Sekve de longaj traktadoj, la Editions du Cerf en Parizo kaj la Alliance Biblique Universelle en Londono, interkonsentis kune realigi novan tradukon «de la Biblio en francan lingvon pere de miksita grupo de bibliaj ekzegezistoj katolikaj kaj protestantaj.

Oni komencis la laboron per la Epistolo al la Romanoj kaj kun zorgatento pri fideleco al la originala teksto.

Estas konate, ke Lutero fondis sian proteston sur la interpreto kiun li faris pri ĉi tiu Epistolo (Rom 1:16-17) kaj ke ĉiam la Protestantoj ĝin konsideris kiel «krono de la N.T.».

Nun la Franca Komitato por la Ekumena Biblio sukcesis doni al ni ĉi tiun unuan gemon de traduko komuna al ĉiuj kristanoj. (Oni esperas ke ankaŭ la Ortodoksoj oficiale partoprenos en la iniciato nun jam ekrealiĝanta en Francujo).

La komitato konsistas el prof. M. O. Beguin, el pastro J. Bosc kaj el la pastroj Bro kaj Carré, dum la tradukistoj estas ĉirkaŭ cent el katolikaj kaj protestantaj, grupigitaj por la diversaj bibliaj partoj: Pentateŭko, profetaj libroj, poeziaj libroj, sinoptikaj evangelioj, skriboj de Johano, epistoloj de Paŭlo, ktp. Praktike, ĉiun libron de la Sankta Skribo oni havigas al du tradukistoj, katolika kaj protestanta, kiuj redonas sian tekston al la kunordiga komitato por kompletiga laboro laŭ teksta kaj ekzegeza vidpunktoj.

Laŭ regulaj intervaloj okazas ĝeneralaj kunvenoj por la renkontiĝo de la kunlaborantoj.

La ordo de la libroj de la M. T. estos tiu de la hebrea kanono, tiel ke la problemoj estigita de la libroj deŭterokanonaj estos same solvita.

La baza teksto por la traduko de la M. T. estas la masora kun aparta atentigo pri la variantoj precipe el LXX (Septuaginta) kaj por la N. T. oni utiligas la kritikan tekston eldonitan en 1966 de kvin grandaj bibliaj societoj sub la direkto de K. Aland, M. Blak, B. M. Metzger kaj A. Winkgren.

La plano de la verko, post la apero de la Epistolo al la Romanoj okazinta en 1967, antaŭvidas la finpretigon de la N. T. dum la jaro 1970 kaj la kompletigon de la M. T. en 1975.

Temas, kiel ĉiu povas bone vidi, pri kolosa iniciato, pri senprecedenca entrepreno mondskala, destinita sin trudi al la priatento de ĉiuj kredantoj je la Dia Revelacio, eĉ se ĝi ne abolas la laŭdoktrinajn diferencojn inter la kristanaj Eklezioj.

INDEKSO DE BIBLIA REVUO 1-8 (1964-1966)

BIBLIA REVUO 1, 1964:

- Helmer Ringgren: La t.n. Uppsala-skolo kaj ĝia tradicihistoria metodo, p. 1-12.
Donald Broadribb: Carl Jung kaj la Biblio, p. 13-45.
Ernesto Jozefo Goerlich: Sklaveco en la antikva proksima oriento, p. 46-51.
Rodney E. Ring: La komisiigo de Petro, p. 52-54.

BIBLIA REVUO 2, 1965:

- Stefan Maul: La mesio-prediko de Johano Baptisto, p. 1-6.
George Rust: Dekdu teorioj pri la Alta Kanto de Salomono, p. 7-31.
A. Capell: Modernaj metodoj por la instruado de semidaj lingvoj, p. 32-61.
Donald Broadribb: La apostolo (T)addaj, p. 62-74.
Donald Broadribb: Poezio hebrea: kelkaj pensoj, p. 75-88.

BIBLIA REVUO 3, 1965:

- J. Manek: La novtestamenta kanono kaj ekumeno, p. 1-18.
Donald Broadribb: Poezio hebrea: historia rigardo, p. 19-50.
Stefan Maul: Johano Baptisto sur la sojlo de la Malnova al la Nova Testamento, p. 51-68.
A. Murtonen: Paul E. Kahle, p. 69-74.
George Rust: Ŝlosilo por la Apokalipso, p. 75-83.

BIBLIA REVUO 4, 1965:

- Donald Broadribb: La Epistolo al la Romanoj, p. 1-82.

BIBLIA REVUO 5, 1966:

- John Bowman: La genealogioj de la ĉefpastroj en la hebrea kaj la samariana tradicioj, p. 1-16.
Donald Broadribb: La alfabeto kaozo, p. 17-22.
A. Albault: Provo de transskribo de du ŝemidaj lingvoj (hebrea kaj araba) kaj de la greka lingvo, p. 25-35.
A. Capell: Recenzo pri **Beginning Biblical Hebrew** (Broadribb), p. 36-39.
S. Billigheimer: Martin Buber, edukisto, p. 40-48.
Brian Colless: Edukado en la antikva proksima oriento, p. 49-72.
Donald Broadribb: Nelonga noto: la datoj de Jesuo, p. 73-78.

BIBLIA REVUO 6, 1966:

George Rust: Facila tekstkritiko pri la Nova Testamento, p. 140.

BIBLIA REVUO 7, 1966:

G. R. Bolster: La signifo de Stefano, p. 1-10.

Brian Colless: Dio la «patrino», p. 11-27.

Nicholas Alldrit: La kristologio de la parolado de sankta Petro en Agoj 10:34-44, p. 28-31.

Donald Broadribb: Pri mitoj en la Biblio, p. 32-47.

BIBLIA REVUO 8, 1966:

Donald Broadribb: Baal kaj Anat, p. 3-39.

Gn	Genezo	Ĥab	Ĥabakuk
El	Eliro	Cef	Cefanja
Lv	Levidoj	Ĥag	Hagaj
Nm	Nombroj	Zeh	Zeharja
Dt	Readmono (<i>Deŭteronomo</i>)	Mal	Malaĥi
Jos	Josuo	Mak	Makabeoj
Juĝ	Juĝistoj	Tb	Tobit
Rt	Rut	Saĝ	Saĝeco
Sam	Samuel	Jdt	Judit
Reĝ	Reĝoj	Bar	Baruĥ
Kro	Kroniko	Sir	Sirah
Ez	Ezra	Mt	Mateo
Neĥ	Neĥemja	Mk	Marko
Est	Ester	Lk	Luko
Ij	Ijob	Jo	Johano
Ps	Psalmoj	Ag	Agoj
Sen	Sentencoj	Rom	Romanoj
Koh	Predikanto (<i>Kohelet</i>)	Kor	Korintanoj
AK	Alta Kanto	Gal	Galatoj
Jes	Jesaja	Ef	Efesanoj
Jer	Jeremia	Flp	Filipanoj
Lam	Plorkanto (<i>Lamentado</i>)	Kol	Koloseanoj
Jeĥ	Jeĥezkel	Tes	Tesalonikanoj
Dan	Daniel	Tim	Timoteo
Ho	Hoŝea	Tit	Tito
Joe	Joel	Flm	Filemon
Am	Amos	Heb	Hebreoj
Ob	Obadja	Jak	Jakobo
Jon	Jona	Pt	Petro
Mi	Miĥa	Jud	Judas
Naĥ	Naĥum	Apk	Apokalipso
		LXX	Septuaginto
		BR	Biblia Revuo

NIAJ PERANTOJ

- Anglujo kaj Brita Imperio:** British Esperanto Association, Inc; 140, Holland Park Avenue, (Park 7821), London, W. 11.
- Australio:** Prof-ro Donald Broadribb, Dept. of Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Parkville, Vic, 3052.
- Ĉeĥoslovakio:** Josef Chvosta, Engelsova 289-11-22,, Podebradv (Nvmburk).
- Francujo:** Patro Gerard Baudry, Rue de la Poste 44, St. Philbert-de-Grandlieu.
- Germanujo:** Past. Adolf Burkhardt, 7261 Gechingen üb. Calw.
- Irlando:** Pat O'Reilly, Woodbine, Bluebell, Dublin 12.
- Izraelo:** Ben-Alter Jehiel, P.O.B. 379, Petah - Tikva.
- Japanujo:** Taori Fuĉida, 2-290 Ŝinmaci, Kokubunji, Tokio.
- Hindujo:** S. Prakash, B-15/10 Ramesh Nagar, New Delhi, 15.
- Kongo:** David Salambi, 249 Kasongolunda, St. Jean Kinhasa.
- Meksiko:** Francisco Azorin, Guadalquivir 41-E Mexico 5.
- Nederlando:** J. A. Tuinder, Ter Apel, Van Hulststraat 1; pĝk. n-ro 10 20 100.
J. Van Keulen, Van Beethovensingel 91-a Vlaardingen; pĝk. n-ro 3022.
- Pollando:** Slawomir Lowczak, Lublin, ul. Piekna 7/1.
Jan Szurman, Dzierzoniow, ul. St. Dubois n-ro 20-2.
- Svedujo:** Karl-Olof Sandgren, Box 7, Oestansjö.
- Svislando:** Otto Walter, Esperantoweg, CH-8590 Romanshorn.
- Urugvajo:** Dr. Romulo Zeballos Morales, Fray Marcos (Florida).

Ni serĉas perantojn aŭ agentojn en aliaj landoj.

NIAJ TRADUKANTOJ

- Anglujo:** F. D. Murphy, 7 Constable Road, Ipswich, el la angla lingvo.
George Rust, 121 Upper Shirley Avenue Southampton SO1 5 NL, el la angla lingvo.
- Aŭstrio:** Felix Primetzhofer, A-5252 Aspach, Innkreis, el la germana lingvo.
- Ĉeĥoslovakio:** Josef Chvosta, Engelsova 289-11-22, Podebrady (Nymburk), el la ĉeĥoslovaka lingvo.
- Francujo:** Madame Vincent, Rue des Oiseaux 27, Les Andelys (Eure), el la franca lingvo.
- Irlando:** Pat O'Reilly, Woodbine. Bluebell, Dublin 12, el la angla lingvo.
- Italujo:** P. Albino Ciccanti, Convento S. Bernardino, 47037 Rimini, el la itala, franca kaj latina lingvoj.
- Izraelo:** Ben-Alter Jehiel, P.O.B. 379, Petah-Tikva, el la hebrea lingvo.
- Germanujo:** Past. Adolf Burkhardt, 7261 Gechingen üb. Calw, el la germana, angla kaj franca lingvoj.
- Hindujo:** S. Prakash, B-15/10 Ramesh Nagar, New Delhi, 15, el la hindaj lingvoj.

- Hispanujo:** Fernando de Diego, c/18 de Julio n-ro 19-4° d-cha S-ta Cruz de Tenerife, el la hispana, angla kaj franca lingvoj.
- Meksiko:** Prof. Francisco Azorin, Guadalquivir 41-E Mexico 5, D.F. el la hispana lingvo.
- Nederlando:** J. A. Tuinder, Ter Apel, Van Hulstraat 1, el la nederlanda lingvo.
H. G. Wannemakers S. J., Tongersestraat 53, Maastricht, el la latina, franca, angla, germana kaj nederlanda lingvoj.
- Norvegujo:** Past. Hans Amund Rosbach, Nergt. 37 c, Kristiansund N., el la norvega lingvo.
- Pollando:** Francisko Simonnet, Studium Języków Obcych Politechnika Gdanska, Gdansk-Wrzeszcz, ul. Majakowskiego 11/12, el la franca, latina, angla, hispana, itala kaj hungara lingvoj.
Jan Szurman, Dzierzoniów, ul. St. Dubois n-ro 20-2, woj Wroclawskie, el la pola lingvo.
Slawomir Lowczak, Lublin, ul. Piekna 7/1, el la pola lingvo.
- Svislando:** Ed. Waldvogel, 2025 Chez-le-Bart, el la franca kaj germana lingvoj.
- Urugvajo:** Dr. Rómulo Zeballos Morales, Fraj Marcos (Florida), el la hispana lingvo.

Leĝe registrita gazeto de la Ravenna Tribunalo, la 3 an de novembro 1967, n-ro 449
Resp. Direktoro: Mario Lapucci

Presejo: Tipografia Moderna, Piazza Kennedy n-ro 12, 1-48100 Ravenna