

VALOR TEOLÒGIC ESPECÍFIC DE «MAIESTAS» EN LA VULGATA

Frederic RAURELL

I. AMBIENTACIÓ DEL TEMA

El terme *maiestas* no frueix de gaire, per no dir de cap, consideració en els diccionaris, lèxics i vocabularis bíblics¹. Si algun cop hi apareix, sempre és indirectament, d'esquiltlentes i de rutina. Per a aquestes obres, doncs,

1. A títol d'exemple, el terme *maiestas* manca en les següents obres: F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible* I-IV, Paris 1895-1912; H. HAAG-A. VAN DEN BORN-S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963; les col. 755-760, reservades al terme *gloria*, no es refereixen mai a *maiestas* o a *majestad*. J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1962, no s'ocupa de *maiestas*, tot i que parla llargament de la *Herrlichkeit Gottes*. A. RICHARDSON, *A Theological Word Book of the Bible*, London 1960, encara que parla de *glory*. A. GIRLANDA-G. RAVASI (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cisinello Balsamo 1988, tot i que en aquesta obra —cosa encara més sorprenent— ni tan sols es parla de *gloria*, una paraula clau de la revelació bíblica; etc., etc. L'absència del terme *maiestas* o bé de la teologia que ella implica també es dona en la majoria de diccionaris que s'ocupen de qüestions teològiques. Heus ací, a tall d'exemple, alguns diccionaris consultats: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, Paris 1927; *Catholicisme*, vol. V, Paris 1963, tot i que parla llargament de *gloire*; *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VI, Freiburg 1961; tanmateix, en el vol. V, publicat en 1960, dona entrada a l'expressió *Herrlichkeit Gottes*, remetent, però, a δόξα en el vol. III, publicat en 1958, en l'art. de les col. 532-534 de R. Schnackenburg; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. IV, Tübingen 1960; però en el vol. III, de 1959, col. 273-275 es troba l'expressió *Herrlichkeit Gottes*, sense cap referència a *Maiestas* o a *Majestät*; *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. X, Paris 1980, però el vol. VI conté un llarg i documentat article sobre *gloire*, del qual n'és autor P. Deseille, col. 422-463 (el sentit bíblic de *gloire* és presentat en les col. 422-437); *Enciclopedia Teologica*, dins *Sacramentum Mundi*, K. Rahner (ed.), vol. V, Brescia 1976, sense que en l'article sobre *gloria* de H. Bouesse, vol. V, 1975, col. 324-328, hi hagi cap referència a *maiestas*; *Nuovo Dizionario di Liturgia*, D. Sartore - A. M. Triacca (edd.), Cisinello Balsamo 1983; etc., etc. En cap d'aquestes obres no només no hi ha entrada a la paraula *maiestas*, sino que ni tan sols es fa al·lusió a la seva existència com revestint un valor semàntic propi. L'única obra d'aquest tipus que li dona entrada és *Enciclopedia della Bibbia*, vol. IV, Torino 1970, col. 828-830. En la columna 828-830 es llegeix: «Il valore complesso del termine ebraico כבוד trova un equivalente, più o meno sfumato, nel vocabolo greco δόξα. La Vg traduce ordinariamente entrambi i termini con la parola un po'imprecisa: *gloria*. Ma insieme a questo vocabolo latino, che monopolizza praticamente la traduzione delle menzionate voci ebraica e greca, si legge pure, sebbene con minor frequenza, il termine *maiestas*.»

maiestas és una paraula sense relleu semàntic; consideren que tot allò que ella pot significar resta plenament expressat pel terme llatí *gloria*. Semblant desconsideració té els seus reflexos en la litúrgia, en les versions modernes fetes sobre la Bíblia llatina i també en les aproximacions teològiques dels temes relacionats amb les teofanies.

El nostre terme obté un millor tractament en els diccionaris i lèxics de la llatinitat clàssica. Així, per exemple, el *Thesaurus Linguae Latinae* reserva sis columnes a *maiestas*². Després d'haver indicat la seva relació de dependència amb *maior*³ (... a *magnitudine dicta...*, *magnitudo*, *amplitudo*, *sublimitas*, *dignitas*), col·loca en el títol del n. I *Deorum rerumque divinarum* la següent subdivisió: 1. *In universum de Summo Numine*; 2, *Deorum paganorum*; 3. *Dei christiani (saepissime in paraphrasi pro ipsa persona Dei)*; 4. *Angelorum, diaboli, sanctorum*. La simple lectura de semblant divisió descriptiva fa emergir un quadre semàntic no idèntic amb el de l'altre terme llatí *gloria*, per bé que amb afinitats i punts de coincidència.

Els lèxics i diccionaris de llatí medieval també solen prestar força atenció al terme *maiestas*. Així, per exemple, en el *Lexicon Manuale ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, par W. H. Maigne d'Arnis, Paris 1866, col. 1342-1343: «Deus, Deus Pater, Deus Filius... Summa auctoritas... Quivis gentilium Deus... Imperatorum et regum titulus proprius... Titre honorifique donné aux rois et aux empereurs, et quelquefois aux papes.» Hom s'adona fàcilment com en la descripció del terme *maiestas* l'aspecte semàntic privilegiat és el de suprema autoritat, civil o religiosa, vista com a participació de la dignitat divina, participació en quant a delegació de poders. En el *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, conditum a C. Dufresne, cum supplementis integris P. Carpenterii, digessit G. A. L. Henschel, vol. IV, Parisiis, pp. 187-189: «*Maiestas* (μεγαλειότης) Deo praesertim tribuitur. Prudentius in *Apotheosi* dicit:

«Nam Filius hoc est, quod de Patre micans
se praestitit inspiciendum,
per species, quas posset homo comprehendere visu.
Nam mera *maiestas* est infinita,
nec intrat obtus, aliquo nisi si
moderamine formet.»

Aquest és, doncs, l'aspecte de *maiestas* destacat per aquest *Glossarium*, que segueix en la p. 188: «Ea potissimum appellatione designatur figura Patris aeterni in throno sedentis aut Crucifixi imago, quae in antiquis misalibus picta est ante canonem, quamque osculabatur sacerdos post oratio-

2. *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. VIII, Leipzig 1966.

3. Semblant relació etimològica és indicada per quasi tots els lèxics llatins. Vegeu, per exemple, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, par J. André - A. Ernout - A. Meillet, Paris 1985⁴, p. 379: «*maiestas, maior: v. magnus*».

nem *Aufer a nobis*, ad aperturam missalis. Unde in quibusdam legitur haec rubrica: *Osculetur maiestas*, aut *osculetur maiestatem*.»

Resulta també interessant per al nostre tema allò que llegim en el *Lexicon Totius Latinitatis*, curante F. Corradini, Patavii 1871, vol. III, pp. 155-156: «*Majestas* dicta est a *magnitudine*, ab antiquo *majus* pro *magnus*. Hoc est autem *majestas*: magnitudo, amplitudo, decus, dignitas deorum... It. *maestà*, decoro; Fr. *majesté*, *dignité*, *puissance*, *autorité*, *grandeur*; Hisp. *majestad*, *dignidad*, *autoridad*, *grandeza*, *magnificencia*; Germ. *Grosse*, *Erhabenheit*, *Würde*; Angl. *greatness*, *majesty*, *grandeur*, *dignity*... Aptissime dicitur de divina vi et praesentia numinum, quae se ostendunt et declarant adesse rebus humanis.»

En els lèxics i diccionaris que descriuen sintèticament l'abast semàntic de *maiestas* en la literatura llatina clàssica i medieval, hom hi troba destacats els següents aspectes: en sentit propi, *maiestas* és predicada de la divinitat, percebuda per l'home com a grandesa, potència, autoritat, dignitat. Per derivació, semblants aspectes són atribuïts a l'home en tant que rei, legislador, papa, etc. La paraula *maiestas* sol comportar un sentit actiu: és allò que és i manifesta ser la divinitat, més que no pas allò que l'home li tributa o li reconeix: mentre l'home pot *dare gloriam Deo*, no pot, en canvi, *dare maiestatem Deo*. Per tant, el nostre terme no és identificable amb honor, fama, glòria, reputació, per bé que aquell que està revestit de *maiestas* té dret al reconeixement de la seva dignitat. La *maiestas* pot anar associada amb termes que signifiquen llum, esplendor, claredat, etc.

Hom arriba a la conclusió que la consulta dels lèxics i diccionaris de la llatinitat clàssica i medieval col·loca el lector davant per davant d'un terme, *maiestas*, amb fisonomia pròpia, un terme no identificable amb els termes llatins: *gloria*, *splendor*, *claritas*, *honor*. L'aspecte dinàmic-epifànic i, consegüentment, doxològic resulta secundari en la seva aplicació a la divinitat, diferentment del que s'esdevé amb el terme llatí en la Bíblia *gloria*⁴.

Tal com ha estat ja dit a l'inici, en els lèxics, vocabularis i diccionaris bíblics no es dóna entrada al terme *maiestas*, com tampoc no se li dóna en els diccionaris de teologia. Tanmateix, és un fet que la paraula *maiestas* és

4. El sentit de reconeixement el trobem, per exemple, en el text de SENECA, *Epistola* 95,50:

«Primus est deorum cultus deos credere;
deinde reddere illis *maiestatem* suam;
scire illos esse qui praesident mundo,
qui universa vi sua temperant,
qui humani generis tutelam gerunt,
interdum curiosi singulorum;
oportet reddere illis bonitatem
sine qua nulla est *maiestas*.»

(SENEQUE, *Lettres à Lucilius*. Tome IV, livres XIV-XVIII, texte établi par Préchac et traduit par H. Noblot, Collection des Universités de France, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1962, p. 104).

emprada 34 vegades per la *Vulgata*, segons les concordances editades per B. Fischer⁵. Certament que enfront de les 586 vegades en què la *Vulgata* empra *gloria*, les 34 vegades en què usa *maiestas* pot donar la impressió de tractar-se d'un terme insignificant, que no significa res de nou, sense rellieu. Potser per això la *Nova Vulgata* substitueix sovint *maiestas* per *gloria*, sense que hom acabi d'endevinar els criteris de semblant substitució⁶.

El present estudi es proposa examinar la fisonomia pròpia de *maiestas*, un terme no absorbible ni per *gloria* ni per *claritas* ni per *splendor*, en l'ús que en fa la *Vulgata*. Els textos llatins d'aquesta versió (i de les *veteres latinae*) donen al terme *maiestas* un abast semàntic en part afí al que li donen els textos religiosos de la Roma clàssica. És per això que abans es fa una lectura dels escriptors llatins que d'una manera més representativa empen *maiestas*.

II. «MAIESTAS» EN LA LLATINITAT CLÀSSICA

La consulta de diferents diccionaris de la llengua llatina no lliura elements suficients per a poder formular una definició «essencial» d'allò que és *maiestas*. Té la seva part de raó Kübler quan renuncia a formular una definició precisa del nostre terme⁷.

En les llengües neo-llatines sovint es parla de *majestat* sense precisar massa a què es refereixen. Entre els escriptors clàssics llatins, en canvi, quan es parla de *maiestas* la relació, no només etimològica, sinó també semàntica d'aquest terme amb *maior* i *maius* sembla relativament evident,

5. *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatum Versionem critice editam*, quas digessit Bonifatius Fischer OSB, Tomus III: H-N, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, que enregistra endemés les dues vegades que *maiestas* es llegeix en 3Esd 4,40.46. El terme *maiestas* és registrat 29 vegades per *Sacrorum Bibliorum Vulgatae Editionis Concordantiae*, Hugonis Cardinalis, Venetiis 1719. En canvi, la registren 30 vegades *Concordantiae Bibliorum Sacrorum Vulgatae Editionis*, cura et studio F. Gabrielis Tonini, Prati 1861.

6. Cf. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*. Editio Sacros. Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli II promulgata, Libreria Editrice Vaticana 1986². En la presentació del volum, E. Schick, president de la Comissió Pontifícia «Pro Nova Vulgata Editione» indica alguns criteris per explicar i justificar el fet que: «quaedam retractationes sunt relatae, quas perspicuitas textus et uniformitas postulabant». I immediatament són elencades algunes normes generals:

1) «Religiose servanda est littera Vulgatae versionis Sancti Hieronymi quoties haec sensum textus primigenii fideliter reddit et facile intelligitur...

2) Si quando tamen vel in comentariis S. Hieronymi, ut non raro accidit, vel apud SS. Patres, vel in Vetere Latina versione textus primigenius verbis magis accomodatis et claris redditur quam in Vulgata editione, tunc hi modi eligendi esse videntur.

3) In vocabulis seligendis et in sensu textus primigenii Latine exprimendo, debito modo ratio habenda est etiam traditionis exegeticae sive Patrum sive Magisterii Ecclesiae...» (p. XI.).

Hom no acaba de veure com, portats per aquests criteris, la Pontifícia Comissió «Pro Nova Vulgata Editione» hagi sovint substituït *maiestas* per *gloria*.

7. W. KUBLER, dins *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. XIV,

fins i tot precisa. El sentit dominant en l'ús d'aquesta paraula és el d'una forma de superioritat. Ciceró ho expressa en el *De natura deorum* 1,17:

«Habet venerationem iustam quidquid excellit»⁸.

Tanmateix, semblant *veneratio* és quelcom derivat i secundari⁹. Ho fem notar aquí per posar de relleu que els romans empraven *maiestas* per a designar certa forma de superioritat.

En la utilització del terme *maiestas* en la literatura clàssica llatina es dibuixen alguns trets interessants per a la matèria del present treball:

a) *Maiestas* indica més una relació que una qualitat absoluta. Un conjunt d'éssers, pertanyents a vegades a categories diferents, són col·locats jeràrquicament. Encara que tots i cadascun posseeixen la pròpia dignitat, amb tot la *maiestas* indica el grau superior que ocupa una categoria en relació amb les restants.

b) Semblant jerarquia i grau superior són vistos com tenint la seva base en la naturalesa o bé en l'organització racional de les coses. D'aquí que *maiestas* sigui entesa com una qualitat estable. Ha de ser necessàriament respectada pels interessats i pels espectadors de bona fe. Faltar al respecte a la *maiestas* constitueix un greu atemptat a l'ordre intel·lectual i moral.

c) Per bé que a nivell força secundari, la *maiestas* és expressada a voltes per mitjà de trets externs: *nomen, facies, vestis, divitiae, potentia*¹⁰.

Una tipificació del suara indicat la constitueix un fragment de Livius Andronicus, on *maiestas* serveix per col·locar els déus en relació amb els homes: la divinitat mateixa s'autoexpressa amb la designació *maiestas mea*¹¹. De fet, la paraula *deus* només té sentit si els déus són *maiores* i la resta dels éssers, començant pels homes, són *minores*. Quan els homes no reconeixen aquesta relació s'ha de parlar de crim, però, sobretot, s'ha de parlar d'aberració, de manca de raonabilitat.

Leipzig 1910, p. 542: «Einer genauen Begriffsbestimmung entzieht sich das Wort.» Ara bé, Ciceró intenta repetidament arribar a una definició, més aviat descriptiva:

«Si res tota quaeritur, definitione universa vis explicanda est sic: *Maiestas* est amplitudo ac dignitas.»

CICERO, *De Oratore* 2,164 (Texte établi par E. Courbaud. Collection des Universités de France, Paris 1927, p. 73).

8. CICERO, *De natura deorum*, ed. per G. Giambelli, Roma 1896, p. 132.

9. No manquen els casos en els quals aquest sentit derivat arriba a ocupar el primer lloc a causa de certa inversió d'equilibri: així *splendor* es converteix en l'element essencial del concepte de *maiestas*. Així tenim: *venerari* (QUINTILLIANUS, *Institutio oratoris*, 3,7,7); *verenda* (OVIDIUS, *Metamorphoseon*, ed. per G. Lafaye, vol. III. Collection des Universités de France, Paris 1954).

10. Aquests trets reapareixen en la *Vulgata*.

11. LUCIUS LIVIUS ANDRONICUS, *Egisto* (fragment 8, ed. per O. RIBBECK, *Tragicorum romanorum fragmenta*, Leipzig 1897³).

Aquest és el sentit recollit per l'oda d'Horaci, en la qual el poeta explica al poble romà el funcionament de la seva potència i de les seves desgràcies. Li recorda que és per una conducta submissa als déus que pot seguir manant:

«Dis¹² te minorem quod geris, imperas;
hinc omne principium, huc refer exitum...»¹³

Només a base d'un comportament així el poble romà pot sentir-se protegit de qualsevol topada amb algun *mana*¹⁴. Respectar l'ordre implicat per *maiestas* significa un comportament racional, amb el qual es reconeix l'existència d'una jerarquia natural i hom es col·loca en el lloc que li correspon en aquesta classificació¹⁵. Un raonament totalment contrari és el que hom troba en el *De divinatione*. Un dels interlocutors pretén justificar les arts de l'endevinació a base de sostenir que si, per un cantó, els homes estan interessats per saber allò que s'ha d'esdevenir, per estar previnguts, per l'altre, en canvi:

«Hoc non alienum ducunt *maiestate* sua,
nihil enim est beneficentia praestantius.»¹⁶

12. *Dis* = *diis*.

13. HORATIUS, *Carmina*, 3,6,5-6, (ed. per Fr. Villeneuve, vol. I. Collection des Universités de France, Paris 1954). Ajuda a entendre el raonament d'Horaci l'estudi d'A. LA PENNA, *Ode e l'ideologia del principato*, Torino 1963, pp. 32ss.

14. *Mana* és un terme que ha adquirit cert relleu en els estudis d'etnologia. Malgrat la diversitat d'opinions, aquesta paraula, presa de les llengües melanèsies, comporta la idea d'un poder misteriós resident en certes categories de persones a causa de llur naixement i de llur estat social (déus, reis, sacerdots, guerrers, etc.). En la terminologia de les ciències de la religió, tendeix a expressar la idea fonamental de força sagrada, com la forma més simple de religiositat. Tot i tractar-se d'un estudi que hauria de ser revisat, encara ofereix elements útils J. ROHR, *Das Wesen des Mana*, dins *Anthropos* 14-15 (1919-1920) 97-124. Una idea més matisada i científicament més actualitzada hom la pot trobar en G. AUCLAIR, *La Mana quotidienne*, Paris 1971, d'una manera especial, són il·lustratives les pp. 32-54.

15. Aquest és un aspecte no destacat en l'estudi d'H. DREXLER, *Maiestas*, dins *Aevum* 30 (1956) 195-212. Hi ha intuïcions que no desenvolupa com, per exemple, la que expressa en la p. 197: «Wem *Maiestas* eigen ist, der ist unantastbar, sacrosanct.» I, més endavant, en la p. 201: «Die *Maiestas* mußte allein dadurch, daß sie einem jeden Verehrung abnötigt, mehr als ausreichend geschützt sein...»

16. CICERO, *De divinatione* 1,38 (ed. per R. Giomini, Roma 1975). És prou sabut que la voluntat de clarificar les raons que porten a distingir entre creences supersticioses en les arts endevinatòries i religió vera i pròpia fou allò que mogué a Ciceró a escriure vers l'any 44 la seva obra *De Divinatione*. Amb ella sembla que també vulgui respondre als dubtes i incerteses que s'anaven difonent en àmplies estratificacions de la intel·lectualitat romana, deslligada ja de la religió tradicional, vista com una religió formalitzada en ritus que havien perdut la seva antiga importància i fins i tot el seu significat (*De divinatione* 2,71-74). Tot i que Ciceró mateix pertanyia al col·legi dels àugurs, ell no dubtava en afirmar que en el seu temps l'endevinació i el seu ritual eren conservats per no ofendre les creences populars (*De divinatione* 2,10).

Maiestas, doncs, apareix sovint vinculada al món dels déus. El *Glossari*, erròniament atribuït a Filoxenos¹⁷, tradueix *maiestas* per θεϊότης¹⁸.

La dignitat jeràrquica dels pobles és un reflex de la jerarquia natural dels déus. És el que hom pot deduir de la lectura d'un text final de l'*Eneida*. Juno, després d'un llarg i tens forcejament amb Júpiter, accepta que els troians s'uneixin als llatins per formar el poble, del qual ha de sortir Roma. Nogensmenys, a títol de petició, avança una restricció:

«Et demano en nom del Laci, en nom de la *maiestas* dels homes que són teus¹⁹: en el moment en què, per un sortós matrimoni, facin la pau i fixin les clàusules del pacte que els unirà, no ordenis que els *Latini* indígenes canviïn el seu antic nom per convertir-se en troians o en Teucres, ni que hagin de canviar la llengua, ni que hagin de modificar els seus vestits. Allò que ha d'existir ha de ser el *Latium*; que al llarg dels segles hi hagi reis albens, que hi hagi una raça, la romana, feta potent per la valentia itàlica. Troia ha desaparegut; fes que amb ella desaparegui també el seu nom.»

Virgili en l'*Eneida* vol immortalitzar la llegenda sobre l'origen diví de Roma. L'esposa de Júpiter, Juno, veu en el món dels homes un reflex de la jerarquia natural dels déus. Per això parla de la *maiestate tuorum*²⁰.

Així s'entén millor la importància de la utilització de *maiestas* en la descripció de les relacions entre els pobles, una utilització que privilegia el poble romà: Roma, hereva del Laci, que Juno relaciona hàbilment amb Júpiter, es beneficia permanentment de la protecció d'aquest déu i de la solidaritat, força sovint esmentada, amb el déu del Capitoli. És en aquest sentit que la *maiestas* de Roma no apareix com una conseqüència fortuïta, sinó com justificació quasi jurídica, natural del seu creixement i del seu imperi:

«Latinum nomen et Italae crevere vires
famaque et imperii porrecta maiestas.»²¹

En aquesta línia, esdevé clarificadora la lectura que de les fórmules del *foedus iniquum* presenta el juriconsult Pròcul:

«Liber autem populus est is, qui nullius alterius populi potestati est subiectus: sive est foederatus, sive aequo foedere in amicitiam venit sive foedere comprehen-

17. De fet, el *Glossarium* es deu a un autor del s. III d.C. Els *Glossaria* neixen de la necessitat d'aprendre la segona llengua de l'Imperi: el grec per als llatins, el llatí per als grecs. Cf. H. ERBSE, *Lexikographie*, dins *Lexikon der alten Welt*, Zürich-Stuttgart 1965, col. 1722-1724. Quant a Filoxenos d'Alexandria, vegeu C. THEODORIDIS, *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*, Berlin 1976, pp. 46-73.

18. G. LOEWE - G. GOETZ, *Corpus Glossariorum Latinorum*, V, Leipzig 1901, p. 124-126.

19. VIRGILIUS, *Aeneidos*. Liber XII 820-828 (ed. per R. Durand - A. Bellesort. Collection des Universités de France, Paris 1948). A l'inici del text, hom llegeix: «Pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum...»

20. El text diu: «Pro maiestate tuorum», on la preposició *pro* equival a «in nomine».

21. HORATIUS, *Carmina* 4,15,14.

sus est, ut is populus alterius populi *maiestatem* comiter conservaret. Hoc enim adicitur ut intelligatur alterum populum superiorem esse, non ut intelligatur alterum non esse liberum: et quemadmodum clientes nostros intelligimus liberos esse, etiamsi neque auctoritate neque dignitate neque viri boni nobis praesumunt, sic eos, qui *maiestatem* nostram comiter conservare debent, liberos esse intelligendum est.»²²

La lectura dels textos clàssics permet descobrir una *maiestas* que pertany més al món de l'ordenació jeràrquica que no pas al món màgic o del dinamisme automàtic²³. Els grecs, dotats d'una llengua riquíssima, no reïxen, tanmateix, a trobar un equivalent exacte de *maiestas*²⁴. Revestia gran importància a Roma la classificació i jerarquització social: es parla de l'*ordo sacerdotum*, de *flamines maiores*, dels *ordines politici* (*ordo maior et ordo minor*), del *magister* i del *minister*, del *magistratus*, etc.

Ovidi juga amb naturalitat amb les arrels de *maiestas*, vista com el principi jeràrquic dels déus i com el principi de tot el món en ordre. Al començament del llibre cinquè dels *Fausti* analitza les etimologies del nom de *maig*, i hi troba individualitzada l'arrel *maior*:

«...Però la terra no respectà massa temps la preeminència del cel, ni els astres la de Febus: els diferents graus d'honor eren iguals (*par erat omnis honos*). Sovint, oh Saturn, una divinitat de la plebs gosava asseure's en el tron que tu ocupaves; cap déu estranger no es dignava escortar al vell Ocea, i Tetis ben sovint era rellegada al darrer lloc. Finalment, la categoria (*honos*) i la reverència (*reverentia*) en posició decent, amb l'esguard serè s'uniren en un himne degut. Miraren el món de la *Maiestas*, aquella que regula les relacions en l'univers i que en el mateix dia del seu naixement era ja gran (*Magna*). Sense demora, amb la testa aixecada, anà a asseu-

22. PROCULUS, *Digesta* XLIX,15,7,1 (dins *Corpus Iuris Civilis*. Vol. I. *Institutiones* recognovit P. Krueger; *Digesta* T. Mommsen et retractavit P. Krueger, Berlin 1920¹³, p. 884s.). Per tal de facilitar la comprensió de la lúcida explicació de Pròcul en donem la versió al català:

«Un poble lliure és un poble que no està sotmès a cap poder (*potestati subiectus*) de cap altre poble; no té massa importància que sigui aliat o no (*foederatus*), que hagi entrat en l'amistat romana per mitjà d'un pacte entre iguals (*aequo foedere*) o bé que el pacte hagi especificat que aquest poble ha d'observar noblement la *maiestas* de l'altre poble. Aquesta fórmula és emprada per significar que un dels dos pobles és superior, però no per significar que l'altre no sigui lliure: així com nosaltres sabem que els nostres clients són homes lliures, per bé que no iguals pel seu prestigi, pel seu rang i per la seva força, de la mateixa manera que els pobles dels quals diem que han d'observar noblement la nostra *maiestas*, sabem prou bé que es tracta de pobles lliures.»

23. La pertinença de *maiestas* al món màgic és una tesi representada, entre altres, pel que fou cèlebre catedràtic de llatí a la universitat d'Utrecht M. H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman Thought, Language and Customs*, Oxford 1947. Una aportació valuosa, argumentada i pertinent de l'obra la representa la crítica que en fa G. Dumézil dins *Revue d'Histoire des Religions* 138 (1950) 224-226.

24. De fet, els termes: σεμνότης, ἄξιοπρέπεια, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψύνη, sense parlar de δυναστεία ni de θεϊότης resulten simples aproximacions que no recullen l'especificitat de *maiestas*.

re's al bell mig de l'Olimp, tota resplandent de porpra i or. A banda i banda d'ella s'assegueren el *Pudor* i el *Metus*, i hom pogué veure com totes les divinitats dirigien els seus rostres vers ella. Aleshores entrà en els esperits el respecte pels rangs (*suspectus honorum*); els qui ho mereixen són valorats i cadascú deixa de preferir-se (*fit praetium dignis nec sibi quisque placet*).

...I ja es disposaven a mesurar les muntanyes fins als astres més elevats i a provocar al combat el Gran (*Magnum*) Júpiter. Però Jupiter, tot llençant el seu furor des de dalt dels cels, fa recaure aquests pesos immensos sobre aquells mateixos que els havien desplaçat. Eficàçment defensada per les armes dels déus, *Maiestas* subsisteix i, passat aquest temps, el seu culte continua. Ella està assegurada al costat de Júpiter, com la seva més segura guardiana i assegura a Júpiter el seu ceptre, que pot mantenir sense fer recurs a la força.»²⁵

No és aquí el lloc per discutir el tema sobre si realment *Maiestas* era vista o no com a deessa. El fet és que el text la presenta com a divinitat femenina i que amb ella Ovidi desenvolupa una noció típicament romana, a la qual no és possible donar una *interpretatio graeca*.

Entre els déus, *maiestas* és considerat com l'atribut de Júpiter. En el món polític esdevé l'atribut del representant de Júpiter a la terra, en la societat: el *rex* o bé els substituïts republicans del *rex*.

Júpiter és l'*Optimus Maximus* del Capitoli. De fet, Jupiter és *Maximus* no només per títol, per atribució, sinó per naturalesa. La idea es troba clarament expressada en Horaci:

«Unde nil maius generatur ipso,
nec viget quidquam simile aut secundum...»²⁶

La mateixa idea reapareix sovint en Ovidi:

«Et quid Iove maius habemus?...
et invicto nil Iove maius erat...»²⁷

Aquesta realitat ja és il·lustrada teològicament en els *Fausti*: la *maiestas* col·lectiva dels déus constitueix el punt de recolzament d'una altra *maiestas* individual: la *maiestas* de Júpiter.

Deus maius o *maximus*, Júpiter, és el rei per excel·lència, tal com es pot llegir dues vegades en els fragments conservats d'Eni:

«Diuom pater atque hominum rex.»²⁸

25. OVIDIUS, *Fasti* 5,11-52 (ed. F. Bomer, vol. II, Heidelberg 1958).

26. HORATIUS, *Carmina* 1,12,17-18.

27. OVIDIUS, *Metamorphoseon* 2,62.

28. ENNIUS, *Annales* 6,153 (ed. J. Vahlen, Leipzig 1928; el 1963 ha estat editada novament a Amsterdam). L'expressió sembla una traducció de l'homèrica a la qual Ennius afegeix el terme *rex*.

Aquesta fórmula és repetida més endavant:

«Diuomque hominumque pater rex.»²⁹

Fins i tot durant la República serà lícit d'anomenar-lo, i només a ell, *rex*³⁰. Tant en la llegenda de Ròmul com en la de Numa, el *Rex*, Júpiter, no es relaciona d'igual a igual, sinó d'homòleg a homòleg amb el *rex terrestris*³¹. Certament que a l'època antiga, en la Roma monàrquica, *maiestas* constituïa igualment la seva característica, tal com en el seu temps afirmava ja Ovidi³². Sota la República, *maiestas* continua sent la característica dels homes pròxims a Júpiter o bé que l'encarnen: cònsuls, l'*imperator* triomfant³³. Quan els traductors es lliuren a la feixuga, però apassionant tasca de passar textos grecs i hebreus al llatí, disposen d'un terme, *maiestas*, l'ús del qual en el món romà facilitava la seva aplicació a יהוה o a κύριος.

III. LES VERSIONS LLATINES DE LA BÍBLIA

Aquest apartat serà relativament llarg en ordre a una millor contextualització del procés que ha portat a introduir el terme *maiestas* en les *veteres latinae* i en la *Vulgata*.

1. Relació entre llengua i religió

El tema té la seva importància en el capítol de les versions de llibres religiosos. Es tracta d'un problema que ocupa un lloc destacat en el conjunt de les ciències humanes: lingüistes, etnòlegs, estudiosos de la fenomenologia religiosa, etc. es veuen obligats a ocupar-se d'aquest tema³⁴. En aquest camp, els estudis lingüístics persegueixen o bé l'explicació dels fenòmens lingüístics tot servint-se de determinades concepcions religioses o bé la reconstrucció del pensament religiós de pobles prehistòrics a base de re-

29. ENNIUS, *Annales* 21,357.

30. TITUS LIVIUS, *Historia Romana* 3,39,4.

31. TITUS LIVIUS, *Historia Romana* 1,10, on hom hi troba una referència al culte de Jupiter Feretrius:

«Iupiter Feretri, haec victor
Romulus rex regia arma fero»

32. OVIDIUS, *Fasti* 5,47-48, on parla de la *maiestas* com d'un atribut dels reis.

33. OVIDIUS, *Fasti* 5,51-52.

34. La importància de les relacions entre el fenomen de la llengua i el del pensament religiós la té molt en compte C. MOHRMANN, *Études sur le Latin des Chrétiens*, vol. I, Roma 1961², principalment en les pp. 123-137. Les observacions de Mohrmann, sempre pertinents, solen patir de la manca d'un lligam més estret i argumentat amb els textos.

córrer a fets lingüístics. Es pot dir que en determinades societats anomenades primitives els fets lingüístics apareixen constantment barrejats amb els fets religiosos. Fins i tot les llengües de civilitzacions molt desenvolupades palesen l'empremta de fases precedents, reflex de concepcions ja abandonades.

Les relacions entre llengua i religió canvien des del moment en què la consciència dels subjectes parlants registra la llengua com a fenomen autònom. És en el marc del problema de llengua i religió, tal com es presenta en una religió desenvolupada, que s'ha de col·locar el fenomen de les versions llatines de la Bíblia. Una civilització secular, madura i plenament desenvolupada adopta una religió que procedeix d'una civilització estrangera, per tant, vista com a inferior. És una religió que creix ràpidament, malgrat resistències i persecucions³⁵. El llatí es troba enfront de la delicada tasca de formular una doctrina religiosa nova, clarament distinta pel seu contingut de les idees religioses del món greco-romà.

No cal dir que aquesta nova religió exerceix una influència notable en la vida d'aquells que la segueixen, fins al punt que els mou a canviar el seu estil de vida i, fins i tot, a alterar els principis mateixos de la societat antiga.

2. *Judaisme i hel·lenisme influencien el llatí*

Per entendre allò que significà la traducció de la Bíblia al llatí s'ha d'ampliar el context històric. No es pot captar l'essencial de l'encontre entre cristianisme i llengua llatina si hom s'oblida de situar tal encontre en el marc de la cristianització del món antic. De fet, la Bíblia llatina és una creació cristiana, no jueva. I en això es diferencia de la Bíblia grega que fou una creació jueva. Tanmateix, no s'ha d'oblidar que el procés de cristianització fou precedit per un altre: l'encontre entre judaisme i la cultura hel·lenística.

Es tracta d'un encontre que pràcticament tingué lloc al llarg i a l'ample de tot l'imperi romà, però el centre del qual fou Alexandria, ciutat que jugà un paper destacat en la versió grega dels LXX, almenys pel que fa a la *Torah*. És precisament en aquesta versió on es reflecteix millor el contacte del món hel·lenístic amb la religió i amb el pensament jueu, contacte que apareixerà determinant en l'evolució ulterior. En aquest contacte sim-

35. L'expansió del cristianisme en el món llatí apareix fortament lligada amb l'expansió de la Bíblia cristiana en llatí. Cristianització i romanització es presten recolzament mutu per mitjà dels avantatges i de les millores successives de la *bibliotheca sacra*. Paradoxalment, la traducció de la Bíblia grega en llatí no podia eliminar tots els obstacles entre els romans i la Bíblia. Aquest era el cas dels cercles cultes i literats: els estrangerismes que s'haurien pogut tolerar en un text en llengua estrangera es fan intolerables quan apareix un literalisme «piados» a costes del llatí (Cf. G. Q. A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, Nijmegen 1966, pp. 25-32).

biòtic no és sempre clar si l'influent millor situat fou l'hel·lenisme o el judaisme. Els estudis fins ara portats a terme no permeten afirmar que hom hagi arribat a una etapa conclusiva sobre aquest punt³⁶.

La llengua d'Homer i de Plató ha de formular l'herència religiosa dels jueus i adaptar-se a la seva manera de pensar³⁷. La tasca no es presenta fàcil essent així que el pensament jueu és fonamentalment diferent del pensament del món greco-romà, una diversitat fins i tot perceptible en els cercles dels jueus hel·lenitzats. Les tècniques emprades pels traductors dels LXX no són sempre les mateixes perquè al costat de la diversitat temàtica que cal escometre hi ha la diversitat de traductors que han de passar les obres de l'hebreu al grec: diversitat de cultura, diversitat de temps (l'arc cronològic de la versió dels LXX s'allarga uns dos segles), diversitat de situacions i diversitat de persones³⁸.

Allò que certament és un fet és el gran nombre de paraules de la llengua grega que en els traductors dels LXX adquireixen un nou sentit específic inspirat en la religió jueva³⁹. És així com apareix també un estil peculiar que acompanya a una terminologia de base, punt de partença del vocabulari i de l'estil neotestamentaris. És en aquest sentit —i només en aquest—

36. Els estudiosos del tema coneixen la monografia de M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jhrs. v. Chr.*, Tübingen 1969; la segona edició és del 1973. L'obra ha sigut traduïda en diferents idiomes i frueix d'àmplia divulgació entre exegetes i teòlegs. L'Autor sosté amb insistència dos punts que considera fonamentals: 1) El judaisme a Palestina havia sigut ja fonament hel·lenitzat vers la meitat del s. III aC, molt abans, per tant, dels decrets d'Antíoc Epifanés. 2) La distinció entre diàspora i judaisme palestinenc, pel que fa a l'hel·lenització, no és clara. Aquests dos punts de Hengel frueixen d'una àmplia acceptació. Però crec que haurien de ser revisats. De fet, el problema potser no és tant saber com els jueus i el judaisme de Palestina foren hel·lenitzats i en quina mesura ho foren, sinó fins a quin punt resistiren a l'hel·lenització. És un fet que el judaisme restà fort malgrat el gran repte de l'hel·lenisme i, després, el que li representà el cristianisme. L'hel·lenisme des de fora, el cristianisme «des de dins».

37. Cf. D. BARTHELEMY, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?*, dins *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Göttingen 1978, pp. 322-340; F. RAURELL, *La «Doxa» com a participació en la vida escatològica en Is-LXX 26*, dins *Revista Catalana de Teologia VII* (1982) 27-63. Es pot dir que la confiança dels alexandrins en la versió dels LXX resultà un fet força afirmat ja des de la primeria. Fou a partir de la Bíblia grega que es desenvolupà un judaisme tan fidel a les essències primigènies com el dels jueus de Palestina. Així tenim que un autor com Filó construirà una doctrina sobre la inspiració profètica dels traductors que, malgrat el vocabulari platònic, no deixa que el seu pensament sigui contaminat de manera que la seva fe jueva en resti afectada.

38. Cf. E. MASSON, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris 1967, principalment en les pp. 43-57.

39. Tanmateix, s'imposa la necessitat de matisar per no caure en les exageracions en les que incorren un bon nombre d'articles del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-X*, Stuttgart 1933-1978; són unes exageracions que prenen fisonomia ja des de les línies programàtico-metodològiques del seu fundador i director per molts anys, G. Kittel. Certes línies operatives de l'obra palesen la influència d'un determinat apologetisme ingenu i romàntic. Algunes de les seves limitacions i errors filosòfico-lingüístics foren ja encertadament indicats per J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, London 1961.

que es pot parlar d'una *praeparatio evangelica in Septuaginta*. També el vocabulari dels Pares apostòlics està fortament influenciat, i a voltes fins i tot amarat, per la cultura dels LXX.

3. Procés de llatinització de les comunitats creients

Al llarg d'un segle, el grec es convertí en la llengua universal del cristianisme, llengua universal i única⁴⁰. La traducció, i més encara, la recepció de la versió grega de la Bíblia constitueixen un moment important de la història del judaisme i del cristianisme. Però aquesta versió no fou acceptada per la totalitat del món jueu. En certs ambients de la diàspora persisteix la voluntat de mantenir l'hebreu com a única llengua sagrada: la traducció grega dels LXX és refusada; es converteix en quelcom la realitat històrica del qual és minimitzada i fins i tot amagada. En certs ambients jueus es viu la impressió que després d'haver donat al món allò que tenien de millor (els diferents llibres sagrats traduïts al grec), havien rebut com a resposta la indiferència, el menyspreu i fins i tot la persecució. La innegable «inculturació» dels jueus en el món hel·lènic es converteix en un trist episodi del passat, sovint oblidat en la memòria jueva⁴¹.

Quan el grec deixa de ser la llengua universal del cristianisme, el procés de llatinització de les comunitats occidentals enceta el seu curs, tant a l'Àfrica com a Itàlia i, probablement, també a França. Neix el llatí dels cristians, creació original de les cristiandats occidentals; pel caràcter especial es distingirà en molts aspectes del grec dels cristians, una distinció que a vegades representa un progrés, altres, en canvi, un retrocés. En tot cas, el llatí dels cristians és més revolucionari que el grec de les cristiandats orientals.

Semblant fenomen s'entén millor si hom té en compte que la relació amb la tradició jueva, tal com es dona amb el grec de la versió dels LXX, no existia en el món occidental llatí. En el món romà, són els cristians els primers que tradueixen la Bíblia, no són els jueus. Els cristians llatins, per tant, no disposaven d'una tradició lingüística pre-cristiana per traduir la Bíblia. Endemés, les cristiandats occidentals s'havien familiaritzat amb el

40. L'ús del grec per llegir la Bíblia constitueix un punt d'encontre entre jueus i cristians, l'espai de llurs discussions exegètico-teològiques, més enllà dels escrits del Nou Testament. Tan importants són els punts d'acord com els de ruptura. Obres com l'*Epístola de Bernabé* o l'*Epístola de Climent de Roma als Corintis* citen textos bíblics que són igualment importants per als jueus. Els versets llegits com anunci de la vinguda del Messies Salvador són recollits tant pels jueus (per exemple, a Qumrân) com pels cristians (n'hi ha prou amb consultar els *Testimonia*). Filó, l'exegesi del qual està impregnada de filosofia grega amb arrels de fe jueva, és un mestre per als escriptors cristians, com Climent d'Alexandria i Orígenes. Aquest darrer desenvolupa una teoria hermenèutica que insisteix, com feien els rabins, en la unitat de tots els llibres bíblics i en la interpretació de les paraules a partir de l'ampli context del conjunt.

41. Cf. G. MUSSIES, *Greek in Palestine and the Diaspora*, vol. II, Section 1: *The Jewish People in the First Century*, Assen 1976, pp. 1055-1074.

cristianisme a través del grec. L'absència d'una tradició jueva llatina i la presència d'una tradició cristiana grega deixen petja en la traducció llatina de la Bíblia. La paraula *maiestas* n'és un bon exponent, segons es pot endevinar del que ha estat dit abans a propòsit de l'ús d'aquest terme en el món romà⁴².

4. *Les innovacions del llatí bíblic*

És un fet que la Bíblia llatina no canvia les estructures sintàctiques fonamentals de la gramàtica llatina. Nogensmenys, no és el mateix llegir una pàgina llatina de la Bíblia que llegir Virgili, Ciceró o altres escriptors romans. Ara bé, el lector romà, avesat a la lectura dels seus clàssics, difícilment podia entendre el llenguatge simbòlic de la Bíblia, els termes i neologismes emprats per a descobrir i descriure les relacions de Déu amb l'home, per parlar de la redempció, de la resurrecció, del futur dels cristians, etc.

La traducció de la Bíblia al llatí significa la introducció d'un vocabulari i d'un llenguatge propis. Els mateixos escriptors paleocristians són conscients de no parlar una llengua idèntica a la dels seus conciutadans pagans. Quan Tertul·lià afirma que *res no entra en la Bíblia si no és cristià*⁴³ no manifesta únicament l'apropiació cristiana de la Bíblia, sinó que expressa també la necessitat d'una aclimatització lingüística, com també d'una preparació intel·lectual, moral i religiosa. Més tard, Agustí i Jeroni parlaran d'una *consuetudo christiana* a propòsit de qüestions de vocabulari i de llengua⁴⁴.

42. L'absència d'una tradició precristiana en les versions llatines de la Bíblia havia de fer més difícil el treball dels primers traductors. Cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, pp. 24-57.

43. *De anima* 1,4 (CCL II). S'ha discutit molt sobre la llatinitat de Tertul·lià. Iniciador de la teologia occidental, durant molt temps li han sigut atribuïdes creacions lingüístiques rellevants en el llenguatge teològic. Sovint la seva obra ha estat vista en relació directa amb els orígens del llatí cristià. Tanmateix, en els primers decennis del s. XX l'anomenada escola de Nijmegen reivindica la creativitat lingüística de la comunitat cristiana. La vitalitat doctrinal que unia els cristians entre ells hauria donat origen a aquesta llengua de grup. Aquesta tesi, en molts punts exagerada, es deu a J. SCHRIJNEN, *Charakteristik der altchristlichen Lateins*, Nijmegen 1932. En la p. 19 hom llegeix: «El llatí cristià és el resultat de la diferenciació social produïda per la voluntat dels primers cristians de distingir-se dels altres». En aquesta perspectiva, Tertul·lià queda reduït a un simple testimoni de fets lingüístics (L'obra de J. Schrijner ha sigut traduïda a l'italià, acompanyada d'un apèndix de C. Mohrmann, que matisa alguns excessos de l'obra inicial. El títol de la traducció: *Il carattere del latino cristiano antico*, Bolonia 1975. Fa seva aquesta tesi, encara que amb algunes reserves, V. LOI, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma 1978). Nogensmenys, l'activitat i les experiències dels més antics traductors de la Bíblia són anteriors a Tertul·lià. El llatí cristià sembla deure molt a les versions literals, a voltes quasi versions-calc, fetes sobre el grec bíblic. Tertul·lià no pot ser considerat el creador del llatí cristià, per bé que ha ajudat molt a desenvolupar-lo.

44. A propòsit de la *consuetudo Scripturarum*, resulta encara un treball vàlid l'estudi de W. SÜSS, *Das Problem der lateinischen Bibelsprache*, dins *Historische Vierteljahresschrift*

Amb tot, no és fàcil determinar la part exacta que correspon a les traduccions dels llibres bíblics en aquest procés de «cristianització» del llatí. Malgrat el gran nombre d'estudis apareguts aquests darrers cinquanta anys sobre les diferents formes, d'allò que avui sol anomenar-se les *veteres latinae*, el fet és que no existeix cap estudi sistemàtic sobre el llatí bíblic⁴⁵.

5. Les versions llatines abans de Jeroni

El baix nivell cultural dels primers convertits al cristianisme implicava en el pla lingüístic que el llatí utilitzat pels cristians restava lluny del llatí de Ciceró o de la bella literatura romana en general. El llatí de les primeres versions no s'atreveix a fer res més que calcar el text grec, i això ho fa amb escrupulositat i respecte, més que no pas amb traça. L'autoritat d'aquestes versions era gran i els perseguïdors n'eren conscients, fins al punt que sota Dioclecià la inquisició més ferotja era precisament contra la Bíblia; però això comportà, de retop, una més profunda veneració dels fidels per les Escripures⁴⁶.

En la literatura de l'Església romana el grec és emprat fins al s. III; és el que es pot trobar en Climent Romà, en Hermes i Hipòlit. A l'Àfrica, Tertul·lià, bilingüe, escriu en les dues llengües.

A l'Àfrica del Nord, el llatí ja hi apareix a finals del s. II. Tanmateix, no hi ha documents que testimoniegin l'ús del llatí en el culte sinagoga. Marcíó tingué la seva part en l'entrada del llatí en la Bíblia, fins al punt que li és atribuïda la versió al llatí de tot el Nou Testament⁴⁷. Un lloc destacat l'ocupa Tertul·lià amb citacions en llatí abundants i molt personals. El seu vocabulari s'anticipa i ofereix notables afinitats amb el que més tard serà el llatí bíblic europeu⁴⁸.

Un testimoni de primera fila de la més antiga versió llatina és Cebríà, a Cartago. Una pedrera de citacions bíbliques de la versió llatina africana la

27 (1932) 1-39. Els resultats dels seus estudis són, en part, assumits i reelaborats per G. Q. A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, Nijmegen 1966.

45. Un inventari, desproveït d'explicacions, és l'obra, avui llargament superada, de H. RONSCH, *Itala und Vulgata*, Marburg 1877². Una obra, que certament no omple aquest buit, perquè només secundàriament toca el problema dels fets lingüístics en les traduccions llatines de la Bíblia, és la d'E. LOEFSTEDT, *Late Latin*, Oslo 1950. Fins i tot en el c. V d'aquesta obra («The Christian Influence») la preocupació principal de l'autor és captar concretament l'evolució del llatí a l'època imperial.

46. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* (SC 75, ed. G. Bardy, Paris 1960). En VII,13 es diu que el 23 de febrer del 303 apareix el primer edicte de Dioclecià, exposat a Nicomèdia, en el qual s'ordena la crema de tots els llibres sagrats. Vegeu l'estudi, encara que força antic, però vàlid, de M. GELZER, *Der Urheber der Christenverfolgung von 303*, dins *Festschr. f. E. Vischer*, Köln 1935, pp. 34-45.

47. Cf. H. J. VOGELS, *Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des Neuen Testaments*, dins *Festschr. A. Wikenhauser*, München 1954, pp. 278-289.

48. Cf. A. J. B. HIGGINS, *The Latin Text of Luke and Tertullian*, dins *Vigiliae Christianae* 5 (1951) 1-42.

constitueixen principalment les dues obres seves: *Ad Fortunatum* i *Ad Quirinum*. Aquesta segona obra és també coneguda amb el nom de *Testimonia*, essent així que pràcticament es tracta d'una antologia de textos bíblics, trets d'una Bíblia llatina quasi completa⁴⁹.

Tota l'obra *Ad Quirinum* és un enfilall de citacions bíbliques. Quan cita els profetes els introdueix amb *apud*. Així tenim: *Apud Hieremiam Dominus dicit*, *Apud Isaiam*, *Apud Michaeam*⁵⁰, etc., etc. Quasi tots els llibres no profètics són introduïts per *in*: *In Genesi*, *In Sapientia Salomonis*, *In Evangelio kata Iohannem*, *In Evangelio kata Lucanum*, *In Epistula Pauli ad Ephesios*, etc. etc. I l'obra acaba en *Ad Quirinum* 3,120: *In epistula ad Colossenses*: «*Instate orationi vigilantes in ea*». *In Psalmo I*: «*Sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die et nocte*». CAECILI CYPRIANI AD QUIRINUM LIBER III. EXPLICIT.

L'obra del bisbe de Cartago representa un text molt antic i de gran pureza. Tanmateix, la Bíblia africana no és obra d'un sol traductor que hauria començat per *Gènesi* i hauria acabat amb l'*Apocalipsi*. Sigui el que sigui, hom percep en aquesta Bíblia certa unitat tant pel que fa al seu model grec com pel que fa al seu vocabulari i al sistema de versió⁵¹.

Les Actes dels Màrtirs, del temps de Dioclecià, i les controvèrsies suscitades pels donatistes, quant als *traditores*, destaquen en primer lloc la realitat de la Bíblia, vista no com una col·lecció de llibres pertanyents a individus o a bisbes particulars, sinó a les Esglésies locals⁵². Ara bé, això ofereix certes garanties sobre les condicions en què tingueren lloc les revisions crítiques o literàries que afectaren al text llatí.

A les darreries del s. II, l'Església de Roma comença a utilitzar el llatí en les seves relacions epistolars dins i fora de Roma. Tanmateix, les citacions bíbliques encara són escasses; caldrà esperar fins al s. IV perquè comencin a abundar. A la segona meitat del s. IV, de fet, comencen a aparèixer recensions i hom assisteix a un fenomen de diversificació. Hilari, Ambrós, Marius Victorinus, etc. es lliuren a la tasca d'establir comentaris sistemàtics. Ara bé, aquests comentaristes sovint treballen servint-se igualment de models grecs, cosa que els porta a una constant modificació de la versió llatina preexistent.

A la primeria del s. IX existien Bibles gregues només en un sol volum, però hom no disposa de dades que permetin afirmar que el mateix passava

49. No s'ha de confondre el títol d'aquesta obra amb els *Testimonis* grecs de les primeres generacions cristianes, tot i que el títol donat a l'*Ad Quirinum* de Cebrià s'inspira en aquest model llunyà. Vegeu P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif*, Paris 1961; J. AUDET, *L'hypothèse des Testimonia*, dins *Revue Biblique* 70 (1963) 381-405; J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris 1966.

50. CYPRIANUS, *Ad Quirinum* (CCL III, Turnhout 1972).

51. Cf. M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible*, Tübingen 1971.

52. Cf. P. ALLARD, *La persécution de Dioclétien*, Paris 1984, pp. 272-274. L'autor destaca com les primeres mesures de persecució van contra els llibres bíblics.

amb la Bíblia o amb les Bibles llatines⁵³. Els manuscrits més antics que s'han conservat representen llibres aïllats, sovint força fragmentats⁵⁴. Avui més que mai se sent la necessitat d'una classificació general dels *vetera manuscripta latina*⁵⁵.

Es dona el cas de *veteres libri latini* que no són res més que còpies, no d'una forma aïllada i en oposició a la *Vulgata*, que s'oculten enmig de llibres traduïts per sant Jeroni. Això és especialment clar a Espanya. Una Bíblia palimpsesta i mutilada conserva «vells textos llatins» en *Macabeus*, *IV Esdres*, *Actes* i *Epistoles catòliques*: és una Bíblia del s. VII. Fins i tot a darreries del s. X, la *Complutensis I*, originària del sud de la península Ibèrica, conserva encara un vell text de *Macabeus* i de *IV Esdres*, així com *II Paralipòmens*, *Tobies*, *Judit* i *Ester*⁵⁶.

Aquests manuscrits són d'èpoques diferents. Les citacions patristiques permeten sovint determinar l'època de revisió: no és difícil arribar al s. IV. Això significa que poc a poc es va prenent consciència de l'allunyament progressiu entre el món grec i el món llatí. Van neixent diferents iniciatives orientades a seleccionar els textos bíblics. Això fa pensar en els esforços d'Ambròs i de l'Ambrosiaster, així com d'Agustí, encara que poc preparat per a una tasca tan ingent. Havia arribat l'hora de Jeroni⁵⁷.

6. La Bíblia llatina i Jeroni

Arriba el temps en què les grans tasques editorials d'Occident es manifesten en treballs d'adaptació o de traduccions d'allò que constitueix el ca-

53. Les primeres edicions de les quals hom té coneixement han de ser col·locades en temps de Cassiodor, vers el 560. Vegeu A. VAN DER VYVER, *Les Institutions de Cassiodore et sa fonction à Vivarium*, dins *Revue Bénédictine* 53 (1941) 59-86. De fet, les *Institutiones* constitueixen l'obra més important i representativa de Cassiodor. En aquesta obra deplora la manca d'escoles de teologia a Occident. Per ajudar als monjos, enumera els comentaris antics de la Bíblia. És interessant observar com considera necessaris els estudis profans per a una deguda intel·ligència de la Bíblia, tal com hom pot trobar en els textos conservats (*PL LXX*, 105-1220; l'edició de Migne de 1865 continua essent encara la més completa). Per al nostre tema, és important l'estudi de H. A. ASHWORTH, *The Psalter Collects of Pseudo Jerome and Cassiodorus*, dins *Bulletin of the J. Rylands Library* 45 (1963) 287-304.

54. Sovint, els fragments antics s'han pogut conservar gràcies a ser considerats com a procedents d'un model digne de tota veneració. Cf. B. FISCHER, *Das Neue Testament in lateinischer Sprache*, dins *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments: Die Kirchenväter und die Lektionäre*, K. Aland, (ed.), Berlin 1972, pp. 1-92.

55. En aquest sentit, resulten útils els pròlegs als diferents volums de la *Vetus Latina* de Beuron: les citacions dels Pares són col·locades al costat dels manuscrits. Cf. H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller*, Freiburg 1981³.

56. Vegeu la descripció que d'aquests manuscrits fa B. FISCHER, *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, dins *Vetus Latina*, en el vol. I, preparat pels monjos de Beuron, Freiburg 1949, I/1.

57. Cf. A. KAMESAR, *Jerome Greek Scholarship and the Hebrew Bible*, Oxford 1993. Hom pot trobar una síntesi documentada del tema en l'article del gran especialista J. GRIBOMONT, «Le traduzioni», dins *Patrologia III*, A. Di Berardino (ed. ital.), Roma 1978, pp. 185-240.

pital de la literatura grega. Sense això hauria sigut impossible l'embranchida cultural cristiana de l'Edat Mitjana. Noms com Hilari, Ambròs, Ruffí, etc. marquen les fites d'aquest llarg caminar. Però, el príncep dels traductors, que emergeix a finals del s. IV, és Jeroni, el *vir trilinguis*, com l'anomenen els seus biògrafs⁵⁸.

Jeroni entra en el món de la *Vulgata* en ocasió de la seva permanença romana. Els seus amics l'introdueixen en les altes esferes eclesiàstiques, en els salons de devotes aristòcrates, desitjoses de ser iniciades en la lectura dels llibres bíblics. Jeroni, que es presta a aquesta tasca de mentor, s'adona immediatament dels defectes de les Bibles llatines en circulació. Disposa d'un bon manuscrit grec dels Evangelis, força proper a A, i amb ell escomet el treball d'eliminar les «lectiones occidentales» (probablement no existents en els manuscrits que utilitzava). El fruit d'aquest treball de Jeroni, és un text en substancial continuïtat amb la Bíblia llatina existent, però curosament purificat. El resultat constitueix una de les millors obres literàrio-religioses del seu temps.

Amb habilitat, Jeroni s'havia aplegat a posar-se a disposició del papa Damas. Amb la dedicatòria que ara li fa de la traducció es protegeix d'eventuals crítiques, essent així que atribueix al pontífex la iniciativa de la revisió, que, de fet, havia partit de Jeroni mateix⁵⁹. Mai no existí un mandat del papa, i menys encara pel que fa a la versió de tot l'Antic Testament sobre l'hebreu. És un fet, però, que per aquestes dates ni tan sols en la ment de Jeroni no existia un projecte semblant.

Només després d'haver intentat corregir les versions llatines en circulació a partir de l'edició grega més correcta (la que Orígenes havia establert) tenint en compte l'hebreu i les versions hexaplars, Jeroni es decideix l'any 392 a traduir directament de l'hebreu, servint-se, però, també de les versions d'Àquila, Símmac i Teodocion, que estaven més al seu abast⁶⁰. Allò

58. Vegeu J. GRIBOMONT, «Girolamo», dins *Patrologia* III, A. Di Berardino (ed. ital.), Roma 1978, pp. 203-233.

59. Aquesta dedicatòria sembla indicar que Jeroni preveia ja una oposició que certament arribaria i que, de mica en mica, s'aniria intensificant. Són solemnes les paraules del gran traductor:

«Beato papae Damaso Hieronymus:
Novum opus facere me cogis ex veteri,
ut post exemplaria Scripturarum toto orbe
dispersa quasi quidam arbiter sedeam et,
quia inter se variant, quae sint illa
quae cum graeca consentiant veritate
discernam...»

(Text pres de la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1969, vol. II, pp. 1515s).

60. El sovintejat contacte de Jeroni amb les *Hexapla* l'anà familiaritzant de mica en mica amb l'original hebreu. Està convençut que en aquest terreny pot i ha de prestar un servei a les ciències bíbliques. L'haver pogut trepitjar i viure en la terra on nasqué la Bíblia, almenys en bona part, li descobreix misteriosament la necessitat d'estudiar la densitat «històrico-geo-

que ell es proposa no és preparar un text litúrgic, dirigit al conjunt del poble cristià, sinó facilitar als estudiosos la lectura erudita dels llibres bíblics i permetre'ls una discussió seriosa amb els jueus.

No tothom està d'acord amb els punts de vista massa «originals» de Jeroni. Ruffí i Agustí manifesten les seves preferències per la versió dels LXX, la Bíblia dels Apòstols i de l'Església, per ells vista superior a les tradicions rabíniques. Tanmateix, Jeroni s'aprofita de les sospites que susciten determinats punts doctrinals d'Orígenes i així reïx a mantenir un lloc de privilegi i a seguir amb tranquil·litat el seu treball.

L'oposició d'Agustí resulta il·lustrativa per a l'estudi de la versió dels LXX i del seu lloc en l'Església, així com per a l'estudi de la *veritas hebraica*, que inspira bona part del treball i de les idees de Jeroni. Agustí s'ocupa repetidament de les versions de la Bíblia no només en ordre a les necessitats pràctiques de l'exegesi, necessitats que li neixen en consultar i comparar les diferents traduccions, sinó també per anunciar principis i judicis de valor. Tal com, en general, fan els Pares, concedeix gran autoritat a la versió dels LXX, l'autenticitat de la qual descobreix en l'ús que d'ella en fan els Apòstols. És a partir d'aquí que entra en polèmiques i discussions amb Jeroni, el qual està convençut que la solució de tots els problemes rau en anar directament a l'original hebreu.

En l'*Epistola* 28 (escrita entre el 394-395), Agustí, tot i elogiar les qualitats i capacitat de Jeroni, desaprova la nova versió de l'Antic Testament a partir de l'hebreu, essent així que ja existeix la dels LXX, una versió que fa autoritat:

«Per tant, et demanem, i amb nosaltres et demanen totes les comunitats d'estudiosos de les Esglésies de l'Àfrica, que no consideris gravós el lliurar-te amb sol·licitud i fatigues a traduir els llibres d'aquells que en grec han comentat les Escriptures d'una manera insuperable. De fet, tu estàs en condicions de fer possible que també nosaltres poguem servir-nos de semblants autors famosos, especialment d'un (Orígenes), a qui tu cites gustosament en els teus escrits. Quant a la traducció en llengua llatina dels llibres sagrats canònics, no voldria que tu seguissis un sistema diferent de l'emprat en la traducció del llibre de Job, de manera que, gràcies a l'ús dels signes particulars, aparegui en què la teva versió difereix de la dels LXX, l'autoritat de la qual és eminent. Endemés, m'estranyaria molt si en els textos hebreus es trobés quelcom que hagués passat desapercbut a tants traductors, profunds coneixedors d'aquella llengua. Ara deixo de part els LXX, sobre la uniformitat d'intenció i d'inspiració dels quals (major que si s'hagués tractat d'una sola persona) jo no goso a manifestar-me en cap sentit, però considero que se'ls ha de reconèixer, sense possibilitat de discussió, una autoritat superior en aquest camp.»⁶¹

gráfico-literària» del text. Hom entén així el perquè d'obres com *Liber de nominibus hebraicis i De situ et nominibus locorum hebraicorum*. La seva habilitat exegètica-hermenèutica s'afina i enriqueix amb la gran obra *Quaestiones hebraicae in Genesim* (de fet, s'aturà en aquest primer llibre de l'Antic Testament), en la qual compara les versions de la Bíblia i es lliura a la recerca del significat del text i de les diferents versions que sobre aquest havien sigut donades.

61. AUGUSTINUS, *Ep* 28,1-2 (eds. M. Pellegrino - T. Alimonti - L. Carozzi: *Le Lettere* I.

En l'*Epistola* 71 Agustí torna al tema i invoca la responsabilitat eclesial de Jeroni perquè no desorienti ni perturbi la sensibilitat dels fidels. Heus ací un fragment de l'*Ep* 71,4⁶²:

«T'haig de confessar que jo personalment hagués preferit que ens traduïssis els llibres canònics de les Escriptures segons el text grec dels LXX. De fet, si la teva versió comencés a ser llegida amb certa freqüència en moltes Esglésies, s'esdevindria quelcom penós: les Esglésies gregues es trobarien en desacord amb les llatines⁶³. Això resultaria tant més penós en quant ara és més fàcil convèncer de l'error a qui aixeca objeccions a base de mostrar-li les Escriptures en el text grec, és a dir, en una llengua universalment coneguda. Des d'ara, en canvi, quan hom es trobi

Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1969, p. 175). D'aquesta edició prenem el text en llatí que ha estat establert d'acord amb CSEL (105-107):

«Petimus ergo, et nobiscum petit omnis Africanarum Ecclesiarum studiosa societas, ut interpretandis eorum libris, qui graece Scripturas nostras quam optime tractaverunt, curam atque operam impendere non graveris. Potes enim efficere ut nos quoque habeamus tales illos viros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas. De vertendis autem in latinam linguam sanctis Litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es; ut signis adhibitis / quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum est gravissima auctoritas, interpretationem distet, appareat. Satis autem nequeo mirari, si aliquid adhuc in hebraeis exemplaribus invenitur, quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit. Omitto enim Septuaginta, de quorum vel consilii vel spiritus maiore concordia, quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis praecminentem auctoritatem in hoc munere sine controversia tribuendam existimo. Illi me plus movent, qui cum posteriores interpretarentur, et verborum locutionumque hebraearum viam atque regulas mordicus, ut fertur, tenerent, non solum inter se non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa, quae tanto post eruenda et prodenda remanerent. Et aut obscura sunt, aut manifesta: si enim obscura sunt, te quoque in eis falli posse creditur; si manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur. Huius igitur rei pro tuo caritate, expositis causis, certum me facias obsecravimus.»

62. AUGUSTINUS, *Ep* 71,4.

63. Ja alguns anys abans, Jeroni havia escrit que «en les Esglésies ha de ser cantat el text dels LXX per la seva antiguitat (*propter vetustatem*)» (HIERONYMUS, *Ep* 106,46, escrita vers el 400, però desconeguda per Agustí). De fet, torna sobre el tema en *Ep* 82,35:

«Ideo autem desidero interpretationem tuam de Septuaginta, ut et tanta latinorum interpretum, qui qualescumque hoc ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus: et hi qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando, si fieri potest, intellegant, propterea me nolle tuam ex hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra Septuaginta auctoritatem, tanquam novum aliquid proferentes, magno scandalo perturbemus plebes Christi, quarum aures et corda illam interpretationem audire consueverunt, quae etiam ab Apostolis approbata est. Unde et illud apud Ionam virgultum, si in hebraeo nec hedera est, nec cucurbita, sed nescio quid aliud, quod / trunco suo nixum nullis sustentandum adminiculis erigatur; mallem iam in omnibus latinis cucurbitam legi. Non enim frustra hoc puto Septuaginta posuisse, nisi quia et huic simile sciebant.»

L'argument d'Agustí havia sigut també l'argument del Jeroni jove en l'*Ep* 75 *ad Pammachium* 2, on, després d'haver-se referit a la decisió dels LXX de treure o d'afegir quelcom al text, afirma:

«Malgrat tot, la versió dels LXX s'imposà en les Esglésies ja sigui perquè es tracta de la primera (en grec) i portada a terme ja abans de la vinguda del Crist, ja sigui perquè fou utilitzada pels Apòstols.» I afegeix una restricció críticament insostenible: «Només en aquells punts en els que no difereix del text hebreu.»

Per tant, ja des de la joventut, Jeroni sosté la *veritas hebraica*: un error crític i teològic!

amb dificultats a causa d'alguna expressió rara en el text traduït de l'hebreu i aixequi acuses de falsedat, difícilment, per no dir mai, hom podrà disposar dels textos originals hebreus amb els quals hom es pugui defensar de semblants objeccions. Fins i tot admetent que això fos possible, qui podria permetre que fossin condemnades tantes autoritats llatines i gregues?...»

La concepció jueva que Jeroni es fa del cànon el porta a desconsiderar aquells llibres que, després, seran anomenats «deuterocanònics». El seu criteri selectiu és el de la *veritas hebraica*, en base al qual ni ell ni la seva escola no s'ocuparan de la versió al llatí de *Saviesa*, *Ben Sira*, *Macabeus*, *Baruc*. Tanmateix, els liturgistes medievals, seguits pels bibliotecaris, després d'haver presentat els llibres traduïts per Jeroni, afegeixen els esmenats deuterocanònics⁶⁴.

La majoria dels manuscrits llatins que es conserven fins avui pertanyen a la *Vulgata*, la seva llatinitat porta els trets de la *Vetus latina*⁶⁵. Tanmateix, la pluma de Jeroni sap marcar el seu estil i gust propis, un estil i un gust que resultaran determinants per a la literatura llatina cristiana al llarg dels segles: n'hi ha prou amb pensar en la seva influència en la pregària de l'Església. Jeroni és un traductor-creador, sap que fidelitat no vol dir literalitat: l'examen del seu estil fa veure una gran diversitat, deguda, sens dubte, a la diversitat de models traduïts (des del *Gènesi* al *Levític*, des de *Samuel* a l'*Eclesiastès*, des del *Càntic dels Càntics* a les *Lamentacions*, des dels *Evangelis* a l'*Apocalipsi* hom percep diferències d'estil, de llibertat de traducció, d'amor al text, etc.) i també a les llibertats que es concedeix el traductor. Així, per exemple, en un mateix llibre les oracions i els oracles són traduïts amb molta més voluntat de cenyir-se a la lletra que no pas quan són traduïdes les parts narratives, que a voltes esperonen el traductor a paleses llibertats⁶⁶. En el fons, hom s'adona que el traductor sent més respecte pel que se'n podrien dir les *ipsissima verba*, que no pas pels *facta*.

Probablement aquest nostre capítol sobre el què ha significat la Bíblia llatina en el món cristià pot semblar un xic llarg dins del conjunt del treball sobre *maiestas*. Nogensmenys, té la seva utilitat i importància adonar-se que aquest terme no ha entrat ni mecànicament ni per «decret» en la Bíblia llatina. Els punts estudiats sobre: *Relacions entre llengua i religió, influèn-*

64. Pel que fa al Nou Testament, els liturgistes, responsables del leccionari oficial, pogueren servir-se d'un bon text del *corpus paulinum*, de les *Epistoles Catòliques* i de l'*Apocalipsi*, un text revisat segons els principis i criteris de Jeroni, per bé que no sempre aplicats d'una manera rigurosa i sistemàtica. Cf. G. Q. A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, Nijmegen 1966, pp. 53-65.

65. Resulta significatiu que ja en aquest manuscrit es trobin variants marginals, cosa que explica la ràpida multiplicació de variants. Vegeu B. FISCHER, *Das Neue Testament in lateinischer Sprache* dins: *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments; Die Kirchenväter und die Lektionäre*, K. Aland (ed.), Berlin 1972, pp. 57-63.

66. Quant a la revisió d'*Actes*, *corpus paulinum* i *Apocalipsi*, és possible que el revisor definitiu hagi sigut Rufí, format a Betlem, al costat de Jeroni. Cf. J. N. D. KELLEY, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, London 1975, pp. 120-127.

cia del judaisme i de l'hel·lenisme en el llatí bíblic, llatinització de les comunitats creients, innovacions del llatí bíblic, versions llatines abans de Jeroni i, finalment, *Bíblia llatina* i Jeroni ofereixen un panorama que permet adonar-se del camí que ha hagut de recórrer un terme com *maiestas*: un camí llarg, tortuós, amb voltes i revoltes, sovint perdedor. Entre les primeres versions llatines i les darreres que registren la paraula *maiestas* s'estén un arc de segles. Les versions llatines que han incorporat aquest terme, manllevat de la llatinitat romana, a voltes tenen com a punt de referència el text grec (sobretot, abans de Jeroni), altres vegades el text hebreu (sobretot amb Jeroni, tot i que aquest es trobà amb una paraula que ja fruïa d'una fisonomia força cenyida). Aquest terme, doncs, ha tingut una vida complexa i ha hagut de vèncer el repte i després la rutina de voler-lo assimilar simplement a *gloria*, o bé de considerar-lo com a sinònim de *claritas* o de *splendor*. És possible que en la conservació del terme *maiestas* hi hagi jugat un paper determinant la seva referència a la *maiestas* de la llatinitat clàssica i la voluntat de Jeroni de respectar aquells termes que en la *Vetus latina* fruïen ja d'una fisonomia ben pròpia.

IV. «MAIESTAS» EN LA BÍBLIA LLATINA

En aquest capítol són presentats els 34 textos i les 34 vegades en què la Bíblia llatina empra el terme *maiestas*. Ens servim de les concordances de B. Fischer⁶⁷ i de l'edició de la *Vulgata* preparada per R. Weber i altres⁶⁸. La catalogació dels textos estudiats segueix l'ordre de les esmentades concordances. L'exegesi dels passatges elencats és breu, cercant, però, de destacar allò que és essencial per a la comprensió de *maiestas* a l'intern del text.

Ex 40,33: «Nec poterat Moses ingredi tectum foederis, nube operiente omnia et *maiestate* Domini coruscante, quia cuncta nubes operuerat.»

67. *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice editam*, quas digessit Bonifatius Fischer OSB, Tomus III: H-N, Stuttgart-Bad Canstatt 1977. A més d'aquests 34 textos, Fischer registra les dues vegades en què *maiestas* és utilitzada per 3Esd 4,40.46.

68. R. WEBER-ALII, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart 1969, 1983³. Aquesta edició dona tota la Bíblia, Antic i Nou Testament; cita un nombre limitat de manuscrits tot seleccionant les variants. En la *praefatio* al primer volum, fa constar que en la seva expressió actual *editio vulgata* designa una traducció llatina de tota la Bíblia, utilitzada generalment en l'Església llatina a partir del s. VII. Igualment fa observar que no es tracta d'una obra simple, producte d'un sol autor, sinó d'una col·lecció de traduccions d'origen i de valor molt diferents. La present edició conté tots els llibres bíblics que es llegeixen en l'edició romana de 1592, publicada per ordre del papa Climent VIII. En ella s'hi inclouen l'*Oratio Manasse* i *III-IV Esdres*, col·locat en apèndix. També en apèndix han estat afegits el Sl 151 i l'*Epistola als Laodiceus*. Es tracta d'una edició crítica manual dins de la sèrie de la «Bibelanstalt» de Stuttgart, que comprèn la *Biblia Hebraica* de R. Kittel, la *Septuaginta* d'A. Rahlfs i, en un format més petit, el Nou Testament d'E. Nestle - K. Aland.

En el v. 32 es diu que la *gloria Domini* havia omplert el temple. Mentre la *gloria* és subjecte del verb transitiu *implere*, la *maiestas*, en canvi, és subjecte de l'intransitiu *coruscare*. El TM empra en els dos versets el terme כבוד; els LXX igualment només empen un terme: δόξα. L'ús de dos termes per traduir-ne un sol d'hebreu o de grec és possible que palesi la voluntat de la *Vulgata* de reconèixer a *maiestas* un espai semàntic propi: en aquest cas representa un resplandir estable, un atribut permanent del Senyor manifestat. La *Nova Vulgata*, en canvi, suprimeix *maiestas* i llegeix *gloria* en els dos versets⁶⁹.

Nm 14,22: «(v. 21: Vivo ego et implebitur gloria Domini universa terra) Attamen omnes homines qui viderunt maiestatem meam et signa quae feci in Aegypto et in solitudine et temptaverunt me iam per decem vices nec oboedierunt voci meae.»

L'objecte de la visió en el TM és el כבוד i els signes; en els LXX és la δόξα i els σημεῖα. Aquí el matís de *maiestas* sembla estar en la grandiositat quasi «estable» de qui és Senyor d'Israel i de la terra de Canaan, d'on els exploradors han tornat esporuguits. La *gloria* revesteix un sentit més dinàmic, «instrumental». Mentre *maiestas* descriu la condició del Senyor manifestat, la *gloria* posa l'accent en l'acte amb què el Senyor es manifesta.

Dt 5,24: «Et ecce ostendit nobis Dominus Deus noster maiestatem et magnitudinem suam. Vocem eius audivimus de medio ignis et probavimus hodie quod loquente Deo cum homine vixerit homo.»

El TM llegeix: אַת-כְּבוֹד וְאַת-גְּדֻלָּתוֹ וְאַת-קְלוֹ. Els LXX, en canvi, només tenen δόξα, sense μεγαλωσύνη, terme present en la siro-hexaplàrica i que, probablement per això la *Vulgata*, al costat de *maiestas*, llegeix *magnitudo*⁷⁰. La *Nova Vulgata* en aquest cas no retoca el text i llegeix: «Ostendit Dominus Deus noster maiestatem et magnitudinem...» En aquest text, el terme *maiestas* de la Bíblia llatina descriu l'aspecte solemne de la grandiositat del Senyor. L'accent recau en allò que establement pertany al Senyor. La *gloria*, en canvi, tot i manifestar la grandiositat i poder de Déu, és portadora d'un matís més puntual i dinàmic. El terme *maiestas* resulta explicat «sinònimament» per la paraula *magnitudo*, dos termes fàcilment acoblables a causa del parentiu etimològic: *magnus*. Ambdós termes, *maiestas*-

69. Cf. la nota 6 sobre els criteris de correcció que presideixen la *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Editrice Vaticana 1986². Sobre aquests criteris, hi tornarem a la conclusió del present estudi. No s'ha d'oblidar que certa heterogeneïtat en la revisió de la *Nova Vulgata* és deguda també a l'heterogenitat de l'equip que l'ha preparada. No només hi havia exegetes en l'equip original, sinó també llatinistes; era un equip format per 15 membres. I ja se sap que els exegetes no són sempre els més inclinats a unificar criteris: sempre existeix el però «creatiu» dels biblistes...!

70. Ens servim de l'edició crítica de J. W. WEVERS, *Deuteronomium. Septuaginta III*, 2, Göttingen 1977.

magnitudo, més que descriure l'acte teofànic el pressuposen i, en certa manera, el fan permanent.

2Par 7,1: «Cumque complisset Salomon fundens preces, ignis descendit de caelo et devoravit holocausta et victimas, et *maiestas* Domini implevit domum.»

El TM llegeix כבוד i els LXX, δόξα. Allò que en Ex 40,32-33 es diu de la *gloria* com a subjecte d'omplonar el temple, aquí es diu de *maiestas*.

2Par 7,2: «Nec poterant sacerdotes ingredi templum Domini eo quod impleisset *maiestas* Domini templum Domini.»

El TM i els LXX empen כבוד i δόξα respectivament com en el v. 1.

La *Vulgata* reserva l'aspecte dinàmico-puntual d'esplendor a *gloria*, segons es llegeix en el v. 3: «Sed omnes filii Israel videbant descendentem ignem et *gloriam* Domini super domum...» Aquí el TM llegeix també כבוד i els LXX llegeixen δόξα. La *Vulgata* no fa a la *maiestas* objecte de la visió dels israelites. Per què les tres vegades no ha utilitzat *gloria*, de la mateixa manera que el TM i els LXX han utilitzat les tres vegades la mateixa paraula?

Tb 13,7: «(v. 6: Aspiciate ergo quae fecit vobiscum et cum timore et tremore confitemini illi, *regemque* saeculorum exaltate in operibus vestris). Ego autem in terra captivitatis meae confitebor illi quoniam ostendit *maiestatem* suam in gentem *peccatricem*.»

En la versió dels LXX (GI) hi llegim: ... και δεικνύω τὴν ἰσχὺν και τὴν μεγαλωσύνην αὐτοῦ ἔθνει ἁμαρτωλῶν. Així el concepte de «grandesa» apareix unit al de força, paraula que manca en la versió llatina. Nogensmenys, aquí *maiestas* implica grandiositat, domini reial, segons es dedueix del v. 6, on el Senyor és anomenat *rex*⁷¹.

71. Orígenes desconeix l'existència d'un text hebreu; és degut a això que els jueus no l'utilitzaven (ORIGENES, *Ep. ad Africanum*, PG II 80). Jeroni ens diu en el pròleg que coneix una versió aramea, de la qual tradueix. Ara bé, hom no pot excloure que es tracti d'una retroversió del grec:

«Cromatio et Heliodoro episcopis Hieronymus in Domino salutem. Mirari non desino exactionis vestrae instantiam. Exigitis enim, ut librum chaldeo sermone conscriptum ad latinum stiliam traham, librumque utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum Scripturarum secantes, his quae Agiographa memorant manciparunt. Feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio. Arguunt enim nos Hebraeorum studia et imputant nobis, contra suum canonem latinis auribus ista transferre. Sed melius esse iudicans Pharisaeorum displicere iudicio et episcoporum iussionibus deservire, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui et quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, haec ego accito notario, sermonibus latinis exposui. Orationibus vestris mercedem huius operis compensabo, cum gratum vobis didicero me quod iubere estis dignati complessee.» (Pres de R. WEBER-ALII, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* I, Stuttgart 1983³).

Pel que fa al grec, existeix el problema de les diferents recensions. Aquí ens servim de l'edi-

Est 13,11: «(v. 10: Tu fecisti caelum et terram et quidquid caeli ambitu continetur). Dominus omnium es et nec est qui resistat *maiestati* tuae.»

Contràriament a allò que hom es pot esperar, els LXX no llegeixen *μεγαλωσύνη*, sinó que diuen que no hi ha ningú que pugui resistir al Senyor: «Ets Senyor de tots i no hi ha ningú que et resisteixi, Senyor.»⁷² Hanhart presenta el següent text en C4: καὶ κύριος εἶ πάντων, καὶ οὐχ ἔστιν ὃς ἀντιτάξεται σοι τῷ κυρίῳ. La paraula *maiestas* recull el sentit de domini per damunt de tots i de tot, amb un matis real; es tracta d'un domini que hom percep, que hom experimenta, Israel i els seus enemics. *Maiestas* constitueix, per tant, una explicació còsmico-històrica de qui és el *Dominus*. Hom troba aquí l'aspecte desenvolupat per la llatinitat clàssica: *maiestas* significa la grandesa màxima en relació amb els altres. Aquest aspecte en la versió llatina de la *Vulgata* queda destacat perquè en el v. 6 aquest *Dominus* és anomenat *Rex*.

PsG 28,3: (*Psalmi iuxta LXX*)⁷³

«Vox Domini super aquas,
Deus *maiestatis* in tonitruo,
Dominus super aquas multas.»

ció de R. HANHART, *Tobit. Septuaginta VIII*, 5, Göttingen 1983. En la p. 32 adverteix: «Der Grad der Verwandtschaft dieser drei Textformen untereinander machte es notwendig, im Unterschied zur Edition von Br.-M., die G¹ nach dem Text von B, G² nach dem Text von S, und die altlateinische Übersetzung besonders abdrücken, und *d* durchgehend im Apparat zu G¹ notieren, eine synoptische Darbietung der Texte in der Weise vorzulegen, daß die Textformen G¹ und G² in koordinierter Form untereinander, die Textform G³ im App. zu G² dargeboten werden.» Cf. J. D. THOMAS, *The Greek Text of Tobit*, dins *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 463-471.

72. El llibre d'*Esther* es llegeix en l'Església segons dues formes canòniques. El text hebreu traduït per Jeroni, i que forma part de la *Vulgata*, es troba en *Est 1,1-10,3*. El text grec no és una simple versió, sinó una reelaboració del text hebreu, augmentat i, en part, transformat. Les parts que manquen en el text hebreu, Jeroni les afegeix després. La versió grega s'adapta a la situació dels jueus de la diàspora, tal com apareix en el decret de Mardoqueu (8,12 = *Vg 16,17-24*). Les relacions entre el text hebreu i el grec són encara objecte de constants discussions, tal com hom pot adonar-se'n amb la lectura de la introducció de R. HANHART, *Esther. Septuaginta VIII*, 3, Göttingen 1983², pp. 1-130, que formen una densa *Einleitung*. Vegeu també, especialment per la seva claredat expositiva, C. A. MOORE, *On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther*, dins *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 382-393.

73. Vers el 383-384, corregeix una versió llatina dels salms, traducció quasi literalista dels LXX (aquesta versió seria de l'any 150). En el moment en què Jeroni inicia aquest treball, el text estava força desfigurat. Segons opinió general, aquest text corregit s'hauria conservat en l'anomenat *Psalterium Romanum* (cf. R. WEBER [ed.], *Le Psautier Romain*, Città del Vaticano 1953). L'any 387 Jeroni revisa de bell nou la versió llatina dels salms, però aquesta vegada tot servint-se de les *Hexaples*: es tracta del text reproduït pel *Psalterium Gallicanum*, que figura en la *Vulgata* i en el *Breviari* (cf. C. ESTIN, *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*, Rome 1984). Posteriorment, Jeroni féu una traducció a partir del text hebreu: és l'anomenat *Psalterium iuxta Hebraeos* (cf. H. DE SAINTE-MARIE, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Città del Vaticano 1954).

En el v. 2 hi ha la invitació: «...adferte Domino *gloriam* nomini eius». En el v. 4 hi ha la descripció:

«Vox Domini in *virtute*,
vox Domini in *magnificentia*.»

I en els restants versets (5-11) la idea dominant és la del poder diví que es manifesta. El *Deus maiestatis* representa el moment inicial entre la invitació a reconèixer el seu poder (vv. 1-2) i la descripció d'aquest poder que es va manifestant. El TM i els LXX llegeixen כבוד i δόξα respectivament. En aquest cas, doncs, apareix sense ambigüitat la voluntat de distingir entre *maiestas* i *gloria*. La *maiestas* del v. 3 va seguida dels termes *magnificentia* i *virtus* del v. 4. La *maiestas* defineix més el ser que l'operar.

Nogensmenys, el *Psalterium iuxta Hebraeos* tradueix: «Deus *gloriae* in-tonuit.» Probablement Jeroni creu que aquí *gloria* respon millor a כבוד que no pas *maiestas*, un terme que en les revisions llatines ell sempre ha respectat i ha volgut que fos respectat. Aquest escrúpol el manifesta en l'*Ep* 106:

«Vigesimo primo: *Tu autem Domine ne elongaveris auxilium tuum a me* (Psal. 21.20). Et dicitis invenisse vos, *meum*; quod et verum est, et ita corrigendum. (g) Brevi enim, si quid scriptorum errore mutatum est, stulta credimus contentione defendere. In eodem; *Universum semen Jacob magnificate eum* (Ibid. 24). Pro quo in Græco scriptum sit, δόξασατε αὐτόν, id est, *glorificate eum*. Sed sciendum quod ubicumque in Græco scriptum est, *glorificate*, Latinus Interpres, *magnificate*, translulerit; secundum illud quod in Exodo dicitur: *Cantemus Domino, gloriose enim magnificatus est* (Ex 15,1); pro quo in Græco scribitur, (a) *glorificatus est*: sed in Latino sermone si transferatur, fit indecora translatio; et nos emendantes olim *Psalterium*, ubicumque sensus idem est, veterum Interpretum consuetudinem mutare noluimus, ne nimia novitate lectoris studium terreremus.»⁷⁴

74. HIERONYMUS, *Ep* 106, PL XXII 647-648. I més endavant, 653-654 hom pot llegir: «Quadragesimo nono: *Sedens adversus fratrem tuum loquebaris* (Ibid 16). Pro quo in Græco reperisse vos dicitis, κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κατελάλεις, et putatis non bene versum, quia diximus, *adversus fratrem tuum loquebaris*, et debuisset nos dicere, *adversus fratrem detrahebas*; quod vitiosum esse, et in nostra lingua non stare, etiam stultis patet. Nec ignoramus, quod καταλαλία dicitur detractio; quam si voluerimus ponere, non possumus dicere, *adversus fratrem tuum detrahebas*; sed *de fratre tuo detrahebas*. Quod si fecerimus, rursus contentiosus verborum calumniator inquireret, quare non dixerimus, κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου, hoc est, *adversus fratrem tuum*. Hæc superflua sunt, et non debemus impolita nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquæque lingua, ut ante jam dixi, suis proprietatibus loquitur. In ipso: *Ne quando rapiat, et si qui eripiat* (Ibid. 22). Et in Græco reperisse vos dicitis: *Et non sit qui eripiat*; quod et a nobis versum est, et in nostris codicibus sic habetur. Et miror quomodo vitium librarii dormitantis, ad culpam referatis interpretis; nisi forte fuerit hoc: (b) *Ne quando rapiat, nec sit qui eripiat*, et ille pro, *nec, et*, scripserit. In eodem: *Sacrificium laudis honorificabit me*. Pro quo in Græco scribitur, δοξάσει με, id est, *glorificabit me*, de quo et supra diximus. In Evangelio in eo loco, ubi in Græco scribitur, δοξάσει με, id est, *glorificabit me*, de quo et supra diximus. In Evangelio in eo loco, ubi in Græco legimus, Πάτερ δόξασόν με ἢ δόξῃ ἢ εἰχον παρὰ σοὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον γενέσθαι, in Latino legitur: *Pater clarifica me* (Joan. 17.5): noluimus ergo immutare quod ab antiquis legebatur, quia idem sensus erat.»

En tot cas, en aquest text apareix clara la consciència de Jeroni que els verbs *magnificare* i *glorificare* ofereixen matisos diferents.

PsG 71,19 (Psalmi iuxta LXX)

«Et benedictum nomen *maiestatis* eius
in aeternum,
et replebitur *maiestate* eius omnis terra.
Fiat, fiat!»

El TM empra les dues vegades la paraula כבוד i els LXX la paraula δόξα. En el *Psalterium iuxta Hebraeos* Jeroni usa *gloria*, el terme que ell considera més adient per traduir la paraula כבוד. Aquí Jeroni perd la capacitat de matis, sacrificat a favor de termes establiment equivalents. Fins i tot substitueix el *fiat, fiat* per l'*amen, amen*, tot i que aquesta «substitució» tingui una vida litúrgica anterior⁷⁵.

Prov 25,27

«Sicut qui mel multum comedit non est ei bonum,
sic qui scrutator est *maiestatis* opprimitur *gloria*.»

Aquest text no massa clar el trobem així en l'hebreu i en el grec:

TM: «Menjar mel en molta quantitat no és bo ni la recerca de llur *glòria* (כבוד) no és *glòria* (כבוד).»

LXX: «Menjar molta mel no és bo,
però cal honorar (τιμᾶν)
els discursos gloriosos (λόγους ἐνδόξους).»

Jeroni dona una disposició diferent a les lletres: והקר דברי כבוד. És com si fes seu el proverbi:

«Qui cerca el càrrec,
cerca la càrrega.»

En tot cas, la paraula *maiestas* correspon més a *onus* que a *honor*.

75. L'*amen* apareix oficialitzat en les diferents parts del salteri (Sl 41,14; 72,19; 89,53; 105,48). Es tracta d'un terme introduït per l'ús litúrgic. Heus ací la divisió:

	TM	LXX	Vg	LPs
Sl 40,14 41,14	'āmēn wē-'amen	γένοιτο γένοιτο	Fiat, fiat	Fiat, fiat
Sl 71,19 72,19	'āmēn wē-'amen	γένοιτο γένοιτο	Fiat, fiat	Amen, Amen
Sl 88,53 89,53	'āmēn wē-'amen	γένοιτο γένοιτο	Fiat, fiat	fiat, fiat
Sl 105,48 106,48	'āmēn halēlūyāh	γένοιτο γένοιτο	Fiat, fiat	amen, alleluia
Sl 150,5	halēlūyāh	ἀλληλουῖα	Alleluia	Alleluia

Sv 7,26:

«Candor est lucis aeternae,
et speculum sine macula Dei *maiestatis*
et imago bonitatis illius.»

La *sapientia* és descrita com espill immaculat d'allò que és Déu: la seva *maiestas*. La *Vulgata* emprà aquest terme per traduir el grec ἐνέργεια. La *Nova Vulgata* modifica:

«Candor est enim lucis aeternae,
et speculum sine macula Dei *potentiae*,
et imago bonitatis illius.»

De bell nou, doncs, apareix la tendència a modificar o simplement suprimir el terme *maiestas*, tot i que en el nostre text resulti una paraula prou significativa. *Potentia*, en canvi, revesteix menys solemnitat i estabilitat «hipostàtica» que *maiestas*. Probablement la *Nova Vulgata* té més en compte el text dels LXX que la funció que el terme *maiestas* pugui exercir a l'interior del text⁷⁶.

Is 2,10: «Ingredere in petram, abscondere fossa humo a facie timoris Domini et a gloria *maiestatis* eius.»

El TM llegeix aquests dos termes: מְהַדָּר גֵּאוּן. Els LXX tenen: ἀπό τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. La *Vulgata* considera la *gloria* com «instrument» per percebre la *maiestas* del Senyor. La *gloria* revesteix un aspecte més dinàmic, més puntual, és més el moment de manifestar-se que no el Senyor manifestat. Aquest *Dominus* que és *maiestas* té poder universal, segons es diu en el v. 4: «Et iudicabit gentes et arguet populos multos.» La *Vulgata* més que l'aspecte de poder puntual destaca la grandesa estable del domini del Senyor. Els LXX, en canvi, posen l'accent en la manifestació puntual i esplendent del poder del Senyor.

Is 60,7:

«Omne pecus Cedar congregabitur tibi,
arietes Nabaioth ministrabunt tibi;
offerentur super placabili altari meo
et domum *maiestatis* meae glorificabo.»

TM: «... i la casa del meu esplendor faré resplandir (בֵּית תְּפֹאֲרֹתַי אֶפְאַר).»
LXX: «... i la casa de la meva oració serà glorificada (ὁ οἶκος τῆς προσευχῆς μου δοξασθήσεται).»

76. Cf. F. RAURELL, *The Religious Meaning of «Doxa» in the Book of Wisdom*, dins *La Sagesse de l'Ancien Testament*, M. Gilbert (ed.), Leuven 1990², pp. 370-383.

La *Vulgata* dona a *maiestas* el mateix tractament que hom troba en Dt 5,24; 2Par 7,1.2; és a dir, la «*maiestas*» *implet domum et templum Domini*. La *maiestas* descriu aquí la grandesa estable de la presència de Déu en el temple.

Is 2,19: «Et introibunt in speluncas petrarum et in voragines terrae a facie formidinis Domini et a *gloria maiestatis eius* cum surrexerit percutere terram.»

En aquest text tenim el mateix ús de *maiestas* que en 2,10. El comentari fet abans val també per a aquest capítol. La *maiestas* manifesta la grandiositat del poder del Senyor, que Israel percep en el judici.

Is 2,21: el mateix ús de *maiestas* que en 2,19.

Is 3,8: «Ruit enim Hierusalem et Iudas concidit quia lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum ut provocarent oculos *maiestatis eius*.»

El TM empra כבוד. Els LXX llegeixen: τὰ πρὸς κύριον ἀπειθοῦντες. Certament que «provocar la *gloria*» resultaria una expressió que identifica la *gloria* amb una hipòstasi. Potser per això els LXX han omès δόξα⁷⁷. En aquest text, la paraula *maiestas* troba el seu lloc adequat.

Is 63,12: «Qui eduxit ad dexteram Mosen brachio *maiestatis* suae; qui scidit aquas ante eos ut faceret sibi nomen sempiternum.»

El TM té: «Aquell que desplaçà vers la dreta de Moisès el braç del seu esplendor (תפארתו).» Els LXX donen aquesta lectura: «Aquell que conduí Moisès amb la seva dreta, braç de la seva *glòria* (ὁ ἀγαγὼν τῇ δεξιᾷ Μωσῆν, ὁ βραχίον τῆς δόξης αὐτοῦ).»

El text de la *Vulgata* està més a prop de la lectura del TM, però en utilitzar *maiestas* dona solemnitat a un text en el què implícitament està present el faraó, que es negava a reconèixer la grandesa del Senyor. La *Nova Vulgata* ha conservat el terme *maiestas*. El pas del mar Roig consagra definitivament el domini suprem del Senyor d'Israel, tema freqüent en els salms festius o històrics (Sl 77,17; 106,9; 114,3).

Ba 5,9:

«Adducet enim Deus Israel cum iucunditate
in lumine *maiestatis* suae,
cum misericordia et iustitia quae est ab ipso.»

77. Simmacus ha volgut restar prop del text hebreu i per això tradueix: τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ (*Isaias*. Septuaginta XIV, J. Ziegler [ed.], Göttingen 1983).

Els LXX llegeixen: «Amb la llum de la teva δόξα.» De fet, el terme δόξα és un element clau d'aquest capítol⁷⁸. És una paraula que juga un paper decisiu en Ba 9,1-9, on és emprada set vegades en els nou versets del capítol. En canvi, la *Vulgata* només en 5,1 utilitza el terme *gloria*; les altres vegades llegeix *honor* (5,1.2.4.6.7); una vegada llegeix *splendor* (v. 5). La paraula *maiestas* adquireix un especial relleu teològic en la conclusió del capítol, que constitueix un cant de consolació als desterrats.

Ez 43,2: «Et ecce *gloria* Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem et vox erat ei quasi vox aquarum multarum et terra splendebat a *maiestate* eius.»

En el TM els termes que la *Vulgata* tradueix per *gloria* i *maiestas* corresponen a una sola paraula כבוד. El mateix es dona en els LXX que les dues vegades se serveixen del mateix terme: δόξα. Tant en el text hebreu com en el grec d'Ez hi ha una tendència a la hipostasització del concepte de כבוד – δόξα⁷⁹. Aquesta vegada en Ez 43,2 els termes *maiestas* i *gloria* de la *Vulgata* estan semànticament molt apropats a causa precisament de la personalització de la *gloria*. Nogensmenys, *maiestas* continua representant l'aspecte més essencial i estable de Déu, que a través d'ella és descrit en el seu permanent domini absolut.

Ez 43,4:

«Et *maiestas* Domini ingressa est templum per viam portae quae respiciebat ad orientem.»

Malgrat que el TM i els LXX llegeixin כבוד i δόξα respectivament, amb tota probabilitat la *Vulgata* utilitza *maiestas* per donar més solemnitat i grandesa a aquest ingrés: Déu torna a casa com a Senyor absolut.

2Ma 2,8:

«Et tunc Dominus ostendet haec et apparebit *maiestas* Domini et nubes erit sicut et Moisi manifestabatur et sicut Salomon petiit ut locus sanctificaretur *magno* Deo manifestabat haec.»

La *Vulgata* juga entre *maiestas* i *magnus*, una relació, per tant, no només etimològica, sinó també semàntica. Els LXX empenen δόξα i l'adverbi

78. Vegeu F. RAURELL, «*Doxa*» i particularisme nacionalista en Ba 4,5-5,9, dins *Revista Catalana de Teologia* V (1980) 265-295.

79. Cf. F. RAURELL, *Certes afinitats entre Ez-LXX i la Carta als Hebreus en el rol de la «Doxa» i dels Querubins*, dins *Revista Catalana de Teologia* XI (1986) 1-34.

μεγάλως, que qualifica l'operació de santificar el temple: και τότε ο κύριος αναδειξει ταυτα, και οφθήσεται ή δόξα του κυρίου και ή νεφέλη, ως επί Μωυση έδηλουτο, ως και ο Σαλωμων ήξιωσεν ίνα ο τόπος καθαγιασθή μεγάλως.

Aquests detalls coincideixen amb la intenció primordial de 2Ma: l'exaltació del Temple, la fidelitat a la Llei i la confiança en l'acció provident del Déu creador i rei poderós de l'univers, que acut en auxili del seu poble. El concepte de *maiestas* resta aquí ben contextualuat: explica molt i a la vegada també és explicat.

Mt 19,28: «Iesus autem dixit illis: Amen dico vobis, quod vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede *maiestatis* suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel.»

Aquí *maiestas* no només indica grandesa i domini, sinó superioritat real: els seguidors de Jesús participen d'una *maiestas* que els dóna superioritat sobre les dotze tribus, és a dir, sobre tot Israel. Els dotze governen les dotze tribus precisament perquè participen de la *maiestas* del Fill de l'home.

El text grec empra la paraula δόξα, paraula de gran importància en el context de la parusia; la *gloria* és col·locada en el futur, més enllà de la passió. Indubtablement que per als cristians de cultura llatina el terme *maiestas* els havia de suggerir més que no pas el terme *gloria*⁸⁰.

Mt 24,30: «Et tunc parebit signum Filii hominis in caelo. Et tunc plangent omnes tribus terrae, et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et *maiestate*.»

Aquí val la mateixa explicació feta a propòsit de Mt 19,28. El Fill de l'home ve en qualitat de Dominador universal. El text grec llegeix δόξα, on la Vulgata tradueix *maiestas*. Ambdós termes van acompanyats per la paraula força (*virtus* – δύναμις)⁸¹.

Mt 25,31: «Cum autem venerit Filius hominis in *maiestate* sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem *maiestatis* suae.»

El marc i el vocabulari monàrquics de la parusia faciliten que el traductor llatí empri *maiestas* on el text grec llegeix les dues vegades δόξαν. El

80. La imatge del Fill de l'home presentant-se revestit de *gloria* s'inspira en Dn 7. En aquest text, el Fill de l'home venint sobre els núvols del cel representa el poble dels sants de l'Altíssim que, una vegada destruït el conjunt dels imperis universals, rep la sobirania de Déu. El traductor de la Bíblia al llatí es troba davant per davant d'un bon text i d'un bon context per col·locar el terme *maiestas*.

81. Les relacions entre δόξα i δύναμις resten repetidament afirmades en Mc 8,38-39; 13,28; etc.

Fill de l'home arriba per implantar el seu regne després d'haver estat destruïts els imperis universals. La *maiestas* el presenta com el *maximus*, tal com els escriptors romans presentaven la *maiestas* de Júpiter.

La *Nova Vulgata*, portada de nou per les seves tendències «filodòxiques» o «filoglòriques», substitueix *maiestas* per *gloria*: «Cum autem venerit Filius hominis in *gloria* sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super thronum *gloriae* suae.»

La mateixa substitució la fa en Mt 19,28 i en 24,30. Semblant substitució no sembla justificable ni tan sols a partir dels propis criteris de correcció que s'han imposat els editors de la *Nova Vulgata* i que expressen al començament de l'obra.

Lc 9,26: «Nam qui me erubuerit et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet cum venerit in *maiestate* sua et Patris et sanctorum angelorum.»

Aquest text, quant a *maiestas*, pot ser explicat com ho han sigut abans Mt 24,30 i 25,31. El text grec llegeix δόξα. La *Nova Vulgata* corregeix: «in *gloria* sua».

Lc 9,31-32: «(v. 30 Et ecce duo viri loquebantur cum illo. Erant autem Moses et Helias) visi in *maiestate* et dicebant excessum eius, qui completurus erat in Hierusalem. Petrus vero et qui cum illo gravati erant somno et evigilantes viderunt *maiestatem* eius et duos viros qui stabant cum illo.»

El text grec sempre usa δόξα, on la versió de la Vulgata llegeix *maiestas*. També aquí la Bíblia llatina veu el triomf definitiu de Crist per la resurrecció com una afirmació del seu domini reial absolut: la *maiestas* és la gran paraula de la parusia. La *Nova Vulgata* corregeix *maiestas* per *gloria*.

Encara que Lluc, diferentment de Joan, no aplica mai directament la δόξα a la Passió, nogensmenys la col·loca en un context en el què la δόξα la precedeix i la segueix. *Maiestas* accentua l'aspecte de grandesa estable, definitiva, de domini universal afirmat i reconegut del Crist, el Senyor.

Lc 21,27: «Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et *maiestate*.»

El traductor troba i fa significativa la proximitat morfològica-semàntica entre *magna* i *maiestas*, encara que aquí l'adjectiu qualifica a *potestas*, una dimensió interna de *maiestas*. L'espectacle parusíac, una vera apoteosi, comporta la proclamació-deïficació del rei que arriba: la *maiestas* el fa aparèixer com el *maximus*. El text grec empra δόξα, significativament ajuntada aquí amb δύναμις. La *Nova Vulgata* corregeix: «... cum potestate et *gloria magna*». Filigranes que fan perdre la frescor i el missatge del text original llatí!

Ac 19,27: «Non solum autem haec periclitabatur nobis pars in redargutionem venire, sed et *magnae* Dianae templum in nihil reputabitur, et destrui incipiet *maiestas* eius quam tota Asia et orbis colit.»

L'ús que aquest text fa de *maiestas* és anàleg al que en fa la literatura romana. A la deessa Diana li són atribuïts els termes *magna* i *maiestas*. El text grec llegeix els dos termes com *μεγάλη* i *μεγαλειότης*. La *Nova Vulgata* conserva *maiestas*.

He 1,3: «Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram *Maiestatis* in excelso.»

Maiestas ocupa el lloc de Déu, designa Déu; pren el relleu que destaca la literatura romana: el *Deus Maiestatis* = *Deus Maximus*. Mentre l'edició de la *Vulgata* preparada per R. Weber i altres escriu *Maiestas* en majúscula, indicant així que el terme designa Déu mateix, la *Nova Vulgata* escriu la paraula en minúscula: «...consedit ad dexteram *maiestatis* in excelsis.» El text grec llegeix: *μεγαλωσύνη*.

Jud 8: «Similiter et hii carnem quidem maculant, dominationem autem spernunt, *maiestates* autem blasphemant.»

Possiblement aquestes *maiestates* designen els «àngels bons». En tot cas, el text fa referència a allò que està en l'esfera del diví. La *dominatio* és Crist.

El text grec llegeix: *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*. La *Nova Vulgata* presenta la lectura: «... *glorias* autem blasphemant»⁸².

És possible que el terme en singular, *maiestas*, com el porta, per exemple, l'edició d'A. MERK, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Romae 1964⁹) apliqui la paraula a Crist, com també ho fa amb *dominatio*: «... *dominationem* autem spernunt, *maiestatem* autem blasphemant». De fet, el blasfemar té més sentit si el seu complement és Crist que no pas els àngels.

Ap 15,8: «Et impletum est templum fumo a *maiestate* Dei et virtute eius. Et nemo poterat introire in templum donec consumarentur septem plagae septem angelorum.»

La *Nova Vulgata* dóna aquesta lectura: «... fumo de *gloria* Dei et de virtute eius». El text grec llegeix *δόξα* i *δύναμις*.

82. Sobre el significat d'aquest verset les discussions segueixen obertes. Sembla que *κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν* es refereixi a Crist. El paral·lel de 2Pe 2,10s obeeix al fet que aquest text depèn de Jud 8: però, aquí les *δόξαι* són els «àngels bons» (cf. K. HERMANN SCHELK, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg 1980⁵, p. 232s.).

L'ús que aquí es fa de *maiestas* concorda amb el que s'ha fet en altres textos bíblics que presenten el mateix tema: Ex 40,33; Nm 14,22; 2Par 7,1.2; etc.

V. A TALL DE CONCLUSIÓ

El terme *maiestas* és ignorat en els diccionaris de teologia bíblica i, fins i tot, en els de teologia sistemàtica. Referències ocasionals, d'esquiltlentes, al terme el presenten com a sinònim de *gloria*. Nogensmenys, la Bíblia llatina, tant les *veteres latinae* com les versions de Jeroni li concedeixen espai i fisonomia semàntica propis. Es pot parlar, doncs, del valor de *maiestas* en la *Vulgata*, que empra la paraula 34 vegades.

Maiestas en la *Vulgata* (entenen per *Vulgata* allò que ha resultat del procés que va des de les *veteres latinae* a les versions de Jeroni) és un terme no absorbible ni per *gloria* ni per *claritas* ni per *splendor*. El seu ús està, en part, prefigurat per la utilització teològico-religioso-social que d'ell fa la *latinitas classica*.

Ni el grec clàssic ni el grec bíblic no tenen un terme equivalent a *maiestas*. La funció assignada a la paraula llatina *maiestas* no la desenvolupa la paraula grega μεγαλειότης. Els traductors llatins no cerquen en aquest terme grec (μεγαλειότης) la base de llur traducció. *Maiestas* en la *Vulgata* és un terme essencialment teològic perquè és aplicat exclusivament a Déu, a excepció de l'estrany text de Pr 19,27. En Ac 19,27 és aplicat irònicament a la deessa Diana.

Maiestas sol comportar un sentit actiu-estable: manifesta la grandesa i el domini suprem de Déu segons la seva naturalesa i segons un ordre estable de les coses en la creació i en la història. La *maiestas*, diferentment de *gloria*, no és mai el fruit del reconeixement de l'home a Déu. Ni tan sols el *Deus maiestatis* no és reconegut com a tal per l'home a base del verb *magnificare*, diferentment del *Deus gloriae* reconegut com a tal per l'home a base del verb *glorificare*.

Sorprenentment la *Nova Vulgata* tendeix a substituir *maiestas* per *gloria*. Es tracta d'una desafortunada correcció que ignora el valor propi de *maiestas* en les *veteres latinae* i en Jeroni, així com la prefiguració semàntica que aquest terme té en la *latinitas classica*. Semblant correcció no només contradeix la voluntat de Jeroni, explícitament manifestada a propòsit d'aquest terme, sinó que contradiu els mateixos criteris que la «Comissio Pro Nova Vulgata Editione» s'havia proposat i que anuncia en les pp. XI-XII de la primera edició de 1979. *Maiestas* té una fisonomia pròpia que ha de ser respectada.

Summary

The term *maiestas* is ignored in the dictionaries of biblical theology as also in those of systematic theology. Occasional allusions to the word *maiestas* describe it as synonymous of *gloria*. Nevertheless, the Latin Bible, whether the *veteres latinae* or the translations made by Jerome give this word its own semantic meaning. Thus it is correct to speak about the value and the meaning of *maiestas* in the *Vulgate* where the term is used 34 times. *Maiestas* in the *Vulgate* is a term neither absorbable nor identical to *gloria*, *claritas* or *splendor*. Its use by the Latin Bible has been prefigured by the *latinitas classica*. Neither the classical Greek nor the Biblical one has a term equivalent to *maiestas*. So, the reader is surprised to see that *Nova Vulgata* tends to substitute *gloria*. *Maiestas* in the Latin Bible has its own theological meaning which must be respected.