

EL LATÍN DE LOS CRISTIANOS

Estado actual de su problemática.

por Juan Bastardas

Desde principios de la década 1930-1940 en la que aparecieron los principales trabajos de Joseph Schrijnen que formuló los principios básicos de la teoría del latín de los cristianos, se han ido sucediendo ininterrumpidamente los estudios sobre el tema; estos estudios van desde las discusiones sobre aspectos teóricos y metodológicos hasta la monografía sobre la historia de una determinada palabra, pasando por estudios sobre el latín bíblico, el litúrgico, el patrístico o el de la homilía. No faltan tampoco puestas al día más o menos periódicas¹. Gracias a Albert Blaise poseemos ahora un diccionario y un manual². Nada tiene de extraño, pues, que en los manuales dedicados a la historia de la lengua latina e incluso en algunos de las lenguas románicas figure un capítulo dedicado al latín cristiano, a veces con aportaciones muy originales³.

Si esta proliferación por un lado facilita mi tarea en la parte expositiva, por otro, el gran número y la diversidad de los problemas suscitados me obligará a renunciar a entrar en la discusión de numerosos e interesantes aspectos. Esto es inevitable sobre todo si se tiene en cuenta que no ha parecido oportuno aquí prescindir de la problemática general aun a riesgo de parecer que pretendo vender miel a las abejas.

1. La bibliografía de los estudios más generales sobre el latín de los cristianos entre 1930 y 1950 figura en Christine Mohrmann, *L'étude de la latinité chrétienne, état de la question, méthodes, résultats (conférence à l'Institut de linguistique de l'Université de Paris, mai 1951)* en Chr. Mohrmann, *Latin Vulgaire, Latin des Chrétiens, Latin Médiéval*, París, Klincksieck, 1955, pp. 34-35. Hay que tener siempre presentes los trabajos de Chr. Mohrmann reunidos en los tres volúmenes de sus *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, ²1961 - 1961 - 1965. La revista neerlandesa "Virgiliae Christianae", dedicada al estudio de la vida y lengua de los cristianos en la antigüedad, viene publicándose desde 1947. Entre los estudios de carácter general posteriores a 1950 me han sido especialmente útiles los contenidos en las siguientes obras: L. R. Palmer, *The Latin language*, Londres 1954 (tercera ed. con modificaciones 1961; sexta ed. 1968), cap. VII, pp. 181-203; Einar Löfstedt, *Late Latin*, Oslo 1959 (chap. V: *The Christian influence*; chap. VI: *The Influence of Greek* pp. 68-119); G. Reichenkon, *Historische Latein-Altromanische Grammatik*, vol. I, Wiesbaden, 1965, pp. 86-116; D. Norberg, *Manuel pratique de latin médiéval*, París 1968, pp. 15-18; M. C. Díaz y Díaz, *Liturgia y latín*, Santiago de Compostela 1969. Los aspectos culturales y literarios han sido subrayados recientemente por J. Fontaine, *La littérature latine chrétienne*, París, Presses Universitaires de France, 1970, especialmente en la introducción, pp. 5-10. La versión italiana de esta obra por S. D'Elia (*La letteratura latina cristiana*, Bolonia 1973) está hecha sobre un texto reelaborado y ampliado por su autor. Sobre las implicaciones estilísticas véase J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art au III^e siècle, la genèse des styles latins chrétiens*, Turín 1968. Cito las obras mencionadas en esta nota en forma abreviada.

2. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat*, Estrasburgo 1954; *Manuel du latin chrétien*, Estrasburgo 1955.

3. Por ejemplo Bruno Migliorini, *Historia de la lengua italiana*, versión de Fr. Pedro de A. Martínez, Madrid, Gredos, 1969, pp. 72 ss.

La teoría del latín de los cristianos descansa en el principio de la interrelación entre lengua y cultura: de que la lengua es la manifestación del espíritu y de las actividades colectivas de las comunidades humanas, y es, por tanto, reflejo de la vida de las mismas, y más concretamente —por decirlo con Meillet— de que todo vocabulario expresa una civilización⁴.

Si eso es así —y hoy día estos principios son aceptados por lingüistas de las más diversas escuelas— una revolución tan profunda y trascendente como representa el Cristianismo, no sólo en la esfera de lo religioso, sino también en el ámbito de lo social y cultural, y que comporta un cambio radical de mentalidad, había de afectar forzosamente a la lengua.

Hasta aquí parece que todo el mundo está de acuerdo; las discrepancias surgen al tratar de ponderar el grado en que el Cristianismo afecta a la lengua. Según la escuela de Nimega se produjo una profunda diferenciación lingüística que alcanza al conjunto de la lengua, diferenciación destinada a convertirse con el triunfo del Cristianismo en la lengua común del Imperio. Otros prefieren hablar sólo de nuevas formas de expresión que afectan casi exclusivamente al léxico y la semántica, sin dejar de reconocer la influencia del Cristianismo en la evolución de la lengua latina y que esta influencia estaba destinada a constituir una fase importante y a dejar huellas indelebles en la historia de la lengua latina.

Pero vamos por partes:

Al hablar del latín de los cristianos es obligado en primer lugar hacer una referencia a figuras, por tantos conceptos tan beneméritos, como la ya mencionada de Joseph Schrijnen, de la Universidad Católica de Nimega, que por vez primera estudió el idioma de los cristianos como un sistema, como un fenómeno autónomo dentro del cuadro de la evolución del latín, y a la de sus discípulos, muy especialmente a la de Christine Mohrmann, que pronto se convirtió en la principal teorizante del latín de los cristianos.

La escuela de Nimega en diferentes ocasiones ha puesto de relieve cómo *a*) la profunda influencia ejercida por el Cristianismo sobre la vida y la mentalidad de sus adeptos, *b*) el aislamiento de las primeras generaciones cristianas dentro de la sociedad antigua, y finalmente *c*) la solidaridad entre sus miembros, determinaron el nacimiento de una lengua de grupo, una lengua especial en el sentido técnico de la palabra (*eine Sondersprache*) dentro del marco de la lengua común.

Esta diferenciación lingüística se acusa sobre todo en una renovación del vocabulario: pero no se trata solamente de la creación de un vocabulario técnico; en el seno de las comunidades surgieron también un gran número de voces nuevas que no designan cosas o conceptos específicamente cristianos, sino más bien ideas generales. Para designar las cosas o personas, las instituciones e ideas nuevas se recurrió a menudo a préstamos y calcos griegos; se trata de residuos del primitivo bilingüismo de los primeros núcleos cristianos de Occidente. Por otra parte se crearon numerosos neologismos latinos, especialmente para designar las nociones más abstractas, y finalmente muchas palabras que existían ya en la lengua común adquirieron un significado nuevo, frecuentemente bajo la influencia griega. Por lo demás, el préstamo, el calco, el neologismo y los desplazamientos semánticos son los procedimientos normales para la creación de una lengua de grupo.

4. A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, II, París, Klincksieck, 1938, p. 145.

He aquí la lista de consuetud: 1) préstamos griegos: *angelus*, *apostata*, *apostolus*, *baptisma*, *baptizo*, *blasphemare*, *catechumenus*, *charisma*, *diaconus*, *ecclesia*, *elemosyna*, *episcopus*, *euangelium*, *martyr*, *presbyter*, *propheta*, *scandalizare*, etc. etc. A través de la Biblia también penetran algunos hebraísmos: *sabbatum*, *pascha*, *satanas*, *gehenna*, *amen*, *alleluia*. 2) neologismos, creados a menudo sobre modelos griegos: *carnalis* (*σαρκικός*), *spiritalis* (*πνευματικός*), *Salvator* (*Σώτηρ*), *reuelatio* (*ἀποκάλυψις*) *incarnari*, *incarnatio*, *sanctificare*, *uiuificare*, *glorificare*, etc. 3) Desplazamientos semánticos: he aquí algunas palabras que, o han cambiado de sentido, o el viejo significado ha quedado impregnado de contenido cristiano: *fides*, *gratia*, *gloria*, *salus*, *caro*, *oratio*, *sacramentum*, *confessio*, *confiteor*, *gentes*, *credere*, etc.

Sobre algunos de estos términos se han hecho algunas consideraciones de gran interés: los préstamos griegos en general son atribuidos al carácter bilingüe de las primeras comunidades cristianas, pero hay que tener en cuenta las ventajas que presenta el préstamo en la formación de una lengua técnica: el préstamo, en efecto es introducido con una sola de las múltiples acepciones que tiene la palabra en la lengua originaria (piénsese en nuestros términos deportivos *corner*, *penalty*); su significado es en la lengua que lo acoge límpido y concreto, libre de las interferencias suscitadas por otras acepciones, usos figurados o por asociaciones etimológicas o semánticas, y sin especiales valores afectivos y evocadores⁵. El campo asociativo del préstamo es muy limitado de manera que no es necesario un contexto especial para comprender qué clase de mensajero es el latín *angelus*, o qué clase de testigo es el *martyr*. El peligro estriba en que a causa del mismo carácter aséptico de los préstamos, éstos se convierten pronto en palabras completamente inmotivadas por los que desconocen la lengua de origen, con lo que la relación existente, por ejemplo, entre “testigo” y “mártir” no es puesta de manifiesto por el mismo término. Es por eso por lo que los préstamos entre los cristianos son especialmente usados para designar cosas (o personas) que en cierta manera uno puede mostrar, y cuya comprensión no ofrece mayores problemas; en cambio las ideas abstractas y doctrinales son expresadas mediante palabras —neologismos o no— cuyo contenido semántico sugiera las nuevas ideas (*fides*, *gratia*, *salus*). Aquí el peligro consiste en que el significado profano persistente en la lengua común enturbia al cristiano y se interpretan mal o simplemente dejan de entenderse términos como *gloria*, *pax* o *confessio* que suelen presentar además una matizada polisemia.

He aquí otras consideraciones sobre algunos de estos términos que ayudan a poner de manifiesto algunos de sus aspectos: la misma estructura de la palabra *ecclesia* con el acento en la antepenúltima a la manera latina prueba que se trata de un préstamo de muy antigua raigambre, cuando todavía en la lengua hablada no se había perdido el ritmo cuantitativo que impedía la pronunciación griega *ἐκκλησία*.

Otros términos, en cambio, nos permiten observar ciertos criterios en la selección de las palabras: el latín poseía una serie de verbos que tenían el significado de “rogar”: *obsecrare*, *orare*, *petere*, *precari*, *rogare*, etc. De todos ellos *orare* era el menos popular y no se empleaba sino en ciertas fórmulas de sabor arcaico y solemne. Sin duda por eso mismo, fue el escogido para designar la oración cristiana, con lo que no solamente se infundió nueva vida a un verbo en trance de desaparecer, sino que se provocó el cambio de significado del derivado *oratio*⁶. Para designar a los paganos hubo una vacilación entre

5. Sobre el papel desempeñado por los préstamos en la formación de los lenguajes técnicos, véase, Eulalia Rodón, *El lenguaje técnico del feudalismo en el s. XI en Cataluña*, Barcelona 1957.

6. Sobre el término *orare* véase especialmente E. Löfstedt, *Late Latin*, pp. 72-74.

los términos *nationes* y *gentes*. La razón por la que prevaleció el término *gentes* seguramente hay que buscarla en el hecho de que este término tenía ya en la lengua clásica cierto matiz peyorativo o despectivo, debido a la costumbre de oponerlo a la expresión *populus romanus*; en virtud de la oposición entre *populus romanus* y *gentes* este último término había adquirido el significado de “pueblos extranjeros”, “bárbaros”⁷. Pero la voz *gentes*, plural de un colectivo, resultaba inadecuada para hacer referencia a los individuos; para designar a estos se usó primero el préstamo *ethnici* —como el acta del martirio de San Fructuoso de esta ciudad de Tarragona— y más tarde *gentiles* y también *pagani*.

Puede observarse también cómo se procura evitar la terminología religiosa pagana; por este motivo se prefiere *sacramentum* (tal vez tomado del lenguaje militar) a *mysterium*; *altare* a *ara*; *basilica* o *ecclesia* a *templum*. Aunque, por otra parte, se han señalado influencias de procedencia estoica e incluso de otras corrientes espirituales.

Es notable la rica polisemia de algunos términos: así el término *confessio*, que sirve para traducir el griego *ἐξομολόγησις*, puede expresar las siguientes nociones “profesión de fe”, y especialmente “profesión de fe cristiana”, “confesión de pecados”, “martirio” y “alabanza de Dios” (sentido que tal vez tenga el título de la obra de Agustín)⁸. Más tarde (siglo VI) se halla con la acepción de “sepulcro de un mártir”, especialmente con referencia a los sepulcros de Pedro y Pablo en Roma⁹, y de ahí pasó a significar “cripta de una iglesia, y así con el nombre de *confessio* se designan las criptas románicas catalanas en el siglo XI¹⁰. Una curiosa observación de Agustín nos atestigua que tales polisemias podían dar lugar a confusiones entre los fieles menos cultos: *duobus autem modis confessio intelligitur: et in peccatis nostris et in laude Dei; in peccatis nostris nota est confessio et ita nota omni populo, ut quando auditum fuerit nomen confessionis in lectione, sine in laude dicatur, sine de peccatis dicatur, currant pugni ad pectus* (in psalm. 141, 19).

¿Esta lengua que hemos tratado de describir a grandes rasgos, y, claro está, demasiado esquemáticamente, puede ser considerada como una lengua de grupo? La respuesta depende de aquello que haya de entenderse por una lengua de grupo. Si pensamos en las actuales lenguas jergales, llamadas también lenguas profesionales¹¹, como la *tixileira*, jerga de los *conqueiros* de la Sisterna (Asturias), la respuesta ha de ser negativa. Estas lenguas profesionales se caracterizan por una voluntad de mantener secretas ante los profanos las manifestaciones que sólo van destinadas a los iniciados, y, por otra parte, por no ser el único medio de expresión de los individuos, sino que es una segunda forma de expresión que coexiste al lado de la lengua común. Su voluntad de secreto se manifiesta en el hecho de que la diferenciación léxica afecta no solamente a ciertos términos sino a nociones cotidianas; así la copla en bron, jerga de los caldereros de Miranda (Avilés):

La páyina está boyada
porque el payu la trompó
al trovarla garliando
en el maquin co un xagó.

7. Sobre *gentes* véase E. Löfstedt, *Late Latin*, pp. 74-75.

8. M. C. Díaz y Díaz, *Liturgia y latín*, p. 13.

9. A. Blaise, *Dictionnaire*, s.v., ap. 6.

10. E. Junyent, *La cripta románica de la catedral de Vic, AEM e (1966) 91-109; Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*, Barcelona 1960 ss. s.v.

11. W. V. Wartburg, *Problemas y métodos de la lingüística* ... anotado por Dámaso Alonso, Madrid 1951, pp. 178-185 (y notas 134 y 135 de Dámaso Alonso).

Si se dice *maquin* en lugar de *camín* es precisamente para que los no iniciados no lo entiendan.

Nada semejante a esto encontramos en el latín de los cristianos¹². Aunque se insiste a veces que la diferenciación léxica afecta a nociones no cristianas, o se trata de usos no bien comprobados (como *compendiare illi = occidit illum* según observación de Agustín a la que luego volveremos), o de maneras de expresarse que de algún modo tienen que ver con el cristianismo: así *scortari* ha sido reemplazado por el neologismo *fornicari* por razones de eufemismo, o se trata de usos muy esporádicos. Pero el léxico básico no es modificado en absoluto. Esto no es impedimento para que podamos continuar hablando de “una lengua de grupo”; pues, además de las lenguas jergales a que hemos aludido, también se designan como lenguas de grupo a las propias de estudiante o deportista o al lenguaje técnico de los tipógrafos, o al científico de los médicos, usado a veces también a manera de jerga, y otros, entre los que hay grandes diferencias, aunque estas diferencias son de grado más que de principio. Claro está que es posible hacer una distinción entre lengua especial (*Sondersprache*) y una lengua de grupo (*Gruppensprache*) y una lengua secreta (*Geheimsprache*). El problema así planteado corre el riesgo de convertirse en simple especulación sin salida. Para Chr. Mohrmann la diferenciación había sido muy profunda; en cambio, a De Ghellinch, en un trabajo de título significativo (*Latin chrétien ou langue latine des chrétiens*), el término mismo de “latín cristiano” le parecía excesivamente “aislante”¹³.

Más interesante sería determinar si existía una conciencia clara entre los cristianos de una diferenciación lingüística. Los testimonios, si dejamos aparte los de aquellos escritores que oponen la lengua de las escrituras a la literaria, son escasos, tardíos y poco significativos: Agustín, a propósito de los nombres de los días de la semana, habla del *ritus loquendi ecclesiasticus* en oposición a la manera de hablar de los *saeculares*¹⁴; él mismo observa que la *ecclesiastica loquendi consuetudo* no admitiría designar a los mártires con el nombre de “héroes”¹⁵. En otro lugar nos dice que la iglesia usa con frecuencia (*ecclesia frequentat*) la voz *natales* para designar las *pretiosas martyrum mortes*; pero el nombre, advierte, se ha extendido entre los paganos, judíos y heréticos de manera que con los cristianos (*nobiscum*) dicen *natalem martyris Cypriani*¹⁶.

Mucho más interesante es otro pasaje del mismo Agustín: después de explicar que en la lengua de las escrituras *occurrere illi* significa “dar muerte a alguien”, de la misma manera que en la lengua militar *alleua illum* significa *occide illum*, observa que estas

12. Para el uso del griego en las primitivas comunidades cristianas con lengua secreta, véase M. C. Díaz y Díaz, *Liturgia y latín*, p. 56.

13. *Et Class* 8 (1939) p. 460. Las primeras reservas fueron formuladas por J. Marouzeau en la reseña del libro de Jos. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, *Latinitas christianorum primaeva* I, Nimega 1932, en *REL* 10 (1932) pp. 241 ss.

14. *Vna sabbati dies dominicus est: secunda sabbati, secunda feria, quam seculares diem Lunae uocant... Habent enim linguam, suam, qua utantur... Melius ergo de ore Christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit* (in Psalm. 93, 3). Cf. Chr. Mohrmann, *Le latin commun et le latin des chrétiens*, Vig. Christ. 1, 1947, 1-12 (=Etudes, III, pp. 13 ss.).

15. *Hos multos elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroes uocemus* (civ. 10, 21). Para Chr. Mohrmann, *ibid.*, la *ecclesiastica loquendi consuetudo* sería “la tradición lingüística de la comunidad de los cristianos”.

16. *Quod nomen sic frequentat ecclesia, id est natales, ut natales uocet pretiosas martyrum mortes. Sic, inquam, hoc nomen frequentat ecclesia, ut etiam qui non sunt in illa, hoc dicant cum illa. Quis enim hodie, non dicam in hac nostra ciuitate, sed plane per Africam totam transmarinasque regiones, non christianus solum, sed paganus, aut Iudaeus, aut etiam haereticus poterit inueniri, qui non nobiscum dicat natalem martyris Cypriani?* (serm. 310, 1, 2).

locuciones no pueden ser entendidas sino por aquellos que conocen esta manera de hablar, y añade otro ejemplo que es el que ahora nos interesa: *solet et uulgo apud nos dici "compendiauit illi", quod est "occidit illum"* ("también en la lengua vulgar suele decirse entre nosotros *compendiauit illi* —"le abrevió la vida"— como equivalente a *occidit illum*")¹⁷ Si por *apud nos* hay que entender "entre los cristianos"¹⁸, tendríamos no sólo un curioso testimonio de la existencia de un término cristiano usado con referencia a algo no específicamente cristiano como es la acción de matar, sino que incluso cabría deducir que existía entre los cristianos una lengua popular junto a otra más culta y, por decirlo de alguna manera, "oficial".

Por lo que se refiere a la esfera léxica y semántica se observa, pues, muy claramente una diferenciación del latín de los cristianos, y las discrepancias sólo surgen, como decía, cuando se trata de valorar la profundidad de esta diferenciación. Pero la escuela de Nimega —y más concretamente Chr. Mohrmann— pretende que esta diferenciación lingüística no se reduce al léxico sino que alcanza al conjunto de la lengua; ello ya está en contradicción con el principio de aceptación general entre los lingüistas, según el cual las lenguas especiales no difieren de la común no morfológica ni sintácticamente; las diferencias son sólo de léxico. En este punto parece acertada la ponderada posición de Löfstedt, el cual si bien admite que el latín cristiano posee algunas expresiones y construcciones peculiares, producto de la influencia ejercida por la lengua de las escrituras, sostiene, no obstante, que hablar de una sintaxis cristiana constituiría en su conjunto "a misuse of language"⁹.

Otra característica del latín de los cristianos, siempre según la escuela de Nimega y de su mayor teorizante Chr. Mohrmann, sería su carácter popular²⁰; ese carácter popular se debe a que, como es sabido, el cristianismo reclutó sus primeros adeptos entre el proletariado urbano, entre el pueblo menudo de las grandes ciudades; pero la tendencia a lo popular no se explica solamente por el nivel social de los primitivos cristianos; actúan también factores psicológicos que hacen que se mire con prevención y recelo el normatismo de la tradición literaria: el cristianismo tiene que decir cosas demasiado importantes para tener en cuenta la pureza de la lengua. El carácter popular de la primitiva lengua de los cristianos se manifiesta especialmente en las primeras versiones de las Escrituras, hechas por unos hombres que jamás se hubieran puesto a escribir si no hubieran sido llevados a hacerlo por el deseo de poner al alcance de sus hermanos que no sabían griego los textos sagrados. Como observa Agustín "todo aquel a cuyas manos llegaba un códice griego y creía tener algún conocimiento de una y otra lengua, se atrevía a traducirlo"²¹. Así, a través de las traducciones bíblicas, lo popular podía adquirir un prestigio.

17. *Quid est, quod ait Samson uiris Iuda: "iurate mihi ne interficiatis me uos; et tradite me eis, ne forte occurratis in me uos"? Quam locutionem ita nonnulli interpretati sunt: "ne forte ueniat aduersum me uos". Sed hoc eum ne ab his interficeretur dixisse illud indicat, quod in Regnorum libro scriptum est iubente Salomone ut homo occideretur et dicente: "Vade, occurre illi", quod ideo non intellegitur quia non est consuetudinis apud nos ita dici. Sic enim quod militares potestates dicunt: "uade, alleua illum", et significat "occide illum", quis intelligat, nisi qui illius locutionis consuetudinem nouit? Solet et uulgo apud nos dici "compendiauit illi", quod est "occidit illum"; hoc nemo intellegit, nisi qui audire consueuit (Quaest. hept. 7, 56).*

18. L. R. Palmer, *The Latin language*, p. 192, cree que ésta es la interpretación que se impone ("it is difficult to interpret it in any other way").

19. E. Löfstedt, *Late Latin*, p. 68.

20. Véase especialmente Chr. Mohrmann, *L'étude de la latinité chrétienne*, pp. 29 ss.

21. *De doctrina christiana* II, 11, 16: *ut enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpreta-*

Si bien todos estos principios hay que aceptarlos como buenos, conviene, no obstante, matizarlos y no sacar de ellos conclusiones excesivas. El Prof. Díaz y Díaz tras estudiar breve, pero sagazmente, los procedimientos de la formación del léxico cristiano más técnico, llega a la conclusión de que es lícito sospechar que no todos los caminos que han conducido a la constitución del latín cristiano han sido descubiertos por la comunidad, sino que parecen *obra reflexiva de gentes de buena formación retórica y literaria*, y que es forzoso contar con la participación consciente de *personas letradas* cuyas creaciones han ido poco a poco adentrándose en el habla de la comunidad²².

Esto parece la misma evidencia y sólo teniendo en cuenta estas observaciones podemos hablar del carácter popular del léxico cristiano. El carácter popular se hace patente sobre todo en los neologismos, porque son estos, más que los préstamos y los cambios semánticos, los que suscitan una mayor reacción entre la gente ilustrada, y por lo tanto podemos tener algunos testimonios que acusen esta reacción. La voz *saluator*, derivado del verbo *saluare*, que tampoco pertenecía al latín literario, se impuso, no sin ciertas vacilaciones, frente a *salutaris* o *salutare*, *liberator*, *seruator*. Agustín, que sabe bien cuán grande es la fuerza de la costumbre, zanja la cuestión en estos términos: *Christus saluator... Nec quaerant grammatici quam sit latinum, sed christiani quam uerum; salus enim latinum nomen est, saluare et saluator non fuerunt haec latina ante quam ueniret saluator; quando ad latinos uenit et haec latina fecit* (serm. 299, 6). Párrafo que juega con el doble significado de *latinus* “latino” y “correcto”. *Saluare* y *saluator* son, pues, palabras de formación popular que durante mucho tiempo suscitaron escrúpulos entre los doctos.

El carácter popular de ciertas voces algo más tardías, cuando el léxico cristiano parecía ya fijado, se hace evidente gracias a la amplia documentación que poseemos; así la voz *paganus*, sustituto de *ethnicus*, o la voz *missa*, término que para designar la *oblatio* siempre ha sido considerado como impropio, (aunque tolerado como no perteneciente a la *ecclesiastica consuetudo*; incluso hoy día, por poco que se eleve el tono del discurso, la voz “misa” tiende a ser sustituida por la de “celebración eucarística”). La historia de la evolución semántica de ambas palabras, compleja y discutida, pone de manifiesto el carácter popular de estos términos²³.

Pero es en las traducciones bíblicas donde lo popular es más manifiesto, tanto en el léxico como en la sintaxis. No es necesario insistir aquí sobre la abundancia de los elementos populares o vulgares que presentan estas traducciones. No hay reparo alguno en usar un verbo de origen tan manifiestamente plebeyo como *manducare* o construcciones tan alejadas de la lengua literaria como las de *quod, quia, quoniam* para introducir las completivas de los verbos de lengua y entendimiento. Tal vez los primitivos cristianos, incluso los más doctos, podían ver con complacencia la ruptura con el normatismo de la tradición literaria que en ellas se observa, pero los escritores cristianos posteriores, cuando se refieren a este carácter popular del latín bíblico, parecen más bien justificarlo, expli-

22. M. C. Díaz y Díaz, *Liturgia y latín*, p. 15.

23. Sobre *paganus* véase especialmente Chr. Mohrmann, *Encore une fois: paganus* (1952), en *Études*, III, pp. 277-289; y E. Löfstedt, *Late Latin*, pp. 75-76. La historia semántica de *missa* ha sido objeto de numerosos estudios y sobre ella se han sostenido teorías muy diversas. Más sólidamente edificada sobre los textos me parece la de Chr. Mohrmann, *Missa* (1958), en *Études*, III, p. 351-376, que la de A. Pagliaro, *Da missa est a missa “messa”* (1955). Véase un amplio resumen de las distintas teorías en C. Tagliavini, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963, pp. 40-48 y 470-472.

carlo, excusarlo, que defenderlo con sinceridad o elogiarlo²⁴. Ahora bien, el hecho de que ciertos vulgarismos se hallen con frecuencia en las traducciones sagradas, determina que éstos adquieran un prestigio y con el triunfo del cristianismo pasen a incorporarse a la lengua literaria. Quiero decir que si *manducare* puede ser considerado un vulgarismo en el siglo II, no lo es en el siglo IV o V entre los autores cristianos. Lo mismo cabe decir de *quod* y *quia* completivos.

Pero lo que caracteriza el latín bíblico no es tanto lo popular como lo que la escuela de Nimega llama lo exótico. El elemento exótico viene determinado por un afán de literalidad, y en menor grado por la impericia de los traductores o por defectos del código del que traducen. Este afán de literalidad procede a su vez de la reverencia que el traductor siente hacia el texto sagrado, cosa que le obliga a traducir palabra por palabra. Este mismo criterio es el defendido por Jerónimo, aunque en la práctica no siempre lo siga: *ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis Sanctis, ubi et uerborum ordo, m y s t e r i u m e s t, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu* (ep. 57, 5).

La traducción literal se refleja en el léxico no sólo en el uso de préstamos y calcos, sino frecuentemente en traducir la palabra griega por la latina que generalmente le corresponde, sin tener en cuenta que el campo semántico que cubren una y otra son distintos, cosa que ya ocurría en griego respecto al hebreo; así el hebreo *másal*, “comparación”, “proverbio”, “acción de hablar”, “vocablo”, en la versión de los Setenta es traducido siempre por *παραβολή*, aunque la voz griega posee sólo el significado de “comparación”.

De una manera semejante una locución como *pax Dei*, completamente latina en apariencia, resultaba en la práctica extraña a los oídos latinos y difícilmente inteligible, o por lo menos no plenamente comprensible para los no iniciados. Los genitivos del tipo *odor suauitatis* presentan unos contornos semánticos difumados; más que denotar un significado lo evocan o sugieren. Todo ello provoca dificultades en la recta interpretación, y así Agustín ha de advertir que en la lengua de las Escrituras *ocurrere in aliquem* no significa *uenire aduersum aliquem*, sino que es una manera de decir *interficere aliquem*²⁵. Pero el carácter exótico se hace más patente en el campo de la sintaxis: construcciones tales como *maior eius est*, a imitación del griego *μείζων αὐτοῦ ἔστω* en lugar de *maior est illo* no son raras en las primitivas traducciones latinas. El uso de la preposición *in* con valor instrumental depende del uso de la preposición *εν* en el texto griego, que a su vez depende de la construcción hebrea. Pero lo exótico resulta tan alejado de lo correcto como de lo popular; por eso Agustín, al explicar el pasaje *uirgam in qua percussisti flumen accipe in manu tua* (Exod. 17, 5), ha de advertir: “*in qua percussisti*” *dixit pro eo quod d i c i m u s* “*de qua percussisti*”, *et est ista locutio creberrima in scripturis* (loc. in hept. 2,91)²⁶.

24. Véase, por ejemplo, el pasaje de Jerónimo, citado más adelante nota, 36.

25. Pasaje citado en la nota 17.

26. Sobre el *in* instrumental, véase E. Löfstedt, *Syntactica*, II, Lund 1956, p. 454.

Este afán de literalidad somete al latín a un duro ejercicio y lo lleva a menudo a situaciones gramaticalmente límites. La lengua adquiere entonces un tinte semítico²⁷ y un sabor poético de tipo surrealista. Pero la mentalidad latina parece poco sensible a los valores de esa clase de poesía. No obstante, algunos semitismos acogidos por la liturgia pudieron penetrar en la lengua literaria de los cristianos a través de ciertos giros, como los constituidos por los genitivos del tipo *odor suauitatis*, que adquiere cierto desarrollo y se muestra algo productivo (*uerba amaritudinis, uir sanguinis, praeceptum iniquitatis, etc.*) o del tipo *canticum canticorum (seruus seruorum)*. También el *in nomine Dei*, prácticamente incomprensible en latín, pudo incluso popularizarse, no sin sufrir cierta alteración semántica; pero en general las construcciones exóticas debieron influir muy poco en la lengua hablada de los fieles.

Lo popular por un lado y lo exótico por otro, parece que debieron constituir un fuerte obstáculo para que las Escrituras fueran aceptadas por los letrados y doctos que, fácilmente, se sentían escandalizados ante barbarismos y solecismos de toda clase²⁸.

Tal vez el carácter popular de la lengua de los primeros cristianos occidentales, más que en el latín bíblico, tan condicionado, habría que detectarlo en algunas de las más antiguas actas de los mártires, en las que los elementos populares afloran más espontáneamente y parecen ser producto no ya de la falta de preparación literaria de sus autores, sino más bien de una voluntad de inspirarse en la lengua cotidiana.

* * *

Otro punto sobre el que insiste la escuela de Nimega es el de la expansión del latín de los cristianos. Según su teoría con la propagación del cristianismo lo que había sido la lengua de un grupo restringido se convirtió en la lengua común del occidente latino, y los elementos que habían caracterizado la lengua de grupo de los cristianos pasaron a constituir el patrimonio común de una sociedad que se llamó a sí misma cristiana²⁹.

Esta afirmación viene, empero, atenuada y matizada por Chr. Mohrmann al advertir que la lengua especial de los cristianos evoluciona dentro del marco del latín tardío, y

27. Véase, J. Fontaine, *La littérature*, p. 9 (vers. ital. P. 25): "Par le grec du Nouveau Testament, ou les traductions grecques de l'Ancien, c'est un nouvel apport de l'hellénisme à la langue et à la littérature latines. Mais cet apport est également neuf en un sens plus radicale. Car à travers le grec, c'est aussi l'araméen et l'hébreu ancien qui se diffractent; et cela, moins au niveau matériel du lexique que dans les tours originaux de l'expression biblique. Tout un "univers de discours" semitique diffuse ainsi en latin non seulement l'étrangeté de certains vocables, mais surtout des catégories de pensée, des formes de sensibilité, voire de manières de composer, qui sont sans commune mesure avec le monde familier de la culture classique, entendue en un sens "hellénistique-romain".

28. Son especialmente interesantes a este respecto Lactancio, *Diuinae Institutiones* 5, 1 y Arnobio, *Adversus Nationes* 1, 58.

29. Jos. Schrijnen, "Le latin chrétien devenu langue commune", *REL*, 12 (1934), pp. 96 ss; Ch. Mohrmann, "L'étude de la latinité chrétienne", p. 21. Lo que Jos. Schrijnen entendía por "lengua común" aparece formulado con precisión en este pasaje (p. 116): "Le latin vulgaire, qui se trouve à la base des langues romanes, est la langue commune qui s'est constituée, à partir du V^e siècle déjà, dans toute l'étendue de l'Empire romain; elle est la résultante des tendances continuelles d'unification et de rapprochement des langues cultivée et vulgaire, tant l'écrite que parlée. Mais cette koinè n'est autre chose que la latinité chrétienne élargie". Claro está que todos estos conceptos sobre el latín vulgar tardío parecen hoy día difícilmente sostenibles.

que, después de un primer periodo revolucionario, a partir del siglo IV se observa que el latín de los cristianos se orienta hacia formas más tradicionales, produciéndose así una aproximación entre los valores culturales antiguos y los elementos específicamente cristianos, aunque permanezca la herencia popular de los primeros siglos³⁰. Claro está que esta teoría cae por su base si no se admite la existencia de una diferenciación verdaderamente profunda entre el latín de los cristianos y la lengua común, lo que constituye el fundamento de toda la teoría de la escuela de Nimega.

Cabría, tal vez, plantear el problema en otros términos: ¿hay que admitir que el latín de los cristianos se vió afectado por influencias procedentes de la tradición literaria? ; o al revés: ¿fue la tradición literaria la que, por decirlo con un término de actualidad, asimiló lo que la lengua de los cristianos tenía de revolucionario incorporándolo sin ceder en lo esencial? No podemos ahora profundizar en un problema que podría constituir el tema de otro estudio. A este respecto quiero recordar, no obstante, la gran influencia lingüística y literaria que tuvo la escuela³¹. Hasta el final de la antigüedad, como por otra parte pone de relieve Christine Mohrmann, cristianos y no cristianos frecuentaron las mismas escuelas donde unos y otros recibían una enseñanza basada en la tradición lingüística clásica y en la literatura profana, unas escuelas que imponían un riguroso normatismo tanto lingüístico como literario.

Es curioso observar en occidente la falta de verdaderas escuelas "confesionales". No hubo tampoco por parte de los cristianos ningún intento de reforma en el campo de la educación, ni siquiera cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial; la escuela continuó proporcionando a la juventud una formación literaria, de base pagana, prácticamente idéntica a la impartida en los siglos anteriores.

En realidad muchos escritores cristianos habían previamente asimilado en la escuela la cultura tradicional; algunos incluso habían enseñado retórica antes de su conversión al cristianismo. La actitud literaria de estos autores, aun en los casos de mayor impregnación bíblica, y pese a sus afirmaciones, no podía representar una renuncia a la tradición latina dentro de la cual se habían formado³². Por otra parte la literatura latina cristiana siente una particular necesidad de eficacia y precisamente la retórica se presenta como el arte de escribir y hablar con eficacia, y no sólo como simple ornato verbal. Su papel era fundamental en la formación literaria, y la primitiva actitud de desdén hacia la misma había de ser forzosamente abandonada. El sistema educativo tradicional proporcionaba además el único método que los cristianos tenían a su alcance para la recta comprensión de los textos sagrados.

No hay que olvidar tampoco que la sensibilidad y mentalidad de todos los escritores de los últimos tiempos del Imperio, cristianos y paganos, vienen condicionadas en gran parte por idénticos factores sociológicos, culturales y lingüísticos, de la misma manera que han de compartir las mismas vicisitudes históricas y han de sufrir las mismas pruebas y temores ante la crisis del Imperio. Como bien observa Fontaine, el diálogo entre

30. Ch. Mohrmann, *ibid.* pp. 32 ss.

31. Sobre las escuelas al final del mundo antiguo y principios de la Edad Media, véase H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París 1946, (6 1965); P. Riché, *Education et Culture dans l'Occident barbare*, París 1962 (2 1967).

32. J. Fontaine, *La littérature*. Introducción, p. 9 (ver. it. p. 26) pone en relieve estos factores condicionantes: *pour la plupart de ces écrivains, la culture scripturaire n'est qu'une composante seconde, postérieure à l'assimilation de la culture traditionnelle.*

paganos y cristianos presupone una lengua común, en el sentido más amplio del término³³.

Pero es necesario también tener muy en cuenta el otro aspecto de la cuestión puesto de manifiesto por una sagaz observación de Agustín en su "De doctrina christiana"; hablando de la fuerza de la costumbre dice Agustín que ésta es tan grande, incluso en la enseñanza, que aquellos que se han nutrido y se han educado en las Sagradas Escrituras (*qui in Scripturis Sanctis quodammodo nutriti educatique sunt*), se sorprenden ante otras locuciones y las creen menos latinas (esto es, menos correctas) que las que aprendieron en las Escrituras, y que no hallan en los autores latinos³⁴. De esta manera el latín bíblico podía en determinados ambientes adquirir prestigio literario y ejercer autoridad³⁵. Por lo demás, ¿era posible que los mismos cristianos fueran insensibles a los valores literarios de las Escrituras, aun admitiendo que podían advertirlos sólo a través de rudas traducciones? Agustín evidentemente no lo era.

Una cosa, no obstante, me parece bastante clara. Si el cristiano se propuso alguna vez la creación de una lengua literaria que descansara en la lengua hablada por el pueblo y no en la tradición literaria, fracasó en su empeño. Pero ¿verdaderamente se lo propuso? Aseveraciones de Agustín como *nam quemadmodum loquantur auctores mundi, quid ad nos?* (serm. 46, 12, 28) o *melius est reprehendunt nos grammatici quam non intelligant populi* (in psalm. 138, 20) parecen, sobre todo cuando son sacadas de su contexto, contener todo un programa. Pero ya hemos dicho que la actitud de los grandes autores cristianos respecto a la *simplicitas et quasi uilitas uerborum*³⁶ en las Sagradas Escrituras es en general más bien de justificación que de elogio. Por otra parte el mismo Agustín dirigiéndose al pueblo y en la misma enunciación del principio de que al pueblo hay que hablarle en el lenguaje del pueblo, no puede sustraerse, como bien observa Hofmann³⁷, de la influencia de la escuela y usa una típica figura retórica, la paronomasia: *melius in barbarismo nostro uos intelligitis, quam in nostra disertitudine uos deserti eritis* (in psalm. 36 serm. 3, 6). Pero, dejando aparte el hecho de que el recurso retórico no es usado aquí como simple ornato —al que tampoco el pueblo es insensible— sino que tiene un claro valor funcional, no me parece a mi que haya que ver en ello inconsecuencia ni contradicción alguna entre la teoría y la práctica por parte de Agustín, sobre todo si consideramos que su actitud respecto a la retórica tal como se manifiesta en el libro IV

33. J. Fontaine, *La littérature*. Introducción, p. 9 (vers. it. pp. 26-27).

34. De Doctrina Christiana, II 14, 21: *tanta est vis consuetudinis etiam ad discendum, ut qui in Scripturis sanctis quodammodo nutriti educatique sunt, magis alias locutiones mirentur, easque minus latinas putent quam illas quam in Scripturis didicerunt neque in latinae linguae auctoribus reperiuntur.*

35. Como ya hemos subrayado ciertos vulgarismos y construcciones exóticas, por el mismo hecho de hallarse con frecuencia en el latín bíblico, acabaron por incorporarse a la lengua literaria de los cristianos. Jerónimo en su nueva versión de los textos sagrados, en gran parte una revisión, guiado por su buen sentido, deja intactos gran número de vulgarismos contenidos en las primitivas traducciones. El largo proceso, iniciado ya en el siglo V, por el que la cultura tiende a convertirse en patrimonio de los eclesiásticos contribuirá al prestigio del latín bíblico. Posteriormente la autoridad lingüística de las Escrituras variará de unos escritores a otros, de una época a otra; recuérdese a este respecto la curiosa y genial mezcla de reminiscencias de Horacio y Ovidio con maneras de decir propias de la Vulgata que se observa a menudo en los grandes poetas latinos del s. XII.

36. Hieronymus, *epist.* 53, 9: *nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi uilitate uerborum, quae uel uitio interpretum uel de industria sic prolata sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus aliter audiret indoctus.*

37. Citado por E. Löfstedt, *Late latin*, p. 71.

del "De doctrina christiana"³⁸, debió permanecer largo tiempo latente o si se prefiere en gestación. Se nos ofrece, en efecto, como fruto de un largo proceso de evolución; dedicado por entero a cómo debe exponerse la *doctrina* cristiana, este cuarto libro fue añadido a los otros tres, compuestos en los años 396-397, cuatro años antes de su muerte, concretamente en el año 426. Tal vez hasta entonces Agustín no había sido capaz de formular con claridad y vigor los valores que para un cristiano tienen la elocuencia y la retórica basado en los principios más relevantes de Cicerón. En la base de su argumentación está el reconocimiento de la eficacia de la retórica; la verdad no debe inermemente hacer frente a la mentira que esgrime las armas de la persuasión: *cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu praua seu recta ualet plurimum, cur non bonorum studio comparatur ut militet ueritati, si eam mali ad obtinendas peruersas uanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?* (cap. 2, 3).

Todas estas circunstancias en que se inscribe la vida cultural del final del imperio y que contribuyen, por así decir, a fijar la lengua literaria cristiana harán imposible en lo sucesivo toda aproximación a la lengua hablada, que en su rápida evolución se hallaba ya muy lejos tanto de los modelos paganos como de los cristianos. Sólo la homilía en ocasiones usará un lenguaje que pretende ser asequible a todos, hará ciertas concesiones a la lengua hablada, pero muy raramente se inspirará en la lengua viva del pueblo.

Para concluir me parece que no sería arriesgado afirmar que la teoría del latín de los cristianos de la escuela de Nimega —acogida siempre con respeto y simpatía— ha sido muy fecunda. El mismo carácter rotundo y evidentemente exagerado de algunas de sus afirmaciones (tales como las que sostienen que la diferenciación que empieza por la introducción de términos técnicos poco a poco se intensifica para alcanzar el conjunto de la lengua, o que lo que no era más que la lengua de un grupo restringido pasará a ser la lengua común), ha provocado reacciones saludables, ha contribuido a poner las cosas en su punto justo y ha suscitado el estudio de interesantes aspectos. Toda la teoría ha contribuido a que se reconozca la importancia del cristianismo en la historia de la lengua latina.

* * *

Pero no quisiera terminar sin hacer una breve alusión al papel desempeñado por el cristianismo en la formación de las lenguas románicas. Hay que admitir que si se acepta el principio de que la lengua refleja una mentalidad, la influencia del cristianismo ha de ser de gran importancia. No obstante faltan aquí los elementos de contraste.

Cuando hablo de la influencia del cristianismo en las lenguas románicas, no me refiero ahora a la existencia de locuciones como "llegar al humo de las velas" que corresponde a la catalana "arribar a misses dites", o "ir de Herodes a Pilatos", o "romperse la crisma", etc. etc., o a las fórmulas de despedida o salutación, del tipo *Adiós*, o *Déu vos guard*, de cronología diversa y difícil de precisar; ni quiero referirme a palabras como *obispo* o *bautizar* que, claro está, las lenguas románicas habían de heredar casi

38. Sobre la significación del libro IV del "De doctrina christiana", véase J. Fontaine, *La littérature*, pp. 102 ss, especialmente en la versión italiana pp. 130 ss. Me pareció también muy sagaz el análisis que P. Dronke hizo de este mismo libro IV en una lección sobre "Retórica y poética durante la Edad Media" leída en Barcelona (primavera de 1973). Véase también Chr. Mohrmann, *Saint Augustine and the "eloquentia"*, en *Études*, I, pp. 351 ss.

forzosamente³⁹. Me refiero más bien a una serie, ciertamente no muy larga, de palabras cristianas, que se incorporaron a la lengua común en la época de la formación de las lenguas románicas o en época inmediatamente anterior; vocablos como el español *palabra* o el francés *parler* y sus correspondientes en las otras lenguas románicas, son evidentemente de origen cristiano, como lo son el fr. *chétif* “desgraciado” (it. *cattivo* “malvado”), procedente de *captivus diaboli* u otro genitivo como *impudicitiae*, *concupiscentiae*, etc. (ya en Séneca *irae suae captivus* o tal vez mejor *captus*), y quizá también el fr. *tuer* (de *tutare* “extinguir el fuego de la lámpara”)⁴⁰. De incorporación más tardía son, según parece, vocablos como el francés *crétin* (de donde el español *cretino*) de *christianus*, eufemismo de comparación análogo al catalán *beneit*, o el vocablo *talento*; es renacentista la locución adverbial *ad Ephesios* de la que procede el sustantivo *adefesio*, y una agudeza de principios del s. XVII está en la base de la formación *busilis* (extraída de la frase latina *in diebus illis*, mal entendida por un ignorante que separa *in die* y *busillis*). La secularización de términos como *lavabo*, *escándalo* (en la acepción de “tumulto” y en otras), *don* (en “don de errar” o “don de mando”) o *parroquia* (“clientela”) parece todavía más reciente.

La influencia del léxico cristiano se extiende también a lenguas no románicas, así el antiguo irlandés *pōc* “beso” procede de *pacem*. El préstamo ha de ser muy antiguo.

También hay que contar con fracasos. Las tentativas para que los cristianos sustituyeran los nombres tradicionales de los días de la semana de lunes a viernes por los correspondientes eclesiásticos (*secunda*, *tertia*... *feria*) solamente en el dominio del portugués tuvieron éxito. El tipo *cena pura* para designar el viernes que continúa el sardo parece proceder directamente de los hebreos latino hablantes. El cristianismo no ha podido impedir que ciertas palabras obscenas que hallamos en Catulo hayan pasado de generación en generación sin solución de continuidad hasta nuestros días.

Evidentemente sin el cristianismo no existiría en español la palabra *mariposa* (esto es “*María pósate*”), ya que el primer elemento lo constituye un antropónimo cristiano, pero me parece que sería aventurado afirmar que el designar con tal nombre a los lepidópteros descansa en una mentalidad cristiana. Al fin y al cabo el sentimiento de ternura y el amor hacia el lenguaje infantil no los tiene el cristianismo en exclusiva.

Sin duda el cristianismo debe de haber contribuido a dar a las lenguas románicas la fisonomía que les es propia, y no sólo por lo que al léxico se refiere, pero esa influencia es muy difícil de ponderar al faltar, como decíamos, los elementos de contraste. También en este campo conviene evitar toda exageración.

39. Para las diversas visicitudes por las que han pasado los términos cristianos véase C. Tagliavini, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963.

40. La historia semántica de esos términos es estudiada y discutida en E. Löfstedt, *Late latin*; la de *parabola* y *parabolare* en pp. 81-84; la de *captivus* en p. 73 n. y la de *tutare* en pp. 189-191 con amplia bibliografía.