

# EFEMÉRIDES MEXICANA

*Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*

Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México

VOL.  
**38**  
N.113

mayo - agosto  
2020

## CONTENIDO

### Presentación

Eduardo Córdova González

163 - 164

### Los tiempos de san Jerónimo: 347-419

Roberto Jaramillo Escutia

165 - 199

### La epístola como ejercicio de auto descripción de la personalidad en Jerónimo de Estridón

José Alberto Hernández Ibáñez

200 - 227

### Una traducción de Jerónimo que llega a ser la Vulgata

Konrad Schaefer

228 - 261

### Versiones latinas de la Biblia

Jesús Ma Aguiñaga Fernández

262 - 293

### La huella del león

Julián Arturo López Amozurrutia

294 - 311

### La presencia de san Jerónimo en la Iglesia Novohispana. Siglos XVI-XVII

Antonio Cano Castillo

312 - 336

# EFEMÉRIDES MEXICANA

*Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*

Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México

VOL.  
**38**  
N.113  
mayo - agosto  
2020

## CONTENIDO

Notas y Comentarios

Recensiones

337 - 346

347 - 351

## PRESENTACIÓN

El 30 de septiembre del 2020, el papa Francisco ofreció a la Iglesia la Carta Apostólica *Scripturae Sacrae Affectus* («Estima por la Sagrada Escritura»), con motivo del XVI Centenario de la muerte de san Jerónimo.

En la introducción de la carta, el papa afirma lo siguiente:

Una estima por la Sagrada Escritura, un amor vivo y suave por la Palabra de Dios escrita es la herencia que san Jerónimo ha dejado a la Iglesia a través de su vida y sus obras [...] Este amor se extiende, como un río en muchos cauces, a través de su obra de incansable estudioso, traductor, exegeta, profundo conocedor y apasionado divulgador de la Sagrada Escritura; fino intérprete de los textos bíblicos; ardiente y en ocasiones impetuoso defensor de la verdad cristiana; ascético y eremita intransigente, además de experto guía espiritual, en su generosidad y ternura. Hoy mil seiscientos años después, su figura sigue siendo de gran actualidad para nosotros, cristianos del siglo XXI.

Con ocasión de ese aniversario de la muerte de san Jerónimo, la Facultad de Teología, y en particular la sección de Teología Bíblica, preparó y realizó su coloquio anual en torno a la figura de san Jerónimo, el cual se realizó los días 29 – 30 de septiembre y 1 de octubre.

Las conferencias dictadas en ese coloquio son ahora presentadas en esta revista.

El primer día del coloquio tuvo un énfasis histórico y biográfico. Un primer artículo, del Dr. Roberto Jaramillo Escutia, se titula «Los tiempos de san Jerónimo», para ofrecer un panorama de las circunstancias sociopolíticas y religiosas en que vivió san Jerónimo; mientras que el segundo se enfoca en la persona misma de san Jerónimo, ofreciendo un esbozo de su personalidad a partir de sus

cartas: «La epístola como auto-descripción de la personalidad de Jerónimo», obra del Lic. José Alberto Hernández Ibáñez.

El segundo día se abordó el tema de las traducciones de la Biblia. Dos artículos son presentados con esta temática: el del Dr. Konrad Schaefer: «Una traducción de Jerónimo que llega a ser la Vulgata»; y el del Dr. Jesús Ma Aguiñaga Fernández: «Versiones latinas de la Biblia».

El tercer día tuvo el objetivo de mostrar algunos de los frutos de la obra de san Jerónimo, tanto en la Teología como en lo que se refiere a las repercusiones en la Iglesia novohispana. Un artículo, del Dr. Julián Arturo López Amozurrutia, se titula: «La huella del león». El otro, del Dr. Antonio Cano Castillo, lleva por título: «San Jerónimo en la Iglesia novohispana».

La experiencia tenida en el coloquio de la facultad de Teología es ahora compartida por medio de estos artículos presentados en esta revista de la Universidad. De esa manera, como lo afirma el papa, la figura de san Jerónimo seguirá siendo de gran actualidad para nosotros, cristianos del siglo XXI.

*Eduardo Córdova González*

## Los tiempos de san Jerónimo: 347-419

ROBERTO JARAMILLO ESCUTIA\*

AÑO	ACONTECIMIENTOS POLÍTICOS <sup>1</sup>	ACONTECIMIENTOS ECLESIÁSTICOS	VIDA S. JERÓNIMO <sup>2</sup>
347	- Constante gobierna la parte occidental del imperio. Constancio II la oriental.	+ Pacomio - Constante persigue a los donatistas.	- Nace Jerónimo en Estridón, Dalmacia.
348			
349			
350	+ Asesinato de Constante por Magnecio.	- Ulfila traduce la Biblia al godo, de suma importancia religiosa y cultural.	
351			
352	- Primeras invasiones de Francos y Alanos a la Galia.	- Liberio elegido obispo de Roma.	

SOBRE EL AUTOR

\* Originario de Celaya, Gto. Miembro de la Orden de San Agustín, desde 1968. Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1983. Profesor estable ordinario de la Universidad Pontificia de México, 2006. Maestro de Historia Eclesiástica en dicha universidad desde 1993. Novohispanista, especialista en la Orden de San Agustín y la evangelización fundante.

<sup>1</sup> Cf. *Dizionario Patristico e di Antiquità Cristiane. Atlante Patristico*, t. III, cur. A di Berardino, Genova 1988, 36-50.

<sup>2</sup> Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jerome. Sa vie et son oeuvre*, vol. II, Louvain-Paris 1922, 3-130.

353	- Constancio II derrota a Magnecio, se convierte en único emperador.	- Constancio II intentará unir el imperio bajo el credo arriano.	
354	- Galo decapitado en Milán.	- Nace Agustín en Tagaste.	
355	- Juliano (El Apóstata) asociado al trono.	+ Muerte de Donato. Da su nombre al donatismo. + S. Antonio Eremita. - Conversión de Mario Victorino. - Concilio de Milán. Condena de Atanasio.	
356	- Ley que clausura los templos paganos y su culto.	- Liberio exiliado a Tracia. Félix II obispo de Roma. - Hilario de Poitiers escribe: <i>De Trinitate</i> .	
357		- Atanasio escribe: <i>Vita Antonii</i> . Documento importante para el conocimiento de la vida monástica en occidente. - Concilio de Sirmio: credo arriano. - Basilio se retira al monasterio de Annesi.	
358		- Regreso de Liberio a su episcopado. - Concilio de Sirmio: credo omeousiano.	

## Los tiempos de san Jerónimo: 347-419

359		- Concilio de Rímimi: credo de compromiso filoarriano.	- Llega a Roma para estudiar gramática.
360	- El ejército de la Galia, proclama a Juliano augusto.		
361	+ 3.XI: Constancio II. Juliano emperador. Apostata del cristianismo. Intenta restaurar la religión Greco-latina.	- Todos los cultos del imperio pueden expresarse libremente. - Martín funda la comunidad monástica de Ligugé, la primera en Europa. - Apolinar obispo de Laodicea.	
362		- Concilio de los confesores en Alejandría: El Espíritu Santo, persona de la Trinidad.	
363	+ 26.VI: Juliano. Joviniano emperador, paz con los persas.		- Termina la gramática y comienza la retórica y la filosofía.
364	+ Joviniano. Valentiniano emperador en occidente. Asocia a Valente para oriente.	- Valentiniano es neutro en cuestión de religión. Valente continúa la política religiosa de Constancio II.	
365			
366		+ Liberio. Dámaso I obispo de Roma.	- Hacia este año se bautiza.

367	- Valentiniano nombra Augusto a su hijo Graciano	+ Hilario de Poitiers. - Epifanio obispo de Salamina en Chipre. - Basilio escribe: <i>Grande Asceticon</i> , sus dos reglas monásticas.	- Termina sus estudios en Roma. - Parte para Tréveris, donde al parecer se entusiasma por el monacato, gracias a la influencia dejada por Atanasio.
368			
369			
370		- Basilio, obispo de Cesarea. - Inicio del Priscilianismo en Hispania.	
371		- Gregorio, obispo de Nisa. + Lucífero de Cagliari.	
372		- Gregorio, obispo de Nacianzo. - Martín, obispo de Tours.	
373		+ Atanasio. + Efrén, el más grande escritor de la iglesia siríaca.	
374		- Ambrosio, obispo de Milán.	- Jerónimo primer viaje a oriente.
375	+ Valentiniano. Graciano y Valentiniano II.	- Basilio escribe: <i>De Spiritu Sancto</i> .	- Jerónimo en un monasterio del desierto de Calcis.
376		- Rufino seduce a Melania y funda su monasterio en el monte de los olivos.	- Por esta fecha los Ávaros arrasan Estridón.
377			



## Los tiempos de san Jerónimo: 347-419

378	+ Valente. Derrotado en Adrianópolis, por los Hunos, Ostrogodos y Alanos.		
379	- Graziano nombra augusto a Teodosio, para el oriente.	+ Basilio de Cesarea. - El latín pasa a ser la lengua litúrgica en Roma.	- Deja el desierto y parte a Constantinopla. De paso en Antioquía dialoga personalmente con Apolinar de Laodicea.
380	<b>- 28.II: Teodosio. Edicto de Tesalónica.</b>	<b>- El cristianismo niceno religión oficial del imperio.</b> - Gregorio de Nacianzo: <i>Oraciones teológicas</i> . ¿Cómo conocer a Dios y la Trinidad? - El concilio de Zaragoza condena a Prisciliano.	- Entra en el círculo de Gregorio Niceno. Empieza a estudiar a Orígenes.
381	- Teodosio proscribe los cultos paganos. Se prohíbe realizar sacrificios.	- Se prohíben las asambleas de los herejes. <b>- Concilio ecuménico de Constantinopla:</b> Define doctrina sobre el Espíritu Santo. La nueva Roma en segundo lugar después de la antigua.	- Está presente en Constantinopla durante el concilio, como Gregorio debe partir, se le quita la razón de estar allí.
382	- Se permite a los Visigodos establecerse en el imperio.	- Numerosos privilegios para los nicenos; y muchas medidas coercitivas contra paganos, herejes, apóstatas y Maniqueos.	- Aprovecha para regresar a Roma, el viaje de Paulino de Antioquía y Epifanio de Salamina, va como traductor.

383	+ Graciano, asesinado por Magno Máximo, se proclama augusto para occidente.	+ Ulfila, el gran evangelizador arriano de los Godos.	- Dámaso de Roma valora sus conocimientos: le encarga responder a las preguntas que le hacían desde el oriente, prácticamente su secretario.
384		+ Dámaso de Roma, le sucede Siricio.	- Se ha convertido en el preceptor de grupo de damas de la alta sociedad, a quienes entusiasma por la vida monástica. Paula, viuda, entra en su vida.
385		+ Prisciliano, ejecutado en Tréveris; primer hereje condenado a muerte.	- Jerónimo deja Roma, acosado por las críticas. Hace escala en Salamina y Antioquía; se reúne con Paula, realizando con ella una peregrinación: Tierra santa, Egipto, Nitria y sus monjes.
386		- Juan, obispo de Jerusalén. - Conversión de Agustín.	- Regresan para establecerse en Belén, de manera provisoria hasta terminar su monasterio.
387		- 24.IV: Bautismo de Agustín. + Mónica, en Ostia.	- Visita continuamente la biblioteca de Cesarea, por los escritos de Orígenes, allí conservados.
388	+ Magno Máximo, derrotado y ejecutado por Teodosio en Aquileya.		

## Los tiempos de san Jerónimo: 347-419

389		<p>+ Gregorio Nacianceno.</p> <p>- Bautismo de Paulino de Nola.</p>	<p>- Se termina el monasterio, residencia definitiva, construido por Paula.</p>
390		<p>- Pública penitencia a Teodosio por Ambrosio, debido a la matanza en Tesalónica.</p> <p>- Se prohíbe a los monjes permanecer en las ciudades.</p>	
391	<p>- Teodosio prohíbe el culto grecolatino, bajo cualquier forma.</p>	<p>- Aurelio, obispo de Cartago.</p> <p>- Ordenación sacerdotal de Agustín.</p>	
392	<p>+ Valentiniano II, asesinado por Argobastes.</p> <p>- Eugenio se proclama emperador, apoya la reacción pagana.</p> <p>- Estilicón derrota en el Danubio a los Alanos, Godos y Hunos.</p>	<p>- Teodoro, obispo de Mopsuestia.</p> <p>- Se concede el derecho de asilo a las iglesias cristianas.</p>	
393	<p>- Tiene lugar la última olimpiada.</p>	<p>+ Diódoro de Tarso?, fundador de la escuela exegética antioquena.</p>	<p>- Epifanio convence a Jerónimo, y se lanzan contra Orígenes.</p>
394	<p>- Teodosio vence a Eugenio en el río frío.</p> <p>- Abolición de los juegos olímpicos.</p>	<p>+ Gregorio Niceno?</p>	<p>- Comienza la correspondencia con Agustín.</p>

395	+ 17.I: Teodosio en Milán. El imperio repartido entre sus hijos: Honorio en occidente, tutor Estilicón. Arcadio en oriente, con Rufino como prefecto.  - Los días de festividades paganas no son festivos.	- Agustín, obispo coadjutor de Hipona.	
396	- El clero grecolatino es privado de todos sus privilegios.		
397	- Rebelión en África de Gildón.	+ Martín de Tours. + Ambrosio de Milán.	
398		- 26.II: Juan Crisóstomo obispo de Constantinopla.	
399	- Se prohíben todas las fiestas paganas, pero deben conservarse los templos en las ciudades, los del campo deben ser destruidos.	- Anastasio I, obispo de Roma. + Evagrio Pónico.  - Teófilo reúne un concilio en Alejandría para condenar a Orígenes.	
400			
401		- Inocencio I, obispo de Roma.	
402	- Se confiscan los lugares de culto de los herejes.		
403			
404		- Juan Crisóstomo, exiliado.	+ 27.I: Paula, su mecenas.  - Jerónimo traduce al latín la regla de Pacomio.

## Los tiempos de san Jerónimo: 347-419

405		- Edicto imperial contra los donatistas. Se prohíbe rebautizar. Medidas antidonatistas.	
406	- Los Ostrogodos derrotados en Fiesole.		
407	- Invasión de la Galia. - Pictos y Sajones se apoderan de Britania.	+ Juan Crisóstomo.	
408	+ Arcadio. Teodosio II emperador. - Asesinato de Estilicón, por mandato de Honorio.	- Se confirma la <i>Episcopalis</i> audiencia.	
409	- El Senado depone a Honorio, y nombra a Atalo. - Se apoderan: Alanos de Lusitania. Suevos de Galicia, y Vándalos de la Bética.	- Los domingos no puede haber ningún espectáculo público.	
410	- 24.VIII: Saqueo de Roma por Alarico. Muere casi en seguida le sucede Ataulfo.	+ Rufino, traductor al latín de obras en griego: <i>De principis</i> de Orígenes. La <i>Historia Eclesiástica</i> de Eusebio.	+ Melania.

411	- Los bienes eclesiásticos exentos de pagar impuestos.	- 1.3.8.VI: <i>Collatio Cartaginensis</i> . La conferencia de Cartago que pone fin oficial al donatismo.  - Pelagio pasa por Cartago rumbo a Palestina. Concilio de Cartago que condena a Celestio.	
412		- Cirilo, obispo de Alejandría.  - Edicto imperial desapareciendo el donatismo, quien no cambie pagará un impuesto.	
413	- Los Burgundios en la Galia.		
414	- Ataulfo se casa con Gala Placidia, hermana de Honorio.		
415	+ Ataulfo.  - En oriente gobierna Pulqueria.  - Se quitan las subvenciones al culto grecolatino.	- Asesinato de la filósofa Ipazia en Alejandría, por los cristianos.  - Sínodo de Dióspoli, absuelve a Pelagio.	
416		- Orosio en África, lleva las reliquias de san Esteban.  - A petición de los obispos africanos, Inocencio condena a Pelagio y Celestio.	
417		- Zózimo, obispo de Roma.	

## Los tiempos de san Jerónimo: 347-419

418	- En Aquitania: Teodorico rey de los Visigodos.	+ Zózimo. Cisma romano Eulalio y Bonifacio I.	
419		- Paladio escribe: <i>Historia Lausiaca</i> .	- Verano: última de las 18 cartas con Agustín. + 29.IX: Jerónimo
420		- Agustín termina: <i>De Trinitate</i> .	+ Jerónimo?

### LOS TIEMPOS DE SAN JERÓNIMO

El personaje que nos ocupa, le toca vivir los tiempos que se han titulado la época de oro de la patrística, es decir el momento en que los pensadores cristianos están formulando las doctrinas que le darán cuerpo al dogma cristiano; lumbreras de la patrística como: Hilario +367, Atanasio +373, Efrén +373, Basilio +379, Gregorio Nacianceno +389, Diodoro de Tarso +393, Gregorio Niceno +394, Ambrosio +397, Juan Crisóstomo +407, Agustín +430, y una larga lista de escritores menores, porque las necesidades eclesiásticas del momento exigían extraer de la Escritura los jugos substanciales que se plasmarán como creencias básicas en el cristianismo. También en algún momento de su vida será contemporáneo de los grandes de la vida monástica, tan significativa para él: nace el mismo año que muere Pacomio +347; además Antonio Abad +355, Basilio +379, Martín de Tours +397, Agustín +430. Encontramos tanto material que es absolutamente imposible internarnos con detenimiento, no sólo en los padres, sino también en los tiempos tormentosos que vivirá, porque el imperio romano de occidente estaba agonizando. Con la ayuda del cuadro sincrónico anterior se podrá el lector dar una idea del contexto de los tiempos, el quehacer eclesiástico, y algunos momentos claves de la vida y actividad de Jerónimo.

## Acontecimientos políticos

Ante todo, la sociedad en que nace, con sus distintos acontecimientos políticos. El cristianismo ya era una religión lícita, a partir del 311; sólo que este hecho, dijéramos que le cayó de peso a los cristianos, pues su anhelo era llegar, si no a la plena libertad, cuando menos a un *modus vivendi* con el imperio, y se encontraron con que el príncipe los llenaba de favores. Esto hace que se dé un giro radical, en donde muchas veces no van a encontrar el punto justo, ni ellos, ni la autoridad, cayéndose en un cesaropapismo. Se calcula que por entonces los cristianos conformaban el 10% de los habitantes del imperio.

Más que los instrumentos jurídicos: Edicto de Sárdica o Acuerdo de Milán, lo que más va a contar será la actitud de Constantino y su dinastía, en lo que podríamos llamar la época constantiniana. Él retuvo el título de *Pontifex Maximus*, de la religión grecolatina, pero tomó algunas medidas para limitar su influencia, como despojar a los templos de sus objetos preciosos, bajo pretexto financiero. En cambio hacia el cristianismo, aunque se bautizó en el lecho de muerte, son notables sus medidas:<sup>3</sup> les dio jurisdicción a los obispos en causas civiles, *Episcopalis audientia*. Establece, el 3 de julio del 321, el *dies solis* como día de reposo semanal, para facilitar a los cristianos su participación en el culto. Les concedió la capacidad de heredar. Construyó con gran munificencia muchas basílicas, tanto en Roma como en Palestina. Pero también comenzó la injerencia del estado en asuntos internos del cristianismo, no siempre por propia iniciativa, sino llamado por los obispos y, como no tenía mucho conocimiento de la nueva religión, pensaría que, como *Pontifex Maximus*, podía injerir en su normativa.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cf. J. R. PALANQUE, «Le tappe della sua conversione», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 34-38.

<sup>4</sup> Cf. J. R. PALANQUE, «La legislazione cristiana di Costantino», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 70-83.



Sus hijos continuaron su ejemplo, sólo que tuvieron la pésima idea de liquidar, a la muerte de su padre, al resto de varones de la familia, salvándose sólo Galo y su hermano Juliano. Continuaron las ejecuciones, ahora del hermano mayor Constantino II, +340; con lo que cuando nace Jerónimo el imperio está gobernado por Constante, el occidente, y Constancio II el oriente. Al primero lo asesinará Magnecio, 18 de enero de 350; será vengado por su hermano al año siguiente, y desde entonces quedará como único augusto; sólo que tuvo que echar mano de sus sobrinos para la defensa de la frontera norte del imperio, primero Galo, a quien también ejecutó, y después Juliano, que es caso aparte.

Continuaron los hermanos las medidas de su padre contra el culto grecolatino, prohibieron el culto en 341, sólo que al año siguiente tuvieron que mitigarlo, ya que muchos templos eran el origen de los juegos que tenían gran importancia en la vida del pueblo. En el 356 renueva Constancio la proscripción del culto, cierran muchos templos, y aunque se duda de la aplicación de estas leyes, sobre todo en oriente, muchos cristianos se dedicaron a la destrucción de templos paganos, algunas joyas del arte universal.<sup>5</sup>

Hacia el cristianismo, Constante se mantendrá neutral en cuestiones dogmáticas, tratando de restablecer la paz entre los bandos. Constancio por su parte, tratará de unir religiosamente el imperio bajo una visión arrianizante, incluso radical; además, influenciado por obispos, usurpó un poder directo sobre cuestiones internas; hasta convertirse en un cesaropapista; quería restituir la unidad religiosa, pero él era un gran impedimento para lograrla, provocando turbaciones y desórdenes.

Con Juliano cambia la tesitura, pues no en balde se le apoda *el apóstata*, ya que con él se daría el mayor intento para retornar a que el imperio estuviera cobijado por los dioses tradicionales. Desde que se encontró como único emperador, 360, todo su corto

---

<sup>5</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «Cristianesimo e Paganesimo alla metà del IV secolo», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 219-226.

reino, murió en batalla el 26 de junio de 363, lo va dedicar a la restauración del paganismo, empezando por construir en Constantinopla un templo a Mitra, pues no había. Ordenó reabrir todos los templos cerrados, pues proclamó una tolerancia para todas las religiones y todas las tendencias, con el fin de que los galileos se pelearan entre sí. Organizó la jerarquía helénica, ocupando él, *Pontifex Maximus*, la cúspide; descendiendo a los mínimos detalles en la liturgia. Aunque quizá la ley escolástica sea la más pérfida de todas, pues sin mencionar al cristianismo, exigía la coherencia del maestro con lo que enseñaba, con ella reorientaba el culto a los dioses; cerraron las escuelas con maestros cristianos, entre otros Mario Victorino, el gran *retor*, con quien ya no pudo formarse Jerónimo; imposibilitados para una educación superior, se hacían inhábiles para el *cursus honorum*, es decir la burocracia del imperio. Además, se debe recordar como polemista, con su obra *Contra Galileos*, donde recuerda todas las diatribas contra el cristianismo de autores anteriores como Porfirio. En síntesis, muchos cristianos convertidos por conveniencia regresaron al politeísmo; pero los obispos ante el peligro se unieron, y comienzan a restablecer la unidad, dentro del problema arriano.<sup>6</sup>

Vino enseguida un interinato, pues Joviniano, elegido por las tropas en el campo de batalla, sólo alcanzó a hacer la paz con los persas, 26 de junio de 363 a 17 de febrero de 364.

Sube entonces Valentiniano, quien se queda con el occidente, y escoge a su hermano Valente para regir el oriente. Con ellos, en la práctica se divide el imperio, cada augusto comienza a estar limitado por sus propios recursos y objetivos. VALENTINIANO I, 364-375: en cuestión de religión, aunque profesó la fe nicena, basó su acción gubernativa en el principio de la neutralidad, no sólo por motivos políticos, sino también porque pensaba que como laico no debía inmiscuirse en cuestiones de fe.<sup>7</sup> VALENTE, 364-9.VIII.378:

<sup>6</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «Cristianesimo e Paganesimo alla metà del IV secolo», 227-236.

<sup>7</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «Cristianesimo e Paganesimo alla metà del IV secolo», 237-238.

se bautizó en el 367, pero por razones políticas siguió el arrianismo radical del omeismo, tratando de unificar su reino con esta corriente, por tanto persiguió a nicenos y homeusianos utilizando métodos bárbaros, desterraba pero también ejecutaba a quienes se negaban a apoyarlo.<sup>8</sup>

El verdadero cambio llega con Graciano, 375-383, quien asocia al trono para oriente a Teodosio I, enero de 379. El primero, por influencia de Ambrosio, comienza a desligar el poder político del culto pagano, suprime de los títulos imperiales el de *Pontifex maximus*, en el 382 con dos constituciones: Quita a los sacerdotes paganos sus exenciones e inmunidades, cesando todo subsidio estatal para el culto y confiscando los bienes inmuebles propiedad de templos y colegios sacerdotales. Ordena remover del aula del senado el altar de la Victoria, lo que tuvo mucho significado religioso y político. Con estas medidas prácticamente condenaba a muerte la religión Grecolatina, al quitarle el sostén económico que la sustentaba. Proscribe además en el 380 la herejía, con lo que Ambrosio puede limpiar de arrianos el occidente.

Teodosio, por su parte, se propuso obtener la unidad religiosa del imperio, como medio para alcanzar la unidad política, por esto su política religiosa no sólo será antipagana y antiherética, sino que llegará a convertir al cristianismo niceno en religión oficial del estado, 28 de febrero de 380, con el edicto de Tesalónica. Con este programa será él quien restablezca la paz entre los cristianos, sin llegar a una unanimidad doctrinal, y será quien más medidas dicte contra los herejes, despojándolos de sus lugares de culto, privando a los apóstatas de todo derecho civil y político. A los paganos les prohibió el ejercicio de su religión, sin poder ofrecer sacrificios u otras ceremonias públicas, aunque esto debe verse como medidas

---

<sup>8</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «Cristianesimo e Paganesimo alla metà del IV secolo», 326-327.

programáticas y no como ejecutivas. Fallece el 17 de enero de 395.<sup>9</sup>

Le sucedieron sus hijos, pero conociendo su ineptitud los puso bajo la tutela de Rufino a Arcadio en Oriente, y del Vándalo Estilicón a Honorio en Occidente. No pensó dividir el imperio como vulgarmente se piensa, separó su administración como tantas veces se había hecho, sólo que ahora por circunstancias posteriores no será posible una nueva reunificación. Occidente vivía una grave crisis administrativa, económica, social y militar al barbarizarse el ejército, y demográfica por las inmigraciones de los pueblos Germanos. Por todo esto, mientras estuvo al frente un ministro capaz, como Estilicón, se pudo controlar la situación, pero al ser ajusticiado en 408, error político gravísimo, comienza a desmoronarse el imperio. Es entonces cuando Alarico asalta Roma, 24 de agosto del 410, lo que causó verdadero pánico en la antigüedad. Oriente tendrá *Magistri officiorum* capaces, con lo que estará mejor administrado.<sup>10</sup>

Una palabra sobre las migraciones: Los pueblos que trasponían la frontera norte del imperio, no intentaban apoderarse de él, ni mucho menos destruirlo, sino acogerse a las instituciones romanas. Desde tiempos de Augusto, pueblos enteros eran integrados al imperio, incorporándolos sobre todo al ejército, en donde algunos llegaron al mando supremo. Estas migraciones, mientras existió un buen emperador o jefe, pudieron ser controladas y aún absorbidas, pero en este tiempo, al faltar una cabeza y ante la cantidad de pueblos que se lanzaban por hambre dentro del imperio, se creó una situación tal que terminará con la vida de la institución imperial en occidente. Rompieron lo que llamaríamos un equilibrio inestable.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Cf. G. BARDY – J. R. PALANQUE, «La Vittoria dell'Ortodossia», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 351-361.

<sup>10</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «La distruzione del Paganesimo», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, t. IV, Torino 1972, 22.

<sup>11</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «La Chiesa e I Barbari», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 439-456.

## La cuestión eclesiológica

Nace Jerónimo en plena controversia trinitaria que, como sabemos, es un artículo central de nuestra fe, un Dios en tres personas distintas, dos cosas lógicamente inconciliables. Se apela a la tradición, pero esto no convence a nadie, por eso se intentará resolver el problema con un método racional, como si se tratara de un sistema filosófico, y al intentar explicarlo comienzan las herejías. El problema que le tocó vivir a Jerónimo fue el arrianismo. Arrio creía que el Hijo era una creatura, no era igual al Padre en cuanto a la substancia, y lo utilizó para que por su medio Dios nos creara, de lo contrario no hubiera existido jamás.

El primer concilio ecuménico, Nicea, 20 de mayo a 25 de julio de 325, trató de lograr el consenso, sobre todo en oriente, su doctrina es muy clara: El Hijo es verdadero Dios y no una criatura. En las explicaciones que daba usó la fórmula: *Homoousios to Patri*, término no bíblico, susceptible de interpretación errónea y que por ello encontrará en el oriente dificultad para su aceptación.<sup>12</sup>

Constantino quiso emplear medidas coercitivas, para consensuar sin que se lograra. En el 328 es electo obispo de Alejandría Atanasio, defensor principal de Nicea; mientras Eusebio de Nicomedia será el líder de la parte contraria, la cual empezará triunfando con el apoyo de la familia imperial; hay que hacer notar que está tendencia no era propiamente arriana, creando un semiarrianismo o eusebianismo. Durante el gobierno de Constantino no se llegó a ningún acuerdo entre las partes, debido sobre todo a que sus buenas intenciones chocaban con su injerencia en asuntos eclesiológicos.<sup>13</sup> Hay que hacer notar que se trataba de un problema oriental, y que por tanto al gobernante de occidente poco le importaba, e

<sup>12</sup> Cf. G. BARDY, «Il concilio di Nicea», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 102-115.

<sup>13</sup> Cf. G. BARDY, «La reazione Eusebiana e lo scisma di Sardica», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 121-142.

intervenía para mediar en la controversia. Así Constante, pero al morir, 350, Constancio optó por extender el semiarrianismo por todo el imperio, apoyando incluso a los omeos, los más intransigentes. Además, el emperador usaba un lenguaje a todas luces cesaropapista: *Dei voluntate nostroque iudicio*.

Cuando comienza a gobernar, sólo el arrianismo se había dividido en tres facciones, que entre sí manifestaban un antagonismo feroz. Los moderados, llamados Omeusianos, utilizaban el término *Homoousios* = Similitud substancial. Los intermedios, llamados Omeos o Acacianos, usaban *Homoios* = Similitud no substancial. Los radicales, Anomeos, por el término *Anomoios* = Diferencia substancial.

Así estaba la controversia cuando nace Jerónimo, esta etapa se caracteriza por los múltiples concilios, en cada uno de los cuales se componen uno o varios símbolos de fe, como se trataba de mediar, todos serán más o menos ortodoxos, sin utilizar el *homoousios*. Utiliza Constancio métodos intimidatorios para que los obispos acepten los símbolos, pero lógicamente la fuerza se impone a veces, pero siempre habrá quien resista y vaya al exilio; por ejemplo, el obispo de Roma Liberio, quien no aceptó las decisiones del concilio de Milán, 355, que incluían la condenación de Atanasio. Fue exiliado a Berea (Tracia), en su lugar fue electo Félix.

Con la mayoría de los obispos nicenos exiliados, quiso lograr la unidad en el tercer concilio de Sirmio, presidido por el anomeo Germinio, que compone un símbolo subordinacionista: El Padre es superior al Hijo, quien le está sujeto; claramente herética. Esta fórmula no fue aprobada ni por los obispos, ni por el pueblo.

Debido a eso el partido moderado se hizo con el favor imperial, y con el apoyo de Basilio de Ancira se convocó un nuevo concilio en Sirmio IV, se logró una fórmula bastante ortodoxa, que hasta Hilario y Atanasio juzgaron con benevolencia: El Hijo es igual al Padre en cuanto a la substancia. Pero también, para que vean cómo se las gastaban, se decretó el exilio de setenta obispos anomeos, viviéndose en oriente un ambiente de terror.

También hubo obispos que no fueron lo suficientemente fuertes y claudicaron; un ejemplo fue el obispo exiliado de Roma, Liberio, las privaciones del exilio le hicieron flaquear, él mismo confiesa que ya condenó a Atanasio y pide a distintos obispos que intervieran ante el emperador para que le permita regresar. De la documentación emerge que: a) Separó de su comunión a Atanasio. b) Admitió la comunión de los orientales. c) Suscribió una fórmula Sirmiana. d) Participó en el IV concilio de Sirmio.

Creyó Basilio de Ancira que su liderazgo sería más largo, y se planearon dos grandes concilios 359, uno en occidente, Rímini con 400 participantes, y Seleucia en oriente con 160. Sólo que en lugar de unir los Acacianos se hicieron con el mango del sartén, y aprobaron la fórmula Sirmiana IV. Ahora el omeismo organizó un nuevo concilio, Constantinopla 360, que confirma el símbolo anterior, pero también fueron depuestos Basilio y principales compañeros. Así estaban las cosas cuando muere Constancio II, 6 de noviembre del 361, con el omeismo al frente.<sup>14</sup>

Con el cambio de gobierno, se comenzó a disgregar el movimiento arriano desde que Juliano iba bajando hacia el sur, ya sin la presión imperial se comienza a restaurar la fe nicena. Atanasio retorna a su sede y organiza el llamado concilio de los confesores, pues los asistentes habían sufrido exilio o persecución; lo más importante del mismo fue que definió la doctrina acerca del Espíritu Santo, declarándolo de la misma substancia y divinidad del Padre y del Hijo. De igual forma, los antioquenos regresaron a la fe nicena, 363. Todo iba viento en popa, cuando muere Juliano, 363; y llega para oriente el último intento por lograr la unidad, olvidando a Nicea, y con el empleo de la fuerza de Valente.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Cf. G. BARDY, «L'Evoluzione dell'Arianesimo», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 143-218.

<sup>15</sup> Cf. G. BARDY, «Il tramonto dell'Arianesimo», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 301-309. 310-319. 324-333.

Una mención aparte merece el cisma de Antioquía, porque Jerónimo estará hasta cierto punto implicado; había tres obispos: Euzoyo arriano, Melecio y Paulino nicenos. Cada uno tenía sus partidarios, Basilio de Cesarea estaba con Melecio, y Atanasio, con Dámaso de Roma, a favor de Paulino; Jerónimo será amigo de este último. Melecio tenía el inconveniente de que contra los cánones había sido trasladado de la sede de Sebaste; por ello, Lucífero de Cagliari consagró a Paulino, con lo que se ahondó la división, que no pudo resolver un concilio en Roma, 378.<sup>16</sup>

Todo va a cambiar de manera definitiva con los gobiernos de Graciano en occidente, y Teodosio para oriente. Un personaje para el cambio en occidente será Ambrosio, por la gran influencia que tendrá sobre Graciano; resulta que a la muerte del arriano Ausencio, el *Consularis* Ambrosio, fue a calmar el tumulto, en cierto momento el pueblo lo aclamó como obispo, aunque sólo era un catecúmeno, se consagró el 7 de diciembre de 374, y en pocos años va a limpiar a occidente del arrianismo, sobre todo en el Ilírico donde depuso a los obispos arrianos sustituyéndolos por nicenos.

En oriente el motor será Teodosio. En Constantinopla era obispo el arriano Demófilo; en noviembre de 379, el Emperador lo invitó a abrazar la fe nicena, como se negó, le ordenó entregar todas las basílicas, y el 27 acompañó a Gregorio Nacianceno, quien había sido llamado a pastorear a los nicenos, a la basílica de los Santos Apóstoles y le nombró obispo de Constantinopla, después el sínodo episcopal declarará la imposición como canónica. Lo malo aquí es que desde entonces el palacio hizo y deshizo lo que le pareció con la cátedra constantinopolitana.

Lo que marca la restauración oficial del nicenismo es el *Edictum de fide catholica*, emanado por Teodosio en Tesalónica el 28 de febrero del 380, en él establecía que todos los habitantes del imperio debían profesar la religión enseñada por el apóstol Pedro

---

<sup>16</sup> Cf. G. BARDY, «Paolino vescovo di Antiochia», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 309-310.



a los romanos y que ahora profesaban Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría: «*Hic est Patris et Filii et Spiritus Sancti, unam Deitatem sub parili maiestati et sub pia Trinitate credamus*», («Creamos que el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo, son un solo Dios, con igual majestad, en tres personas»). Les quitaba a los herejes toda opción a existir. Con este decreto el cristianismo llega a ser la *religión oficial del Estado*. En enero del 381, por sus pactos con los Godos, permite a los arrianos tener iglesias, pero fuera de las ciudades donde acampaban las tropas.

Convoca, además, lo que será el segundo concilio ecuménico, Constantinopla, mayo de 381. Entre los temas aprobados destaca el símbolo *Niceno-constantinopolitano*, que confirmó al niceno, completándolo en lo relativo a la consubstancialidad y divinidad del Espíritu Santo. A partir de esta fecha será el credo de todos los cristianos, y la causa principal de la ecumenicidad del concilio.

Se trató también, acuñándolo en el canon tercero, el reconocimiento al obispo de Constantinopla de un primado de honor después del obispo de Roma, por ser Constantinopla la nueva Roma. Los obispos de la capital transformarán con el tiempo este primado de honor en primado de jurisdicción. Con el concilio de Calcedonia, 451, se reconoció la pentarquía patriarcal.

Otras cuestiones tratadas: la sede de Antioquía, como Melecio murió durante el concilio, se propuso a Paulino, pero los orientales no cedieron por considerarlo como una imposición de los occidentales, así que no hubo solución. Al tratar la sede de Constantinopla: Gregorio fue reconocido como obispo, pues sólo se había desempeñado en Nacianzo como coadjutor de su padre, sin embargo, los obispos egipcios no quisieron reconocerlo en base al canon 15 de Nicea. Gregorio ante esto dimitió y, tras pronunciar un gran discurso, regresó a su ciudad. Se le dio como sucesor a Nectario, un laico, funcionario de palacio y amigo del emperador. Teodosio confirmó las decisiones del concilio con un edicto del 30 de julio

del 381, donde además decretaba que los herejes debían entregar sus iglesias.<sup>17</sup>

Una cierta respuesta, a este concilio, vendrá por la parte romana, en un concilio convocado por Dámaso en 382. Aquí en lo que se llama *Decretum Damasi*, que tiene tres capítulos importantes: Sobre el Espíritu Santo. El canon sobre la Escritura. Y la que aparece por primera vez, la Teoría Petrina: *La iglesia romana no debe su primado a decretos conciliares, sino al mandato de Jesús a Pedro*. Sin duda como respuesta al canon tercero de Constantinopla. Aquí estuvo presente Jerónimo como traductor, y su influencia se nota en el canon sobre la Escritura. De esta manera, se fue desvaneciendo el arrianismo en el imperio romano, quedó entre los Germanos, evangelizados por el obispo Ulfila en la fe arriana, por lo que conforme vayan entrando al imperio, éste regresará.<sup>18</sup>

En síntesis, la controversia arriana abarcó toda la vida y actividad de la iglesia, tanto al interior como al exterior, sobre todo en oriente. El pueblo cristiano fue el más afectado, pues aunque no comprendía las sutilezas del conflicto teológico, sabía que se trataba de cosas importantes, pero sufría las consecuencias de las medidas tomadas en lejanos concilios donde a lo mejor le quitaban a su obispo, que ellos habían elegido y cuya actuación les merecía satisfacción absoluta. Se descuida el aspecto pastoral, pues los obispos transcurren gran parte del tiempo fuera de sus diócesis, por participar en concilios, o por ser exiliados. Esto ocurre en el siglo donde hubo mayor número de conversiones necesitadas de formación. Ciertamente existe un gran desarrollo y profundización de la teología, y que se clarifica el concepto de comunión eclesial: Concordar en la misma fe. Observar el mismo orden canónico. Par-

<sup>17</sup> Cf. G. BARDY – J. R. PALANQUE, «La Vittoria dell'Ortodossia», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 351-369.

<sup>18</sup> Cf. G. BARDY – J. R. PALANQUE, «I concili di Roma e di Costantinopoli», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 373-374.

ticipar en la misma celebración eucarística. Pero también el cristianismo se hace más dependiente de las decisiones imperiales.<sup>19</sup>

Una segunda controversia estaba operante cuando nace Jerónimo, esta vez se trata de un problema africano, y poco afectará la actividad de nuestro personaje; con todo, breves rasgos no salen sobrando. Se trata de un cisma, no de una herejía; pero marcó profundamente el cristianismo africano, durará buen tiempo y será difícil de combatir, a pesar del apoyo imperial que se daba a la otra iglesia.

El donatismo fue un movimiento basado en una antigua concepción teológica africana, consta que san Cipriano entró en polémica con Esteban de Roma, porque éste no admitía que los herejes se rebautizaran; en vista de ello celebró un sínodo en 256, donde se corroboró la tradición africana, y como no se pusieron de acuerdo, Cipriano acudió al episcopado Capadocio, quien le dio la razón.<sup>20</sup> Se trata de una concepción neumática de la iglesia, según la cual son miembros de ésta sólo los santos, por lo que la santidad de la iglesia depende de la santidad de sus miembros, en consecuencia la validez de los sacramentos depende de la santidad o dignidad del ministro. Sólo que, de ser un movimiento estrictamente religioso, se transformará en político y social. En consecuencia, repetían el bautismo, si éste había sido administrado por un ministro culpable de un pecado grave, como la apostasía o la herejía; cuando esto sucedía con un obispo, todos los actos el mismo, incluidas ordenaciones presbiterales, eran nulas; con esta convicción sólo su iglesia era la verdadera, lo que se comprobaba con las persecuciones y martirios que sufrían por parte de la autoridad imperial.

---

<sup>19</sup> Cf. G. BARDY – J. R. PALANQUE, «Il significato della crisi ariana», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 375-378.

<sup>20</sup> Cf. E. PRINZIVALLI – A. SÁEZ, «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento ortodosso del III secolo», en *Storia del Cristianesimo*, dir. E. Prinzivalli, Frecece <sup>4</sup>2018, 130.

Había surgido con los edictos de la gran persecución de Diocleciano; con el primer edicto, *dies traditionis*, hubo en África pocos mártires, pero muchos *traditores*, que obedecieron el edicto y entregaron los libros sagrados. Acusaron al nuevo obispo de Cartago de *traditor*, y eligieron a Mayorino, que murió pronto, le sucedió Donato que dará el nombre al movimiento. Constantino pretendió acallar el movimiento con jueces imparciales, pero al final, como surgieron actos de violencia, emanó una ley a finales de 316, por la que debía restablecerse la unidad, ya que, en conformidad con las decisiones conciliares, la iglesia legítima era la de Ceciliano. Desde este momento se debió utilizar la fuerza, provocando algunos muertos, con esto se les hizo el juego a los cismáticos, pues ahora ya contaban con sus propios mártires, y como el culto martirial exaltado fue su característica se fortalecieron en sus convicciones. A principios de 321, pidieron al emperador perdón y tolerancia, lo que se les concedió, 5 de mayo. Por estas fechas, también tienen lugar las primeras expediciones violentas de los circumceliones, estos eran trabajadores agrícolas, formaban un grupo religioso particular que cuidaba de modo especial del culto martirial, de donde obtenían su comida y de donde les venía su nombre. Surgidos por el descontento agrario africano, llegarán en su fanatismo a convertirse en terroristas cuya religión les servía de bandera, muy temidos, pues consideraban su muerte como martirio.<sup>21</sup>

En este momento, también el donatismo se transforma en un movimiento complejo, pues de controversia eclesiástica se transforma en un movimiento de oposición política que proclamaba una neta separación Iglesia-Estado, y en un movimiento social que aprovechaba el descontento de las clases desheredadas. Esto ya con el gobierno de Constante, y precisamente en el año del nacimiento de Jerónimo.

---

<sup>21</sup> Cf. J. R. PALANQUE, «Lo Scisma Donatista», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 47-61.

Un edicto disolvía las comunidades donatistas, cuyos bienes pasaban a la otra iglesia, se exiliaría a quienes resistieran. La razón, de nueva cuenta, el terror que esparcían los circumceliones. El cisma, oficialmente suprimido, vivirá en la mayoría de sus seguidores, quienes no se manifestaban por miedo, siendo exhortados por sus obispos desde el exilio a perseverar. Mucha culpa tiene en esto la otra iglesia, pues sus obispos no tuvieron la moderación necesaria para convencer e instruir, dejándose llevar por la fácil victoria.

Llega Juliano, 362, con la libertad de culto, concedió el retorno de los desterrados y la restitución de sus bienes, lo que fue rápido pero no pacífico. En el exilio Donato convenció para su iglesia a Parmeniano, quien en 355, le sucederá como obispo de Cartago; él se presentó con la libertad de Juliano, y llevará al movimiento a su apogeo. En 390 los donatistas llegaron a ser más numerosos que la otra iglesia.<sup>22</sup> Todo cambió entre 391 y 392, con la muerte de Parmeniano, y de su contraparte Genetlio; suben Primiano por los donatistas y Aurelio por la otra iglesia, un verdadero líder; entra en escena ese mismo año Agustín, que hará mancuerna con el cartaginés; serán ellos quienes inclinen la balanza por la parte ortodoxa. Además, en el 397 hubo una rebelión de los bereberes con Gildón, y los donatistas lo apoyaron. Esto provocará edictos imperiales, donde se les equiparaban con los herejes. Estas leyes hasta el 405 fueron aplicadas esporádicamente, pero cada vez los donatistas respondían enviando sus bandas de circumceliones. Así que en este año, Honorio emanó un nuevo *Edictum de unitate*, suprimiendo a los donatistas y ordenando la unidad bajo penas severas. La ley no fue aplicada de inmediato, pero desaparecieron las comunidades donatistas en varios lugares.

Así que será hasta la controversia de Cartago, 1-8 de junio de 311, donde, organizada por el tribuno Marcelino, con buena asistencia episcopal de ambas iglesias, en la tercera sesión, Agustín,

---

<sup>22</sup> Cf. J. R. PALANQUE, «Le Chiese Occidentali verso la Metà del IV Secolo», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/1, Torino <sup>3</sup>1972, 253-266.

orador de los ortodoxos, demostró que la iglesia puede tener en su seno pecadores sin perder la santidad que le confiere el Espíritu Santo, y que la presencia de pecadores no es obstáculo para la comunión cristiana. Los donatistas aceptaron estas verdades, y como éstas constituían el punto central de la desunión, la noche del 8, el presidente Marcelino declaró terminada la discusión dando la victoria a los ortodoxos. El 26 del mismo mes emanó un edicto por el que los donatistas debían regresar a la iglesia, por ser los cismáticos, bajo confiscación de bienes, cárcel y exilio para los desobedientes. El 30 de enero del 412 confirmó Honorio lo anterior, encargando su ejecución a los magistrados de las provincias y algunos funcionarios especiales. Ahora los obispos no se durmieron en sus laureles y van a trabajar por conseguir la unidad, aunque en Agustín hay trazas de esta polémica hasta el 420. Grupos donatistas se encuentran todavía bajo los Bizantinos.

En síntesis, se puede afirmar que los donatistas fueron conservadores rígidos de todas las instituciones que existían antes del cisma: ascetismo, liturgia, etc. Sólo el culto martirial fue llevado al exceso; por todo esto repudiarán sistemáticamente todas las innovaciones de la otra iglesia. La verdadera diferencia era poner la eficacia del sacramento en la dignidad del ministro, no reconociendo en consecuencia los sacramentos en la otra iglesia; conservan así la interpretación teológica africana, sin aceptar la nueva concepción sacramentaria.

De mayor importancia social es el hecho de que el donatismo hacía causa común con los pobres y oprimidos, pues en las provincias donde tuvo mayor difusión sus habitantes eran agricultores: colonos o jornaleros, oprimidos por los patrones o por los funcionarios imperiales. Por esto alentaba cierta oposición política y evitaba todo trato con el Estado. *Quid est imperator cum ecclesia.*

No podemos negar que provocó una grave turbación en la iglesia africana, que retardó o más bien impidió la cristianización de las tribus internas africanas, así, cuando cayó el norte africano en

poder del Islam, siglo VII, se acabó la pujante iglesia del África Romana.<sup>23</sup>

Un asunto que no debemos olvidar, por lo que significó en la vida de Jerónimo, fue su pasión por la vida monacal, la vivencia de la cual le permitió realizar la tarea exegética que se había propuesto. Desde su estancia en Tréveris estaba influenciado por la herencia que permanecía de Atanasio. Cómo busca la paz del eremo de Chalquis; la gran propaganda que realiza en Roma, al convertirse en promotor de la vida consagrada entre la clase privilegiada de la sociedad romana; en la misma ciudad, en el Aventino anima la formación de una especie de monasterio, con Marcela a la cabeza, y lo interesante es que les trasmite su amor por el estudio de la Escritura. Más tarde se formarán dos parejas cuyas matronas van a permitir que dos personajes nos transmitan obras claves de la teología oriental. Melania y Rufino, Paula y Jerónimo; pues fue con su mecenazgo, que los primeros se establecieron en el monte de los olivos, y los segundos en Belén.

El movimiento monacal había comenzado en Egipto, se manifiesta plenamente y se consolida desde principios del siglo IV. ¿Qué pretendían? Eliminar toda voluntad extraña a la divina, ya sea la humana o la diabólica; evitar toda tentación, toda doblez de vida, para conseguir una simplicidad interior. Se trataba de un retiro del mundo y de sus dinámicas, es decir, de un continuo extrañamiento del contexto social; en el aislamiento, el monje busca una liberación de las preocupaciones terrenas, que le proporcione una quietud que le permita una oración sin distracciones, y que lo lleve a una contemplación del mundo celeste.

Dejando de lado precisamente la persona de Pablo de Tebas, cuya vida escribe Jerónimo, pues su figura se considera más mítica que histórica, encontramos dos tendencias, la eremítica y la cenobítica; la primera, vida solitaria en oración y penitencia, liderada

---

<sup>23</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «La fine del Donatismo», en *Storia della Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. IV, Torino <sup>3</sup>1972, 88-98.

por Antonio (251-357), cuya vida se encargó Atanasio de propagar; este sistema influenció a los anacoretas de Nitria, y Escetas, aunque éstos no vivían en comunidad, se ponían bajo las órdenes de un Abba. Por la otra parte, los cenobitas, aunque tenían los mismos ideales, lo hacían en comunidad, oración, alimentación, y trabajos, la *Koinonía*; el promotor de este tipo de vida fue Pacomio. Su norma de vida era muy sencilla, tanto que para oriente el gran legislador de la vida monástica es Basilio el grande, con su *Grande Asceticon*. Este segundo tipo de vida es el que eligió Jerónimo.<sup>24</sup>

En otro asunto en que se inmiscuyó Jerónimo, es en lo que se llama el origenismo. No cabe duda que Epifanio de Salamina lo convenció de la heterodoxia de su maestro, como llamaba a Orígenes hacia el 393. El origenismo tiene seis etapas, Epifanio y Jerónimo pertenecen a la cuarta, que es la más importante por el peso de los participantes. En la tercera, Evagrio Póntico hizo una síntesis del pensamiento de Orígenes, construyendo un sistema que resultó la manera más segura de hacerlo hereje; así que los de la cuarta se lanzan más bien contra lo que afirmaba Evagrio. En contra se alinearán, además de los ya mencionados, Teófilo de Alejandría; por la otra parte estará Juan de Jerusalén y Rufino de Aquileya.<sup>25</sup>

La controversia está completamente carente de sentido histórico, no tienen en cuenta el desarrollo del dogma, por lo que no juzgaban a Orígenes en el contexto de su época, no tuvieron en cuenta el cambio de mentalidad, que significaba un cristianismo en minoría y perseguido del tiempo de Orígenes, con otro triunfante de su época; acusaban al alejandrino en base a las herejías del

<sup>24</sup> Cf. J. GRIMOBONT, «Monachesimo», en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Bernardino, vol. II, Casale Monferrato 1984, col. 2280-2284. Para mayor profundidad: cf. P. DE LABRIOLLE, «Gli inizi del Monachesimo», en *Storia dell Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. III/2, Torino 31972, 457-554. Un artículo reciente: A. DI BERARDINO, «Monachesimi e monachesimo cristiano», en *Istituzioni della Chiesa Antica*, Venetiis 2019, 277-316.

<sup>25</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, «San Girolamo e l'Origenismo», en *Storia dell Chiesa*, fund. A. Fliche – V. Martin, vol. IV, Torino 31972, 41-59.



siglo IV, especialmente el arrianismo, sin preguntarse cuáles eran los problemas que determinaron su pensar; no tuvieron en cuenta el desarrollo del dogma entre la mitad del siglo III y el final del siglo IV, ni siquiera la evolución de los términos teológicos, con lo que interpretaron el vocabulario del Adamantius, con el significado que tales términos habían llegado a adquirir en el siglo IV, y que en algunos casos el cambio era importante, mucho más precisos que los utilizados en el siglo anterior. No hicieron suficientes estudios sistemáticos de la obra de Orígenes, y fundan sus acusaciones partiendo de textos aislados, sin tener en cuenta explicaciones que se encuentran en otras obras. Todo lo que el alejandrino escribe para el ejercicio académico (*gimnástikos*), ellos lo interpretan como si fueran doctrinas (*dogmátikos*). En fin, una tragedia por donde se vea, que concluyó en el quinto concilio ecuménico, a mitad del siglo VI, con la condena de Orígenes y la cremación de muchas de sus obras.<sup>26</sup>

A principios del siglo V, se calculan los habitantes del imperio entre unos 40 y 50 millones. Los cristianos, dejando de lado si eran ortodoxos, bautizados o catecúmenos, se calcula que eran la mitad de la población, de 20 a 25 millones. Con menor número no se explicaría la medida de Teodosio al convertir el cristianismo en religión oficial del estado. Sigue siendo un fenómeno urbano, con excepción de Egipto, se resistían: la población rural, por estar fuera de las vías de comunicación; la aristocracia senatorial, por las ventajas materiales que les proporcionaban los diversos sacerdotes paganos y por fidelidad a las tradiciones; y los intelectuales siempre reacios.

La última controversia en la que participó Jerónimo fue el Pelagianismo. Para esto hay que tener en cuenta que el cristianismo vivía nuevos tiempos en los que no todos los que se bautizaban se comprometían. A principios del siglo V, había dos puntos de vista

---

<sup>26</sup> Cf. H. CROUZEL, «Origenismo», en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Bernardino, vol. II, Casale Monferrato 1984, col. 2533-2537.

sobre la conversión al cristianismo. Por un lado, quienes, apoyados en la autoridad imperial, favorecían un acercamiento popular, una conversión en masa, lo que impedía que el gran espíritu cristiano se mantuviera a cierta altura, por el contrario, poco a poco decrecía, pues los neoconvertos no conformaban su conducta a las exigencias de su fe, *Si yo creo en Cristo bautízame, no te preocupes por mi vida* y algunos obispos lo toleraban, bastaba el bautismo, poco importaba la vida posterior. La otra parte clamaba por hacer una selección; baste señalar como ejemplo que el catecumenado se había reducido de tres años a una cuaresma. A esta posición pertenecerá Pelagio.

Él, al igual que Jerónimo, se había convertido en una especie de director espiritual de la clase acomodada romana; siendo autodidacta en el estudio de la Escritura y la Teología. En torno al saqueo de Roma por Alarico, 410, abandona la ciudad con sus discípulos, se traslada primero a Cartago y posteriormente al Oriente.

Pelagio tiene una concepción muy optimista de la naturaleza humana, la cual con sus propias fuerzas puede hacer el bien y evitar el mal. Pecado es una cosa que puede uno evitar o no, si no se da esta libertad no es pecado; por esto en su doctrina no cabe el pecado original, pues en ese caso la causa no es el sujeto, sino Dios quien contagia a la naturaleza humana, y si se transmite el pecado, también se debe transmitir la justificación. En el fondo es la transformación del cristianismo de una religión sobrenatural a otra donde el esfuerzo de la naturaleza humana es básico. Su residencia en Cartago sólo es de paso, pero allí se queda su discípulo Celestio, que examinado por un sínodo en 411 es excomulgado, y parte para Palestina.

En el verano del 415, Pelagio se encontraba en el apogeo de su fama. Llega entonces a Jerusalén Orosio, joven sacerdote español, quien por haber sido huésped de Agustín en Hipona, fue testigo de sus preocupaciones sobre esta doctrina. Entró de inmediato en contacto con Jerónimo, irritado entonces porque el obispo Juan tenía a Pelagio rodeado de honores. Orosio vio entonces la oportunidad de provocar una disputa clamorosa, logrando que el obis-

po convocara un sínodo. Allí la discusión fue tempestuosa, Orosio que se expresaba en latín, pronunciaba largas tiras oratorias, haciendo imposible al traductor transmitir las en todo su efecto. El obispo Juan, para determinar el objeto de la discusión, recordó tres textos de san Pablo, donde se afirma la necesidad infalible de la gracia. Pelagio, interrogado al respecto, respondió diplomáticamente, «*non sine Deum adjutorium*», («no sin la ayuda de Dios»), no habiendo en consecuencia nada que condenar, y siendo una cuestión netamente latina, se resuelve enviarla a Inocencio I de Roma, mientras tanto todos debían dejar de injuriarse. Continuaron Orosio y Jerónimo elucubrando cómo darle nuevas bases a la discusión, valiéndose de dos obispos galos, exiliados y de reputación comprometida, Eros de Arlés y Lázaro de Aix, logrando que se convocara un concilio con catorce obispos, presidido por el metropolitano de Cesarea Eulogio. Éste, celebrado en Dióspolis el 20 de diciembre de 415, se centró sobre la libertad humana; Pelagio respondió que Dios da su apoyo cuando elegimos el bien y nos abandona cuando pecamos. La santidad debemos ir la adquiriendo con nuestro esfuerzo personal y por medio de la gracia de Dios, que no es definitiva, debiendo combatir por la propia salvación. Distingue su causa de la de Celestio, al ser preguntado sobre las tesis de éste condenadas en Cartago. Los obispos determinaron entonces que Pelagio estaba en la comunión de la iglesia.

La sentencia de Palestina se recibió en África con estupor, porque los pelagianos trataban de hacer creer que la justificación de Pelagio era la absolución de Celestio, anulando por consiguiente la excomunión de Cartago. Los africanos, entonces, piden a Juan de Jerusalén que clarifique la cuestión. Mientras tanto convocan dos concilios simultáneamente, 416, Cartago y Milevi. Decidieron enviar cartas a Inocencio I de Roma, exponiéndole la gravedad del peligro pelagiano, insistiendo en dos consecuencias: La inutilidad de la oración y del bautismo de niños. Pidiéndole además que pronunciara una condenación solemne de los errores sobre el libre albedrío y sobre la suerte de los niños no bautizados. Inocencio acoge con alegría estas apelaciones, y responde en tres cartas, 27

de enero del 417. Insiste sobre la ayuda de la gracia, aprueba lo hecho por los africanos y excomulga a Pelagio y Celestio, mientras habla con ellos. Deja entrever que no le parece tan grave el peligro y que les otorgaría el perdón si se arrepintieran.

Pelagio entonces compone su defensa, reconoce que el bautismo quita a los niños de una suerte incierta, para hacerlos renacer a la vida eterna, pero sin admitir que desde el nacimiento la libertad esté condicionada. La libertad está sostenida por Dios, es natural a todos los hombres, pero en los cristianos está favorecida por la gracia. Envía esta carta a Inocencio, éste muere y la recibe el sucesor Zózimo, quien convocó a Pelagio y Celestio en la Basílica de San Clemente a fines del verano del 417. Allí se leyó la carta de Pelagio, quien fue absuelto por no contravenir en nada a la fe. Zózimo informa a los africanos, 21 de septiembre del 417, diciéndoles que las acusaciones a Pelagio causaron tal conmoción, que algunos lloraron al pensar que hombre de una fe segura fuera calumniado, critica duramente el haberse valido de los obispos galos exiliados, ignora la condenación de Inocencio. Cuando llegó esta carta a Cartago, 2 de noviembre de 417, provocó que la iglesia africana quedara petrificada, envían al diácono Marcelino con las explicaciones, donde pedían que se mantuviera la sentencia de su predecesor; Zózimo responde el 21 de marzo del 418, en dos cartas que invitaban a todos a la concordia, pero sin ceder a los deseos africanos. Éstos estaban reunidos para un concilio general, 29 de abril.

Este concilio africano, celebrado en Cartago a partir del 1 de mayo, confirmó las decisiones del 411, condenando las tesis pelagianas: Los niños no son culpables en Adán, la gracia se puede reducir a la posibilidad de la naturaleza, los santos no tienen necesidad de oración. Enviaron las actas a Zózimo, acompañadas de una carta sinodal, en la que declaraban que la sentencia de Inocencio debía valer hasta que Pelagio y Celestio no reconocieran que la gracia divina era necesaria para cada acto, y sin ella el hombre no podía hacer algo santo. No se contentaron con esto, sino que, por medio de Gala Placidia, intervinieron cerca del emperador presentándole

el peligro de los nuevos herejes. A esto colaboró Celestio, provocando revueltas en Roma, por lo que el emperador lo exilió, 31 de abril del 418. Todas estas instancias hicieron cambiar la actitud de Zózimo, en el mes de julio del 418 envió a las principales sedes de Oriente y Occidente su célebre carta *Tractoria*, en ella rehacía la historia de la controversia, establecía la falsedad de la doctrina pelagiana, contraponiéndole la doctrina católica sobre el pecado original y la necesidad de la gracia.<sup>27</sup> «*Roma locuta, causa finita*», sentenció Agustín.

## Valoración

Como se podrá dar cuenta el lector, san Jerónimo nace cuando el cristianismo estaba en pleno auge, ya no era la religión ilícita, sino la favorita de los príncipes; le tocaron también tiempos en que se estaba consolidando la fe cristiana, y para este ambiente substancial tendrá un marco civil favorable, porque los distintos emperadores se muestran benévolo, pero esta actitud tiene aristas venturosas, pero también desfavorables, por un lado el número de cristianos aumenta notablemente, aunque las conversiones no son ya por razones espirituales, ni por convencimiento, sino que en muchos casos era para alcanzar un cierto prestigio social, sin comprometerse con las exigencias de su fe en la vida ordinaria. De igual forma, la autoridad imperial, aunque se empeñaba en lograr la unidad religiosa del imperio a través de la nueva religión, y por tanto colaborando con la desintegración de la religión grecolatina, sin embargo, también, acostumbrada a ser consultada por distintas facciones, algunas ortodoxas otras no tanto, se inmiscuyó en asuntos fuera de su competencia, lo que retardaba esa misma unidad que se buscaba.

---

<sup>27</sup> Cf. G. DE PLINVAL, «Le lotte del Pelagianismo», en *Storia dell Chiesa*, fund. A. Fliche-V. Martin, vol. IV, Torino <sup>3</sup>1972, 99-137.

Por otra parte, a causa principalmente de la migración continua de los pueblos germanos, el imperio de occidente ya no tendrá la savia vital para integrarlos a la vida activa del estado, que tanto anhelaban, y se desintegraba con ingredientes de torpe liderazgo.

Se presenta Jerónimo en este mundo, cuando se estaba discutiendo la comprensión y la forma de uno de los misterios más importantes de la fe cristiana, la Trinidad, cómo entender un mono-teísmo, con aparentemente tres dioses, cómo explicarlo con cierto tinte de comprensión, ya que, al pretender utilizar la razón, surgen las herejías en torno al tema. En estas disquisiciones teológicas los obispos se vieron bastante intransigentes, y no en cuestiones de fe, puesto que en eso se debían mostrar firmes, sino formando partidos donde los unos despreciaban a quienes no pensaban igual, aumentando la conflictividad en vez de buscar una solución.

Es de lamentar las intervenciones de Jerónimo en varios problemas que iban surgiendo, en especial el Origenismo, teniendo un cambio radical hacia su maestro, como lo llegó a nombrar, y que un par de siglos después iba a dar al traste buena parte de la obra de este gran padre de la iglesia, Orígenes, desapareciendo cantidad de documentos que, curiosidades de la vida, conocemos algunos en su traducción latina gracias a él. De igual forma en el Pelagianismo, donde se vio mal informado sobre la problemática africana, valiéndose de recursos poco dignos, ya que no se vislumbran celos por la dirección espiritual que impartía en Roma Pelagio, siguiendo precisamente las huellas de Jerónimo.

Además de su papel como traductor y exégeta de la sagrada escritura a la lengua latina, es notable cómo interesó en su estudio a matronas de la alta sociedad romana, quienes a su vez le proporcionaron los medios materiales para que pudiera desarrollar sus trabajos bíblicos, pero también para que pudiera vivir su particular monacato, dirigiendo y acompañando a sus discípulas en este delinear la vida religiosa más comprometida en aquellos tiempos. En fin, a Jerónimo le tocaron tiempos difíciles, en donde logró realizar su ideal, monje escriturista, a lo que ciertamente no ayudaba su carácter hosco y hasta retraído.

Sumario:

San Jerónimo nace cuando el cristianismo se encontraba en pleno auge, había pasado de religión ilícita, y por lo mismo perseguida, a ser la favorita de los gobernantes. Tiempos en que la fe cristiana se estaba consolidando dogmáticamente. Le toca también asistir al derrumbamiento del Imperio Romano de occidente, a causa de las invasiones de los pueblos bárbaros. Es grande por su obra escriturista, pero también se debe lamentar que haya participado en el descrédito de su maestro Orígenes. Su aporte a la vida monástica fue substancial entre la clase alta romana, lo que le permitió desarrollar su gran labor exegetica.

Summary:

Saint Jerome was born when Christianity was in full swing, it had gone from an illicit religion, and therefore persecuted, to being the favorite of the rulers. Times when the Christian faith was consolidating dogmatically. He also attended the collapse of the Western Roman Empire, due to the invasions of the Barbarian peoples. He is great for his scriptural work, but it must also be regretted that it has participated in the discrediting of his teacher Orígenes. His contribution to monastic life was substantial among the Roman upper class, which allowed him to develop his great exegetical work.

**Palabras clave:** Imperio Romano, pueblos bárbaros, herejía, cisma, monacato.

**Keywords:** Roman Empire, barbarian peoples, heresy, schism, monacato.

## La epístola como ejercicio de auto descripción de la personalidad en Jerónimo de Estridón

JOSÉ ALBERTO HERNÁNDEZ IBÁÑEZ\*

### PROEMIO

El desarrollo literario cristiano, de entre los siglos II al V, adquirió plena aceptación dentro de la cultura clásica en virtud de comunicar los intereses propagandísticos y dogmáticos hacia los diferentes públicos al que se dirigía. Los escritores convertidos a Cristo utilizaron los mismos géneros literarios con los que fueron formados como retóricos, pero crearon nuevos recursos con los que atrajeron la atención de sus lectores, forjando con ello nuevos paradigmas épicos y sociales centrados en los personajes representativos de la fe. Por ejemplo, las pasiones de los mártires no solo contribuyeron a la exhortación espiritual sino a delinear una nueva narrativa del heroísmo,<sup>1</sup> o las vidas de obispos y monjes, que fueron concebidas para configurar

SOBRE EL AUTOR \* Licenciado en Patrología por el Instituto Patristico Agustiniano de Roma, Italia, miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos. Autor de *Sociedad y Cristianismo en los Padres de la Iglesia*, IMDOSOC 2005; *Judas Tadeo. Leyenda, doctrina y espiritualidad de un santo amado y desconocido*, IPM, 2021; *Patrología didáctica*, EVD, Estella, Navarra, 2018. Actualmente se desempeña como Secretario general de la UPM. Ha sido docente en diversas sedes universitarias en el área patristica. Realiza la tesis doctoral con un tema de exégesis origeniana. Correo electrónico: jahib65@hotmail.com.

<sup>1</sup> Destacando que, en el caso de los relatos de martirio, la creatividad literaria partía de la base documental de las *Actas* procesuales del tribunal, que fueron releídas y modificadas por la tradición oral permitiendo la creación colectiva. Destacamos obras como: *Martyrium Policarpii*, *Passio Perpetuae et Felicitatae*, *Martyrium sancti Iustini et sociorum*.



al nuevo hombre sacro, líder religioso en el Imperio romano, poseedor de ciencia, elocuencia y poderes terreno trascendentes.<sup>2</sup> Lo mismo sucedió con toda la serie de biografías de personajes, ricos y pobres de la comunidad cristiana, mujeres y varones ilustres<sup>3</sup> que reforzaron los ideales cristianos y la estructura eclesial con nutridas ilustraciones anecdóticas y legendarias. Todos estos ejemplos tenían, como principal objetivo, fijar las tradiciones apostólicas, pero, sobre todo, exaltar la santidad del personaje, generándose una hagiografía que permitía visualizar, prioritariamente, la mística del momento y de su protagonista. En estas narraciones con frecuencia aparece el ser hierático y se esfuma el personaje concreto, los sentimientos humanos se mitigan sublimados por la candidez espiritual y el lenguaje taumatúrgico, la fisonomía histórica se desvanece para dar paso a la creación legendaria del santo, una canonización que no admite defectos humanos.

La historia ha forjado la idea de los personajes con la escueta biografía, dejando el análisis de la personalidad a la interpretación de los lectores. No cabe duda, realizar un estudio prosopográfico es una labor delicada que requiere de una hermenéutica responsable y de una seria traducción de la información que del sujeto se puede poseer. En el caso de los personajes antiguos domina la lectura legendaria y los juicios anecdóticos que se hacen verdad histórica. Por ejemplo, algunos autores cristianos del IV y V siglo realizaron una lectura canónica, o, si se permite el término, anatémica de los protagonistas, rehabilitando los pecados de sus amigos y ocultado las virtudes de sus adversarios.<sup>4</sup> ¿Quién –por ejemplo– ha resaltado la moralidad y el ascetismo de los herejes o

---

<sup>2</sup> De tomar en cuenta la *Vita Cipriani* de Poncio de Cartago, la *Vita Ambrosii* de Paulino de Milán, la *Vita Augustini* de Posidio, *Vita Antonii* de Atanasio.

<sup>3</sup> *Vita Macrinae* de Gregorio de Nisa, *Diálogos* de Gregorio Magno, *De viris illustribus* de Jerónimo, Genadio de Marsella e Isidoro de Sevilla.

<sup>4</sup> Epifanio de Salamina influyó de modo determinante sobre el ánimo de Jerónimo para enjuiciar y tomar partido doctrinal a favor o en contra de sus interlocutores, como se podrá ver en algunas de sus cartas.

puesto en evidencia el despotismo de algunos santos obispos?<sup>5</sup> Los cronistas clásicos construyeron relatos enmarcados en sus propias concepciones de época (antiheréticas, polémicas, apologéticas), pero toca al lector contemporáneo descubrir la originalidad del personaje, detectando su genio con el conocimiento de su doctrina, pensamiento y sentimientos.

### La epístola como un modo de auto representación

La presente exposición pretende mostrar los testimonios autobiográficos de Jerónimo de Estridón, quien a través de su producción epistolar ha entretejido las cuestiones de su entorno cultural, pero, sobre todo, ha realizado un trabajo auto proyectivo de personalidad.<sup>6</sup>

Los autores clásicos utilizaron el medio narrativo para la discusión, permitiendo, de manera elegante, con la libertad que permite la *dispositio* epistolar,<sup>7</sup> hablar de sí mismos o realizar el retrato hablado de sus circunstancias. Dentro de este encuadre literario,

---

<sup>5</sup> Como muestra de la problemática, el pasaje del diálogo entre Marción y Policarpo de Esmirna: «Reconócenos» (dijo Marción), le respondió: «Te reconozco. Reconozco al primogénito de Satanás». Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiástica* IV, 14, 7, BAC, Madrid 2002, 221. Esta afirmación, así de cruda, así de contrastante, indica el desafío del análisis prosopográfico. La disyuntiva de juicio está entre la cómoda versión oficial de la historia de la Iglesia o la revisión crítica de los testimonios directos que reflejan el verdadero temperamento de los personajes. He aquí el empeño sobre la personalidad de Jerónimo.

<sup>6</sup> Cf. G. M. VIAN, *Filología e historia de los textos cristianos*, Cristiandad, Madrid 2005, 155-161.

<sup>7</sup> En el plano retórico, la epístola no es literatura efímera como se cree actualmente, esta permitía la disposición variada para comunicar cualquier tipo de argumentos con reglas preestablecidas. En efecto, la carta está colocada como un subgénero de la prosa que conecta fácilmente con el arte de la oratoria (*elocutio – lexis*), de tal manera que su contenido posee virtudes expresivas por mantenerse dentro de los parámetros de la composición y la estilística clásica. Para el tema de la *dispositio* y la composición retórica, cf. B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 2003, 103-118.

Jerónimo es el hombre de estructura clásica en constante tensión con su exigente modo de entenderse como cristiano; la historia lo pinta como el asceta y traductor, amigo incómodo, enemigo fácil, relegado por sí mismo, autorizado en sus juicios lapidarios, es la controvertida estampa que la tradición le ha tributado como hombre de la Biblia y como aguerrido dalmata.<sup>8</sup> Sin embargo, todos estos contrastes emanan naturalmente del talento literario y del temperamento emocional del autor.

Jerónimo estaba dotado de buena sensibilidad filológica, pero, a decir de sus críticos, era de constitución psíquica frágil, lo cual se disimulaba con la exigencia ascética. Se lo percibe de cerca como un individuo de carácter melancólico y colérico que detentaba superioridad espiritual e intelectual, lo cual le permitía autoafirmarse socialmente, no sin generarle enemistades perennes.<sup>9</sup> No hay que olvidar que Jerónimo era un aristócrata con una personalidad persuasiva y modeladora, influyente en las clases altas,<sup>10</sup> deseoso por conquistar ese tipo de públicos hacia el mismo ideal; tenía la clara intención de formar una élite ascético-intelectual para exaltar la latinidad cristiana.<sup>11</sup> Así lo manifiesta a sus amigos Cromacio, Jovino y Eusebio, manifestándoles la nostalgia de la lengua materna mientras vive la experiencia monástica en el desierto de Calcis: «Ahora converso con vuestra carta, la abrazo, y ella conversa conmigo, porque aquí solo ella sabe latín».<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Jerónimo de Dalmacia, así lo llama Paladio de Helenópolis en *Historia Lausiaca* 41,2, Studium, Madrid 1970, 196. Por otro lado, se le atribuye la expresión: «*Parce mihi Domine quia dalmata sum*», «perdóname, Señor, porque soy dalmata».

<sup>9</sup> Como se verá más adelante.

<sup>10</sup> Baste mencionar a las mujeres nobles del Aventino romano: Paula, sus hijas, Marcelina hermana de Ambrosio, etc., y al mismo papa Dámaso que gustaba de la erudición de Jerónimo.

<sup>11</sup> Quizás guardaba en su memoria el modelo del *Διδασκαλεῖον* de Alejandría, la primera escuela catecumenal dedicada a la exégesis, la literatura y la mística teológica.

<sup>12</sup> *Ep.* 7, 2. A Cromacio, Jovino y Eusebio, en SAN JERÓNIMO, *Obras completas. Epistolario I*, BAC, Madrid 1993, 96.

La lectura del epistolario jeronimiano invita al descubrimiento de la caracterología del autor, apoyada, sobre todo, en su talento literario, donde se descubre el temperamento del hombre de su época; analítico y altamente emocional,

donde pasa del desahogo personal al breve tratado de argumento exegético o ascético, de la *consolatio* al encomio, del ataque polémico a la exaltación de los propios ideales. Es aquí donde está todo Jerónimo, el exégeta refinado, el asceta intransigente, el polemista irritante, siempre tenso, atrayendo sobre sí la atención de la gente de cultura y de letras en una densidad de escritura colorida y brillante que anima muchas páginas sugestivas que nos haya dado la literatura antigua.<sup>13</sup>

Pero Jerónimo repetiría lo mismo con la siguiente expresión: «¡Qué le vamos a hacer! No tengo fuerzas para dejar de decir lo que siente mi corazón».<sup>14</sup>

### La fuerza estilística del epistolario jeronimiano

Es difícil establecer el número real de cartas que componen el epistolario de Jerónimo, la colección conocida es apenas lo que hasta el momento se ha recuperado, incluso en este se retoman piezas a él enviadas o por él traducidas.<sup>15</sup> Algunos críticos proponen un esquema de producción epistolar paralelo a las etapas de la vida del autor, básicamente desde que era un joven monje hasta

---

<sup>13</sup> M. SIMONETTI, *Letteratura cristiana antica. Testi originali e fonti*, 2. *Dall'epoca costantiniana a la crisi del mondo antico (quarto secolo)*, Piemme, 1988, 45.

<sup>14</sup> *Ep.* 7, 6. BAC, I, 99.

<sup>15</sup> Cf. A. GRILLI, «San Gerolamo: un dalmata e i suoi corrispondenti», en *Antichità Altoadriatiche XXVI (1985), Aquileia, la Dalmazia e l'Ilirico vol. II*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 1985, 297-314.

la vejez, donde se lo representa casi escribiendo a todas horas; cronología que puede tomarse como un dato secundario.<sup>16</sup> Lo más destacable es el sinnúmero de temas abordados en ellas, hecho que convierte cada pieza en un verdadero tratado, y a veces, en monumento literario. Por ejemplo, la carta 1 a Prudencio, es una *passio* con una renovada narrativa martirial; la carta 10, A Pablo, el encomio sobre la vejez, la cual evoca al *Cato maior de senectute* ciceroniano; la carta 54 a Furia, sobre la viudez, los panegíricos fúnebres de las cartas 39, 60, 77, y, sobre todo la 108 sobre la muerte de Paula; la 14 a Heliodoro, la 52 a Nepociano,<sup>17</sup> la 22 a Eustoquia, convertidas en tratados de espiritualidad monástica, sacerdotal, y de la virginidad, respectivamente; las exegéticas a Fabiola (*Ep.* 64), a Paulino (*Ep.* 53), a Amando (*Ep.* 55), o sobre la educación de los hijos en la carta 107 a Leta, etc.

La variedad de contenidos nos manifiesta a un Jerónimo sincero e inabarcable, pero también anuncian un campo de investigación con muchas más cuestiones abiertas.<sup>18</sup> El talento retórico en el epistolario tiene la característica de ser erudito bajo las formas del *sermo simplex*, con un propósito didáctico siempre evidente: *docere et delectare*.<sup>19</sup> Jerónimo, a pesar de su sarcasmo, gusta, es más, ofende con la poética, ilustra sus pesares con la autoridad de Virgilio, de Cicerón o de la misma Sagrada Escritura. Baste con citar la carta enviada al monje Crisocomas:

---

<sup>16</sup> La más completa descripción histórica de la vida y obra de Jerónimo la tenemos en F. CAVALLERA, *Saint Jérôme sa vie et son oeuvre*, 2 vols., Paris 1922; cf. P. NAUTIN, «Études de chronologie hiéronymienne (393-397)», *Revue des Études augustiniennes* 18 (1972) 209-218. Para aspectos biográficos más actualizados véase J. N. D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, [1998] 1975.

<sup>17</sup> En esta carta Jerónimo describe algunos rasgos de sus inicios en la vida religiosa.

<sup>18</sup> Cf. X. BALLESTER, «San Jerónimo: la letra que da la muerte, el espíritu que da la vida», *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación* 1 (1999) 1-23.

<sup>19</sup> Cf. G. GÓMEZ ASO, «El modelo epistolar de Jerónimo de Estridón», *Revista Europa* 7 (2013) 126-128.

Cuánto sea mi afecto hacia ti, te lo ha podido contar nuestro querido hermano Heliodoro, que no te ama con menor amor que yo. Tu nombre resuena continuamente en mis labios, de forma que con cualquier motivo recuerdo tu gratísima compañía, admiro tu humildad, encomio tu virtud y pregonó tu caridad. Sin embargo, al igual que los linceos, que por cualidad ingénita apenas miran atrás, se olvidan de lo pasado y se les borra de la memoria lo que dejan de ver sus ojos, así también tú te has olvidado por completo de mi amistad y has borrado aquella carta que el Apóstol dice que está escrita en el corazón de los cristianos (2 Cor 3,2); y la has borrado no por encima, sino como quien dice hasta la última capa de cera.<sup>20</sup> Por cierto que esas fieras de que te hablo capturan a veces bajo las ramas frondosas de un árbol animales tímidos, como cabras que huyen o ciervos; y a la presa que corre en vano, pues lleva al enemigo a la espalda, la desgarran de arriba abajo con rabioso diente, y ya no se acuerdan de cazar, hasta que el vientre vacío acucia sus secas fauces. Pues tan pronto como su voracidad se harta de sangre y llena sus dilatadas entrañas, a la hartura sucede el olvido, y ya no sabrán qué es cazar hasta que el hambre se lo recuerde de nuevo.<sup>21</sup> Pero tú, que aún no estás harto de mí, ¿por qué unes el fin con el principio? ¿Por qué sueltas antes de asir? A no ser que alegues la excusa, compañera eterna de la negligencia, de que no tenías nada que escribir. Pues deberías escribirme eso mismo: que no tienes nada que escribir.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> La *tabella* era el instrumento de escritura momentánea; una tablilla enmarcada para untar cera sobre la cual se hacía el apunte, con el paso del tiempo se refaccionaba la capa de cera para hacer blanda la superficie, las capas inferiores podían conservar la escritura antecedente.

<sup>21</sup> Comparaciones fisionómicas propias de los autores clásicos.

<sup>22</sup> *Ep.* 9. BAC, I, 101-102.

Jerónimo ha utilizado un medio escrito para comunicarse con un público variado, como de ordinario se hace, pero desataca otra intencionalidad, consciente o no, de mostrar la crónica de una época eclesial turbulenta por las transformaciones sociales y políticas a las que el cristianismo se adaptaba. Vemos en las siguientes expresiones su reacción cuando decidió salir definitivamente de la Ciudad eterna:

Me acarrearón la infamia con una falsa acusación; pero yo sé que hemos de llegar al reino de los cielos pasando por buena y por mala fama.<sup>23</sup>

Así pues, te ruego y te aconsejo con afecto de Padre: Ya que has dejado Sodoma [Roma] para caminar presuroso hacia los montes, no mires a tu espalda.<sup>24</sup>

Quédese Roma con sus tumultos, que la arena se encrespe, sigan las locuras de su circo, sus teatros fomenten la lujuria y, como hay que decir también algo de los nuestros, que el senado de las matronas siga siendo diariamente visitado. Para nosotros lo bueno es estar junto a Dios, poner en el Señor nuestra esperanza.<sup>25</sup>

Cuando me hallaba en Babilonia [Roma], huésped de la prostituta vestida de púrpura (Ap 17, 2.4.) y viviendo según el derecho de los quirites, quise charlar algo sobre el Espíritu Santo y dedicar el opúsculo comenzado al Pontífice de la misma ciudad. Y he aquí que la marmita que, en el libro de Jeremías, se ve tras la visión de la rama, comenzó a bullir hacia el norte, y el senado de los fariseos<sup>26</sup> comen-

---

<sup>23</sup> *Ep.* 45, 6. BAC, I, 374.

<sup>24</sup> *Ep.* 71, 1. BAC, I, 739.

<sup>25</sup> *Ep.* 43, 3. BAC, I, 367.

<sup>26</sup> Clero romano enemigo natural de Jerónimo. Y no solo los romanos, Paladio agrega: «Entre otras conocí a Paula la Romana, Madre de Toxotus, mujer de tacto ex-

zó a gritar. Y ningún escriba o con pretensión de tal, sino más bien el grupo entero de ignorantes, reunido como para una guerra de doctrina, se conjuró contra mí. Yo, enseguida, como de un destierro me volví a Jerusalén y, después de la choza de Rómulo y de las fiestas lupercales, he contemplado la posada de María y la gruta del Salvador.<sup>27</sup>

Aun cuando la «víbora hibera»<sup>28</sup> sigue desgarrándome con dicitos siniestros, no temo al juicio de los hombres.<sup>29</sup>

Jerónimo emplea la carta como florete de esgrima con el que puede argüir sus críticas, acuerdos y desacuerdos, denuncias, pero, en un mayor porcentaje, muestra sus más creativas aportaciones. En el plano de la relación con las personas es del tipo espontáneo que no oculta deseos, inmadurez, soledad, dulzura, tristeza, respeto, y tantas otras reacciones naturales, no es el sujeto de temperamento plano, es el escritor franco que se compromete con la palabra escrita y no tiene miedo a ser amado u odiado.

La autodescripción de la personalidad de Jerónimo la escuchamos con sus propias palabras y sentimientos: «Soy como la oveja enferma y que anda descarriada lejos del resto del rebaño».<sup>30</sup>

---

quisito en lo espiritual. Sufrió ciertas dificultades a causa de Jerónimo de Dalmacia, pues pudiendo volar más alto que las demás, gracias a sus cualidades nada comunes, le puso trabas con sus celos, después de habérsela atraído a sus miras personales» (*Historia Lausiaca* 41, 2).

<sup>27</sup> JERÓNIMO, Prólogo del *Tratado sobre el Espíritu Santo* de Didimo el ciego. BiP 36, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 33-38.

<sup>28</sup> Quizás hace alusión al enemigo (demonio), o a la maledicencia, o personas concretas (nota del traductor). Hibera era una ciudad de España que lleva el mismo nombre de un río cercano. También puede ser la metáfora de un conflicto o guerra, asociado al rumor siniestro del río (tentación, mal recuerdo).

<sup>29</sup> *Ep.* 6, 2. BAC, I, 94.

<sup>30</sup> *Ep.* 2. A Teodosio, BAC, I, 80.



«Yo infame, yo voluble y lascivo, yo mentecato y seductor como Satán».<sup>31</sup>

La carta es su auto representación a distancia, es él mismo cuando no está presente: «En mi lugar, mando a tu encuentro esta carta que te traiga hasta mí sin pérdida de tiempo, atado por el lazo del afecto».<sup>32</sup>

### Amigos que no correspondieron

Uno de los momentos anecdóticos, narrado por el mismo Jerónimo, nos remite a sus convivencias con los amigos de juventud, particularmente con Rufino de Aquilea, cuando tenía la costumbre de visitar las catacumbas romanas de los mártires en día domingo.<sup>33</sup> Tal pareciera que este piadoso recuerdo sufrió una sensible transformación por la amargura del tiempo, dejándonos a un Jerónimo vapuleado por la incomprensión de muchos y la generosidad de pocos. La mayoría lo percibía como un individuo hostil que demandaba atención, pero también le reconocían un talento arrollador por lo que, quizás, se le correspondía con el respetuoso silencio que manifestaba admiración y a la vez el distanciamiento prudente. Así lo hace ver en las siguientes afirmaciones:

Diez cartas te he enviado, y tú ni siquiera te dignas escribir una palabra. Si el respeto a las formas no me lo impidiera, con lo ofendido que estoy te lanzaría un cúmulo de insultos que, al menos irritado, te decidieras a contestarme. Pero como irritarse es de hombres y no insultar a nadie de cristianos, vuelvo a mi antigua costumbre y de nuevo te ruego

<sup>31</sup> *Ep.* 45, 2. A Asela, BAC, I, 370. La monja jerónima novohispana dijo, «Yo, la peor del mundo»: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Ed. Méndez Plancarte, Obras completas, 1951-57, v. IV, 523.

<sup>32</sup> *Ep.* 3, 1. A Rufino, BAC, I, 82; cf. *Ep.* 5, 1. A Florentino, BAC, I, 90.

<sup>33</sup> *Comentario a Ezequiel*, XII, 50, 5/13, 243-254.

que ames a quien te ama y, puesto que también tú eres siervo, concedes la palabra a tu consiervo.<sup>34</sup>

Prefiero acusaros de pereza antes que condenarme a mí mismo de demérito. «Cuando el asno come cardos, sus labios tienen la lechuga que merece» (Cicerón, *De finibus* V, 92).<sup>35</sup>

La posible causa por la que los amigos no escriben a Jerónimo es la pena literaria, temor a tratar al personaje controvertido y evitar los consabidos conflictos emocionales. ¿Qué responder a un interlocutor que apabulla con los dichos clásicos? Jerónimo replica con acento irónico y juguetón: «Si me quieres, contéstame: si estás enfadado, contéstame, aunque sea enfadado. En mi soledad tendría un gran alivio si recibiera una carta de mi enfadado amigo».<sup>36</sup>

Esa demanda de respuesta tiene rasgos de necesidad afectiva, sin embargo, es un desafío a la discusión retórica. Jerónimo es un literato culto, hambriento de intercambio de ideas, y en su ocio santo quiere tener presencia intelectual a costa de extraer motivos polémicos o espirituales de quien considera capaz de mantenerse en la dinámica de las *quaestiones et respontiones*. No fue el caso cuando, ya viejo, pone límites a un Agustín de Hipona, retórico en el pináculo del éxito:

Basta con que ames a quien te ama; y en el campo de las Escrituras, tú que eres más joven, no provoques a quien es ya veterano. Ahora eres tú el que corre y cubre largas etapas; yo tengo derecho a descansar. Acuérdate del refrán vulgar que dice: «El buey viejo hunde más la pezuña».

<sup>34</sup> *Ep.* 12. A Antonio, BAC, I, 109.

<sup>35</sup> *Ep.* 7, 4-5. BAC, I, 97-99.

<sup>36</sup> *Ep.* 8, 1. A Niceas, BAC, I, 101.

Acuérdate de mí, santo y venerable papa. Mira si te amo, que ni siquiera provocado he querido responderte.<sup>37</sup>

Y a su confidente Ripario: «Al exhortarme a que escriba, estás imponiendo una pesada carga sobre un asnillo ya viejo. La agudeza del espíritu y las fuerzas corporales me han abandonado. Las he perdido por el continuo desgaste de las enfermedades».<sup>38</sup>

En este último lamento, se lo ve decrepito y dulcificado por el desgaste físico y mental. Nuestro Jerónimo, empero, corrió con la suerte de ser correspondido por quien entendía ese estilo académico de amar los temas que el maestro amaba, y de estar de acuerdo con la opinión que de sus contrincantes tenía.

### Hacerse de enemigos

Con frecuencia sus allegados le pedían el propio parecer en materia doctrinal con respecto a otros autores, precisamente dentro del vórtice cultural de una época donde la polémica dogmática mantenía una sensible crispación por el sospechosísimo de las posturas. En efecto, Jerónimo no se tiente el corazón cuando hay que aclarar las virtudes y defectos de sus contemporáneos, y lo hace con fundamento, porque se ha tomado el tiempo para elaborar un catálogo de autores y de sus obras en el *De viris illustribus*, donde describe, de modo objetivo, el conocimiento de la cultura cristiana desde sus orígenes apostólicos hasta la mención de sí mismo. Sin embargo, en las epístolas pierde la compostura, su crítica se transforma en un verdadero tribunal inquisidor:

Tertuliano es rico en sentencias, pero difícil en su estilo. El bienaventurado Cipriano fluye dulce y plácido como fuente purísima, pero centrado en la exhortación de las virtudes;

---

<sup>37</sup> *Ep.* 102. 2-3. A Agustín, BAC, II, 137-138.

<sup>38</sup> *Ep.* 152. A Ripario, BAC, II, 836.

debido a las angustias de la persecución, nunca disertó sobre las Sagradas Escrituras. Victorino, coronado por insigne martirio, es incapaz de expresar lo que él entiende. Lactancio es como un río de elocuencia tuliana; ojalá hubiera sabido defender lo nuestro con la facilidad con que supo destruir lo ajeno. Arnobio es desigual y minucioso, y por falta de estructura en su obra también resulta confuso. San Hilario se eleva sobre el gálico coturno, y adornándose con flores de Grecia se pierde a menudo en largos periodos y está muy lejos de ser lectura para hermanos más sencillos. Paso a hablar de ti mismo [Paulino]. Tienes gran ingenio y un caudal inmenso de elocuencia: hablas con facilidad y con pureza, la facilidad, unida a la pureza, son propias de buen gusto.<sup>39</sup>

Algunas veces no menciona abiertamente a los adversarios, aunque el pleito sea evidente y reiterativo. Por ejemplo, en la carta 50 a Domnión,<sup>40</sup> critica a un monje sin nombre que habita en Roma, pero por la refutación se percibe que se trata de Pelagio, o en la carta 142, dirigida a Agustín, hace una acusación sobre la cual no se llega a saber a quién la dedica, utilizando la alegoría bíblica para hacer más oscuro el enigma sobre el personaje o la herejía en cuestión:

Muchos cojean de dos pies y no se doblegan, aunque se les rompa el cuello, pues conservan su querencia por el antiguo error, aun no teniendo la misma libertad para predicarlo. Jerusalén sigue tomada por Nabucodonosor, que no quiere seguir los consejos de Jeremías; antes bien, echa de me-

---

<sup>39</sup> *Ep.* 58, 10-11. A Paulino, BAC, I, 575-576.

<sup>40</sup> A esta carta se pueden relacionar la 133, A Ctesifón contra Pelagio; 134, A Agustín, para combatir la herejía pelagiana; 138, A Ripario, Sobre la expulsión de Pelagio de Palestina; 141, A Agustín, Felicitación por la lucha antipelagiana.

nos a Egipto, para morir en Tafnes y perecer allí en eterna servidumbre.<sup>41</sup>

En otras ocasiones, nuestro autor quiere mantener la forma diplomática, pero se traiciona a sí mismo con arranques de celo intelectual, como lo fue en el caso de Ambrosio de Milán. En *De viris illustribus* prefiere callar, dado que no pretende dañar la fama del obispo y del escritor, o mejor, no desea mostrarse adulator o crítico con la verdad,<sup>42</sup> lo que equivale a pensar que Jerónimo no estaba del todo cómodo con el estilo ambrosiano. En el prefacio al *De Spiritu Sancto* de Dídimo el ciego, y que es una carta en sí mismo, dirigido a Pauliniano, explota airadamente porque, al parecer, Ambrosio se le adelantó publicando su propio tratado *Sobre el Espíritu Santo*, texto que desacredita con adjetivos irónicos:

Y para revelar desde el título al autor, he preferido ser traductor de la obra de otro, más que, como hacen algunos, adornarme como deforme corneja con los colores de otro. Hace poco he leído sobre el Espíritu Santo los libritos (libellos) de cierto autor y, según la sentencia del Cómico, he visto que de un buen griego ha dado un latín vulgar. En ellos no hay nada dialéctico, nada viril ni con rigor que obligue al lector, incluso a su pesar, al asentimiento, sino que todo es lánguido, blando, nítido, hermoso, acicalado aquí y allá con exquisitas pinceladas.<sup>43</sup>

Sorprende la argucia y erudición literaria del crítico, sin embargo, Jerónimo tropieza con el mismo recurso que condena, ya que en la frase: *como deforme corneja con los colores de otro*, invoca

---

<sup>41</sup> *Ep.* 142. BAC, II, 790.

<sup>42</sup> PL, 23, CXXIV, 751, 948 B.

<sup>43</sup> JERÓNIMO, Prólogo del *Tratado sobre el Espíritu Santo* de Dídimo el ciego, BiP 36, 33-38.

a Esopo<sup>44</sup> y a Horacio<sup>45</sup> para evidenciar el supuesto plagio que Ambrosio hace de Basilio de Cesarea; además de la evidente cita a Terencio<sup>46</sup> con la cual desacredita la comprensión ambrosiana del griego y de su mala translación al latín. En otro lugar, lanza una satírica contra Onaso, repitiendo el procedimiento, evocando a Cicerón en las *Verrinas*:

Me decido a cortar una nariz hedionda, y tiembla uno que sufre de paperas. Quiero criticar a una cornejilla parlera, y entiende la corneja que también ella está ronca. Te voy a dar un consejo sobre lo que tienes que esconder para parecer más guapo: que nadie vea tu nariz en tu cara y que jamás abras la boca para hablar; así podrás parecer más hermoso y elocuente.<sup>47</sup>

El tono heresiológico de Jerónimo acude con énfasis cuando se le pregunta sobre Orígenes, a quien reconoce sus cualidades y a quien describe con todos los defectos con los que ha sido conocido a lo largo de la historia:

Os preguntaréis ¿a qué viene esta mención de Varrón? Para venir a nuestro Adamancio y nuestro Calcéntero, que traba-

---

<sup>44</sup> ESOPPO, Fábula 91, *La corneja y las aves*.

<sup>45</sup> HORACIO, *Epistolarum*, lib. I, *Epistola 3, ad Iulium Florum: Ne si forte suas repetitum venerit olim grex avium plumas, moveat cornicula risum. Furtivus nudata coloribus*.

<sup>46</sup> TERENCEIO, Prólogo del *Eunuco: Qui bene vertendo et easdem escribendo male; Ex graecis bonitas latinas fecit non bonas*.

<sup>47</sup> *Ep.* 40, 2-3. A Marcela, BAC, I, 356. Se trata de Onaso Segestano, detractor que rechaza las críticas anticlericales que Jerónimo lanza sobre el clero romano, atacando sus proyectos ascéticos. Cicerón en las *Verrinas* (II, 5, 120) recuerda la amistad entre *Onasus segestanus, homo nobilis, vir primarius* y *Herclius, navarcus Segestanus*, acontecimiento sucedido en el año 73 a. C. El nombre vuelve muchos siglos más tarde en un juego de palabras juguetón de san Jerónimo, una señal de que la familia, o su memoria, tuvo una vida muy larga.

jó con tanto sudor en comentar las Santas Escrituras, que con razón recibió el sobrenombre de Adamancio u «hombre de acero». ¿Ves cómo griegos y latinos juntos han sido superados por el trabajo de un solo hombre? Roma misma reunió contra él un senado, no por la novedad de su doctrina ni por razón de herejía, como inventan ahora contra él como perros rabiosos, sino porque no podían soportar la gloria de su elocuencia y de su ciencia, y porque cuando él hablaba, todos los demás parecían mudos.<sup>48</sup>

¿Orígenes hereje? ¿Y a mí qué, si yo no niego que sea hereje en muchos puntos? Yo creo que hasta el nombre te ha sido impuesto por antífrasis [Vigilancio]. Porque “dormitas” con toda tu inteligencia, y roncas con profundísimo, no digo sueño, sino letargo. Mejor haz penitencia, si es que esta impiedad se te pueda perdonar, si en conformidad con el error de Orígenes pudieras conseguir el perdón cuando lo consiga el diablo, que nunca blasfemó tanto como se ve lo ha hecho por tu boca. La injuria que me haces la llevo con paciencia; pero la impiedad contra Dios no la puedo soportar.<sup>49</sup>

Ni por razón de su erudición han de aceptarse sus tesis falsas, ni por la falsedad de sus tesis han de rechazarse completamente los comentarios útiles que ha publicado sobre las Sagradas Escrituras. Yo elegiré una piadosa ignorancia antes que una docta blasfemia.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> *Ep.* 33, 4-5. A Paula, BAC, I, 300-3001.

<sup>49</sup> *Ep.* 61, 2, 4. A Vigilancio, BAC, I, 609, 613.

<sup>50</sup> *Ep.* 62. A Teófilo, BAC, I, 616. A estas dos últimas referencias hay que agregar la traducción de la carta 51, 3, de Epifanio: «Apártate de la herejía de Orígenes. No debéis alabar al padre de Arrio. Al que es raíz y progenitor de las demás herejías». BAC, I, 448. También la 97 a Panmaquio y Marcela, BAC, II, 61-64. Con estas cartas Jerónimo ingresó a la polémica origenista, junto con la crítica de Rufino por las supuestas imprecisiones de traducción de las obras de Orígenes.

El juicio capital sobre el Adamancio está cifrado sobre la siguiente tesis:

Si alguien desea alabar a Orígenes, que lo alabe como yo lo alabo. Hombre grande desde su infancia y digno hijo de un mártir, regentó la escuela eclesiástica de Alejandría como sucesor del presbítero Clemente, varón sapientísimo. Hasta tal punto huyó del placer, que, por celo de Dios, aunque no guiado por la prudencia, se mutiló a hierro los órganos sexuales.<sup>51</sup> Holló la avaricia, se sabía de memoria las Escrituras y dedicó el sudor de días y noches al trabajo de la exégesis.<sup>52</sup>

El sentimiento que profesaba Jerónimo hacia el Alejandrino es de admiración y de envidia, pero sobresale más su espíritu apologético para presentarse como el paladín de la ortodoxia. Desafortunadamente, el Estridonense utiliza un rumor morboso contra Orígenes, que Eusebio de Cesarea reporta como «acusación escandalosa»;<sup>53</sup> lo toma al pie de la letra como si se tratara de una verdad histórica, poniendo en riesgo su propia calidad hermenéutica. «Se mutiló a hierro los órganos», con esta frase Jerónimo canonizó el mito de la castración de Orígenes. O quizás estamos entendiendo mal, ¿será que tal vez la figura del hierro sobre los genitales sea una metáfora de la fortaleza espiritual para simbolizar ascéticamente la virtud de la castidad por el reino de los cielos? A pesar de nuestra buena disposición por querer exculpar de tan fuerte afirmación a nuestro personaje, el juicio está dado

---

<sup>51</sup> *Non secundum scientiam ferro truncaret genitalia*. Tesis que ha sido deshabilitada por la crítica contemporánea. Cf. H. CROUZEL, *Orígenes*, BAC, Madrid 2015, 16-17; cf. M. SZRAM, «Origen's Castration Solely a Spiritual Phenomenon? An Attempt of Reinterpreting the Sources», *Gregorianum* CI/1 (2020) 23-36.

<sup>52</sup> *Ep.* 84, 8. A Panmaquio y Oceano, BAC, I, 898.

<sup>53</sup> *Historia Eclesiástica* VI, 8, 5.



y marcó la personalidad de uno de los grandes genios del cristianismo, detalle que seguirá castrando a Orígenes en el imaginario colectivo.

Los debates contra los herejes los sostuvo casi en el lecho de muerte; la última carta del epistolario, dirigida a Donato, no puede ser más elocuente para finiquitar el destino de los heterodoxos:

Hay que exterminarlos, hay que matarlos espiritualmente, más aún, hay que decapitarlos con la espada de Cristo, ya que no pueden recobrar la salud ni con emplastos ni con delicadas curas. Te ruego que saludes de mi parte a mi santo hijo Mercator. Anímale a que muestre el ardor de su fe y que rechace a cuantos estén marcados por cualquier sospecha de herejía pelagiana. Lo que es yo, consumido por la tristeza y la avanzada edad, y quebrantado por las frecuentes enfermedades, apenas si he podido comunicarme con estas pocas palabras.<sup>54</sup>

## Nostalgia por el amigo perdido

Caso singular en la historia de vida de Jerónimo fue Rufino, con quien llevó una tirante relación de profundo aprecio, pero también de una inclemente exigencia de perfeccionismo, tanto que las constantes acusaciones mutuas le llevaron a mantener una relación aparentemente reconciliada, y, sin embargo, distanciada. Víctimas de la fidelidad juvenil y de la desconfianza literaria, mantuvieron una cordial correspondencia en la que Jerónimo expresa sus más vívidos sentimientos: «Desde que un inesperado torbellino me arrebató de tu lado [...] desde entonces "negra tormenta se cierne sobre mi cabeza" (Virgilio, Eneida III, 19). La amistad es

---

<sup>54</sup> *Ep.* 154. BAC, II, 840-841. Esta carta póstuma es considerada testamento espiritual de Jerónimo.

cosa que no se compra, el amor no tiene precio. Una amistad que puede cesar nunca ha sido sincera». <sup>55</sup>

Palabras que nos evocan un *Fedro* platónico, expresión cautivadora de un alma epicúrea que se permite la pasión elegante, el delirio de la pérdida, tanto que se adorna tomando prestada la sentencia de Virgilio, pero que se coloca en la sintonía del *Laeluis* o *De amicitia* ciceroniano. Jerónimo se enfrentará al debate entre el amor cristiano y el filosófico pagano. El intelectual de corazón dividido, a causa de su estructura mental, será arrebatado al idealismo que anhela las amistades eternas, como en el caso de Florentino, a quien profesó: «Empiezo a amarte antes de conocerte». <sup>56</sup> Presenciamos, entonces, a un Jerónimo interiorista, en el más amplio sentido agustiniano, porque se autoexplora en una especie de confesión literaria, <sup>57</sup> donde el lector también queda atrapado en la introspección de sus propias relaciones y decepciones. Jerónimo intentaría con mediano éxito recuperar al amigo por culpa de sus propios reproches:

Con frecuencia la fama miente por igual en uno y otro sentido, y lo mismo se difunden con falso rumor maldades de los buenos que maldades de los malos. De ahí que yo me alegre de la estima de tu santidad hacia mí, y no dudo que me elogiéis públicamente, aunque me dé miedo el juicio tácito de vuestra inteligencia. Así que os ruego que os acordéis de mí en vuestras oraciones, para que me hagáis digno de vuestra alabanza. <sup>58</sup>

<sup>55</sup> *Ep.* 3, 3. 6. A Rufino, BAC, I, 83.

<sup>56</sup> *Ep.* 4. A Florentino, BAC, I, 88.

<sup>57</sup> Agustín también lloró a aquel *nimis charum* amigo del cual no se sabe su nombre: cf. *Confesiones*, IV, 4, PL, 32, 696.

<sup>58</sup> *Ep.* 74, 1. A Rufino, BAC, I, 761. En esos momentos Jerónimo se encontraba enfermo en cama.

En cuanto a tu queja de que cada uno es esclavo de su propio humor y que tú no puedes adherirte a mi juicio, mi conciencia puede poner al Señor por testigo de que, a partir del restablecimiento de nuestra amistad, ningún resentimiento se ha interpuesto por el que yo haya ofendido a nadie. Más aún he tomado todo género de cautelas para que, por lo menos, el incidente no termine en malquerencia. Pero ¿qué puedo hacer yo si cada uno piensa que lo que hace lo hace con toda justicia, y cree a su vez que no muerde, sino que únicamente devuelve mordisco por mordisco?<sup>59</sup>

Como sea, Jerónimo es indomable, no descansa en su afán por aclarar las cosas a su gusto, lo mismo hace con Agustín de Hipona en sus quejas constantes por demostrar quién tiene la razón, o poner en evidencia al contrincante que lo solivianta por motivos de competitividad:

Así pues, como ya te he escrito, o me envías la carta misma, firmada por tu propia mano, o dejas de incordiar a un anciano que vive retirado en su celda. Pero si lo que quieres es mostrar o ejercitar tus conocimientos, busca jóvenes elocuentes y nobles, de los que hay un sinnúmero en Roma, que ellos podrán y se atreverán a disputar contigo.<sup>60</sup>

## Cartas del santo amor

No todo, sin embargo, es confrontación en la pluma y en la vida de Jerónimo, él encaja bien en un cierto sector noble de la sociedad romana que le estimula a llevar a cabo sus ideales espirituales, como le advierte a Dámaso papa: «Lejos de mí el deseo de

---

<sup>59</sup> *Ep.* 81, l. A Rufino, BAC, I, 868.

<sup>60</sup> *Ep.* 105. A Agustín, BAC, II, 137-138. A estas cartas se agregan la 112 y la 115.

adular, lejos de mí la búsqueda de apoyo en la cúspide romana [...] Yo no sigo más que las primicias de Cristo».<sup>61</sup>

Jerónimo rinde al pontífice el respeto y servicio merecido al vicario de Cristo, porque, además, el Papa es poeta y se pone a los pies de la ciencia del Estridonense en materia lingüística y exegética, porque también el obispo requiere de la predicación para gobernar la Iglesia, y así le aconseja Jerónimo, haciendo una invitación al método exegético, después de una amplia interpretación a la parábola del Hijo pródigo: «Disculpa mi dolor de ojos, disculpa si tengo que dictar. Sobre todo, porque las cosas de iglesia no han de buscarse con palabras sino el sentido; es decir, la vida se ha de sustentar con pan, no con algarrobas».<sup>62</sup>

Destaca históricamente la amistad que Jerónimo sostuvo con Paula, matrona romana cristiana, quien junto con sus hijas Eustoquia, Paulina, Rufina y Blesila, iniciaron un proyecto espiritual intelectual que fue un referente glorioso en la historia de la Iglesia, por tratarse de damas letradas que escribieron una de las páginas más célebres del protagonismo femenino en la antigüedad, junto con otras mujeres cristianas (Leta y Asela). Estas crearon un gineceo auspiciado por la enseñanza de Jerónimo y apoyado con la influencia ascética de Marcela para cultivar la vida mística.<sup>63</sup> Esta amistad respetuosa se prolongó hasta la partida del grupo intelectual hacia Belén para continuar, entonces, con el proyecto de la traducción latina de la Biblia. Si bien hay piezas epistolares con un alto contenido doctrinal y de erudición literaria dedicadas a algunas de estas mujeres ilustres, destacan, más bien, los detalles

<sup>61</sup> *Ep.* 15, 2. A Dámaso, BAC, I, 126-127.

<sup>62</sup> *Ep.* 21, 42. A Dámaso, BAC, I, 202. En esta carta Jerónimo hace una larga interpretación sobre el pasaje del Buen samaritano. Junto con esta también se refieren la 19 y 20, donde Dámaso pregunta sobre el significado del término *Hosanna*, y Jerónimo responde.

<sup>63</sup> Cf. J. A. HERNÁNDEZ IBÁÑEZ, *Patrología didáctica. Mujeres representativas en el ambiente patristico*, EVD, 2018, 318.

familiares, desde las alabanzas espirituales<sup>64</sup> hasta los momentos de más profundo dolor. Ha aquí algunas descripciones: «Eustoquia corta las flores de la virginidad, Paula trilla la era laboriosa de la viudez, Paulina conserva casto el lecho matrimonial. Apoyada la madre con esta escolta de hijas, vindica para sí en la tierra todo lo que Cristo prometió en el cielo».<sup>65</sup>

A propósito de la muerte de Fabiola: «En el presente caso me propones a Fabiola, gloria de los cristianos, prodigio para los gentiles, luto de los pobres, consuelo de los monjes».<sup>66</sup>

El elogio más sentido, sobre la muerte de Paula: «Para ti [Eustoquia] he dictado este libro en dos cortas veladas, embargado por el mismo dolor que tú sientes. Vete con Dios, Paula, y ayuda con tus oraciones la extrema vejez de quien te venera».<sup>67</sup>

El duelo por Paula lo replica en el prefacio de la *Regla de Pacomio*, manifestando un amor santo que se consuela con el esfuerzo de la actividad que los unió: la traducción:

Por afilada y centelleante que sea una espada, terminará por cubrirse de herrumbre y perder el esplendor de su belleza si permanece durante mucho tiempo en la vaina. Es por esto que, cuando me encontraba afligido por la muerte de la santa y venerable Paula (en esto no obraba yo en contraposición con el precepto del Apóstol, antes bien, aspiraba ardientemente que fuera consolado el gran número de aquellos a quienes su muerte había privado de sostén), acepté recibir los libros que me enviaba el hombre de Dios, el sacerdote Silvano.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> *Ep.* 31. A Eustoquia, BAC, I, 295. En esta carta agradece algunos regalos, y hace de la carta un divertimento con figuras bíblicas.

<sup>65</sup> *Ep.* 66, 2. A Panmaquio, BAC, I, 679-680.

<sup>66</sup> *Ep.* 77, 2. A Océano, BAC, I, 778. En este mismo tema la carta 39 a Paula por la muerte de Blesila.

<sup>67</sup> *Ep.* 108, 32-33. BAC, II, 263-264.

<sup>68</sup> JERÓNIMO, *Regulae S. Pachomii* PL, 23, 65, 53.

Y si se sospechaba de una posible relación amorosa con Paula, Jerónimo profesa su amor por Marcela, ciertamente por la compatibilidad espiritual, pero literariamente adquiere una fuerza romántica encantadora:

El haber callado hasta ahora y haber dejado pasar dos años de silencio no se ha debido a negligencia, como tú equivocadamente piensas, sino a una tristeza increíble que bloqueaba de tal forma mi alma que he preferido callar de momento a decir, en alabanza suya, algo que no fuera digno de ella. A tu querida Marcela, o más bien mía, o para hablar con más verdad, nuestra, gloria insigne de todos los santos.<sup>69</sup>

La muerte de los amigos suaviza el carácter y embellece la escritura de Jerónimo, el dolor lo aplaca, su corazón sacerdotal lo convierte en el poeta espiritual, en el padre que corrige: «Esta noticia [la elección del papa Bonifacio] es lo único que ha mitigado nuestro dolor por la dormición de la santa y venerable virgen de Cristo Eustoquia».<sup>70</sup> «Otros maridos esparcen violetas, rosas, azucenas y flores rojas sobre la tumba de sus cónyuges, y con estos obsequios tratan de mitigar el dolor de su corazón. Nuestro Panmaquio riega aquellas santas cenizas y aquellos huesos venerables con los bálsamos de las limosnas».<sup>71</sup>

Amonestando al religioso Heliodoro, relajado por su posición social y por la oportunidad de acceder a la dignidad episcopal, elabora una pieza espiritual que fue apreciada desde los mismos

---

<sup>69</sup> *Ep.* 127. A Principia, BAC, II, 613.

<sup>70</sup> *Ep.* 153. A Bonifacio, BAC, II, 832. Jerónimo comienza a traer al recuerdo a la gente que amó, muchos de ellos que partieron, otros que continúan. Tanto que tiene que escribir una posdata a Bonifacio para recordarle sus deberes.

<sup>71</sup> *Ep.* 66, 5. A Panmaquio, BAC, I, 684. La carta 60 a Heliodoro, también canta el elogio fúnebre por Nepociano, exaltando las virtudes del santo presbítero, cargado de erudición clásica.

tiempos de Jerónimo, ya que se trata de una página de psicología vocacional, útil para el discernimiento sobre estos temas. «¿Qué haces en la casa paterna, soldado comodón? ¿Por qué vas a ser un cristiano de espíritu apocado?». <sup>72</sup>

Su discernimiento también toca fibras elementales pero trascendentes, manifestando una caridad exquisita, cuando escribe a una viuda por petición:

Entonces, ¿por qué escribo a una persona que no conozco? Hay tres razones para ello. La primera, porque en virtud de mi deber sacerdotal, amo a todos los cristianos como a hijos, y su aprovechamiento es mi propia gloria. La segunda, porque el padre del difunto estaba unido conmigo por una estrecha amistad. La última y más fuerte, porque no habría podido negar nada a mi hijo Avito, que me lo había pedido. <sup>73</sup>

Jerónimo el «infame, el voluble, el lascivo, mentecato y seductor como Satán», como él mismo se califica dramáticamente, construyó una fama espiritual e intelectual innegable, se procuró la mala fama con sus críticas mordaces, adornó sus ofensas y elogios con la sensibilidad del filólogo, del literato clásico del Siglo de oro de la latinidad cristiana. Amigo difícil, pedagogo iluminado. Tal vez en este binomio esté el secreto para comprender la personalidad de este hombre, totalmente cristiano, totalmente romano. Para tener un mejor juicio sobre Jerónimo habría que aceptar la súplica que le hace al amigo Exuperancio: «He llamado a las puertas de la amistad. Si me abres, me tendrás con frecuencia de huésped». <sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Ep. 14, l. A Heliodoro, BAC, I, 112.

<sup>73</sup> Ep. 79, l. A Salvina, BAC, I, 847.

<sup>74</sup> Ep. 145, BAC, II, 813.

## Posible acercamiento prosopográfico

Aunque nuestro personaje haya sido un autor prolijo, debemos distinguir entre sus momentos literarios y la propia vida; no toda su personalidad está reflejada en sus escritos, ni estos traducen todos sus rasgos biográficos. De hecho, una prosopografía patrística define los matices de la personalidad del autor en cuestión a través de las afirmaciones doctrinales, se conjuga el carácter humano con el énfasis teológico; la estructura espiritual y la convicción de principios confirman la *forma mentis* y la intervención histórica del personaje.<sup>75</sup> El *Epistolario* jeronimiano representa una parte de la labor intelectual de este presbítero latino destacado, fue la forma de comunicación habitual que aprovechó dentro de las reglas retóricas de su época, donde pudo construirse una personalidad sincera o una ficción literaria. Está claro que muchas de las reacciones interpersonales cultivadas por Jerónimo están ancladas en sus convicciones y en sus propias trampas espirituales; se deja conocer como un hombre franco, claridoso, arrebatado por los momentos de mal humor, mismos que contrastan, paradójicamente, con los cumplidos de remanso afectivo que se permite dictar como ardiente amante.

Este santo Padre se presta para ser explicado con el cinescopio en blanco y negro, con el incómodo dualismo de la amistad y la enemistad,<sup>76</sup> pero si hacemos la suma de sus contrincantes, son los

---

<sup>75</sup> El estilo del mártir Ignacio de Antioquía produjo una literatura epistolar de carácter místico con repercusiones históricas innegables. El carácter rigorista y vehemente de Tertuliano, la pretensión política de Hipólito, el estilo dogmático de Cirilo de Alejandría, imprimió otros acentos que marcaron la participación eclesial, estos autores pasaron a la historia coloreados con esos tintes. Qué decir de Gregorio Magno, quien a juicio de sus biógrafos cursaba estados psíquicos alterados, pero que mitigaba con la intensa oración, creando formas literarias que proyectaban una escatología tremendista y angustiante. Cf. C. STRAW, *Gregory The Great. Perfection in Imperfection*, University of California Press, 1991.

<sup>76</sup> Cf. J. BROCHET, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris 1906.



menos, a diferencia de las personas con las que convivió y amó, a su modo, personas que lo aceptaron y lo siguieron por largas temporadas, incluso hasta la muerte. Los exabruptos de carácter que todo ser humano tiene, y que muchos santos han experimentado, no son clave para calificar de modo apodíctico la calidad humana del otro. Esto, sin embargo, no lo consideró Jerónimo en su momento, luciéndose con la poética, creando juicios y versiones lapidarias hacia sus correspondientes, haya sido para bien o para mal. Él mismo se auto describe con expresiones dignas de la tragedia griega o con la culpa del pecador que se golpea el pecho con una piedra. Jerónimo es el león manso con el que se le representa en la iconografía, que sufre una interioridad ascética que lo somete, pero que no es capaz de frenarle la garra del instinto que profiere feroces sentencias cual bestia apocalíptica (Ap 13,5).<sup>77</sup>

En este estudio sobre la personalidad de Jerónimo faltaría explorar el resto de su entera obra para comprender el temperamento del exégeta imaginativo que hace volar el espíritu del lector, introduciéndolo en la profundidad de la Sagrada Escritura;<sup>78</sup> su genio interpretativo es su verdadero talento de traducción, que no se conforma con la mística enceguecedora de la exégesis de Orígenes, o la de Dídimo, de quien comenta:

Mi Dídimo, que tiene los ojos de la Esposa del Cantar de los Cantares y aquella mirada que Jesús mandó alzar hacia las mieses que blanquean, mira mucho más alto y nos devuelve la antigua costumbre de llamar vidente al profeta. Sin duda que quien lea este libro podrá reconocer los robos de los

---

<sup>77</sup> «Palabras grandilocuentes y blasfemias». Con este juicio imitamos el estilo jeronimiano.

<sup>78</sup> Cf. KELLY, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Peabody, MA 1998, 214-220.

latinos<sup>79</sup> y despreciará los riachuelos, cuando haya comenzado a beber de la fuente.<sup>80</sup>

Mediante la tipología adaptada a la comprensión del oyente occidental, Jerónimo juega con la alegoría origeniana y con el entretenimiento de la lengua hebrea, dejándonos nuevas dudas y desafíos para continuar la búsqueda de la ciencia divina. Pero así son los retóricos, engañosos y geniales, amados y odiados, accesibles e inabarcables. Jerónimo ha escrito un *Carmen pro vita sua* con sus múltiples afirmaciones, y la Tradición cristiana lo ha colocado para siempre en el parnaso de los santos controvertidos.

Sumario:

El artículo muestra los principales rasgos prosopográficos de san Jerónimo a través de la lectura de sus cartas, la mayoría de ellas dirigida a personas concretas, amigos y contrincantes. A través de su producción epistolar, el autor hace gala de elocuencia literaria y de exposición sobre diversos temas de naturaleza doctrinal y espiritual. Sin

Summary:

The article shows the main prosopographical features of Saint Jerome through the reading of his letters, most of them addressed to specific people, friends, and opponents. Through his epistolary production, the author displays literary eloquence and exposition on various topics of doctrinal and spiritual nature. However, the self-projection ef-

---

<sup>79</sup> *Latinorum furta*: expresión frívola de Jerónimo aplicada a Ambrosio.

<sup>80</sup> Prólogo del *Tratado sobre el Espíritu Santo* de Dídimo el ciego. BIP 36, Madrid, 1997, 33-38.

embargo, es de mayor notoriedad el efecto de auto proyección con el que Jerónimo se muestra: auténtico en sus sentimientos, temperamento y relación con las situaciones eclesiales, así como con sus interlocutores. El *Epistolario* jeronimiano es una valiosa fuente para el más directo conocimiento del autor, además de ser el laboratorio de un sinnúmero de temas desarrollados posteriormente en sus tratados y comentarios.

fect with which Jerónimo shows himself is more notorious: authentic in his feelings, temperament, and relationship with ecclesial situations, as well as with his interlocutors. The Jeronimiano *Epistolario* is a valuable source for the most direct knowledge of the author, as well as being the laboratory of many topics developed later in his treatises and comments.

**Palabras clave:** Jerónimo de Estridón, biografía, prosopografía, retórica, estilística, amistad-enemistad.

**Keywords:** Jerome of Estridon, biography, prosopography, rhetoric, stylistics, friendship-enmity.

## Una traducción de Jerónimo que llega a ser la Vulgata

KONRAD SCHAEFER\*

Les presento al afable y erudito monje, quien se esmeraba en recibir peregrinos y refugiados en su monasterio belenita, al también escritor de cartas prolífico, y adversario mordaz de lo que oía a heterodoxia. Revisamos la obra por la cual es célebre: la Biblia "vernácula" –quiero decir, la Biblia "jeronimiana"–, controvertida en su tiempo, luego sujeta a una accidentada enmendación a lo largo de los siglos, hasta que llegó, en última instancia, a ser la Vulgata. Iniciamos al final de su vida, con el autorretrato del anciano, quien confiesa:

La vejez trae consigo muchas cosas buenas y muchas malas. Buenas, porque nos libera del dominio obsceno de los placeres, pone límites a la gula, quebranta la fuerza de la sensualidad, acrecienta la sabiduría, proporciona consejos más sensatos y porque, al enfriarse el cuerpo, el anciano duerme con la Sunamita que permaneció siempre virgen (cf. 3 Re 1,4) [...] Los que se consideran males propios de la vejez son estos: enfermedades frecuentes [...] visión

\* Monje benedictino, prior del monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles, Cuernavaca; licenciado por el Pontificio Instituto Bíblico (1984); doctor por la École biblique et archéologique (1993). Profesor estable en la UPM y coordinador de la sección de Teología bíblica. Autor de *Psalms* (Berit Olam; The Liturgical Press, 2001); *Salmos Cantar de los Cantares, Lamentaciones* (Verbo Divino, 2005); *Profetas menores y Daniel* (Verbo Divino, 2014); traductor de Oseas y profetas posexílicos (*Biblia de América*); traductor de *Isaías, Salmos y varios* (SAL, Paulinas). Autor de diversos artículos publicados en *Revue Biblique, The Catholic Biblical Quarterly, QOL, The Bible Today, Asociación de Biblistas Mexicanos*.

borrosa, acidez de los alimentos [...] manos temblorosas, dientes aislados en las encías que a veces caen entre los alimentos.

Al elenco de achaques, con alivio, Jerónimo agrega:

[...] en comparación con estos males toleraré [...] las enfermedades, con tal de verme [...] libre de la tiranía de la sensualidad. Es cierto que la vejez tiene que soportar a veces el aguijón de los vicios [...] Pero una cosa es el cosquilleo y otra quedar sepultado por los placeres. En el primer caso, por boca del Apóstol habla la juventud, que conoce el apremio de un cuerpo vigoroso: «Porque no hago el bien que quiero, sino que hago el mal que no quiero» (Rom 7,15); y añade: «¡Pobre de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,24). En el segundo, la chispa mortecina rara vez intenta revivir en medio de las cenizas apagadas; pero no produce incendios.<sup>1</sup>

Es la confesión del futuro santo y reconocido doctor de la Iglesia, pero todavía no. Comenzamos ahí porque su recorrido personal es una parábola de su obra mejor conocida, la llamada "Vulgata". ¿Quién hace inventario de los años y pone en el balance la gracia y la pena de sus años, con amplia referencia a la Palabra de Dios? Es Jerónimo, quien pasó la mitad de su vida desposado con la Palabra de Dios en lenguas humanas, quien transcribió el hebreo del Antiguo Testamento en letras latinas de su tiempo, versión que,

---

<sup>1</sup> Atormentado por los achaques de la vejez, en este prólogo Jerónimo hace una síntesis de las ventajas y desventajas. «Por eso, Panmaquio, ahora que la cabeza está blanca de las canas, pide para que merezca tener por compañera esa sabiduría de la que está escrito: "Ámala y ella te salvará, hónrala y ella te abrazará" (Prov 4,8)»: SAN JERÓNIMO, *Obras completas*, IIIa. *Comentarios a los Profetas menores*, A. DOMÍNGUEZ GARCÍA (introducción, traducción y notas), BAC, Madrid 2000, 392; Domínguez García cita el prólogo del Libro II dirigido a Panmaquio [nos. 255-256].

pasando por los avatares de mil años, llegó a ser conocida, vulgarmente, como la "Vulgata".

### **Una pesadilla, «el amor a las letras y el deseo de Dios»**

En el pórtico del templo de Sant'Onofrio al Gianicolo, entre los tres arcos pintados por Domenichino (año 1605), una escena enérgica plasma un sueño que ilustra la tensión entre «el amor a las letras y el deseo de Dios». Desde su celda en el desierto, el joven Jerónimo fue transportado ante el tribunal divino, donde fue acusado de ser ciceroniano y no cristiano. La pintura presenta la actitud de tres ángeles. Uno agarra al joven ermitaño por el brazo y descarga sobre él una tremenda paliza, de la cual se levanta golpeado y dolido. Otro ángel, asustado ante la violencia, alza el vuelo. Un tercero se hinca ante Cristo juez e implora la misericordia.<sup>2</sup> ¿Qué hay de su vida y su traducción de la Biblia detrás del sueño?

En Roma, Jerónimo completó su educación clásica<sup>3</sup> bajo la guía del ilustre gramático Elio Donato. Partió de Roma cristiana y conflictiva, convivió por un tiempo con sus amigos en Tréveris (la sede imperial de la Galia) y luego en Aquileya (al noreste de la península itálica); cuando salió de ahí, visitó primero Capadocia y luego pasó dos años en el desierto de Calcidia, luego a Antioquía y al final a Constantinopla —quince años (367-382) de experiencias que pusieron carne en el ascético armazón del aspirante monje—.

<sup>2</sup> SAN JERÓNIMO, *Epistolario* I, J. B. VALERO (traducción, introducciones y notas), BAC, Madrid 1993 tomo I, 1995 tomo II. *Carta* 22,30, a Eustoquia. Este sueño impactó la imaginación de los lectores medievales, también enfrentados con la tensión entre la cultura clásica y el cristianismo. Cf. G. M. VIAN, *Filología e historia de los textos cristianos* (Bibliotheca divina), Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 145-146.

<sup>3</sup> La formación cultural romana fue decisiva para el joven proveniente de la frontera del mundo latino y le dio una excelente formación en los clásicos, especialmente Cicerón y Virgilio.

El desierto de Siria, donde perfeccionó su griego y tanteó en el hebreo, fue la escena de la pesadilla.<sup>4</sup>

De regreso a Roma, sirvió como secretario eclesiástico del papa Dámaso, quien le encomendó una revisión de la Biblia latina.<sup>5</sup> Durante sus tres años de colaboración con el papa (382-385), el éxito intelectual fue notorio. La difusión de la vida ascética encendía duros enfrentamientos con el ambiente eclesiástico contra el que Jerónimo polemizaba sin tregua ni prudencia. Además, difundió el estudio de la Biblia entre la aristocracia femenina en el Aventino, en cuyos círculos destacaban las viudas Marcela, Paula y su hija Eustoquia. Entabló relación con un judío que le suministraba textos de la sinagoga.<sup>6</sup> Después de la muerte del papa y la elección de su sucesor Siricio, Jerónimo precipitó la decisión de abandonar Roma para siempre.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> La estancia en Oriente le permitió conocer a figuras como Apolinar de Laodicea, Epifanio de Salamina y Gregorio de Nacianzo. Escuchando a este último, se entusiasmó por Orígenes y comenzó a traducirlo al latín.

<sup>5</sup> Su prefacio a los evangelios aclara que pretendía una revisión a la luz del texto griego de numerosas recensiones latinas para lograr una versión fiel al griego original. Su versión latina de los Evangelios fue recibida con el rebusco de indignación. En la carta incandescente a Marcela (*Carta 27,3*), protesta que sus detractores, «asnos con dos pies», prefieren lamer corrientes fangosas en lugar de beber la fuente pura del griego original. Son tan estúpidos que no se dan cuenta de que está corrigiendo, no los dichos del Señor, sino la falla manifiesta de los códices latinos. Para silenciarlos, tocaría una trompeta en sus oídos, ya que en esos burros una lira no causaría impresión. Poco después Jerónimo produjo una revisión de los Salmos (Prefacio al Salterio “galicano”), y de algunos libros del Antiguo Testamento (*Carta 32,1*, a Marcela, donde le cuenta de la colación de la recensión de Aquila con los originales hebreos). De esta comisión, trabajando con los textos griegos de los evangelios y del salterio, nació su convicción respecto a la Biblia y la tarea que lo ocupará a lo largo de veinte años. Cf. H. F. D. SPARKS, «Jerome as a Biblical Scholar», *Cambridge History of the Bible I* (1970) 513-514.

<sup>6</sup> *Carta 36, 1*, a Dámaso.

<sup>7</sup> Después de su breve carrera en la curia, la situación en Roma se le hizo insostenible y Jerónimo añoraba el desierto. Se quejó con Marcela en una carta, donde proyectó su vida como una nave, «unas veces [...] agitada por el torbellino de las tormentas y otras perforada en sus choques con los escollos». Le entró el impulso

En Antioquía, se reunió con Paula y Eustoquia; juntos viajaron y visitaron Palestina, donde conoció la biblioteca que Orígenes y Eusebio habían creado en Cesarea y donde consultó la valiosa *Hexaplar*. Pasando por Egipto, se sentó a los pies de Dídimo el Ciego<sup>8</sup> y visitó los monjes en el desierto de Nitria. En 386 se instaló en Belén, donde Paula fundó un monasterio para mujeres y otro para monjes, lugar no tan alejado de las importantes bibliotecas cristianas de la época, la de Jerusalén y la de Cesarea. Los primeros años, hasta 393, son de intensa actividad literaria,<sup>9</sup> además del estudio del hebreo con un profesor nocturno, su "Nicodemo", Baranina.<sup>10</sup>

En este ambiente, Jerónimo pasará unos treinta y tres años, a los que se remonta su magna producción filológica y literaria, años tormentosos por las feroces polémicas ideológicas y personales, entristecidos por tragedias en su vida personal, que hacen eco, una después de otra, de aquellas del paciente Job: la muerte de Paula (en 404); la noticia de la caída de Roma, invadida por los godos de

---

de retirarse «cuanto antes, como a puerto seguro, en lo más recóndito del campo», y añade a su amiga bienhechora: «Quédese Roma con sus tumultos, que la arena se encrespe, sigan las locuras de su circo, sus teatros fomenten la lujuria» (*Carta* 43,2-3, a Marcela). J. B. Valero comenta: «Prefiere huir antes que luchar inútilmente; porque cuando lucha, lo hace con todas las fuerzas de su ser, tímido, pero a la vez fuerte. Quizá haya que tener en cuenta este rasgo de su carácter para entender la violencia de sus polémicas»: SAN JERÓNIMO, *Obras Completas I, Obras Homiléticas* (Edición bilingüe) I, J. B. VALERO (introducción general), BAC, Madrid 1999, 60.

<sup>8</sup> Del último maestro del *didaskaleion* escuchó lecciones exegéticas y teológicas, arraigadas en la escuela alejandrina con su exégesis simbólico-alegórica de las Sagradas Escrituras, distinta de la exégesis literal favorecida por la escuela de Antioquía.

<sup>9</sup> Llama la atención la variedad de obras que le ocupan: biografías (la del monje Malco y la de Hilarión), traducciones de tratados teológicos griegos (como el de Dídimo sobre el Espíritu Santo), comentarios bíblicos (Eclesiastés y cuatro cartas de san Pablo), revisión y traducciones de algunos libros sagrados a partir del griego, tratados sobre cuestiones de toponimia y de onomástica hebreas –alrededor de cuarenta obras, en su mayor parte relacionadas con el campo bíblico–. Cf. SAN JERÓNIMO, *Obras completas I. Obras Homiléticas*, 64.

<sup>10</sup> *Carta* 84,3, a Panmaquio y Océano.



Alarico (el 24 de agosto del 410), que traía consigo la muerte de Marcela y Panmaquio; el saqueo de los monasterios de Belén por los terroristas del monje británico Pelagio (416) y la muerte de Eustoquia. Tras haber desarrollado con tenacidad y pasión una mediación sin parangón entre Oriente y Occidente, el intelectual asceta estaba destinado con su obra (y su pesadilla) a contribuir a la formación de la mentalidad cristiana y de la cultura occidental.<sup>11</sup>

Así, un amante de la retórica y la literatura clásica invirtió todo su esfuerzo en defender la fe cristiana y en traducir la Biblia en la lengua vernácula. En breve, revisaremos el clima del texto bíblico en los primeros siglos del cristianismo, para poner en su contexto su obra magna.

### La Biblia en los inicios del cristianismo<sup>12</sup>

Pablo redactó la carta a los romanos en griego, y en el cristianismo siguió utilizándose la lengua de los helenos hasta el siglo III en escritores como Clemente, Hermas, Hipólito e Ireneo de Lyon, y en la liturgia, de por sí más conservadora, hasta el siglo IV.<sup>13</sup> Sin embargo, a partir del siglo II, en el norte de África, la literatura cristiana iba naciendo en latín;<sup>14</sup> es notable cómo el bilingüe Ter-

---

<sup>11</sup> Cf. G. M. VIAN, *Filología e historia de los textos cristianos*, 149-150. Luego, Vian recorre el itinerario de Jerónimo en cuanto a obra literaria y polémica (155-166).

<sup>12</sup> J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas de la Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento», en *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1993, 367-385.

<sup>13</sup> I. VEGA, «La traducción bíblica: aproximación desde Septuaginta, Orígenes y Jerónimo de Estridón», *Stylos* 24 (2015) 244, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/traduccion-biblica-jeronimo-estridon.pdf>, 250, 29.05.2020.

<sup>14</sup> J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 368: «El estudio de los materiales epigráficos conservados permite conocer los movimientos de población de esta época. Las inscripciones judías procedentes de Roma están escritas en lengua griega en un 74 % (413 en griego frente a 137 en latín) [...] Numerosas inscripciones cristianas, escritas en griego y procedentes de las regiones occidentales, hacen refe-

tuliano manejaba el griego y el latín por igual. Ya llegado el tercer siglo, Cipriano de Cartago (+258) cita el texto bíblico en una versión que coincide en gran parte con los manuscritos en latín.<sup>15</sup>

La cantidad de papiros, inscripciones y óstraca confirma que el idioma de los Setenta corresponde a la lengua coloquial griega: la *koiné*, de la que los Setenta constituye el documento más amplio. Se trata de un griego vulgar que surgía con la adopción de alteraciones lingüísticas, influenciado por el hebreo, del que conserva unos términos intraducibles al griego, o construcciones y frases idiomáticas, a veces poco griegas. A pesar de ello, el griego *koiné* lograba una divulgación y comprensión amplia.<sup>16</sup>

¿Qué hay de las comunidades judías que leían la Biblia en el griego? Incisiva la pregunta, porque una justificación de parte de Jerónimo para aferrarse a la traducción del hebreo fue el diálogo con la comunidad judía.<sup>17</sup>

La versión latina de la Biblia se conoce como la "africana", la traducción que circulaba en Cartago desde antes del año 250. Pero un texto, una traducción, es como un organismo que se adapta al vocabulario litúrgico de los lugares donde se populariza. Hacia finales del siglo IV diversas recensiones denominadas "europeas" ya circulaban por Italia, Galia y España, conteniendo textos que conservaban indicios de aquel primitivo texto africano.

El latín se impuso cuando la Iglesia realizó una alianza con el Imperio (año 313), del cual lo adopta como el idioma oficial. Sin embargo, será solo a partir del siglo IV, como lengua, cuando nace la hegemonía del latín en la Iglesia de Roma, que duraría más de

---

rencia al origen del difunto, que se sitúa en algún punto de la geografía oriental. Al interrumpirse el mercado masivo de esclavos del Oriente, el latín recobró vigor entre las clases más bajas, al tiempo que las más elevadas perdían contacto con la cultura helénica».

<sup>15</sup> J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 369.

<sup>16</sup> I. VEGA, «La traducción bíblica...», 247.

<sup>17</sup> Aunque no existe referencia al uso del latín en el culto sinagoga, este era el idioma franco de la sociedad en el norte de África.

1500 años. Fue la proliferación de los textos bíblicos en latín lo que movió al papa Dámaso a solicitar al políglota Jerónimo una versión de los evangelios; la continuación de este trabajo y su traslado a Palestina culminarían en la traducción al latín de lo que, mil años más tarde, llegó a conocerse como la "Vulgata".<sup>18</sup>

Desde el inicio, el proyecto anidó controversias. Algunas voces de la época rechazaron la revisión, con el argumento de que chocaba con la versión acostumbrada. Generaciones de creyentes habían leído y tenían grabadas en el oído las traducciones latinas basadas en los Setenta. ¡Qué atrevimiento de parte de Jerónimo profanar las cadencias tan conocidas de la Palabra de Dios!<sup>19</sup>

Por lo general, la versión "jeronimiana" representa el texto conocido a través de "los tres" (Aquila, Símaco y Teodoción), y también, aunque en menor medida, confirmado con el texto hebreo pre-masorético de finales del siglo IV. Jerónimo emprendió un trabajo titánico al recurrir al texto hebreo como base de su traducción. ¿Qué papel jugaban las mujeres más cercanas al erudito monje, quienes lo acompañaron en el estudio a lo largo de treinta y tantos años? ¿Y qué hay del financiamiento del proyecto, a la vez noble y polémico? Sin la entrañable viuda Paula, su magnánimo corazón, su indefectible confianza en el hombre y el proyecto, y sin su dinero, la Vulgata no habría llegado a ver la luz.

---

<sup>18</sup> Fray Roger Bacon (ca. 1214-1294) fue el primero en designar la traducción, entonces dominante, como "Vulgata".

<sup>19</sup> En varios prefacios a los libros, Jerónimo menciona a sus críticos; les asegura que no pretende menospreciar los Setenta, sino extraer del hebreo lo que consideraba difícil de comprender (Prefacio a Job). PH. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, series II, volume 6, Christian Classics Ethereal Library, NPF2-06; *Jerome. The Principal Works of St. Jerome*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.html>, 10.09.2020.

## Dedicatoria a Marcela, Paula y Eustoquia

La crónica de la traducción de Jerónimo y su obra literaria no será completa sin el reconocimiento de las *mulieres* que lo acompañaban y gracias a quienes sus obras fueron transcritas, difundidas, publicadas y conservadas. La formidable producción no habría sido posible sin el papel clave que tocaba a algunas romanas, a quienes conocemos por sus cartas y los elogios funerarios, que descubren aspectos destacados de su influencia en su vida y obra literaria.<sup>20</sup>

Jerónimo era el blanco de fuertes críticas por incluir a las mujeres en su enseñanza y en el estudio de la Biblia.<sup>21</sup> Una de aquellas es Marcela, en cuya casa del Aventino Jerónimo estableció un centro de estudios bíblicos, formado con algunas aristócratas versadas en el latín y el griego, por lo que Jerónimo solo tuvo que iniciarles en el hebreo.<sup>22</sup> Estas se convirtieron en alumnas tan aventajadas en el estudio que el mismo Jerónimo reconocía que, por sus agudas

<sup>20</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata? Las mujeres romanas del entorno de san Jerónimo», en M. J. FERNÁNDEZ CORDERO - H. PIZARRO LLORENTE (eds.), *Las mujeres en el cristianismo. Once calas en la historia. II Seminario «Textos para un Milenio»*, Sal Terrae, Santander 2012, 48-49.

<sup>21</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 50. En el prefacio al comentario de Sofonías, dirigido a Paula y Eustoquia, Jerónimo se defiende por escribir para mujeres, y ofrece muchos ejemplos de las Escrituras y de escritores clásicos para demostrar la habilidad de ellas: PH. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1086. En otra ocasión llega a escribir: «Hija mía en Cristo, Principia, sé que muchos me reprochan el que con frecuencia escriba a mujeres y prefiera el sexo débil a los varones». Contesta a esta acusación con su acostumbrada pluma mordaz que, si los varones le preguntaran con tanta avidez sobre las Sagradas Escrituras, no escribiría a mujeres (cf. *Carta* 65,1 a la virgen Principia), y luego recorre el texto bíblico y nombra a las mujeres involucrados en la obra de la salvación.

<sup>22</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 50. Él mismo se sorprendió de la agilidad de su aprendizaje, como atestigua respecto a Paula: «Voy a decir otra cosa que quizá les parezca increíble a sus detractores: la lengua hebrea, que solo en parte yo aprendí con tanto trabajo y sudor en mi juventud y que con incansable esfuerzo de perfeccionamiento nunca abandono, para que tampoco ella me abandone a mí, esta [Paula] se propuso aprenderla, y [...] lo logró en tal grado que podía cantar

preguntas y consultas, se sentía impulsado a un mayor esmero en su investigación.<sup>23</sup>

En su carta, Jerónimo denomina a Marcela *ergodiókes*, la "capataz", término griego que designa a los capataces de los esclavos en Egipto (cf. Ex 5,6-14), y este apodo cariñoso muestra el papel que ella desempeñó, tanto en la precisión intelectual como en su función de exigente "mánager" del estudio.<sup>24</sup> Valero comenta: «Parece que [Marcela] era la única que lograba atemperar los exabruptos del sabio biblista». <sup>25</sup> Después del escándalo causado por su revisión de los evangelios, Jerónimo le escribe: «Sé que cuando leas esto vas a fruncir el ceño, y temerás que mi franqueza se convierta en origen de nuevas pendencies, y si fuera posible,

---

los salmos en hebreo y que en su conversación no se notara resabio alguno de latinismo» (*Carta* 108,26).

<sup>23</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 51-52. Jerónimo atestigua de Fabiola, del círculo bíblico: «¡Buen Jesús, con qué fervor, con qué interés se dedicó a los volúmenes sagrados! [...] Pero, en su afán de escuchar, nunca se daba por satisfecha, sino que a medida que acumulaba ciencia, acumulaba también ansiedad [cf. Qo 1,18]; y su fuego se hacía mayor, como cuando se echa aceite a una llama». «Un día teníamos en las manos el libro de los Números, de Moisés, y [...] me preguntó qué significaba aquel cúmulo de nombres, por qué cada una de las tribus se instalaba en un lugar distinto, cómo es que el adivino Balaán profetizó los futuros misterios de Cristo con tanta claridad [...] Yo le respondí como pude, y me pareció haber satisfecho su pregunta. Pero, hojeando el libro, vino a dar con aquel pasaje en que se recoge la lista de todas las etapas por las que pasó el pueblo a su salida de Egipto hasta llegar a las corrientes del Jordán. Al preguntarme ella las causas y razones de cada una, en algunas vacilé, en otras me desenvolví sin tropiezo, en la mayor parte hube de confesar abiertamente mi ignorancia. Pero entonces empezó a urgirme con más insistencia y a exigirme explicaciones, como si a mí no me fuera lícito ignorar lo que ignoro, a la vez que ella se confesaba indigna de tales misterios. ¿Para qué seguir? Ella, aprovechándose de mi resistencia interior a decir que no, consiguió que le prometiera una obra especial sobre este pequeño tema; obra que, según ahora entiendo, ha quedado diferida por voluntad de Dios hasta el tiempo presente, para que le fuera dedicada a su memoria» (*Carta* 77,7, a Oceano).

<sup>24</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 52, ref. a la *Carta* 28,1, a Marcela.

<sup>25</sup> Cf. SAN JERÓNIMO, *Epistolario*, *Carta* 27, a Marcela, 273.

querrías taparme la boca con el dedo». <sup>26</sup> Las mujeres del *gynaeceum* jeronimiano, entre las que descuellan Marcela, Paula y Eustoquia, impulsaron su dedicación a la traducción, comentario y apologética. En general, son cuatro las áreas donde ellas motivaron su investigación a lo largo de treinta años. <sup>27</sup>

En primer lugar, ellas patrocinaban su vida ascética y labor intelectual. Además de la fundación de los monasterios, solventaban los «manuscritos, los copistas y otros útiles para el estudio de la Biblia». Gracias a ellas Jerónimo entró en contacto con personajes prominentes. «La dedicación de muchas de sus obras a esas mujeres no es solo un pequeño gesto de agradecimiento por los favores recibidos, sino que suponía [...] un reconocimiento social y explícito, casi obligado, de la estrecha vinculación con sus "patronas"». <sup>28</sup>

Una segunda área de colaboración de aquellas *mulieres* se encuentra en su involucramiento en el proyecto ascético-intelectual de Jerónimo. Ellas estaban tan implicadas, que lo consideraban como propio, como se intuye en el elogio fúnebre de Blesila, hija de Paula.

Así pues, mientras mi alma dé vida a estos miembros, mientras goce del viaje de la vida presente, yo juro, prometo y me obligo: a ella cantará mi lengua, a ella serán dedicados

<sup>26</sup> Carta 27,2.

<sup>27</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 52-55.

<sup>28</sup> El grado en que el «hoscó y huraño» personaje le hacía falta un ambiente cálido para desempeñar su tarea se percibe en la petición de auxilio espiritual a algunas colaboradoras, como él mismo les confía a Paula y Eustoquia en su prefacio a los libros de Samuel y Reyes, pues estaba dispuesto a luchar contra todos quienes impugnaron sus intenciones en la traducción: «Yo os suplico, yo os conjuro, queridas siervas de Cristo [...], protegedme con vuestras oraciones contra la raza de perros que recorren la ciudad ladrando, calumniando, afilando sus dientes para morder mejor, de estos ignorantes que hacen consistir su ciencia en disminuir la de los otros. Defendedme con el escudo de vuestras oraciones: SAN JERÓNIMO, prólogo, traducido y citado por F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 52-53; cf. PH. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1047.

mis trabajos, por ella sudará mi ingenio. No habrá ni una página mía en la que no suene Blesila [...] Vírgenes, viudas, monjes, sacerdotes que me lean, sabrán que la llevo grabada en mi alma. El breve espacio de su vida quedará compensado por un recuerdo eterno [...] su nombre será puesto entre los de Paula y Eustoquia. Jamás ha de morir en mis libros. Ella me ha de oír siempre hablar con su hermana y con su madre.<sup>29</sup>

Cinco años después de la muerte de Blesila, Jerónimo comenzó a escribir su comentario a *Eclesiastés*. En su prefacio cuenta que, en una ocasión en que leían juntos el libro, la joven Blesila le pidió que se lo explicara en un breve comentario. La fuerte impresión de su repentina muerte postergó la redacción del comentario, que lo retomó después de haberse instalado en Belén.<sup>30</sup> Cuando Jerónimo abandona Roma, terminada su versión latina de los evangelios, comienza a dedicarse a las "cuestiones hebreas" más técnicas o a los comentarios. Paula y Eustoquia lo animarán a continuar con la traducción del Antiguo Testamento del hebreo.<sup>31</sup>

**Obras dedicadas a Paula y Eustoquia:** entre los años 386 y 390, Jerónimo se aplicó al trabajo crítico de la edición hexaplar de Orígenes. El primer bloque, *Libros de Salomón* (Proverbios, *Eclesiastés* y *Cantar de los Cantares*), se lo dedica a Paula y Eustoquia. El

<sup>29</sup> *Carta* 39,8, a Paula.

<sup>30</sup> «Recuerdo que hace casi cinco años, estando en Roma y leyendo el *Eclesiastés* a santa Blesila, con el fin de conducirla al desprecio de este mundo y de que pensara que todo lo que ve en el mundo no vale nada, ella me instó a que explicara las cosas oscuras a manera de un breve comentario para poder entender sin mí lo que leía. Y puesto que durante la preparación de esta obra me fue arrebatada por una muerte repentina y no merecí [...] tener tal compañera en mi vida, callé entonces golpeado por una herida tan grande; ahora instalado en Belén [...] devuelvo a su memoria y a vosotros lo que os debo, con esta breve advertencia»: SAN JERÓNIMO, *Obras completas* IV, *Cuestiones relativas al Antiguo Testamento*, R. M. HERRERA GARCÍA (introducción, traducción y notas), BAC, Madrid 2004, no. 249, 370-371, ver la introducción, 367.

<sup>31</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 54.

libro de Job también tuvo su traducción hexaplar, el prefacio fue dedicado a las mismas, para que «disfrutaran con un Job íntegro e inmaculado, que, para los latinos, yacía hasta entonces en medio del muladar, y seguía invadido por los gusanos de los errores».<sup>32</sup>

También el *Salterio* tendría su traducción hexaplar. Paula y Eustoquia opinan que, a la primera versión del *Salterio*, hecha por Jerónimo, se iban incorporando tantos errores por descuido de los copistas, que resultaba peor que la versión anterior, y le piden una nueva. Este accede a la tarea, pero advierte que se tenga cuidado con las transcripciones para no estropear su trabajo.<sup>33</sup> Por el año 392 tradujo de Orígenes treinta y nueve homilías sobre Lucas, las cuales dedicó a Paula y Eustoquia –según él dice– para reparar el disgusto que les había producido la lectura de ciertos comentarios a Mateo y a Lucas.<sup>34</sup>

Jerónimo es claro en su apreciación de la exégesis literal en relación con la alegórica. La literal es el fundamento, la espiritual, el edificio. En un elogio a su mejor discípula en el arte de las Escrituras, diría de Paula que «aunque amaba el sentido literal, al que llamaba cimiento de la verdad, seguía con más gusto el sentido espiritual, y con esta techumbre protegía el edificio de su alma».<sup>35</sup> La insistencia de sus preguntas demuestra que el mismo Jerónimo, con cierta preferencia hacia la interpretación literal, asentía a la necesidad de sus lectoras a alimentarse espiritualmente del texto, con el resultado de que «[E]s como un edificio espiritual asentado sobre el sólido cimiento del texto».<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Prefacio a Job, citado en SAN JERÓNIMO, *Obras completas...*, I, 76.

<sup>33</sup> Esta nueva versión sería adoptada como traducción oficial en el reino carolingio, de donde pasaría a la liturgia latina; hoy es conocido como el *Salterio galicano*.

<sup>34</sup> *Prefacio a la traducción de Origen en San Lucas*. Es probable que se refiere al *Comentario* de Ambrosio. PH. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1070; cf. SAN JERÓNIMO, *Obras completas* I, 81.

<sup>35</sup> *Carta* 108, 26, Elogio fúnebre de santa Paula.

<sup>36</sup> SAN JERÓNIMO, *Obras completas* I, 87.



En la introducción del libro tercero de su comentario a Ezequiel, se dirige a Eustoquia, con quien se siente identificado en la labor; se disculpa de haber dejado al lado su labor de comentario, impedido por responder a las urgencias de la migración de los desplazados por los bárbaros en Roma y en Europa. Se lamenta con un profundo dolor del alma:

¿Quién iba a creer que Roma, levantada con sus victorias por el mundo entero, se iba a desmoronar, que se iba a convertir ella misma en madre y sepulcro de sus pueblos; que las costas de Oriente, Egipto y África, en otro tiempo bajo el poder de la ciudad dominadora, iban a engrosar el número de esclavos y esclavas; que la santa ciudad de Belén, adonde en otro tiempo afluían nobles de ambos sexos cargados de todo tipo de riquezas, iba a recibir mendigos a diario? Puesto que no podemos llevarles auxilio, nos hacemos partícipes de su sufrimiento, unimos nuestras lágrimas a las suyas y, cargados con el peso de una misión santa, incapaces de retener el llanto ante la visión de esta confluencia, dejamos de lado los comentarios a Ezequiel y, prácticamente, todo el estudio de las Escrituras, y sentimos el deseo de convertir nuestras palabras en obras y de no hablar de cosas santas, sino de ponerlas en práctica. Más tarde, aconsejados por ti, oh Eustoquia, joven de Cristo, volvemos a la labor que habíamos interrumpido y, tras iniciar el tercer libro, deseamos satisfacer tu deseo rogándote, tanto a ti como a todos aquellos que van a leerlo, que no juzguen nuestras fuerzas, sino nuestra promesa, ya que lo primero es propio de la debilidad humana, y lo segundo de la santa voluntad hacia Dios.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> SAN JERÓNIMO, *Obras completas* Va. *Comentario a Ezequiel (libros I-VIII)*, BAC, Madrid 2005, 156-157; *Comentario al profeta Ezequiel*, Libro III [91]. En el comentario a Isaías (Libro XVIII), Jerónimo graba la dedicatoria: «Para recordar ahora con

Además de motivar a Eustoquia, Jerónimo se desahoga y confiesa sus sentimientos con ella. Leemos en su comentario al profeta Ezequiel (prólogo) [3].

Concluidos los dieciocho libros de exégesis a Isaías, tal como a menudo os prometí tanto a ti como a tu madre Paula, de santo recuerdo, ¡oh Eustoquia, virgen de Cristo!, ansiaba dedicarme al estudio de Ezequiel y –como suele decirse– dar un último toque a la obra de este profeta cuando, inesperadamente para mí, se me comunica la muerte de Panmaquio y de Marcela, en el asedio de la ciudad de Roma, y el descanso eterno de muchos hermanos y hermanas. Con tal consternación me quedé tan absorto que ni de día ni de noche podía pensar en otra cosa que no fuese la salvación común, hasta tal punto que pensaba que yo mismo estaba cautivo en la cautividad de los santos y que no podía abrir mi boca antes de haber llegado a un cierto conocimiento certero, mientras, angustiado, me balanceaba entre la esperanza y la desesperación y me atormentaba con las desgracias ajenas.<sup>38</sup>

---

igual conmemoración a las que venero con idéntico honor, el libro decimoctavo, mejor dicho, el último sobre Isaías, está dedicado, hija Eustoquia, a tu nombre y al de tu santa madre Paula, principalmente porque, mientras ella vivía, muy a menudo me había pedido contigo esta obra, y tu hermano Panmaquio, varón eruditísimo, entonces y después no ha cesado de forzarme con escritos frecuentes, y tanto yo cuanto los amigos presentes y ausentes, varones y mujeres que duermen en Cristo (cf. 1 Cor 15,18), tenemos idéntica religión, esto es, la caridad de los ánimos, no de los cuerpos». SAN JERÓNIMO, *Obras Completas VI b Comentario a Isaías (Libros XIII-XVIII)*, BAC, Madrid 2007, 418-419. A Eustoquia, el espíritu detrás de la continuación de su obra y su lectora primera y más ávida, Jerónimo dedica a cada libro (consta de 18 libros) de su comentario a Isaías (nos. 1, 41, 83, 128, 159, 223, 266, 315, 396, 428, 466, 506, 552, 598, 641, 691, 740) en *Obras completas VI a y b*, BAC, Madrid 2007.

<sup>38</sup> Comentario al profeta Ezequiel (prólogo). SAN JERÓNIMO, *Obras completas Va. Comentario a Ezequiel* (libros I-VIII), BAC, Madrid 2005, 5; ver no. 54 (inicio del libro II); no. 91 (inicio del libro III); no. 136 (inicio del libro IV); no. 185 (Libro V);

La tercera área de colaboración de las amigas de Jerónimo fue la búsqueda, selección y transcripción de manuscritos, algo reconocido por el propio Jerónimo. Para la redacción y revisión de los libros, especialmente en sus últimos años, cuando ya no leía el hebreo a causa del malestar de sus ojos, Eustoquia y la joven Paula le ayudarán. Con base en la evidencia de que Eustoquia era su primera lectora, a quien Jerónimo dedicó cada libro de sus comentarios de Ezequiel y de Isaías, se plantea la hipótesis de que algunos fragmentos de los escritos jeronimianos resultan de la provocación y las preguntas de las discípulas.<sup>39</sup> Esta hipótesis no sorprende; el propio Jerónimo esboza un amplio perfil de Marcela como anfitriona, administradora y ávida discípula de la Biblia, y afirma de ella: «Cuando se le preguntaba respondía de tal forma que aun de lo suyo decía que no era suyo, sino mío o de cualquier otro, de modo que aun en lo que enseñaba confesaba ser discípula».<sup>40</sup>

Finalmente, además de colaborar en su labor académica, las mujeres desempeñaron un papel importante en la publicación y circulación de sus obras. Jerónimo escribe a Desiderio (año 393, desde Belén): «De mis obras, dado que la mayor parte han volado de su modesto nido y se han divulgado con el temerario honor de la edición, no te mando ninguna, por no enviarte las mismas que ya tienes. Si deseas que se te presten ejemplares, podrás adquirirlos

---

no. 225 (Libro VI); no. 278 (Libro VII, después de un sentido comentario sobre las condiciones de un mundo atropellado por la migración y la miseria, y su propia condición de vejez); no. 333 (Libro VIII); no. 385 (Libro IX); no. 434 (Libro X); no. 480 (Libro XI, pidiendo, como suele hacer, las oraciones de Eustoquia); no. 549 (Libro XII, en que se refiere a la insistencia de su correspondiente que siga con su trabajo, a pesar de las resistencias y preferencias, argumentos al contrario); no. 606 (Libro XIII); no. 677 (Libro XIV).

<sup>39</sup> En este sentido se comenta del Salterio que llega a ser parte de la Vulgata que no era «obra de Jerónimo, sino una versión latina del texto griego de la *Hexapla* [...], realizado posiblemente con la colaboración de Paula y Eustoquia»: F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 54.

<sup>40</sup> *Carta* 127,7, a la virgen Principia. Referencia de F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 54.

de la santa Marcela, que vive en el Aventino, o de Domnión». <sup>41</sup> A su amigo Panmaquio envía un aviso semejante: «Hace poco he traducido a Job en nuestra lengua; de la santa Marcela, prima tuya, podrás tomar prestado un ejemplar». <sup>42</sup> A Fabiola le encarga la circulación y entrega de sus libros: «He enviado, pues, dos libros a mi santa hija Fabiola, de quien podrás conseguir ejemplares si los deseas». <sup>43</sup>

Rivas Rebaque concluye apuntando la probabilidad de que sin estas mujeres la tarea bíblica jeronimiana, en concreto, lo que llegó a ser la Vulgata, «hubiese quedado arrinconada» o bien olvidada, en las ruinas de un monasterio de Belén. Este círculo de féminas no solo animaba a Jerónimo desde el inicio de la traducción, sino que le apoyaba a lo largo de la labor, con la recopilación, lectura y redacción de los escritos, y contribuyó a su difusión dentro de la Iglesia, a pesar de las resistencias que la traducción encontraba. <sup>44</sup> Una vez fallecida Paula (año 404), Eustoquia animó a Jerónimo a concluir la tarea, que realizó el año siguiente. Después de quince años de esmero y trabajo «dedicó a su inseparable amiga y compañera, en una cita de Horacio (*Carm.* II, 30,1): "Te he dedicado un monumento más duradero que el bronce", que ninguna vejez logrará destruir». <sup>45</sup>

<sup>41</sup> Carta 47,3, a Desiderio.

<sup>42</sup> Carta 48,4, a Panmaquio.

<sup>43</sup> Carta 126,3, a Marcelino y Anapsiquia, citado por F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 55.

<sup>44</sup> F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 56-57.

<sup>45</sup> SAN JERÓNIMO, Carta 108,33, Elogio fúnebre de Santa Paula, cita F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 57. Jerónimo, consciente de los obstáculos que entraña una buena traducción, comprende también las duras críticas que le esperan. Es motivo recurrente en muchos de los prólogos a su obra. Sin embargo, considera el fruto de la labor hermoso, útil y aun valioso para futuras generaciones. De manera serena se lo comenta a Paula y Eustoquia en la dedicatoria a la traducción del libro de Daniel: «Que, mientras mi débil cuerpo resista, escriba yo únicamente aquello que sea grato para vosotros, útil para la Iglesia y digno de la posteridad»: *Prologus*

Al final del año 418 o en los primeros del 419, la muerte de Eustoquia deja al anciano desprovisto de su fiel apoyo, tema frecuente de las cartas de este período tardío, hacia el final de su vida. Él mismo confiesa: «Por lo que a mí me refiere, la repentina dormición de la santa y venerable virgen de Cristo Eustoquia me ha entristecido mucho y casi ha cambiado el ritmo de mi vida, hasta el punto de que no puedo hacer muchas de las cosas que querría hacer, y el ímpetu de la mente se ve superado por la debilidad de mi vejez».<sup>46</sup>

Dicho lo anterior, conviene ampliar los horizontes contextuales para recibir mayor luz: ¿Cuál fue el clima de la traducción latina de la Biblia en que Jerónimo dio a luz su traducción innovadora?

### **La familia de la *Vetus latina***

La *Vetus latina* se refiere a una profusión de versiones, en gran parte anteriores a la realizada por Jerónimo. En su difusión en el imperio romano sufría la continua revisión o la adecuación del texto a los regionalismos y el desarrollo del estilo y vocabulario de la lengua,<sup>47</sup> o bien, las enmendaciones se hicieron a base de textos griegos distintos de los utilizados en la versión primera. Así, por ejemplo, el texto africano fue sujeto a constantes adaptaciones en su uso litúrgico donde se propagó. Las divergencias entre las versiones no se explican por la existencia de traducciones diversas, pues todas las recensiones conservan huellas del primitivo texto africano. Para finales del siglo IV, debido a la difusión del texto bíblico en el occidente, la resultante disparidad textual se volvió

---

in *Danielem*, citado por J. B. VALERO, en SAN JERÓNIMO, *Obras Completas I. Obras Homiléticas*, 74.

<sup>46</sup> Carta 151,2, a Riparo.

<sup>47</sup> El vocabulario del norte de África se adaptó al europeo, fenómeno que permite clasificar los manuscritos de la *Vetus latina* en dos grupos, los de la versión *afra* y los de la *itala*.

desconcertante, clima en que nació el proyecto de Jerónimo. Por varios factores –la pluralidad de versiones, la “corrupción” textual, el lenguaje y el estilo adaptado– surgió la necesidad de revisar la versión antigua. Sin embargo, aun con la revisión y una nueva versión, los manuscritos de la *Vetus latina* no dejaron de circular.

## El hombre trilingüe traduce del hebreo

Más allá de su vida peculiar, de su correspondencia profusa y sus comentarios y obras apologeticas, la fama de Jerónimo está vinculada a su traducción de la Biblia hebrea, nombrada desde el siglo XVI la Vulgata,<sup>48</sup> debido a su amplia difusión en la Iglesia occidental, texto que ha recorrido quince siglos en la cultura occidental. Hasta mediados del siglo XX fue el texto bíblico de la liturgia y de la tradición católica, mismo que servía como texto de cabecera para la mayoría de las traducciones a las lenguas modernas. Cabe destacar que, además de su reconocido uso e importancia en la Iglesia, la Vulgata tiene una alta calidad literaria.<sup>49</sup>

Tanto su origen como su desarrollo son complejos, y atañen a cuestiones fundamentales. Precedida por las primeras traducciones latinas anónimas, difundidas a partir del final del siglo II, la de Jerónimo no es una traducción unitaria y homogénea. En una nota autobiográfica en el *De viris illustribus*, Jerónimo resume su trabajo en una escueta afirmación: «*Novum testamentum Graecae fidei reddidi, Vetus iuxta Hebraicum transtuli*» («he restituido el

<sup>48</sup> En 1546, en la cuarta sesión del concilio de Trento, la autoridad eclesiástica declaró la traducción de Jerónimo «auténtica», reconocida válida en virtud de su uso secular y considerada fehaciente y autorizada desde el punto de vista doctrinal.

<sup>49</sup> «La Biblia latina ha ejercido un influjo decisivo sobre la historia de la lengua latina y sobre las lenguas y literaturas europeas. Este influjo no se ha limitado a la literatura en las lenguas derivadas del latín, sino que ha alcanzado también a la literatura en las lenguas sajonas y germánicas. Ha contribuido también a acuñar los términos más significativos de la teología occidental y múltiples expresiones y fórmulas de la liturgia latina»: J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 368.

Nuevo Testamento a la fiabilidad del griego y traducido el Antiguo según el hebreo»); se presenta como *vir trilinguis*: hebreo, griego y latín.<sup>50</sup> Su decisión de dedicarse a la innovadora traducción hunde sus raíces en la Biblia griega de los Setenta.

De la *Carta de Aristeas* conocemos la tradición de la traducción de los "Setenta". Según la leyenda, por instrucciones de Ptolomeo II Filadelfo (284-246 a.C.) 72 sabios judíos de Jerusalén trabajaron cada uno por separado en la traducción de los textos sagrados; al cabo de 72 días la comparación del trabajo de cada uno reveló que los expertos habían coincidido en su versión.

A diferencia de la leyenda de la traducción de los Setenta, no existe una tradición sobre el origen de las traducciones latinas. Con sus inicios en el África romana, ya se habían difundido a mediados del siglo III, cuando Cipriano de Cartago publicó su *Testimonia ad Quirinum*, con la recopilación de citas bíblicas para ilustrar la historia sagrada. Las versiones latinas tienen como base los Setenta. Agustín se quejó de la proliferación de las versiones.<sup>51</sup>

En un primer estudio, el filólogo Jerónimo identificaba las diferencias entre las traducciones, y su comentario de que las formas textuales son «tan numerosas casi como los códices» está incluido en el prefacio al texto de los evangelios.<sup>52</sup> A su revisión de los evangelios –limitada a lo indispensable para no incomodar a los fieles acostumbrados a su traducción popular y sensibles a cualquier cambio en la versión litúrgica– le siguió en Roma una prime-

---

<sup>50</sup> Su mano nunca tocó todos los libros de la Biblia. G. M. VIAN, *Filología e historia de los textos cristianos*, 167.

<sup>51</sup> AGUSTÍN (*Carta* 104, 4, de Agustín a Jerónimo); ref. San JERÓNIMO, *Epistolario* II, BAC, Madrid 1995, 142. Dada la diversidad de los manuscritos griegos y el conocimiento del griego de parte de cristianos latinos, comenta que cualquiera se sentía autorizado a hacer una nueva traducción y a enmendar el texto en latín, tan amado por el obispo de Hipona, quien era mejor latinista que grecista, dado el hecho que en el griego se sentía poco cómodo.

<sup>52</sup> JERÓNIMO, Prefacio a los cuatro evangelios, dirigido al papa Dámaso, PH. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1039-1041.

ra versión del Salterio (más tarde perdida). Una vez en Palestina, en la biblioteca de Cesarea, Jerónimo descubrió la *Hexaplar*, mientras revisaba partes de los libros sapienciales, y tradujo de nuevo el Salterio, tomando como base el trabajo de Orígenes.<sup>53</sup> Además, reconociendo la importancia de volver a las fuentes, Jerónimo presentó el tratado *Cuestiones hebreas sobre el Génesis* (*Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*), con minuciosas discusiones basadas en la *Hexaplar* y en la exégesis judía y cristiana, sobre todo de Orígenes y Eusebio. De este modo, el campo estaba preparado para llegar al texto hebreo.<sup>54</sup>

Su proyecto de traducción del hebreo siguiendo el criterio de la «*veritas hebraica*», la «verdad hebrea», duró unos quince años (391-405), y abarcó los libros reconocidos como canónicos por ser escritos en hebreo.<sup>55</sup> Para esta obra magna, Jerónimo, además de su conocimiento del hebreo, se sirvió de las versiones griegas de traducción literal, las de Símaco, Aquila y Teodoción, extraídas de la *Hexaplar*, porque reflejaban un hebreo más fiel que los Setenta.<sup>56</sup>

Su iniciativa encontró oposición, como la de su antes amigo Rufino y de Agustín, ambos inquietos por perder lo que se consideraba

---

<sup>53</sup> Esta versión llegó a utilizarse en la liturgia irlandesa y también en Galia (finales del siglo VIII), de donde tomó el nombre de «Salterio galicano»; fue incorporado en la edición de la Biblia de Jerónimo, y se oyó en casi toda la liturgia latina durante más de un milenio.

<sup>54</sup> Cf. G. M. VIAN, *Filología e historia de los textos cristianos*, 168-169.

<sup>55</sup> Excluidos, por tanto, algunos sapienciales y pocos libros o secciones más, los llamados «deuterocanónicos».

<sup>56</sup> «Al contrario de Orígenes, que había querido reforzar con la empresa hexaplar la credibilidad y fiabilidad de la versión de los Setenta frente a las críticas judías, Jerónimo pretende el mismo fin apoloético y polémico hacia los judíos, pero prescindiendo de la versión de los Setenta y dirigiéndose directamente al original»: G. M. VIAN, *Filología e historia de los textos cristianos*, 169. No insiste en la pretendida inspiración de la versión griega ni cree en la leyenda de su origen. Prefacio al Génesis en la Vulgata; cf. Ph. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1043; cf. G. M. VIAN, *Filología e historia de los textos cristianos*, 170.



un patrimonio cristiano, y porque temían un distanciamiento entre dos sectores principales del mundo cristiano, el latino y el griego. Pero la traducción, a la que Jerónimo añadió una serie de comentarios (sobre algunas cartas de Pablo y los libros proféticos), ganó aprobación a lo largo de varios siglos.<sup>57</sup> Las anteriores versiones –la llamada *Vetus latina*– y la nueva traducción coexistían, se contaminaban mutuamente, durante más de medio milenio, hasta que alrededor del siglo XII prevaleció la jeronimiana.

### La Vulgata<sup>58</sup>

El mismo Jerónimo usa el término “Vulgata latina” para la *Vetus Latina*, para distinguir esta versión latina común de la Vulgata griega, los Setenta (que Jerónimo denomina la “versión de los Setenta”); en occidente el término *Vulgata latina* siguió en el uso habitual durante siglos. A partir de la época carolingia su versión se iba convirtiendo en la versión “divulgada” de la Iglesia latina. La *Vetus latina*, ampliamente difundida, aunque de estilo corriente y tosco, había caído en un desconcertante estado de corrupción. La comparación entre las columnas de la *Hexapla* de Orígenes abonó el terreno para que Jerónimo emprendiera la traducción.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> A excepción de la tercera versión de los *Salmos*, que se realizó con base en el hebreo, por ser demasiado diferente de la acostumbrada versión del Salterio en uso, no se aclimataba a la liturgia.

<sup>58</sup> La versión ahora conocida como la Vulgata toma su nombre de la frase *vulgata editio* («edición divulgada») y se redactó en el latín corriente de aquel tiempo (filtrado por la amplia experiencia del traductor, quien había vivido en Roma, en Galia, en Aquileya –norte de la península itálica–, en Constantinopla y, en Próximo Oriente, en Antioquía, luego en Palestina, con su cercanía a Alejandría), con estudios formales de la lengua clásica de Cicerón y Virgilio. El proyecto era representar el texto hebreo del Antiguo Testamento y accederlo a la comprensión del pueblo común. El hecho de que el mismo Jerónimo había vivido en distintas regiones en el mundo greco-romano le dio un conocimiento del latín con sabor universal.

<sup>59</sup> J. TREBOLLE BARRERA – J. M. SÁNCHEZ CARO, «El Texto de la Biblia», en *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1996, 539.

Además, consultaba a maestros judíos, y en una carta a Agustín él mismo recomendaba: «Si tienes alguna duda, pregunta a los hebreos». <sup>60</sup>

Alrededor de 390, Jerónimo se lanzó a la traducción de la Biblia hebrea, convencido de que la traducción conveniente para el cristiano es la que se basa en el hebreo. Además, tenía un motivo particular. Para él y algunos amigos, se volvió claro que cualquier diálogo con los judíos tenía que asentarse en un texto que ambas partes acordaron como auténtico. <sup>61</sup> Afirmó que su objetivo al empuñarse por la traducción era evitar que los judíos se burlaran de la Iglesia por haber falsificado sus Escrituras. Quería dialogar con ellos en su propio terreno, apelando a una versión fiable y que, a la vez, hablara claramente de la llegada de Cristo.

En algunos casos en los que Jerónimo incurre en algún error, fue por seguir las interpretaciones corrientes en su época. Por ejemplo, es famosa la traducción del término *queren* por "cuerno", en lugar de "rayo" (Ex 34,29), «*et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei*», <sup>62</sup> interpretación que dio paso a Moisés representado con cuernos, como aparece en la escultura de Miguel Ángel. <sup>63</sup> No se trata de un error. Jerónimo podía haber traducido como "glorificado" o "radiante", conforme a los Setenta. Pero eligió una interpretación etimológica, que exis-

<sup>60</sup> *Sicubi dubitas, Hebraeos interroga*, ref. Carta 112,20, a Agustín.

<sup>61</sup> En su Prefacio a los Salmos Jerónimo aclaró a su amigo Sofronio, quien había tenido dificultades con un judío que afirmaba que los textos a los que apelaba se leían de manera diferente en hebreo, que una cosa es cantar los salmos en las iglesias de creyentes cristianos, y cosa distinta es responder a los judíos que critican las palabras (citado por J. N. D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Peabody, MA 1998, 160).

<sup>62</sup> Algo como: «no sabía que tenía cuernos en el rostro por haber hablado con el Señor».

<sup>63</sup> En Roma, en la Iglesia de San Pietro in vincoli.

tía en Aquila y que confiere a Moisés los "cuernos", signo de poder y majestad.<sup>64</sup>

Su labor inicial no se sometía a un plan sistemático ni a un método uniforme. Pero tenía a la base un protocolo:

En el Nuevo Testamento, siempre que surge una dificultad entre latinos y se da discrepancia entre los códices, recurrimos a la fuente del griego, en que está escrito el Instrumento nuevo, así también, respecto del Antiguo Testamento, cuando hay discrepancia entre griegos y latinos, acudimos al original hebreo, de modo que lo que sale de la fuente, eso es lo que tenemos que buscar en los riachuelos. La edición *koiné*, es decir, la "común", es la misma que la de los Setenta. La diferencia entre una y otra está en que la *koiné* es una edición antigua, corrompida según lugares y tiempos, y según el capricho de los copistas. En cambio, la que está en los *Hexaplas*, y que nosotros hemos traducido, es la traducción misma de los Setenta, que se conserva incorrupta y sin tacha en los libros de los sabios. Así pues, todo lo que discrepe de esta, no cabe duda que se apartará también del texto hebreo.<sup>65</sup>

Después de haber revisado la versión del Génesis (año 392), modificó la orientación de su obra, con cada vez más atención al texto hebreo, guiado por el principio de la *veritas hebraica*.<sup>66</sup> En general

---

<sup>64</sup> Traducción por parte de Jerónimo de Ex 34,29-30.35: «*Cumque descenderet Moyses de monte Sinai, tenebat duas tabulas testimonii, et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Domini. Videntes autem Aaron et filii Israel cornutam Moysi faciem, timuerunt prope accederé [...] Qui videbant faciem egredientis Moysi esse cornutam, sed operiebat ille rursus faciem suam, si quando loquebatur ad eos*»: cf. J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 372-373.

<sup>65</sup> *Carta* 106, 2, a Sunnia y Fretela.

<sup>66</sup> En los años 392-394 trabajó los libros de I-IV Reges, Job y I-II Esdras; en 394-396 los libros I-II Paralipomenon, en el 398 Proverbias, Ecclesiastes y el Canticum Canti-

se constata que su traducción es mucho más fiel que la *Vetus latina*, con destacada precisión y elegancia.<sup>67</sup> No tradujo los libros del Antiguo Testamento escritos en griego, con excepción de Tobías y Judit, para cuya traducción se sirvió como base de la *Vetus latina*. La Iglesia no estaba dispuesta a prescindir de los deuterocanónicos, por lo que la tradición manuscrita de la Biblia de Jerónimo no tardó en incorporar una traducción no jeronimiana de estos venerados libros.<sup>68</sup>

Algunas características se dejan ver en la traducción jeronimiana. En primer lugar, en innumerables pasajes, impulsado por su afán explicativo de la *veritas hebraica*, interpolaba algunas frases para ayudar al lector, por ejemplo, la transliteración acompañada por una glosa interpretativa de algunos nombres propios del hebreo (como «*Benoni, id est filius doloris mei* [...] *Beniamin, id est filius dexteræ*», en Gn 35,18).<sup>69</sup> En algunos casos, alteró el original para evitar el tedio.<sup>70</sup>

En segundo lugar, suele adaptar la fraseología hebrea al latín y de este modo suaviza la redacción. Es más evidente donde evita la repetición de una palabra o frase en el mismo contexto. Por ejemplo, la forma más común de calificar o enfatizar es agregar al verbo finito la forma absoluta infinitiva del mismo verbo como

---

corum; hacia el año 400 el Pentateuco. Concluyó la traducción del hebreo en el 405 con los libros de Esther, Iosue, Judices y Ruth. Cf. J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 374.

<sup>67</sup> Un resumen valioso se ofrece en H. F. D. SPARKS, «Jerome as a Biblical Scholar», 510-41, esp. 524-6.

<sup>68</sup> J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 374.

<sup>69</sup> Las glosas interpretativas no son limitadas a nombres propios, como *sebboleth, quod interpretatur spica* (Jue 12,6).

<sup>70</sup> En Ex 16, כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל, «Toda la congregación de los hijos de Israel» es *omnis multitudo filiorum Israhel* (v. 1), *omnis congregatio filiorum Israhel* (v. 2), *universa congregatio filiorum Israhel* (v. 9), y *omnis coetus filiorum Israhel* (v. 10). De modo similar, los cuatro mensajeros que llegan a avisar a Job de la creciente tragedia, וְיָצַאנִי לְבִדְיָ לְהִגִּיד לְךָ, «Solo yo pude escapar para contártelo», difiere en el latín. H. F. D. SPARKS, «Jerome as a Biblical Scholar», 525.

en קָרַע אֶקְרַע («de verdad rendiré», III *Regum* 11,11). El traductor literal al latín repetiría el verbo, y en este caso, tal vez, ofrecería *scindens scindam*; pero Jerónimo varía «*disrumpens scindam*».<sup>71</sup>

Aunque escribió a Panmaquio que las Escrituras deberían traducirse palabra por palabra,<sup>72</sup> en la práctica aplicó la norma de que para la traducción mejor se buscaba el significado del original más que una versión literal. Como las expresiones idiomáticas de una lengua no se reproducían en la otra, solía conservar la elegancia del latín, siempre que no se alterara el sentido.<sup>73</sup> Por lo tanto, para conservar la "elocuencia" y la "eufonía", solía reorganizar en agrupaciones más complejas la parataxis característica del hebreo, y hacía todo lo posible, mediante el uso de sinónimos, por eliminar la repetición de palabras y frases, que es lo distintivo del hebreo.<sup>74</sup>

En tercer lugar, en las últimas traducciones, Jerónimo se tomaba más libertades, de modo que si bien rechazaba cualquier sugerencia de que su temprana traducción de Samuel y Reyes (391) pudiera llegar a ser una paráfrasis, es evidente que su tardía versión de Jueces (404/5) se acerca a la paráfrasis.<sup>75</sup>

En cuarto lugar, en la traducción de algunos textos imprimió un tono mesiánico mayor al que el hebreo permitía, como Hab 3,18,

<sup>71</sup> Cf. H. F. D. SPARKS, «Jerome as a Biblical Scholar», 525.

<sup>72</sup> *Carta* 57,5-6 (año 396), donde expone las reglas que se han de observar en toda buena traducción del griego al latín, pero afirma que «la traducción de los griegos, a excepción de las Escrituras Santas, en las que la estructura misma de las palabras encierra su misterio, lo que yo traslado no es la palabra a partir de la palabra, sino la idea a partir de la idea» (letra cursiva propia, para énfasis).

<sup>73</sup> Para su teoría de la traducción ver, además de la *Carta* 57,5 (a Panmaquio), la *Carta* (a Sunnia y Fretela) 106,3, 26, 54-55. Prefacio a Iob [Vulgata], PH. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1051-1052. Para su justificación de una traducción a base de la "elegancia" y "eufonía" de la frase, ver *Carta* 106,3, 26 29, 55.

<sup>74</sup> J. N. D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings...*, 162-163.

<sup>75</sup> I-IV *Regem*, prefacio [Vulgata], PH. SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1045; cf. H. F. D. SPARKS, «Jerome as a Biblical Scholar», 525.

אָנִי בִּיהִנֵּה אֶעֱלֶזֶה אֶגִּילָה בְּאַלְהֵי  
 «yo festejaré al Señor gozando con mi  
 Dios Salvador», traduce como «*exsultabo in Deo Iesu meo*».<sup>76</sup>

Se cuestiona su hábito de variar "clichés" hebreos: prefiere «*verbum Domini*» («la palabra del Señor») en Jeremías, pero «*sermo Domini*» en Ezequiel. Aun así, no es consistente. Por más que investiga la versión hebrea, se llega a concluir que, a pesar de sus teorías, en la práctica Jerónimo tradujo como él mismo sintió en el momento.<sup>77</sup> Por lo que se refiere a los evangelios, el traductor no era del todo coherente en su propósito de no alterar en su propia edición la *Vetus latina* más allá de lo exigido por el original griego y del carácter tradicional de la *Vetus latina*. Ello explica el fenómeno de las diversas traducciones de una misma expresión griega: «*princeps sacerdotum*» (en Mateo), «*summus sacerdos*» (en Marcos) y «*pontifex*» (en Juan).<sup>78</sup>

A pesar de sus principios bien definidos y su reverencia por la literatura clásica, nunca fue su propósito traducir la Biblia a la prosa elocuente de la cual él era experto. A pesar de todas las correcciones y adornos que el mismo Jerónimo introdujo, el lenguaje de la "Vulgata" llegó a ser el "latín cristiano", con sabor hebreo, que cuando era joven en el desierto le había disgustado como lengua bárbara y tosca. La explicación de esta paradoja fue en gran medida práctica: no deseaba que la versión del Antiguo Testamento se desviara demasiado del estilo y tono del hebreo.<sup>79</sup> Por ejemplo, en su formulación del superlativo, en vez de traducir lo equivalente en latín de «el Señor máximo», se conservaba un sabor hebreo, con la expresión «Señor de los señores». En lugar de traducir el lema de Qohélet en latín «Todas las cosas son vana

<sup>76</sup> Ejemplo dado en H. F. D. SPARKS, «Jerome as a Biblical Scholar», 525.

<sup>77</sup> Ejemplo en H. F. D. SPARKS, «Jerome as a Biblical Scholar», 525-526.

<sup>78</sup> Cf. J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 375. En la actualidad, en general se admite que la versión de las Cartas, Hechos y Apocalipsis no es obra de Jerónimo, aunque pudo bien ser él quien puso en marcha la traducción, posiblemente completado por su discípulo suyo, Rufino el Sirio.

<sup>79</sup> Cf. J. N. D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings...*, 163.

ilusión», lo tradujo literal del hebreo, «*vanitas vanitatum omnia vanitas*». Además, transmitió un vocabulario latín que ha llegado a nuestro idioma, vocablos en hebreo que trasladó al latín: mesías, fariseo, querubín, serafín, pascua, sábado, amén, aleluya, hosanna [Evangelios, cf. Jn 12,13], jubileo, satán, otros más.

A nivel teórico, Jerónimo, como otros intelectuales cristianos, estaba convencido de que lo que importaba en las Escrituras era el contenido, no la forma literaria; en segundo lugar, por estar destinado a la gente común, se buscaba un lenguaje sencillo y accesible a la mayoría.<sup>80</sup> Generaciones posteriores consienten su postura; a pesar de las inconsistencias, su Antiguo Testamento eleva la latinidad vulgar de cristianos a la altura de la literatura clásica.<sup>81</sup>

### Valor de la versión Vulgata

Debido a que el mismo Jerónimo seguía citando la popular *Vetus latina* en sus comentarios, ya que algunas de sus innovaciones basadas en el hebreo no fueron aceptadas, la nueva traducción pronto se vio contaminada con las lecturas de la *Vetus latina*. Una voz discordante, Agustín, cuestionaba el principio fundamental de la *veritas hebraica*, argumentando que el texto griego de la tradición eclesial no debía ser postergado a favor del hebreo.<sup>82</sup> Además,

---

<sup>80</sup> Ver *Carta* 53,10, a Paulino, presbítero. SAN JERÓNIMO, *Obras completas Vb, Comentario a Ezequiel (Libros IX-XIV); Comentario a Daniel*, sobre Ezeq 47,1-5, no. 712 (p. 481), en el *Comm. On Ezekiel 47,1-5 (CCL 75: 590)*, donde se justifica por usar la forma incorrecta “cubiti” (masculino) en lugar de “cubita” (la forma correcta, género neutro), porque es la forma que se usa habitualmente, y lo tradujo así «por consideración a simples e indoctos, cuyo número es muy abundante en la congregación de la Iglesia».

<sup>81</sup> Cf. J. N. D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings...*, 163. En cuestiones de estilo, su Pentateuco se presenta como supremo, mientras que Job es el menos satisfactorio de los libros.

<sup>82</sup> Agustín critica el proyecto de Jerónimo. La diplomacia con que se expresa no disimula la dureza del contenido: «En cuanto a traducir a la lengua latina las Sagradas Escrituras canónicas, yo no desearía que trabajaras en eso, a no ser del mismo modo

Agustín era partidario de la inspiración de los Setenta y temía que la nueva versión fuera causa de una división entre las iglesias griega y latina.

A lo largo de los primeros siglos de la Edad Media la obra jeronimiana sufrió los cambios inevitables forjados por el error humano, en la "mano-copiadora" del texto en los monasterios. Desde temprano, las lecturas de la *Vetus latina* fueron introducidas, así como notas marginales interpoladas en el texto; ninguna copia era igual a otra.

Con el paso del tiempo la versión de Jerónimo recibió reconocimiento a base de sus propios méritos. La *Vetus latina* continuó siendo reproducida y utilizada junto con la nueva versión. Comentaristas como Isidoro de Sevilla (siglo VI-VII) y Gregorio Magno (papa de 590 a 604) reconocieron la superioridad de la nueva

---

que has traducido a Job, haciendo ver, por medio de los signos apropiados, la diferencia que hay entre tu traducción y la de los Setenta, cuya autoridad es importantísima. Nunca podré expresar suficientemente mi extrañeza de que en los originales hebreos se encuentre algo que haya podido escapar a tantos traductores y tan peritos en esta lengua. Dejo aparte a los Setenta. Si su armonía, mayor que si se tratara de un solo autor, se debe a reflexión o a inspiración, yo no me atrevería a dar una opinión firme; pero pienso que, sin reserva ninguna, hay que concederle una autoridad preeminente en este cometido» (*Carta 56*, de Agustín a Jerónimo). Citado por F. RIVAS REBAQUE, «¿Quién compuso la Vulgata?...», 55-56, quien recuerda la contestación de Jerónimo del inicio de la *Carta 144* de Agustín: «A mi señor Agustín, verdaderamente santo y beatísimo papa, Jerónimo [...] Dices también que no debí yo dedicarme a traducir, una vez que ya lo han hecho los antiguos, y empleas un silogismo realmente original: "O era oscuro lo que traducían los Setenta, o claro. Si oscuro, habrá que creer que también tú has podido equivocarte; si claro, es evidente que no tenían por qué equivocarse ellos". Te voy a contestar en tu mismo estilo: lo que han explicado todos los exegetas antiguos que nos han precedido en el Señor y se han dedicado a exponer las Santas Escrituras, que eran cosas oscuras o cosas claras. Si oscuras, ¿cómo te atreves tú a disertar sobre lo que ellos no pudieron explicar? Si claras, es inútil que disertes sobre lo que a ellos no se les pudo ocultar; sobre todo en el comentario a los salmos que han sido expuestos en muchos volúmenes por los griegos» (y menciona, entre otros, a Orígenes, Eusebio de Cesarea, Teodoro de Heraclea, Asterio de Escitópolis, Apolinar de Laodicea, Dídimo de Alejandría).



versión y la promovieron en sus obras; pero la tendencia de la Iglesia, radicada en su uso litúrgico (el salterio y los cánticos bíblicos), prefería el uso tradicional. Gregorio Magno afirma en la Carta dedicatoria a su *Moralia en Job*: «Comento el texto de la nueva versión, pero cuando es necesario ofrecer una prueba, me valgo unas veces del testimonio de la versión antigua y otras del testimonio de la nueva. Como la Sede Apostólica –que presido por gracia de Dios–, utiliza ambas, mi investigación se apoya tanto en una como en otra». <sup>83</sup> Esta distinción de “nueva versión” y “versión antigua” se encuentra en los comentaristas hasta el siglo VIII; pero seguía indeterminado respecto a los libros no revisados por Jerónimo (el Nuevo Testamento, fuera de los Evangelios, y algunos libros deuterocanónicos). <sup>84</sup>

En fin, la *Vetus latina* sobrevivió en el gusto popular y no solo en manuscritos donde su texto se mestizaba con el de la traducción jeronimiana. <sup>85</sup> A lo largo de los siglos VI al IX, la nueva versión iba desplazando a la *Vetus latina*. La contaminación de ambos textos y el proceso de corrupción de los manuscritos de la versión jeronimiana condujo a las revisiones de Casiodoro (+570), quien hizo una tentativa de restaurar la traducción a su estado original; más tarde, Alcuino de York (730/35-804) supervisó los esfuerzos para restaurar la versión de Jerónimo, que él presentó a Carlomagno en 801. A este último, más que al propio Jerónimo, han de atribuirse

---

<sup>83</sup> GREGORIO MAGNO, «Carta dedicatoria del papa Gregorio Magno a Leandro, obispo de Sevilla», en *Libros Morales* 1 (Biblioteca de patristica), Editorial Ciudad Nueva, Madrid - Buenos Aires - Santafé de Bogotá - Montevideo - Santiago 1998, 74, n. 19 de la carta, 74: La *nova translatio* es la de san Jerónimo; la *vetus translatio* es la *Vetus latina*.

<sup>84</sup> El manuscrito bíblico más antiguo donde se incluyen todos los libros en las versiones que luego se reconocerían como “Vulgata” es el Codex Amiatinus del siglo VIII; pero tan tarde como en el siglo XII, la Vulgata Codex Gigas conservó un antiguo texto latino para el Apocalipsis y los hechos de los Apóstoles.

<sup>85</sup> J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 376. Copias de la *Vetus latina* no dejaron de producirse hasta el siglo XII.

las huellas de "ciceronismo" que se detectan en la Vulgata. Del estudio de la crítica textual se concluye que Jerónimo se inspiró en el latín clásico, pero conservó más "vulgarismos" de los que el texto que llega a ser la Vulgata permite sospechar.<sup>86</sup> Tentativas afines fueron emprendidas por Teodulfo, obispo de Orleans (ca. 787-821); Lanfranco, arzobispo de Canterbury (1070-1089); el abad Esteban Harding (1109-1134), y el diácono Nicolás Maniacoria (principios del siglo XIII).

La reacción contra la corrupción del texto de la versión jeronimiana se produjo en el Renacimiento, a partir de Lorenzo Valla (1440). La IV sesión del Concilio de Trento (1546) declaró la Vulgata latina la Biblia oficial de la Iglesia Católica, y recalcó la necesidad de fijar un texto definitivo para el futuro, que fuese lo más fiel posible al texto de Jerónimo, por lo que se editó en 1590, bajo el pontificado de Sixto V, la versión que llevaba como nombre la Vulgata Sixtina; como esta edición se demostró insuficiente, volvió a ser revisada poco después, siendo Papa Clemente VIII. En 1592, se publicó el texto oficial de la *Vulgata Sixto-Clementina*.<sup>87</sup> Sin embargo, no era fiel al texto que Jerónimo produjo. Siglos después, en 1907, Pío X confió a los benedictinos la tarea de preparar la edición crítica de la Vulgata, por lo cual fundó el monasterio de San Jerónimo de Roma. En los años 1965-1978 una comisión pontificia revisó el texto de la Vulgata, para ponerlo de acuerdo con el sentido de los textos bíblicos originales, trabajo que dio fruto con la publicación de la Neo-Vulgata (publicada en 1979; revisada en 1986).

<sup>86</sup> Cf. J. TREBOLLE BARRERA, «Versiones antiguas...», 376.

<sup>87</sup> J. TREBOLLE BARRERA – J. M. SÁNCHEZ CARO, «El Texto de la Biblia», 542. «El Salterio galicano [...] es el texto que recogió la *Vulgata Clementina* (1592). El texto de Job y fragmentos considerables del Cant y Prov corresponden a la versión de base hexaplar»: J. TREBOLLE BARRERA – J. M. SÁNCHEZ CARO, «El Texto de la Biblia», 540. Debido a que la edición Clementina retuvo el nombre Sixto en su portada, la Vulgata Clementina también se conoce como la Vulgata Sixto-Clementina.

## Su *Dies natalis* y más allá

Volvemos al inicio, su *dies natalis* y más allá. La tensión que acuña la persona de Jerónimo, misma que se percibe en sus obras, se oye en su despedida al papa Bonifacio (año 419): Tristeza y debilidad de la vejez; pero, por encima de todo, «el hombre interior es tan dueño de sí mismo, que no se turba por los quebrantos del hombre exterior». <sup>88</sup> Parece, a la vez, un resumen paralelo al de la realización de la Vulgata.

Jerónimo falleció en su celda, junto a la gruta de la Natividad, el 30 de septiembre del año 420. Durante gran parte de su vida productiva, Jerónimo había sido el centro de la controversia, tan reprobado en algunos círculos como amado y admirado en otros. Al llegar a su muerte, la recriminación y hostilidad contra su persona iban disminuyendo, y un aplauso creciente se despertaba a lo largo de los siguientes mil años. Anécdotas apócrifas afloraban, las cuales exaltan su santidad y sus milagros, al grado que en el siglo XIII fue aclamado, junto con Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno, como uno de los cuatro doctores de la Iglesia. <sup>89</sup> En la Edad Media sus obras fueron transcritas, leídas y plagiadas. Hacia finales del siglo XIII, el clero de Santa María Maggiore, en Roma, persuadía a sí mismo y al público de que sus restos habían sido trasladados desde Belén a Roma para venerarlos junto con las presuntas reliquias del pesebre del salvador. <sup>90</sup>

En el renacimiento, la elegancia de los escritos del Cicerón cristiano, su presunto conocimiento enciclopédico y su logro al poner la cultura clásica al servicio del cristianismo cautivaron al erudito

---

<sup>88</sup> Carta 153 (a Bonifacio, papa), año 419. JERÓNIMO, *Obras completas* I. *Homiléticas*, 72.

<sup>89</sup> Ratificado formalmente por el papa Bonifacio VIII el 20 de septiembre de 1295.

<sup>90</sup> La historia de su presunta traslación es presentada por J. STILTING in *Acta Sanctorum* XLVI, Sept. VIII, 636 (Antwerp, 1762); cf. PL 22, 237-40. J. Stilting (pp. 635-649) proporciona una discusión sobre su fecha, veracidad, etc. (Referencia en J. N. D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings...*, 333 y nota).

humanista Erasmo, quien publicó la primera edición compendiada de sus escritos. A lo largo de los siglos XIII hasta el XVIII, su figura y fama inspiraban los pinceles de grandes artistas en retratos tan numerosos como variados en el tema; lo presentan a menudo acompañado de un león dócil, como cardenal con sombrero rojo y manto, como atormentado aprendiz del hebreo, golpeándose el pecho desnudo con una piedra; o bien, como penitente demacrado en el desierto, como erudito solitario en su estudio, como viejo desahuciado recibiendo la extrema comunión. Cuando aprecio las pinturas y miro el dócil león a sus pies, pienso en el carácter leonino que se iba domesticando a lo largo de su vida turbulenta, un espejo de la historia de su traducción de la Sagrada Escritura que llegó a ser conocida, vulgarmente, como la "Vulgata".

#### Sumario:

Un sueño del joven Jerónimo en el desierto de Siria plasma la tensión de su vida, el amor a las letras clásicas y el deseo de Dios, una tensión que lo impulsó a abandonar Roma y, desde su monasterio en Belén, dedicarse al comentario de libros bíblicos, la apologética y, lo que más se destaca de su memoria, la traducción de la Biblia hebrea, faena que no hubiera realizado sin la colaboración de varias mujeres. La voz ronca del hebreo se volvió sonora, elocuente, en el

#### Summary:

Young Jerome's in the Syrian desert reflects the tension of his life, the love of classical letters and the desire for God, a tension that prompted him to leave Rome and, from his monastery in Bethlehem, dedicate half of his life to biblical commentary, apologetics and, what stands out most, the translation of the Hebrew Bible, a task that would not have been accomplished without the collaboration of women. As a result of his dedication, the hoarse He-

latín vulgar de su tiempo, traducción que, después de siglos de cruzarse con la *Vetus latina*, logró realce y fue reconocida como la Vulgata, la Biblia oficial de la Iglesia católica desde el Concilio de Trento (1546).

brew voice reaches to eloquence in the vulgar Latin of his time, a translation that, after centuries of interbreeding with the *Vetus latina*, achieved prominence and was recognized as the Vulgate, the official Bible of the Catholic Church since the Council of Trent (1546).

**Palabras clave:** Jerónimo, traducción bíblica, Setenta, *Vetus Latina*, *Veritas hebraica*, Vulgata, Eustoquia.

**Keywords:** Jerome, bible translation, Septuagint, *Vetus Latina*, *Veritas hebraica*, Vulgate, Eustoquium.

## Versiones latinas de la Biblia

JESÚS MA AGUIÑAGA FERNÁNDEZ\*

### PREMISAS

Antes de describir los eventos nada sencillos acerca de los orígenes de la Biblia, leída en latín bajo diversas formas, con el nombre de *Vetus Latina*, posteriormente en las versiones de Jerónimo que prepara lo que se llamará *Vulgata* y la revisión que conserva el nombre de *Neo* o *Nueva Vulgata*, es útil tener presente qué se comprende por *Vetus Latina* (VL), por *Vulgata* (VG) –la cual no se ha de confundir con las traducciones hechas por Jerónimo– y qué se entiende por *Neo Vulgata* (NVG).

Llamamos *Vetus Latina*, abreviación de la expresión *Vetus Latina Biblica Versio* o, en plural, *Veteres Latinae Biblicae Versiones*, que los Padres latinos solían llamar *Vetus editio*, *Antiqua translatio*, *Vulgata editio*, etc., a todas aquellas versiones en lengua latina que no pertenecen a Jerónimo, que se remontan a la época de los primeros Padres de la Iglesia latina y que representan un modelo

\* Jesús Ma Aguiñaga Fernández es sacerdote de la diócesis de San Juan de los Lagos. Doctor en Teología y Ciencias Patristicas. Fue director del Instituto Francisco Orozco y Jiménez, de Lagos de Moreno, Jalisco y capellán del Templo del Rosario. Ha sido profesor en el Seminario mayor de San Juan de los Lagos, Jal.; en la Universidad de Guadalajara Centro Universitario de los Lagos; actualmente es profesor a tiempo completo en la Universidad Pontificia de México y Decano de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la misma Universidad. Forma parte del equipo del “Centro de investigación y formación interdisciplinaria para la protección del menor” (CEPROME) que pertenece a la Universidad Pontificia de México (UPM); miembro de la Asociación Internacional de Patrólogos (AIEP); colabora con proyectos de investigación en la UNAM; ha impartido conferencias en el país y el extranjero con temática patristica y educativa; director de ejercicios espirituales a presbiterios, religiosas y seminaristas; y autor de diversos artículos.

griego muy antiguo, que nos permiten conocer el origen del cristianismo en Occidente y tuvieron gran influencia en la formulación de la teología patristica cuando todavía se hablaba de *Vulgata*.<sup>1</sup>

Por *Vulgata* se entiende, a partir del siglo XVI, la forma del texto bíblico latino más difundido, que se ha hecho común, como lo expresa la misma palabra latina, a partir de la época carolingia. Se trata no solamente de traducciones hechas por Jerónimo sobre el texto hebreo (excepto el Salterio), su traducción de Tobías y Judith, la revisión de los Evangelios y del Salterio bajo la edición de la Hexapla de Orígenes. Los textos deuterocanónicos y los del NT son revisiones antiguas –que Jerónimo no realizó– de la VL y que entraron a formar parte de la VG. Jerónimo y la *Vulgata* no son la misma cosa, este es un prejuicio del que habrá que liberarse, y desde el inicio de este escrito habrá que tenerlo presente. Los Padres latinos aplican el término *Vulgata* (*koinè/común*) –inclusive Jerónimo– a la Biblia griega en el texto ordinario no revisado, y por lo tanto en oposición a la edición erudita de Orígenes y al texto latino corrompido, que estuvo en uso en el siglo IV. Del siglo XVI en adelante, el término *Vulgata* ha sido utilizado para referirse a las Biblias latinas que contienen traducciones de Jerónimo. Pero al tiempo de los Padres no se había dado alguna decisión para otorgarle un carácter oficial a las traducciones de Jerónimo, y su canon (excluyendo los deuterocanónicos) no estuvo acogido como algo definitivo y oficial en la Iglesia. Sólo el recuerdo del Papa Dámaso, en el prólogo a los Evangelios le ha dado autoridad al texto. Es muy probable que, en la mitad del siglo V, las traducciones de

---

<sup>1</sup> La reconstrucción de la *Vetus Latina* es la que a partir de la obra de Sabatier, está realizando la *Vetus Latina Institut de Beuron* (la Congregación de Beuron es una de las congregaciones pertenecientes a la Confederación Benedictina. Se encuentra en Alemania, en Baden-Württemberg, en Beuron en la región del Alto Danubio; está dedicada a San Martín.), cf. sitio web: [https://web.archive.org/web/20080331185333/http://www.erzabtei-beuron.de/kultur/vetus\\_latina.php](https://web.archive.org/web/20080331185333/http://www.erzabtei-beuron.de/kultur/vetus_latina.php); M. ORTUÑO ARREGUI, «La *Vetus Latina*: primera versión latina de la Biblia», *ArtyHum Revista de Artes y Humanidades* 33 (2017) 52-67.

Jerónimo fueron completadas por otras y las reunió un editor que utilizó la terminología de Rufino de Aquileya. Esta compilación fue conservada en la Biblia de Saint-Germain-des-Près,<sup>2</sup> la así llamada *Biblia Parisiensia*.<sup>3</sup>

Por *Neo Vulgata* se entiende una revisión de la *Vulgata* que, respetando la traducción de la lengua latina, fue realizada en base al texto hebreo y griego por encargo del Papa Pablo VI en el año 1965 a una comisión pontificia, y promulgada por Juan Pablo II el año 1979 como nuevo texto oficial latino.<sup>4</sup> Esta revisión sigue con bastante cuidado el estado actual de la exégesis moderna revisando el texto latino sobre el hebreo y el griego. Se encuentra bastantes innovaciones, sobre todo en los deuterocanónicos. Se le sigue llamando (*neo*) *Vulgata* aun cuando no pretende retornar a los orígenes de la *Vulgata* reconstruyendo el texto de Jerónimo; al contrario, pretende mejorarlo. Tampoco se trata de superación sino de continuidad, no se hubiera podido corregir si no hubiera existido una primera base de trabajo, entonces no es una nueva traducción.

El esquema que seguiremos en este recorrido será: la situación en la que nace, cómo se realizó, cómo se utilizó, fuentes de las que disponemos, importancia, características generales de la exégesis y características acerca de la lengua.

---

<sup>2</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, lat. 11553, entre los años 751–850 d.C.

<sup>3</sup> *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem iussu Pii PP. XI (et successorum), cura et studio monachorum S. Benedicti, Città del Vaticano 1926-1987, 17 vol.* Hoy en día la edición manual más reciente es la de R. WEBER-R. GRYSON, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart 2007.

<sup>4</sup> *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Libreria editrice Vaticana, Roma 1986. La *Editio typica prior* contiene solamente el texto sin *Praenotanda* ni notas a pie de página, es del año 1979. La *Editio iuxta editionem typicam alteram* es del 1998, en confrontación con la edición del 1986, el formato es reducido; el texto ligeramente retocado en lo necesario, e impreso a doble columna.



## **Vetus Latina**<sup>5</sup>

### *Situación en la que nace*

En los primeros siglos del cristianismo (mitad del siglo III), la lengua común del Oriente y del Occidente era el griego, y era usada sobre todo entre los esclavos. La Biblia de los cristianos, tanto el AT (los LXX) y el NT, estaba en lengua griega. Cuando el latín se convirtió en la lengua oficial del mediterráneo, se experimentó la necesidad, comenzando con África proconsular romana (última parte del siglo II), de traducir del griego al latín. Cartago en el norte de África se había convertido en un centro de cultura romana. La difusión del latín como lengua oficial, comercial, militar, se impuso en el imperio romano con las armas o pacíficamente. Ciertamente los romanos más cultos eran bilingües: hablaban griego y latín hasta el momento en el que el latín terminó imponiéndose. Es probable que las primeras versiones latinas fueran muy literales, copias interlineales del griego.

Ciertamente, encontrándose ante una traducción hecha de una traducción (la griega hecha de un texto hebreo), no se trataba solamente de traducir, sino también de transculturar, algo que ha

---

<sup>5</sup> Es más preciso hablar de *Veteres Latinae*, más que de *Vetus Latina*, pues existen varios textos, no existe un texto original latino, por ello no hablamos que se trate de una edición crítica, es una reproducción de textos sin privilegiar ninguna versión. El esquema de la obra es: *el primer renglón*, el griego de los LXX de la edición de Rahlfs, las variantes en carácter más pequeño, las comillas indican el mismo texto del renglón precedente; *el segundo renglón*, la *Vetus Latina* con los primeros testimonios directos y luego los indirectos; *el tercer renglón*, la *Vulgata* (H) y debajo los dos aparatos, el primer aparato son citas verbales y el segundo introduce el contexto, aquí están las citas patrísticas en orden alfabético. Para una reseña bibliográfica completa de la *Vetus Latina*, cfr. P.-M. BOGAERT, *Bulletin de la Bible latine* V, VI y VII (14e série) el VII es el más reciente. Este *Boletín de la Biblia latina* aparece cada dos años desde 1964. Nos ofrece un resumen y valoración crítica de los trabajos (libros y artículos) sobre antiguas versiones latinas de la Biblia y sobre la *Vulgata*, especialmente sobre los manuscritos, los tipos de texto, los prólogos y capítulos, etc.

se había hecho con la traducción griega. Esto señala el paso de una mentalidad semítica (la mayoría de los libros tienen antecedentes semíticos) a la mentalidad helenística (en griego), y luego a la mentalidad latina a partir de estas traducciones. Habrá que tener en cuenta una nueva cultura, los tiempos, lugares, personas diversas.<sup>6</sup>

Antes de la *Vulgata* y aún antes de Jerónimo tenemos testimonios de varias y diversas traducciones latinas. Los testimonios más antiguos se remontan a África en los siglos II y III.

En el mes de julio del 180 en Scillium, África proconsular, fueron procesados algunos cristianos. El procónsul, entre las preguntas del interrogatorio, señala: «*Quae sunt res in capsula vestra?*» Y uno de ellos le responde: «*Libri et epistolae Pauli viri iusti*».<sup>7</sup> De aquí se deduce que estos ciudadanos llevaban consigo en un ataúd, al menos una parte de la Biblia. Así como estos mártires provenían de la *plebs* y de un pueblo, donde se hablaba y comprendía el latín, deducimos que poseían una traducción latina de escritos bíblicos. Tenemos también citas de Tertuliano,<sup>8</sup> hacia el 180 directamente del griego, aunque nos expresa que conocía una versión latina con características que permanecerán en la historia sucesiva.

Pero el primer testimonio de una versión africana en latín de toda la Biblia es Cipriano de Cartago (alrededor del 250) que conoció y cita de manera uniforme una Biblia ya traducida al latín.<sup>9</sup>

En Roma, Novaciano (alrededor del 250) informa de la Biblia según un texto diverso al de Cipriano. Esto nos muestra que también en Italia se conocía y usaba una segunda traducción latina, o

<sup>6</sup> Cf. C. BUZZETTI, *La Parola tradotta*, Morcelliana, Brescia 1973.

<sup>7</sup> *Contra Rufinum* II, 24 (PL 23, 448 o 468); *Ep. CXXIV, Ad August.* (PL 22, 1162).

<sup>8</sup> TERTULIANO, *De monogamia* 11 (PL 2, 996): «*Sciamus plane non sic esse in graeco authentico, quomodo in usum exiit...*»; cf. también *Contra Marcionem* V,4 (PL 2, 509): «*Haec sunt enim duo testamenta sive duae ostensiones, sicut invenimur interpretatum [...]*» (alrededor del 190).

<sup>9</sup> CIPRIANO, *Testimonia*, 2 libros: *Ep. Ad Fortunatum; Testimiorum adv. Judaeos libri tres*. Fueron hechos según una versión latina que ya existía.

al menos, según muchos estudiosos, una recensión de la traducción latina ya difundida en África. Es probable que Agustín aluda al texto usado por Novaciano cuando habla de una traducción llamada *Ítala*, en aquel famoso texto: «Entre todas las traducciones, la *Ítala* ha de preferirse a las demás, porque es la más precisa en las palabras y más clara en las sentencias».<sup>10</sup> Esta frase de Agustín hizo que muchos llamaran a la VL simplemente *Ítala*.

### *Cómo se realizó*

De las citas patrísticas que poseemos y de los manuscritos hay un fenómeno que resulta interesante, la unidad de traducciones en latín no está acompañada por la uniformidad, sino de mucha diversidad. Es claro que no se trata de un único traductor, aun cuando el vocabulario, la lengua y el método de traducción parecen tener cierta unidad. El modelo griego sobre el que se hizo la traducción es de tipo occidental, pre-luciano, inspirado en las versiones siríacas precedentes de origen antioqueno. Esta versión es llamada *Afra*, no porque haya sido hecha en África, sino porque ahí se encontró por primera vez.

Los Padres hablan de la existencia de numerosas versiones latinas y muchos se lamentan de esta pluralidad. Pensemos por ejemplo en Jerónimo, recordando una frase célebre: «*Cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices*»;<sup>11</sup> e Hilario de Poitiers con las mismas palabras expresa que hay tantas versiones como códices latinos;<sup>12</sup> Agustín añade: «Los que saben la lengua latina [...] necesitan para conocer las divinas Escrituras las lenguas hebrea y griega. De este modo podrán recurrir a los originales cuando la infinita variedad de los traductores latinos ofrezca alguna duda».<sup>13</sup> Todos hablan de *vitiosissima varietas*. Una variedad que se debe

<sup>10</sup> AGUSTÍN, *De Doct. Christ.* II, 15, 22.

<sup>11</sup> JERÓNIMO, *Ep. ad Masum XXI; Praef. In Iosue* (PL 28,463).

<sup>12</sup> HILARIO DE POITIERS, *Tract. In Ps.* LIV, 1.

<sup>13</sup> AGUSTÍN, *De Doct. Christ.* II, 11, 16.

a una continua revisión de las versiones existentes. Jerónimo le escribe al Papa Dámaso: «*Tot enim exemplaria paene quot codices*». <sup>14</sup> La existencia de antologías de citas, los así llamados Testimonia, o la diversidad de códices existentes, explica probablemente la gran variedad de divergencias. Incluso, quizás la latinización de la comunidad cristiana de Roma fue lenta y no completa antes del Papa Dámaso (siglo IV).

La historia de las traducciones latinas del texto griego muestra modelos diversos de aquel hecho por los traductores, no sólo, sino también las modificaciones de vocabulario, de estilo que se encuentran, quizás se deban a la evolución de la misma lengua latina.

En conclusión, la revisión continua de versiones latinas hecha según los modelos griegos y los cambios en el vocabulario se deben a la evolución de la lengua latina.

#### *Cómo se utilizó*

La historia de las versiones latinas de la Biblia se desarrolla en tres etapas principales, la primera consiste en las traducciones al latín de la Biblia griega. La primera traducción hecha de textos griegos es diversa de las que encontramos en el siglo IV. Para el NT el modelo era un testimonio, el así llamado «texto occidental», el códice D o *codex Bezae*, de siglo V o VI; ocasionalmente corregido en base al griego, conserva un texto antiguo de la VL, concuerda con lecciones de *k* (sobre todo Cipriano), testifica acerca de un texto difundido no más allá de la primera mitad del siglo II y quizás antes; para el AT (LXX) se trata de un texto rico de variantes, el «texto Luciano», aunque es probable que sea anterior al mismo Luciano (martirizado el año 310), y se refieren al texto

<sup>14</sup> Acerca del pensamiento de Jerónimo y el método que utilizó podemos leer en el original la carta que dirige al Papa Dámaso en R. WEBER, *Biblia Sacra iuxta Vulgatum Versionem*, Stuttgart 1994, 1515-1516.

griego más antiguo. Entre los estudiosos de los LXX se discute sobre la revisión luciana de la Biblia griega.<sup>15</sup>

La autoridad de la traducción latina no es diferente de la traducción griega. Tenemos presente que la estabilidad del uso litúrgico y la memorización de los textos hacía lento el proceso de la alteración. Si en griego la situación es compleja, en latín lo es aún más. En la época patrística las versiones latinas de la Biblia no tienen una autoridad independiente. La VL es importante para la historia de la Biblia de los LXX y también la necesidad de un conocimiento de primera mano de la tradición de los LXX para comprender la historia de la VL.

#### *Fuentes para conocer la VL*

Los manuscritos de la VL que poseemos son muy pocos y fragmentados, algunos ya no sirven. Sólo los deuterocanónicos tuvieron más suerte, y esto porque Jerónimo no los tradujo. Las fuentes principales para nuestro conocimiento son las siguientes:

*Citaciones en la literatura patrística:*<sup>16</sup> Las citas de Cipriano, Lucifer de Cagliari, Jerónimo y Agustín son notorias por el

---

<sup>15</sup> El apelativo se remonta a Jerónimo, el cual en el prefacio al Libro de los *Paralipomeni* (Crónicas) dice: «*Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium lauda tauctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, mediae inter has provinciae palestinos codices legunt, quos ab Origine elaboratos Eusebius et Pamphilius vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat*». Pero el problema sobre el origen aún sigue abierto. Cf. G. CALDERÓN NÚÑEZ, «La traducción de los LXX: su posición en el mundo judeo helénico y su relación con el cristianismo contemporáneo», *Simposio Internacional Helenismo y Cristianismo*, Buenos Aires, mayo 2008, 15. Disponible en línea desde: [https://www.researchgate.net/publication/282029920\\_La\\_traducion\\_de\\_los\\_LXX\\_su\\_posicion\\_en\\_el\\_mundo\\_judeo\\_helenico\\_y\\_su\\_relacion\\_con\\_el\\_cristianismo\\_contemporaneo](https://www.researchgate.net/publication/282029920_La_traducion_de_los_LXX_su_posicion_en_el_mundo_judeo_helenico_y_su_relacion_con_el_cristianismo_contemporaneo) (recuperado el 16 de septiembre, 2020).

<sup>16</sup> H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel* (VLB 1/1), Freiburg 1981; H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller: Aktualisierungsheft*, Freiburg 1984; *Aktualisierungsheft*, Freiburg 1988; *Aktualisierungsheft*, Freiburg 1999 con Compléments 1999 de R. Gryso, Freiburg 1999. Este sistema de siglas debe ser complicado, pero

número y extensión. Este material patrístico se puede consultar en los catálogos de la *Vetus Latina Institut Beuron* ([http://www.erzabtei-beuron.de/kultur/vetus\\_latina.php](http://www.erzabtei-beuron.de/kultur/vetus_latina.php)). Los textos bíblicos de las citaciones se datan y localizan del texto en su contexto.

*Manuscritos bíblicos escritos en el periodo en el cual la VL se encontraba en uso*: es decir hasta el siglo VIII. Algunos son fragmentarios o palimpsestos y algunos están bien conservados.

*Biblias carolingias y medievales*: sobre todo libros no traducidos por Jerónimo del hebreo, posiblemente se copiaron de una forma arcaica, tenemos ejemplo del siglo XIII.

*Glosas y añadidos en las traducciones de Jerónimo*: especialmente cuando el hebreo y Jerónimo son más cortos que el texto griego y de la VL (Samuel y Proverbios).

*Lecturas bíblicas para la liturgia, cánticos, antífonas en libros litúrgicos antiguos y medievales en varios ritos* (milanés, romano, galicano, mozárabe): la liturgia por naturaleza ha ayudado a la conservación.

Sin embargo, no es posible conocer cuántas versiones latinas existían antes de Jerónimo, ciertamente eran numerosas y con bastantes variantes. Para algunos libros había sólo una versión, pero en manuscritos muy diversificados, por ejemplo: había una traducción primitiva para el Heptateuco, Tobías, Salmos, Sabiduría, Cantar de los cantares, Macabeos, Hechos, Cartas apostólicas. Cinco formas con variantes importantes para 1 y 2<sup>a</sup> Macabeos que se remontan a un texto primitivo.

En general podemos distinguir tres tipos de versiones que constituyen la VL: 1) La "Africana". Es la más primitiva, y tiene unas tres o cuatro familias: la antigua africana o pretertuliana; una se-

---

es esencial y cómodo evitando la prolijidad. En todo caso si es difícil de encontrar, siempre es válida el P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italia*, Reims 1973, 3 vol. (Paris, 1751, 6 vol.) reimpresso en Munich y Turnhout 1976, 3 vol. Para su historia cf. art. P.-M. BOGAERT, «Sabatier (Pierre)», *DBS*, t. X, fasc. 58 (1985) col. 1127-1131.

gunda familia representada principalmente por Tertuliano y San Cipriano, una tercera representada por San Agustín; y, por último, la bajo-africana. 2) La "Europea", excepto la "Ítala", aquí encontramos tres familias: a. la romana, b. la galicana, c. la hispana. Y se podría añadir una irlandesa. La *Europea* reúne la mayor parte de manuscritos conservados. 3) La "Ítala", que representa el texto que sirvió de base a Jerónimo para la versión de lo que será la VG. También hemos de señalar que algunos hablan de una versión en España: la "*Vetus latina hispana*". Una versión autóctona que iba desde la edad apostólica hasta que fue sustituida por la VG.<sup>17</sup>

Todos estos textos latinos derivan de una sola versión, y Cipriano es el testimonio más antiguo. La europeización de esta versión es en la mitad del siglo IV en una revisión del vocabulario y en adaptación de las reglas correctas de la gramática que corresponden a los cambios sociales; luego vendrá una influencia de textos griegos.

Un texto al que podemos llamar europeo son las citas de Lucifer de Cagliari (alrededor del 370). Mientras que en los ambientes italianos se acelera la revisión, en España se sigue un camino más cercano al africano. Muchos Padres que conocen el griego utilizan la obra exegética de Orígenes (Hilario de Poitiers,<sup>18</sup> Ambrosio, Rufino, Jerónimo) traduciendo libremente las citas griegas, pero con esto no favorecen la evolución de la Biblia latina.

Agustín había podido hablar de la Ítala, hoy ya no tiene sentido. La Ítala, dice Agustín, es más precisa, su sintaxis es más clara. La autoridad de los LXX es superior a todas las otras versiones, le decía Agustín a Jerónimo y prefería esa que las traducciones

<sup>17</sup> M. ORTUÑO ARREGUI, «La *Vetus Latina*: primera versión latina de la Biblia», 57-58.

<sup>18</sup> G. J. CANO GÓMEZ, «Les citations bibliques de l'Instructio Psalmorum d'Hilaire de Poitiers: reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène?», *Revue des Sciences Religieuses* 93 (2019) 91-109. En este artículo se identifican las referencias que podrían utilizarse para reconstruir el texto de la Antigua Biblia Latina y aquellas que sólo trasponen al latín el texto bíblico tal como lo cita Orígenes.

de Jerónimo hechas del hebreo. El texto de Agustín era ecléctico, muy fiel al griego con exigencias de latinidad; pero el santo de Hipona no parece que haya sido un revisor de toda la Biblia latina, por ello no podemos hablar de Biblia agustiniana.<sup>19</sup>

Los estudiosos modernos distinguen varias fases en la evolución del texto atestado por la mayor parte de los libros del AT y del NT: el texto antiguo africano (Cipriano), un texto africano más avanzado (Siconio), un texto italiano, y un texto europeo (Lucifer de Cagliari). La victoria final, del periodo carolingio en adelante, de las traducciones de Jerónimo y el suceso de otros textos no revisados por Jerónimo provocó la desaparición de casi todos los textos no conformes a estos modelos. El término *Vetus Latina* es apropiado a todas las traducciones y versiones que preceden a Jerónimo, y se extiende a las revisiones antiguas, pero no conocemos sus fechas. De algunos libros, como el Pentateuco, se conoce una traducción del siglo II, quizás en el siglo III se extiende al Octateuco (tipo **K**: Cipriano). Alrededor del año 390 existe un subtipo, **C**: usado por Agustín. Tertuliano y Novaciano corrigen el texto latino directamente del griego. Los tipos **E** (español), **I** (italiano), **A** (gustín), **M** (milanés: Ambrosio) son revisiones aisladas e intrincadas sobre el texto griego).<sup>20</sup>

### *Importancia de la Vetus Latina*

La VL fue la Biblia de los Padres de la Iglesia Latina y es un testimonio capital de la historia de los LXX, Biblia de los Padres griegos. Los Padres latinos usan de manera escasa las traducciones de Jerónimo, y el principio de la *veritas hebraica* no tuvo éxito entre ellos. La VL que traduce muy de cerca el texto griego al latín es la Biblia de los Padres Latinos. Prácticamente no es posible usar

<sup>19</sup> Para las obras de Agustín, cf. A. M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana*, París 1960-1975.

<sup>20</sup> Son las siglas que se utilizan.



una concordancia de la VG, aunque sí existe.<sup>21</sup> Una concordancia latino-griega, greco-latina de la VL se está preparando.<sup>22</sup> Por ahora, el único recurso es la concordancia de los LXX. Hatch-Redpath después la retroversión del latín en griego.<sup>23</sup>

Para el AT la base es el griego de los LXX, excepto Daniel (para este libro se sigue la traducción de Teodoción). La VL es una traducción muy literal del griego de los LXX, por ello la importancia de establecer el texto original. El texto griego es un texto masorético, establecido por los *punctatores*. Los LXX y la VL nos dan una idea de un texto pre-masorético. La VL está hecha sobre un texto griego pre-luciano, pre-ejemplar, pre-origeniano, por lo tanto, antes del siglo III.

Un caso ejemplar puede ser Job y el Sirácide para los cuales el latín y el copto atestan mejores formas y más antiguas que ciertamente existieron en griego.<sup>24</sup>

¿Podemos hablar de una Biblia latina judía?, es decir, ¿que provenga del hebreo?, algunos lo creen, pero no ofrecen ninguna prueba decisiva. La Biblia latina no tenía nada de sacro, y continuamente fue reelaborada, mientras que la verdadera Biblia oficial se consideraba que era la griega.

---

<sup>21</sup> F. P. DUTRIPON, *Vulgatae editionis Bibliorum Sacrorum Concordantiae*, Paris 1838, 1875<sup>6</sup>, restaurada Hildesheim 1979; B. FISCHER, *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatum Versionem critice editam quas digessit B. Fischer*, Stuttgart 1977.

<sup>22</sup> Los benedictinos de Mariendock la están redactando así como van saliendo los volúmenes de la VL de Beuron. *Vetus latina* Institut - Beuron (ed.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, Herder, Freiburg i.b. 1949. Previstos 27 volúmenes, cada uno de los cuales en tomos y/o fascículos, desde el 1949 se han publicado 20 tomos en 113 fascículos, el último es del 2015.

<sup>23</sup> E. HATCH – H. A. REDPATH, *A Concordances to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, Oxford 1892-1906 (rest. por Graz en 1954), Grand Rapids, Mi. 1999<sup>2</sup>.

<sup>24</sup> Cf. P.-M. BOGAERT, «Les études sur les Septante. Bilan et perspectives», *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 174-200 (de manera especial pp. 185-187), es una excelente revisión de conjunto de los problemas sobre los LXX.

Pero una primera ola de influencia judía la poseemos a través de la Hexapla de Orígenes que Jerónimo utilizó para revisar la VL. Una segunda ola representada por la VG, sobre todo los libros traducidos por Jerónimo directamente del hebreo. Christine Mohrmann, la estudiosa más importante del latín cristiano, piensa que el florecer del latín cristiano fue posterior a la ruptura de los cristianos con los judíos. Para el NT, el texto griego original es el texto occidental (por ejemplo, el códice de Bezae) muy diverso del koiné alejandrino. La VL es servil y por lo mismo útil para la crítica del texto.

#### *Características acerca de la exégesis*

En la VL, por razones de fidelidad, cercana al texto original, las huellas de exégesis judía son evidentes, provienen del texto griego que ha recogido y conservado traducciones orales judías, y ampliaciones cristológicas. Un ejemplo podría ser el versículo 10 del salmo 96(95): «Digan entre los pueblos que el Señor reina», que en muchos manuscritos se lee, «*dicite in nationibus dominus regnavit a ligno*».

#### *Características acerca de la lengua*

La VL comenzó a existir como versión oral para explicar la Biblia a los cristianos comunes del pueblo, por eso la lengua es más cercana al latín popular hablado (*sermo humilis*) que a la lengua clásica. La revisión continua de la lengua latina, respecto al léxico, siguió la evolución de la lengua y la diferencia del uso.

La lengua de la VL creó nuevos términos, como prestados del griego (*apostolus, baptisma, ecclesia*), o a través del griego, del hebreo o del arameo (*pascha, amen, alleluia*) y palabras con nuevos significados (*confessio*). Así comenzó la lengua latina.

También se ha de señalar la influencia de los cambios fonéticos sobre la creación de formas nuevas como *famis* por *fames*

(Gn 41,57), *veatores* por *viatores* (Gn 37,25), *aput* por *apud* (Gn 42,33).

Fue muy interesante la evolución del latín popular en oposición con el latín clásico, por ejemplo: *plebs* (Am 7,15) para indicar el pueblo de Israel sin alguna intención de desprecio; o *manducare* (Os 12,8) por *comedere*.<sup>25</sup>

La VL es muy fiel a los LXX, también donde los LXX se equivocan o interpretan de manera diversa, como por ejemplo, en Gn 28,19, donde *‘ulám lûz* se traduce en latín con un topónimo *Ulamaus*. Donde VL es muy fiel al hebreo por extensión de las frases y el orden semítico de las palabras. También hay errores en la VL como *laborum* en lugar de *labiorum* (Os 14,3), o de la ingenuidad del traductor, *Edom* por *Aram* (2 Cro 20,2), probablemente a causa de la confusión entre las letras *res* y *dālet* tan cercanas en hebreo.

Muchas veces la VL es más cercana a los LXX que al TM, por eso no se puede hablar en la VL de un modelo hebreo. En efecto, en 1 Re 18,32 el hebreo *tê ‘ālā / “canal”* es transliterado por los LXX *thaala* y traducido *foveam* por la VL, *acquaeductum* en la VG.

## La Vulgata

### *Situación en la que nace*

La VG de Jerónimo se forma alrededor del año 400; las características de las versiones bíblicas latinas de aquel momento particular eran mediocridad y multiplicidad, como se ha mencionado. Jerónimo hereda una gran cultura literaria clásica y se fue a vivir al Oriente en ambiente monástico, logró penetrar de manera más profunda en el conocimiento de la Biblia en el contacto con las tradiciones judaicas y griegas. En realidad, su aventura bíblica ini-

<sup>25</sup> Cf. B. KEDAR, «The Latin Translations», en M. J. MULDER – H. SUSLING (eds.), *MIKRA: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Fortress, Philadelphia 1988, 304.

ció con un gesto de confianza del Papa Dámaso en la primavera del 384, el mismo año de su muerte, le pide realizar una revisión del texto latino existente en los Evangelios. Esto lo podemos ver en el prefacio y dedicación al Papa de su revisión del texto latino del NT. Durante su estancia en Roma (382-385) es cuando revisó los Evangelios, usando modelos de tipo europeo, y corrigiendo los textos de la VL probablemente según los manuscritos griegos de la koiné. El Papa Dámaso agradeció la dedicación, si bien estuvo involucrado en esta aventura no fue suficiente para darle oficialidad a esta empresa, incluso Jerónimo nos dice que hizo esto forzado por el Pontífice, y en este sentido se defiende ante eventuales críticas sobre el valor del trabajo. Se trata de una obra de principiante que aprende a traducir de una lengua a otra, pero en el conjunto parece un trabajo de buena calidad.

En este periodo Jerónimo parece que haya hecho una primera revisión del Salterio, pero no tenemos huella de ello. Al vivir varios años en Belén pudo consultar la biblioteca de Cesarea y la Hexapla de Orígenes, esto le permitió seguir muy de cerca el texto crítico griego y el preparar para la gente de lengua latina una Biblia corregida sobre el texto griego. En los años 389 al 392, hizo la revisión de los libros de Salomón, luego Crónicas (poseemos el prefacio), la revisión del Salterio sobre el texto griego (el llamado *Galicano* que luego se difunde en Francia) y Job.

### *Cómo se realizó*

Nuevamente la aclaración inicial, sería un error identificar la *Vulgata* con las traducciones hechas por Jerónimo. Ciertamente el lugar de Jerónimo en la historia de las traducciones latinas permanecerá único. Como traductor nos encontramos delante de un genio y un exégeta formidable. Y esto vale más que su persistencia e investigación de la *veritas hebraica* (a expensas de la versión griega de los LXX), por lo cual con frecuencia fue criticado en su tiempo y después de él. En realidad, en sus trabajos de traducción

le faltó un proyecto y un método uniforme, comenzó a traducir de un original semítico los Libros de Samuel y de los Reyes.

La edición de la "Vulgata de Stuttgart" de Weber pudo utilizar fragmentos de San Gallen, de un manuscrito de Jerónimo, con otras lecturas alternativas al margen. Weber recoge en su NT 772 veces la edición de Oxford (Wordsworth-White); Fischer también piensa que hubo un texto proto-antioqueno. Esta revisión no parece ser tan original.

También la probable revisión de un primer Salterio latino que pasó bajo el nombre de *Psalterium Romanum* es de este periodo, pero muchos niegan la paternidad de Jerónimo.<sup>26</sup> No tuvo fortuna como los Evangelios que Jerónimo revisó en Oriente con otros manuscritos. Estas primeras revisiones romanas se explican, ya que los Evangelios y los Salmos son los libros más leídos de la Escritura, en la liturgia, y si el Papa Dámaso tuvo la iniciativa quiere decir que en su origen había una preocupación de tipo pastoral.

En Belén (después del 387), Jerónimo comenzó a traducir la edición hexaplar y origeniana de los LXX (Salmos, Crónicas, Proverbios, Qohélet, Job) fácilmente reconocible por el uso de los signos diacríticos: el asterisco y el obelus. Del 387 al 392 publicó un nuevo Salterio latino, llamado hexaplárico, o más comúnmente llamado *Galicano* (porque fue usado hacia el siglo VIII en la liturgia de la Galia, "franco-carolingia") que sucesivamente se convertirá en el Salterio de la VG. Después de muchos siglos, el Papa Pío XII permitió que fuera sustituido por una nueva traducción. No sabemos si tradujo otro del griego hexaplar. El material que tradujo aparece en el *Codex Grandior* de Casiodoro.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Cf. J. C. HAELEWYCK, *Les premières versions latines de la Bible*, Editions du Zèbre, Lausanne 1996, 127, n. 10; D. BROWN, *Vir trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Peeters, Kampen: Kok Pharos 1992, 101, y n. 71: el Salterio romano no es el que revisó Jerónimo, sino quizás aquel sobre el cual trabajó.

<sup>27</sup> El *Codex Grandior* ("Códice más grande") era una copia grande de un solo volumen de la Biblia en una traducción al latín antiguo que fue hecha para o por Casiodoro. Fue una de varias obras realizadas en su fundación monástica *Vivarium*, cerca de

Jerónimo tuvo delante de sí las traducciones griegas de Aquila y sobre todo la de Símaco, realizó una traducción del AT del hebreo. Pero primero escribió una obra de carácter técnico: *Cuestiones hebreas*, en las que confronta las traducciones antiguas y busca aclarar el sentido del texto. Probablemente comenzó a traducir el Salterio del hebreo (*iuxta Hebraeos*) acogido en muchas biblias doctas que nunca conquistó el campo litúrgico, continuó con los Profetas, incluyendo Daniel y sus suplementos griegos (entre los años 390-392), 1 y 2º de Samuel, 1 y 2º de Reyes (en el 392 y 393), Job (antes del 394) y en un solo libro llamado Esdras, Ezra-Nehemías (en el 394). Luego escribió la famosa *Ep. 57 De optimo genero interpretandi* (a finales del 395). Posteriormente, 1 y 2º Crónicas (en el 395-396). La traducción de los tres libros de Salomón: Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares (hecha "en tres días" según lo que dice en el prefacio, que es del 398). Un poco después el "Heptateuco", esta traducción duró varios años (vio la luz alrededor del 404). Completó la Biblia hebrea con Ester y sus suplementos griegos (antes del 404) con Josué, Jueces y Ruth (405-406).

Jerónimo continuó con su método con el empuje de Cromacio y de Heliodoro, tradujo Tobías y Judith (antes del 407), sin mucho cuidado «*magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens*», con mayor rapidez y libertad que los otros libros, así lo afirma en el Prefacio a Judith y usando textos de la VL, excluido del canon hebreo.<sup>28</sup>

«El libro de Jesús, hijo de Sirah, la Sabiduría de Salomón, Judith, Ester, Tobías y los Macabeos se leen por la edificación, pero sin ser revisados con una autoridad canónica» (*Prefacio a los Proverbios*). «III y IV Esdras no son sino ensueños» (*Prefacio a Esdras*).

---

Squillace, Italia. El libro ya no existe, pero se cree que se utilizó para crear el *Codex Amiatinus*, el manuscrito más antiguo que se conserva de la *Vulgata Latina* completa.

<sup>28</sup> Bogaert comenzó a publicar la edición crítica de Judith en la VI de Beuron, la *Introducción* se publicó en el 2001.

Ningún estudioso serio le atribuye a Jerónimo las traducciones de Sirácide, Sabiduría de Salomón, 1 y 2º Macabeos, Baruc y la Carta de Jeremías que se encuentran en los manuscritos de la *Vulgata*.

Sobre el resto del NT la opinión es muy dividida sobre si Jerónimo tocó las cartas Paulinas, las Católicas, Hechos y Apocalipsis. Después del 393 un autor difícil de identificar revisó estos libros sobre el texto griego; se ha pensado en autores del círculo pelagiano en Roma o Rufino el Sirio.<sup>29</sup> Se percibe una diferencia muy acentuada por algunas lecciones de la VL. De Bruyne propone a Pelagio como el revisor de la VG, mientras que Fischer prefiere a Rufino el Sirio, discípulo de Jerónimo y amigo de Pelagio.

Agustín hablaba del trabajo de Jerónimo sólo en referencia al AT y a los Evangelios. Jerónimo no añade nada a la multiplicidad y diversidad de traducciones que él ataca, ni acabó con otras tentativas de traducciones, en todo caso ciertamente él no fue el editor de una Biblia latina completa ni de una de sus traducciones. Jerónimo en su trabajo de traductor, como Orígenes, tuvo una doble finalidad, crítica y apologética: *crítica*, establecer el texto corregido de vulgarismos y errores de escritura, y darle unidad a las traducciones que existían; *apologética*, dar a los cristianos un texto bíblico que ya no pudiera ser reprochado por los hebreos de inexactitud y falsedad.<sup>30</sup>

### Cómo se utilizó

La segunda etapa de la historia de las versiones latinas son las traducciones hechas por Jerónimo y que entrarán en la *Vulgata*,

---

<sup>29</sup> Así piensa P.-M. BOGAERT, «The Latin Bible», en J. CARLETON PAGET – J. SCHAPER (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, Cambridge 2013, 505-526.

<sup>30</sup> Lo dice el mismo Jerónimo: «*Ipse mihi mercedem restituat in futurum, qui scit me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate scripturarum ecclesiis eius diutius insultarent*», cf. JERÓNIMO, *Contra Rufinum* II, 24 (PL 23, 448 o 468); *Ep. CXXXIV, Ad August.* (PL 22, 1162); *Incipit prologus Hieronymi in Isaia propheta*.

y la tercera será la formación progresiva de una Biblia latina en la que en sus partes principales está Jerónimo, que después del siglo IX se hará popular (*vulgar*) y a partir del siglo XVI es la así llamada *Vulgata*.

Inicialmente los libros o grupos de libros fueron transmitidos de manera separada. La Biblia en un solo volumen aparece en el siglo VI; el orden de los libros bíblicos, así como en la VL es muy variado.<sup>31</sup> La estructura de una Biblia manuscrita puede revelar algo acerca de sus orígenes. Los elementos añadidos a los manuscritos, como los prólogos (o *capitula*), divisiones en párrafos varían según los lugares, puede ser de mucha ayuda.

La *Vulgata* de Jerónimo tuvo dificultades para imponerse, así lo atestiguan los prefacios que él mismo integra en sus traducciones, el Estridón se muestra sensible a las críticas de Rufino. Agustín prefiere las revisiones críticas hechas sobre el texto griego (Evangélicos y versiones Hexapláricas). Los primeros en usar de manera sistemática la nueva versión de Jerónimo fueron los Pelagianos, especialmente Julián de Eclana: especialmente usaron la *Vulgata* de Pablo, al grado que algunos llegaron a pensar que era obra de ellos; en la historia del texto lo que más sorprende es la contaminación entre VG y VL, especialmente por los textos revisados del griego.

A finales del siglo VIII, los centros de difusión de la *Vulgata* fueron Italia y Galia meridional, con repercusiones en Inglaterra. Aquí se recuerdan dos ediciones particulares en el tiempo de Carlo Magno, cuando se hicieron muchos tentativos de revisión: la de Alcuino de Tours que adoptó un buen texto sin elaborarlo a fondo y la de Teodoro de Orléans que recogió manuscritos muy diversos y se preocupó de mejorar el texto, de estas ediciones se conservan muchos códices.

---

<sup>31</sup> H. B. SWEETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1900, rest. 1978. Se encuentra en línea: <https://archive.org/details/introductiontool00swet>.



En España durante el siglo X tenemos buenos testimonios. Luego la Universidad de París creó un estándar (la *Biblia Parisiensia*) que luego fue adoptada en la edición de Gutenberg, la "Biblia de 42 líneas"<sup>32</sup> (Mainz 1452-1455). Fue el texto que se imprimió rápidamente.

La *Vulgata* fue muy criticada en Italia por L. Valla (1449) en nombre del humanismo naciente, por Erasmo y por los Reformadores. Así se llegó al concilio de Trento que adoptó la *Vulgata* como versión "auténtica" para ofrecer al pueblo en la liturgia una versión segura (aunque no pretendía preferirla respecto al original).<sup>33</sup>

El concilio pidió a la Santa Sede preparar una buena versión de la *Vulgata*; en el año 1590 Sixto V publicó una Biblia que luego fue retirada cuando él murió y fue sustituida bajo Clemente VIII por la versión "sixto-clementina" (1592), reeditada en el 1593 y 1598. Desde entonces se hizo oficial. J. Wordsworth (1889), J. White y H.F.D. Sparks publicaron en Oxford hasta el año 1954 la *Vulgata* del NT. Pío X creó una comisión benedictina para la revisión de la *Vulgata*, que luego fue transformada por Pío XI en la Abadía de San Jerónimo.

#### *Características acerca de la exégesis*<sup>34</sup>

Afirma Manlio Simonetti: «*In complesso l'opera esegetica di Girolamo s'impone più per rigore filologico e gran copia di materiali utilizzati che non per coerenza di metodo e originalità d'int-*

---

<sup>32</sup> El nombre "Biblia de 42 líneas" se refiere al número de líneas impresas en cada página, y es usado para diferenciarlo de la edición posterior de 36 líneas.

<sup>33</sup> Decreto *Insuper* del 8 de abril 1546.

<sup>34</sup> Jerónimo trata acerca del concepto de traducción y cómo interpretar los textos bíblicos en sus Cartas a Panmaquio (*Ep.* 48 y 57) en la De Panmaquio y Océano a Jerónimo (*Ep.* 83), en la Carta de Agustín a Jerónimo (*Ep.* 56), en el Prefacio de Rufino al Peri arjón (*Ep.* 80), en la Carta a Rufino (*Ep.* 81) y en la Carta a Simia y Fretela (*Ep.* 106). De la Carta a Panmaquio (*Ep.* 48).

*erpretazione*». <sup>35</sup> La exégesis de Jerónimo se encontraba en la línea de la interpretación hebrea, es evidente su dependencia de los maestros rabinos. Sin embargo, es cristiana, sobre todo porque respeta la tradición latina anterior, de manera particular cuando se trata de palabras atribuidas a Dios, acciones divinas, oraciones, ritos, lenguaje. También porque fue hecha en función del NT, teniendo presente la interpretación exegética de la Iglesia, y sobre todo de Orígenes. En los prólogos a sus traducciones, Jerónimo repite que su ideal fue el combinar la exégesis literal de los maestros hebreos con la alegórica de sus predecesores cristianos. <sup>36</sup> Para su exégesis se basa ampliamente en Orígenes, pero cuando lo acusan de esa dependencia se defiende refiriéndose a ejemplos ilustres de literatos latinos y afirmando que ante los pasajes difíciles ha buscado varias interpretaciones para ayudar a la comprensión del lector. <sup>37</sup> Al inicio de su actividad exegética intentó poner al lector latino en contacto con la exégesis oriental, haciendo latino a Orígenes y donarlo *Romanus auribus*. <sup>38</sup> La decisión de comenzar a traducir del hebreo le llegó al estar en contacto con la Hexapla de Orígenes, aun cuando su conocimiento modesto del hebreo lo obliga a utilizar abundantemente Aquila y Símaco. Luego comenzó la controversia origenista y Jerónimo abandonó a su maestro Orígenes; al que le reprochaba esto, Jerónimo respondía distinguiendo en el Alejandrino el *dogmatistes* del *interpres*, es decir, el exégeta, afirmando haber seguido a Orígenes exégeta. Mientras tanto comenzó a seguir la escuela antioquena valorando cada vez más la componente lingüística y filológica en la interpretación. Jerónimo

<sup>35</sup> M. SIMONETTI, *Profilo storico del'esegesi patristica* (Sussidi patristici 1), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1981.

<sup>36</sup> D. BROWN, *Vir Trilinguis*, 121-138.

<sup>37</sup> JERÓNIMO, *De viris illustribus* (PL 23, 428).

<sup>38</sup> JERÓNIMO, *Praefatio Rufini librorum Περὶ ἀρχῶν quos de graeco transtulit in latinum*, 1: «Sé de muchísimos hermanos que, acuciados por el deseo de conocer las Escrituras, han pedido a algunos varones doctos, especialistas, en las letras griegas, que hicieran romano a Orígenes y se lo brindaran a los oídos latinos».

conservó una posición intermedia entre el método antioqueno y el alejandrino.<sup>39</sup>

#### *Características acerca de la lengua*

La lengua de Jerónimo, algunas veces retórica, añade un equilibrio y un tono muy religioso cuando se apoya en las antiguas versiones latinas. Su preparación cultural y sobre todo literaria le permite dar a su lengua latina un tono de poesía y de belleza. La versión de los Evangelios reproduce un texto griego excelente. En la *Ep. 57 De optimo genere interpretandi* (395), afirma como ideal de la traducción la fidelidad al sentido sin excesivo apego a las palabras siguiendo las características de la lengua de traducción.

Al traducir evita las repeticiones fastidiosas o un oído latino, pero hace añadidos que le parecen oportunidad por claridad, por ejemplo: en *Gn 31,47* añade «*uterque iuxta proprietatem linguae suae*» para aclarar que tanto el término hebreo como el arameo de la estela erigida por Labán y Jacob dan testimonio del pacto recíproco. Y en *Gn 31,48* añade la etimología del nombre Galad «*is est tumulus testis*».

Cuando se encuentra el mismo término hebreo elige traducciones diversas, por ejemplo, en *Gn 15,9* para indicar la edad (tres años) de la ternera, de la cabra y del carnero: «*triennem, trinam, trium annorum*».

Algunas veces, Jerónimo al traducir asume la sonoridad y el ritmo de la poesía, como por ejemplo, *Gn 37,34* que en la VL aparece: «*et conscidit iacobit vestimenta sua et posuit saccum super lumbum suum et flebat filium suum diebus multis*» en la VG dice: «*scissique vestibus indutus est cilicio lugens filium multo tempore*».<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Para algunos ejemplos, véase SIMONETTI, *Profilo storico del'esegesi patristica*, 49.

<sup>40</sup> B. KEDAR, «The Latin Translations», 314-315.

Cuando traduce del hebreo en ocasiones corrige los LXX, como por ejemplo en Am 4,13 donde quita el equívoco de una interpretación cristológica del término: *mhšch* como si fuera *mšych* "mesía" como en cambio se traduce el griego:

LXX: ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ

VL: *annuntians in homines Christum suum*

Jerónimo: *adnuntians homini eloquium suum*

El Dálmata nota la diversa estructura del latín y del hebreo, distingue entre varios sinónimos hebreos y señala la polisemia de algunos términos como *ruaj*, que puede ser *spiritus*, *anima* o *ventus*.<sup>41</sup>

Las nociones filológicas de Jerónimo son las de su tiempo, por ejemplo, cuando conecta el verbo *qrn* (Esd 34,39) con *qeren* / "cuerno" y no con el valor semántico de "rayo" por la que el rostro de Moisés se hace "cuernudo". La misma etimología se encuentra en Aquila y en los LXX:

δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ «el aspecto de la piel de su rostro era resplandeciente»

Jerónimo: «*quod cornuta esse facies sua*».<sup>42</sup>

El método de traducción de Jerónimo no siempre corresponde a sus principios teóricos y cambia de un libro a otro: en el Salterio y en los Profetas se nota mayor adherencia a la estructura lingüística del hebreo, mientras en Jueces, Josué, Rut y Ester abandona las traducciones libres. Con el pasar del tiempo la atención se dirige al sentido global y no a los elementos lingüísticos particulares.<sup>43</sup>

Jerónimo inserta en el texto del AT interpretaciones cristológicas porque se justifican filológicamente, por ejemplo, Hab 3,18:

χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ μου «*exultabo in Deo meo* / me alegraré en el Dios de mi salvación»

<sup>41</sup> B. KEDAR, «The Latin Translations», 316-317.

<sup>42</sup> También 2 *Cor* 3,7.

<sup>43</sup> B. KEDAR, «The Latin Translations», 323-329.

No faltan elementos de traducciones polémicas en confrontación con los hebreos, por ejemplo, la traducción de συναγωγή, en el Salterio con *congregatio*, *coetus*, en lugar del calco *synagoga* usado en la VL.

*Los Evangelios y los Salmos, un caso especial*

Los Evangelios en la VL fueron revisados por Jerónimo el 383 de una manera superficial, y aún más superficial los últimos capítulos de Lucas y el inicio de Juan; respecto a la lengua de las revisiones de Jerónimo: el *Salterio galicano* y los Evangelios está muy cercana a las versiones de las cuales se sirvió, conservando en todo o en parte su vocabulario y sintaxis.<sup>44</sup> Jerónimo, respondiendo a las exigencias del Papa Dámaso, se encontró con dos dificultades: una *psicológica*, la reacción de los destinatarios ante los cambios que hubiera tenido que hacer a un texto estándar que todos usaban casi como sacro, algo que pasa también en nuestros días; y una *crítica*, cómo separarse ante tanta variedad de textos, por ello el Dálmata siguió un camino equilibrado confrontando los cuatro Evangelios latinos con los códices griegos y corrigiendo sólo donde consideraba que era necesario.<sup>45</sup>

Hacia el año 383 Jerónimo se encontraba en Roma, después de una primera revisión de un Salterio antiguo sobre un texto pre-hexaplar<sup>46</sup> de los LXX, texto que no había tenido influencia de Símaco y Teodoción. De esta revisión no sabemos casi nada, sólo tenemos un testimonio en el prefacio a la segunda revisión, escrita por el mismo Jerónimo cuando editaba el *Salterio galicano*. Los estudiosos dudan de esta revisión sobre un texto pre-haxaplar.

---

<sup>44</sup> J. MALLET, «La Latinité de la Néo-Vulgate», en T. STRAMARE (ed.), *La Bibbia "Vulgata" dalle origini ai nostri giorni*, Abbazia San Girolamo, Libreria Vaticana, Roma 1987, 177s.

<sup>45</sup> P. ROSSANO, «El libro dei Vangeli», *L'Osservatore Romano* 25-26, maggio 1970.

<sup>46</sup> Texto anterior a la *Hexapla*, de Orígenes, comenzada hacia el 212 d.C.

En el año 384, después de la muerte del Papa Dámaso, Jerónimo fue a Palestina y hacia el 390 revisó en Cesarea nuevamente el Salterio latino antiguo (el llamado, "galicano"), pero en base a un hexaplar con los añadidos de los signos diacríticos de la Hexapla. El Salterio más antiguo era el romano, más de algún estudioso ha pensado que la primera revisión del Salterio haya sido esta, pero no parece que así haya sido.<sup>47</sup> La numeración de los salmos es la de los LXX, esto último es lo que se llama *luxta Hebraeos*. De las *Institutiones* se sabe que Casiodoro poseía una pequeña "pandecta" de traducciones jeronimianas sobre el hebreo. El Salterio *luxta Hebraeos* no entró en la *Vulgata* porque Alcuino no lo eligió para sus Biblias, pero sí tuvo alguna suerte en España.<sup>48</sup>

### La Neo Vulgata

El origen de la *Neo Vulgata*<sup>49</sup> se especifica con mucha claridad en la Constitución apostólica "*Scripta Thesaurus*" con la que el Papa Juan Pablo II promulgó la edición típica el 25 de abril de 1979. El servicio y el culto de Dios, la liturgia es el ambiente donde se manifiesta el interés de la Iglesia respecto al Libro Sagrado: «La iglesia desde sus inicios nunca ha dejado de asegurar que el pueblo cristiano tuviera la más amplia posibilidad de acercarse a la Palabra de Dios, especialmente en la Santa Liturgia».<sup>50</sup> Parece claro que no se podía abandonar un texto latino, el de la *Vulgata*,

<sup>47</sup> Para conocer el método de Jerónimo, cf. C. ESTIN, *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures* (Collectanea Biblica Latine vol. XV), Roma 1984, dispone de una amplia bibliografía.

<sup>48</sup> Cf. T. AYUSO MARAZUELA, *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica Veritate interpretatum* (Biblia Polyglotta Matritensia. Series VIII Vulgata Hispana, L.21), Madrid 1960.

<sup>49</sup> K. J. ZILVERBERG, «The Neo-Vulgate as Official Liturgical Translation», en J. BRIODY (ed.), *Verbum Domini: Liturgy and Scripture* (Proceedings of the Ninth Fota International Liturgical Conference 2016), Smenos, Wells, Somerset, England 2017.

<sup>50</sup> *L'Osservatore Romano*, 28 aprile 1979, 1.

tan unido a los escritos de los Padres de la Iglesia y con las interpretaciones de los Doctores de la Iglesia para embeberse por medio de su uso continuo y aceptado a través de muchos siglos, el lenguaje de la fe y el mismo lenguaje profano. Estas consideraciones explican por qué el Papa Pablo VI sabiamente haya armonizado las diversas exigencias de la crítica, de la liturgia y de las tradiciones pidiendo corregir prudentemente la versión de san Jerónimo, templando el respeto por la tradición y la sana exigencia crítica de nuestro tiempo.

#### *Cómo se realizó*

La comparación de las traducciones en diversos idiomas modernos con el texto de la *Vulgata*, cada vez resultaba más pesada, lo cual traía el abandono de la VG. Pablo VI formó la Comisión Internacional de expertos para la revisión del Salterio (inicios del 1964) y extendió el proyecto a toda la Biblia latina creando la *Pontificia Comisión para la Neo-Vulgata* el 29 de noviembre de 1965 presidida por el card. A. Bea hasta su muerte (16 de noviembre de 1968) y luego dirigida por el secretario mons. P. Rossano hasta el año 1971. El trabajo de la Comisión fue organizado por un equipo no sólo formal, cada libro fue examinado por al menos dos comisiones, una de expertos y otra de expertos en el latín de la *Vulgata*, en un primer momento separados y luego de manera conjunta. El texto fue enviado a un centenar de estudiosos, también no católicos, examinadas las revisiones que llegaron, se publicó el texto. La NVG no se presenta como una nueva traducción latina, conserva el nombre de *Vulgata*, tampoco pretende tornar a la *Vulgata* reconstruyendo el texto de Jerónimo, sino que lo corrige en un mejor sentido para hacerlo más cercano al hebreo original, arameo y griego; tampoco se trata de superación, sino de "continui-

dad", todo respetando la tradición (la latinitas bíblica cristiana) y las exigencias críticas de nuestro tiempo.<sup>51</sup>

### *Cómo se utiliza*

Se comenzó por el NT, en los años 1970-71 la *Pontificia Comisión para la Neo-Vulgata* publicó en tres volúmenes todo el NT. Se tuvo que enmendar el texto de la VG para que resultara más adecuado al texto griego, la Comisión tuvo como norma y arquetipo el texto griego que desde el año 1966 era editado, por la Sociedad bíblica de K. Aland, M. Black, C. Martini, B. Metzger, A. Wickgren; para usarse como texto latino Wordsworth-White y luego la edición crítica de R. Weber, B. Fischer, J. Griboinont, H.F.D. Sparks, W. Thiele mientras usa la *Sixto-clementina* (el texto presenta aporías y oscuridad). Los volúmenes separados de la NVG indican en nota la lección latina discordante de la edición de K. Aland.

Respecto a las Epístolas de san Pablo y las Católicas es mejor el texto de la VG respecto a la *Sixto-clementina*, la Comisión asumió como base para la revisión la edición de Stuttgart (1969). El método de la revisión, como se hizo para los Evangelios, es el mismo que adoptó Jerónimo en la reconstrucción del NT: reproduce *verbum ad verbum*, en cuanto lo permitía la lengua latina, el tenor del texto griego, buscando una versión más valiosa y duradera que refleje con más fidelidad los originales.

### *Características acerca de la exégesis*

La Comisión para la *Neo-Vulgata* siguió la edición de Aland, y cuando una lección era incierta en Aland pero segura en la VG se siguió la VG. Si alguna lección no aparece en algún código de la VG y en Aland es considerada posible o probable se siguió la VG. Las

---

<sup>51</sup> T. STRAMARE (ed.), «La *Neo-Vulgata*. Storia della revisione, sue finalità e caratteristiche», en T. STRAMARE (ed.), *La Bibbia "Vulgata" dalle origini ai nostri giorni*, Abbazia San Girolamo, Libreria Vaticana, Roma 1987, 149-175.



lecciones latinas que difieren de Aland se colocaron en aparato crítico, excepto tres textos: el final de Marcos (16,9-20); el sudor de la sangre (Lc 22,43-44) y la narración de la adúltera (Jn 8,1-11). En las notas a pie de página se puede ver palabra tras palabra las correcciones hechas a la VG cuando su texto no corresponde al griego original.

### *Características acerca de la lengua*<sup>52</sup>

Existen ecuaciones lingüísticas y lexicales para yuxtaponer el hebreo y el latín en la mente de quien conoce ambas lenguas, y existían en la mente de Jerónimo. Algunos ejemplos: *bayit* = domus; *ishshah* = mulier; *milhamah* = bellum; *yom* = dies; *mawet* = mors; *kos* = calix; *akal* = comedere; *banah* = edificare; *gadol* = magnus; *hakam* = sapiens; *tob* = bonus...

### CONCLUSIÓN

La Biblia usada y comentada por los Padres de la Iglesia no fue la VG sino la VL. Las primeras formas de la VL son los testimonios más antiguos del griego, incluso mejor que los manuscritos griegos restantes. No podemos dejar en el olvido la influencia de las versiones latinas de la Biblia en la historia de la cultura de la humanidad, pues a través de las versiones latinas todo el mundo occidental estuvo en contacto con la Biblia. La VG fue la Biblia que estuvo en el corazón de los debates teológicos y en los estudios científicos. La NVG conserva el mismo orden de los libros de la Sixto-clementina, pero la numeración de los capítulos y versículos fue uniformada con los textos originales respectivos para hacer más sencilla la confrontación con ediciones modernas y evitar la citación doble en los textos litúrgicos; la numeración de los Salmos

---

<sup>52</sup> MALLET, «La Latinité de la Néo-Vulgate», 177s.

es la misma del *TM*, tampoco se introdujeron títulos, subtítulos, divisiones del texto, citaciones de textos paralelos.

Un reconocimiento de validez de la *NVG* ha sido la inserción en la edición bilingüe (griego-latín) de Nestle-Aland, en la que sustituyó la edición clementina. Respecto al *NT*, el texto de los Evangelios de la *NVG* se encuentra en la edición bilingüe (español-latín) de la Sagrada Biblia traducida y anotada por la Facultad de teología de la Universidad de Navarra.

La palabra "Vulgata" (*vulgata*) no es la forma más apropiada de referirse a las traducciones de la Biblia de Jerónimo. En primer lugar, el término es anacrónico. Sólo desde principios del siglo XVI se utilizó para designar el contenido común de las Biblias latinas, que había sido más o menos estable desde la primera impresión (en Mainz, alrededor del 1450) e incluso antes. Para identificar este texto uniforme, el Concilio de Trento, en 1546, utilizó la expresión *Vetus et Vulgata editio*. En segundo lugar, es ambiguo. Cuando Jerónimo y Agustín usaron la palabra *vulgata*, querían decir algo diferente, es decir, la Biblia griega común, no revisada, o la traducción latina de ésta, más o menos lo que ahora llamamos latín antiguo o *Vetus Latina*. En tercer lugar, el término es engañoso porque nos da a entender que el contenido de una Biblia –digamos bajo Alcuino en el 800– era el de una Biblia establecida ya antes de esa fecha, lo cual no es el caso; de hecho, las Biblias de Alcuino aún no eran "vulgares" en el sentido de ser de uso común. Hemos querido presentar cómo una traducción en lugar de otra, o una revisión en lugar de otra, se generalizó y privilegió lo suficiente como para alcanzar la posición de convertirse en el uso común y, por lo tanto, en un nuevo significado, "vulgar". De hecho, desde el 850 (cerca) la victoria de este nuevo texto común estaba asegurada, gracias especialmente –aunque no exclusivamente– a la amplia difusión de las Biblias de Tours. En el caso del Salterio, se puede permitir algún anacronismo, porque no hay peligro de malentendidos. El antiguo Salterio utilizado en el centro de Italia y en Inglaterra (hasta el siglo X) se llama *Romanum*. La revisada por Jerónimo según la forma Origeniana (o Hexaplórica) de la Septuaginta, la

*Gallicanum*, y es la forma más extendida del Salterio latino. La traducida por Jerónimo según el hebreo, *iuxta Hebraeos*, se llama *Hebraicum*.<sup>53</sup>

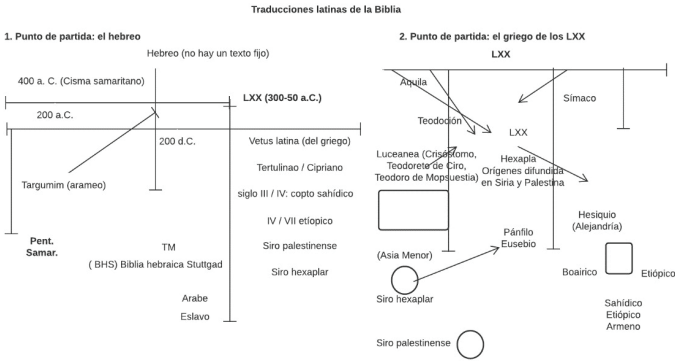
La autoridad de Jerónimo se extendió a la Biblia completa, incluso incluyendo los libros que no tocó, especialmente a través de la ubicación de su *Ep. 53* al comienzo de muchos manuscritos. Pero la uniformidad aún estaba lejos. Hubo dudas sobre la lista de libros a copiar y su orden no fue arreglado en absoluto. Las variantes textuales eran numerosas y las tradiciones locales sobrevivieron. Algunos libros y partes de libros (los cánticos bíblicos en el Salterio, por ejemplo) todavía estaban a menudo en una forma latina antigua. En ausencia de una división de capítulos recibida, las referencias seguían siendo vagas: los diversos sistemas exigían unificación. Algunas señales presagiaban el futuro: los Salterios podían ser glosados y los evangelios de bolsillo allanaban el camino para las Biblias de bolsillo.<sup>54</sup>

La obra de Jerónimo fue innovadora, ha dejado a la posteridad una toma de conciencia sobre la relación entre Escritura y cristianismo, la identidad cultural del cristianismo respecto al judaísmo, la versatilidad de su ingenio en las letras ha quedado en la memoria histórica del texto sagrado latino, y también en la belleza de una pluma erudita en la exégesis bíblica.

---

<sup>53</sup> Cf. P.-M. BOGAERT, «The Latin Bible, c. 600 to c. 900», en R. MARSDEN – E. ANN MATTER (eds.), *The New Cambridge History of the Bible: From 600 to 1450* 4 vol., Cambridge 2012, 69-92.

<sup>54</sup> P.-M. BOGAERT, «The Latin Bible, c. 600 to c. 900», 92.



**Sumario:**

**Summary:**

El presente artículo contiene una advertencia importante al principio: «Es útil tener presente qué se comprende por *Vetus Latina* (VL), por *Vulgata* (VG) –la cual no se ha de confundir con las traducciones hechas por Jerónimo– y qué se entiende por *Neo Vulgata* (NVG)». En efecto, a lo largo del artículo son presentados los siguientes apartados, tanto de la *Vetus Latina*, como de la *Vulgata* y de la *Neo Vulgata*: Cómo se realizó, Cómo se utilizó o se utiliza, Características acerca de la exégesis y Características acerca de la lengua. Para la *Vetus Latina* se señalan también estos apartados:

This article contains an important warning at the beginning: «It is useful to keep in mind what is understood by *Vetus Latina* (VL), by *Vulgata* (VG) –which should not be confused with the translations made by Jerome– and what is understood by *Neo Vulgata* (NVG)». Indeed, throughout the article the following sections are presented, both from the *Vetus Latina*, the *Vulgata* and the *Neo Vulgata*: How it was made, How it was used or is used, Characteristics about exegesis and Characteristics about language. For the *Vetus Latina* these sections are also indicated: Sources to know it and

Fuentes para conocerla y su importancia. Para la *Vulgata* se ofrece un apartado acerca de los evangelios y de los salmos como un caso especial. La conclusión sintetiza lo dicho acerca de los tres apartados principales: *Vetus Latina*, *Vulgata* y *Neo Vulgata*.

**Palabras clave:** *Vetus Latina*, *Vulgata*, *Neo Vulgata*, versiones griegas, versiones latinas, Padres de la Iglesia, *Veritas hebraica*, san Jerónimo.

**Keywords:** *Vetus Latina*, *Vulgata*, *Neo Vulgata*, greek versions, latin versions, Church Fathers, *Veritas hebraica*, saint Jerome.

## La huella del león

JULIÁN ARTURO LÓPEZ AMOZURRUTIA\*

«Por inadecuada que pueda parecer la anécdota para el gran Padre, el león como símbolo le ajusta bastante bien. Fuerza, nobleza de porte y una vena de violencia al enfrentar a sus adversarios y rugir, le quedan tanto al hombre como al animal».<sup>1</sup> La leyenda correspondería a la curación que el santo habría hecho de un león que se le habría acercado en Belén, mientras daba una lección a sus alumnos, extrayéndole una espina que lo lastimaba. La bestia se habría quedado a su lado por el resto de su vida. Aunque el origen de la narración corresponde más bien al monje y ermitaño bizantino san Gerásimo, y se traspasó al Padre latino por la cercanía fonética de sus nombres, el encomio jeronimiano del célebre canonista boloñés del siglo XIV Juan de Andrés estableció la forma en que había de ser representado: «*Cum capello,*

SOBRE EL AUTOR

\* Sacerdote de la Arquidiócesis de México. Licenciado en Filosofía y en Teología por el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos. En la Pontificia Universidad Gregoriana obtuvo los grados de licenciatura en Teología Dogmática y doctorado en Teología. Desde el 2001 ha sido profesor de la Universidad Pontificia de México y del ISEE/Universidad Católica Lumen Gentium. Director espiritual adjunto del Seminario Conciliar de México de 2001 a 2007. Coordinador académico del ISEE de 2001 a 2004 y director general del mismo de 2004 a 2007. Rector del Seminario Conciliar de México de 2007 a 2014. Actualmente es canónigo teólogo y bibliotecario del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, además de profesor estable extraordinario y coordinador de Teología Dogmática de la UPM y secretario de la Dimensión de Doctrina de la Fe de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Autor de numerosos libros y artículos especializados.

<sup>1</sup> G. RING, «St. Jerome Extracting the Thorn from the Lion's Foot», *The Art Bulletin* XXVII/3 (1945) 188-194 (la cita, 188-189).

*quo nunc cardinales utuntur, deposito, et leone mansueto*». <sup>2</sup> Sin entrar ahora en la variable cardenalicia de la representación, y quedándonos con la mención del férido, Rogier van der Weyden sería probablemente, como en otros casos, el protocreador del arquetipo iconográfico de san Jerónimo. <sup>3</sup>

La interpretación piadosa ha querido, en ocasiones, comparar a los cuatro grandes padres latinos con los cuatro evangelistas. En este caso, a Jerónimo le corresponde quedar asociado a Marcos, en su representación leonina. Curiosamente, en esos parentescos espirituales que produce la fe, el mismo Jerónimo, al hablar del simbolismo de los evangelistas, explica que a Marcos le corresponde el león porque inicia con la voz que clama en el desierto. <sup>4</sup> Voz del Bautista, del Evangelista, del Padre de la Iglesia, que llega hoy a nosotros con semejante elocuencia.

Lo cierto es que el ímpetu de la figura del santo ha dejado su huella en múltiples ámbitos del camino eclesial. Es posible rastrearlo más allá de su célebre aportación en la traducción de las Sagradas Escrituras, y no sólo dependiendo del tono polémico que algunos atribuyen a su carácter y otros a su propia propaganda. La huella no resulta más evidente cuando se ha marcado con artificial diligencia, sino que depende de condiciones variadas y –no hay que excluirlo– de la misma acción del Espíritu Santo que conduce a su Iglesia hacia la verdad plena, a través también de las personalidades de los discípulos de Cristo.

Proponemos un itinerario que identifique algunas menciones –y alguna omisión– de nuestro autor en las constituciones del último Concilio, para mostrar desde esa atalaya retrospectivamente el

---

<sup>2</sup> Indicación de los bolandistas: G. RING, «St. Jerome Extracting...», 190.

<sup>3</sup> Existe un pequeño panel conservado en Nueva York, que acaso da testimonio de uno de mayor proporción, que habría servido de inspiración para otros trabajos a partir del siglo XIV: cf. G. RING, «St. Jerome Extracting...», 191.

<sup>4</sup> Cf. *Adv. Iovin.* 1,26.

influjo del *doctor ecclesiæ* en diversos niveles teológicos, magisteriales, litúrgicos y espirituales.

## 1. La lectura cristológica del Antiguo Testamento

La Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* cita en dos ocasiones a san Jerónimo. En primer lugar, en el pasaje crucial donde se afirma que las Sagradas Escrituras han de ser leídas e interpretadas en el mismo Espíritu en que fueron escritas.<sup>5</sup> A través de la encíclica *Spiritus Paraclitus*, donde por cierto resulta eminente la presencia del Doctor Máximo, se nos remite a su comentario a la Carta a los Gálatas. Enseñaba Benedicto XV:

Y así, persuadido de que «siempre en la exposición de las Sagradas Escrituras necesitamos de la venida del Espíritu Santo» y de que la Escritura no se puede leer ni entender de otra manera de como «lo exige el sentido del Espíritu Santo con que fue escrita», el santo varón de Dios implora suplicante, valiéndose también de las oraciones de sus amigos, las luces del Paráclito.<sup>6</sup>

En la referencia, donde, por cierto, san Jerónimo proyecta su ambivalente relación con Orígenes, comentando y corrigiendo su doctrina sobre los sentidos escriturísticos, se establece contra el caos de las opiniones heréticas, obras de la carne, la unidad proveniente del Espíritu:

La palabra *hairesis* significa elección, porque cada uno elige la disciplina que piensa mejor. Luego, quien entiende la Escritura en un sentido diverso que el que demanda el

<sup>5</sup> Cf. *Dei Verbum*, n. 12.

<sup>6</sup> BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, n. 37, citando primero *In Mich* 1,10-15 y luego, al igual que *Dei Verbum*; *Gal.* 5,19-21.



sentido del Espíritu Santo, bajo cuya inspiración fue escrita, aunque no se separe de la Iglesia, puede no obstante ser llamado herético y se vuelve culpable de una de las obras de la carne, al elegir lo peor.<sup>7</sup>

Este pasaje ha sido fundamental en la vida eclesial más reciente, para enfrentar el desafío del pluralismo cultural que repercute en la teología, sin ceder ante el relativismo ni caer en ningún tipo de fundamentalismos. *Verbum Domini* cita la misma idea, pero tomada del epistolario: «San Jerónimo está firmemente convencido de que “no podemos llegar a comprender la Escritura sin la ayuda del Espíritu Santo que la ha inspirado”».<sup>8</sup>

La segunda cita es una de las más conocidas de Jerónimo. «*Ignoratio enim Scripturarum ignoratio Christi est*».<sup>9</sup> La orientación pneumatológica de la anterior concentra ahora su significado cristológico. Así lo asume Benedicto XV:

Muchas veces nuestro Doctor exalta la íntima unión de Jesús con la Iglesia. Como no puede estar la cabeza separada del cuerpo místico, así con el amor a la Iglesia ha de ir necesariamente unido el amor a Cristo, que debe ser considerado como el principal y más sabroso fruto de la ciencia de las Escrituras. Estaba tan persuadido Jerónimo de que este

---

<sup>7</sup> «*Hairesis autem Gæce, ab electione dicitur: quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. Quicumque igitur aliter Scripturam intelligit, quam sensus Spiritus sancti flagitat, quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest, et de carnis operibus est, eligens quæ pejora sunt*»: Gal. 5,19-21.

<sup>8</sup> BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, n. 16, citando Ep 120, 10, donde a propósito de la Carta a los Romanos se lee que está tan envuelta en oscuridades que es necesario «*ut in intellegenda ea, Spiritus Sancti indigeamus auxilio, qui per apostolum hace ipsa dictavit*».

<sup>9</sup> DV, n. 25, citando el prólogo del comentario a Isaías, y recordando de nuevo la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV y, además, la *Divino afflante* de Pío XII.

conocimiento del sagrado texto era el mejor camino para llegar al conocimiento y amor de Cristo Nuestro Señor, que no dudaba en afirmar: «Ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo». Y lo mismo escribe a santa Paula: «¿Puede concebirse una vida sin la ciencia de las Escrituras, por la cual se llega a conocer al mismo Cristo, que es la vida de los creyentes?».<sup>10</sup>

La primacía de la Palabra, para Jerónimo, adquiere incluso notas eucarísticas:

La carne del Señor es verdadera comida y su sangre verdadera bebida; este es el verdadero bien que se nos da en la vida presente, alimentarse de su carne y beber su sangre, no sólo en la Eucaristía, sino también en la lectura de la Sagrada Escritura. En efecto, lo que se obtiene del conocimiento de las Escrituras es verdadera comida y verdadera bebida.<sup>11</sup>

La referencia en *Dei Verbum* aparece como un llamado a clérigos, catequistas, religiosos y fieles en general, pero subrayando la urgencia para quienes se dedican al ministerio de la palabra, de sumergirse a las Escrituras con el estudio y la oración. En realidad, ha sido una cita constante para señalar las líneas fundamentales de la formación sacerdotal. Cuando el Decreto de Graciano, remitiendo al IV Concilio Toledano, insistía en evitar la ignorancia de los sacerdotes por las nefastas consecuencias que ello implicaba para todos los fieles, y señalaba las dos líneas de la Escritura y de los Cánones como aquello en lo que debían ser instruidos, se terminaba por incluir la cita jeronimiana: «*Si iuxta apostolum Paulum*

<sup>10</sup> BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, n. 61, citando, además, la *Ep* 30,7.

<sup>11</sup> *Comm. in Ecclesiasten*, 3, citado por *Verbum Domini*, n. 55.

*Christus Dei uirtus est et Dei sapientia est, ignoratio scripturam est ignoratio Christi».*<sup>12</sup>

Esta cita forma parte del prólogo del comentario a Isaías, que Jerónimo escribe a santa Eustoquio. Su relevancia, además de cuanto ha quedado dicho, mira a la manera como la Iglesia desde sus inicios realizó una lectura de la Antigua Alianza en clave cristológica, entendiendo que la obra de Cristo, particularmente su muerte y resurrección, ocurrió según las Escrituras. Y esto incidió directamente también en la traducción jeronimiana, como lo consideraremos en seguida. El libro de Isaías, en particular, es valorado como una síntesis en misterio de toda la obra de Cristo. Dice el santo:

Nadie piense que yo quiero resumir en pocas palabras el contenido de este libro, ya que él abarca todos los misterios del Señor: predice, en efecto, al Emmanuel que nacerá de la Virgen, que realizará obras y signos admirables, que morirá, será sepultado y resucitará del país de los muertos, y será el Salvador de todos los hombres. ¿Para qué voy a hablar de física, de ética o de lógica? Este libro es como un compendio de todas las Escrituras y encierra en sí cuanto es capaz de pronunciar la lengua humana y sentir el hombre mortal.<sup>13</sup>

La lectura cristológica del Antiguo Testamento no es, en modo alguno, iniciativa de Jerónimo. Forma parte de la identidad misma de la comunidad cristiana. Los primeros padres comentan de manera privilegiada los libros del Antiguo Testamento. Sin embargo, una nota peculiar sí la encontramos en que san Jerónimo incluye esa lectura también en sus traducciones, y ello cunde en la liturgia. Si bien es cierto que él mismo, a pesar de estar orgulloso de

---

<sup>12</sup> *Decretum Gratiani*, I, d. XXXVIII, c. 9.

<sup>13</sup> *Comm. in Is.*, Prol.

su propia traducción de los salmos, no dejó de emplear la versión corriente en la comunidad romana, que resultaba más familiar a los fieles, y muchas fórmulas de las antiguas versiones latinas se mantuvieron en la liturgia, la huella de Jerónimo se filtró en varios niveles.

Aquí mencionamos un solo ejemplo. En Adviento, el *Rorate cœli*, inspirado en Isaías, mueve los corazones al suspiro del que viene. También la antifona del IV Domingo emplea la misma frase inicial. «*Rorate cœli desuper, et nubes pluant justum: aperiatur terra, et germinet Salvatorem*». Prescindiendo del elemento agrícola que proyecta las témporas de diciembre, la versión litúrgica del introito muestra la huella de san Jerónimo. El original hebreo, en efecto, no habla del justo, sino de la justicia (*sedeq*), ni del salvador, sino de la salvación (*yeshu'a*). Las versiones latinas antiguas habían mantenido, conforme también a la *Septuaginta*, los sustantivos. La versión de Jerónimo, en cambio, ejecuta ya una interpretación cristológica, no sólo en su explicación del texto, sino al interno de la misma traducción. Si la Liturgia puede entender el canto como una auténtica exégesis en clave contemplativa de *lectio divina*, en el introito se ejecuta una actualización cristológica de la profecía, conforme a la enseñanza del Maestro, y le da color a todo el tiempo litúrgico.

En este caso, su comentario nos muestra el proceso interpretativo, pues él mismo incorpora ambas versiones. Tras citar su propia traducción y la de los Setenta, explica:

Hay dos interpretaciones de este pasaje. Algunos piensan que hay que remontarlo a lo que le precede: el cielo y la tierra, metonimia para los habitantes del cielo y de la tierra, se alegran, dicen, de que Ciro haya puesto en libertad a los cautivos. Otros ponen aquí una línea de separación: para ellos, este pasaje inaugura un sentido propio, y es una profecía de la venida de Nuestro Señor. Él manda, dicen, a las nubes, a las que antes les ha dicho: «Ordenaré a las nubes que no manden su rocío sobre ella», es decir sobre la viña

de Israel. A estas nubes llega la verdad divina, para que hagan descender sobre el mundo al justo o a la justicia (*justum sive justitiam*) como una lluvia, y que la tierra se abra y germine el Salvador. A este propósito, el Salmista canta: «La verdad ha brotado de la tierra y la justicia nos mira desde el cielo», o, según los Setenta: «La tierra ha producido a la vez la misericordia y la justicia, a fin de que los pecadores obtengan el perdón y los justos la recompensa».<sup>14</sup>

La sensibilidad litúrgica, de hecho, se adelanta en Jerónimo, al señalar que no ha de escandalizarnos que se llame al Señor creatura, precisamente por indicar que brota de la tierra, lo cual corresponde, en el Gradual, a toda la presentación de Jesús, en efecto, como fruto de la tierra, como recientemente lo ha mostrado el experto en canto gregoriano Fulvio Rampi.

## 2. Notas mariológicas

De hecho, el tono mariano del cuarto domingo de Adviento vuelve a manifestar la huella de Jerónimo en su Antífona de la Comunión. En ella aparece la célebre profecía isaiana de la doncella que concibe y da a luz un hijo, identificando también a la doncella como virgen. Ciertamente, en este caso la traducción no proviene de Jerónimo. Ya las versiones latinas antiguas hablaban de *virgo*, independientemente de que la *Septuaginta* empleara *parthenos*. Pero el comentario del santo explicita la cuestión lingüística y abunda sobre ella, en una profundización cristológica que nos abre a una cuestión mariológica. Leemos primero, siguiendo una articulación escriturística de gran densidad:

---

<sup>14</sup> *Comm. in Is.*, XIII.

«Por eso el Señor les dará él mismo un signo: he aquí que la Virgen concebirá y parirá, y será su nombre Emmanuel». Dios ya no hablará en muchas ocasiones y de diversas maneras, como dice el apóstol Pablo [en referencia a Hb 1,1]. No será en modo alguno representado por los Profetas bajo diversas imágenes, como dice Oseas (12), sino que él mismo que en otro tiempo hablaba a través de otros, dirá personalmente: Heme aquí. Es a él a quien la Esposa del Cantar de los Cantares (1,2) dirige esta oración: «Que me bese con su boca», pues el Señor de los ejércitos es él mismo el rey de la gloria (Sal 23,10), él mismo descenderá hasta el vientre de una Virgen, y entrará y saldrá por la puerta oriental, que está siempre cerrada (Ez 44), de la cual Gabriel dijo a la Virgen: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que va a nacer en ti, santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35) y en los Proverbios: «La sabiduría se ha edificado una casa» (Prov 9,1).<sup>15</sup>

Los niveles escriturísticos, simbólicos y teológicos integrados en este texto son ya dignos de maravilla, como un ejemplo magistral de síntesis teológica. Es en este marco en el que aparece la explicación sobre la virginidad de María. En ella muestra que de ninguna manera es ignorante respecto a la lengua de los judíos, sino que está aportando la razón por la que el signo es tal. Abunda para ello, ahora, en una argumentación lingüística y en el uso de los niveles de significado.

«Cuando dice: “El Señor mismo les dará un signo”, debe ser algo nuevo y admirable. Pero si se tratara solo de una jovencita o una niña, como quieren los judíos, y no de una virgen que pare, ¿qué signo podría llamarse, si con esa palabra se indica la edad y no la integridad?». Y para que el enfrentamiento con los judíos

<sup>15</sup> *Comm. in Is.*, III.

no se convierta en burla ante una supuesta ignorancia, explícita: «Virgen, en hebreo, se dice *bethula*, palabra que no está en este texto, donde leemos *alma*, que todos, excepto los Setenta, entienden como "joven adolescente". Ahora, para los hebreos, la palabra *alma* tiene un doble sentido: "joven adolescente" y "escondida", es decir, *apokryphos* [...]». Y tras varios ejemplos continúa:

Por lo tanto, *alma* responde no solamente a "jovencita" y a "virgen", sino también, como extensión, a "virgen escondida" y "retirada en lo secreto", que nunca se ha mostrado a la mirada de los hombres, y que sus padres la guardaron con el máximo cuidado. Además, la lengua púnica, que deriva, se dice, del hebreo, dice propiamente *alma* para indicar virgen. Prestándonos a la risa de los judíos, añadamos que, en nuestra lengua, *alma* significa santa.

Continúa señalando otros usos hebreos, antes de pasar a explicar el nombre del Emmanuel.

Es sabido, de hecho, que san Jerónimo es un referente obligado para la apologética de la virginidad perpetua de María. Él manifiesta un gran aprecio por la virginidad, en la que estimula, por ejemplo, a la misma Eustoquio a quien dedica el comentario a Isaías. Pero en el caso de María, la argumentación se vuelve particularmente intensa, al punto que hasta la fecha muchos de los asuntos que se esgrimen del lado católico provienen, de hecho, de Jerónimo. Al elemento lingüístico que acabamos de señalar se añaden perspectivas de coherencia narrativa y valor espiritual en su refutación a Elvidio.

Por una parte, reitera la lectura sobre la virginidad antes del parto a propósito de la explicación que Elvidio hace de que José no conoció a María «hasta que parió a su hijo primogénito», mostrando la incongruencia de entender por el «hasta» el momento en el que habrían llevado vida marital. Desarrolla un escrutinio pormenorizado de las personas llamadas «hermanos» del Señor,

y desarrolla los diversos sentidos en que la palabra «hermano» es usada en la Escritura. No sin ironía desglosa el significado de «primogénito» como un título, que no implicaba necesariamente que después hubieran de venir otros hijos. Y muestra la inconsistencia narrativa de que Jesús encomendara a su madre a Juan si ella tuviera otros hijos. En todos los casos, la revisión de los textos tanto veterotestamentarios como neotestamentarios es abundante, y prácticamente sobre su explicación volverán los autores posteriores.

Pero la huella jeronimiana a propósito de la mariología ha vuelto recientemente en otra pista. Tiene también que ver con la maternidad virginal, y vuelve a desarrollar, como en la respuesta a Elvidio, la excelencia de la virginidad, pero alcanza horizontes aún más vastos. Se trata de un tema recurrente en la patrística, y recuperado por la *Lumen gentium*, en el que una referencia relevante es Jerónimo: la comparación entre Eva y María, para extender la consideración de la maternidad virginal de la Iglesia. «La muerte vino por Eva, la vida por María», escribe a Eustoquio, en un texto citado por la constitución conciliar.<sup>16</sup> Y en su epístola prosigue, animando a la virgen Eustoquio también remitiendo a su respuesta a Elvidio: «Por eso, el don de la virginidad se ha derramado más copiosamente entre mujeres, porque comenzó por la mujer. Tan pronto como el Hijo de Dios entró en la tierra, se instituyó para sí una nueva familia, para que quien era adorado por los ángeles en el cielo tuviera también ángeles sobre la tierra».<sup>17</sup> La enseñanza conciliar aplica la analogía de la fe para comparar la virginidad y maternidad de María con la condición de la Iglesia, de fuerte sabor ireniano.<sup>18</sup> También Jerónimo habla de la Iglesia como esposa

---

<sup>16</sup> Cf. *LG*, n. 56. Retomado por *CICat*, n. 494. Citado también, v.gr., por Juan Pablo II en *Redemptoris Mater*, n. 19.

<sup>17</sup> *Ep.* 22,21.

<sup>18</sup> Cf. *LG*, nn. 63-64.



virgen.<sup>19</sup> El tema, como lo ha meditado profusamente Henri de Lubac, desborda la tradición,<sup>20</sup> y ha adquirido renovado vigor en la vida eclesial posconciliar. Baste indicar, como ejemplos, las referencias de dos prefacios: el IV de Adviento, cercano a la fórmula de Jerónimo: «La gracia que Eva nos arrebató nos ha sido devuelta en María», pero también el V de Santa María Virgen: «En Cristo, nuevo Adán, y en María, nueva Eva, se revela el misterio de tu Iglesia, como primicia de la humanidad redimida».

### 3. Notas eclesiológicas

Jerónimo deja también su huella en la comprensión de la Iglesia. Cuando la Constitución Dogmática sobre la Iglesia explica su estructura apostólica y petrina, acude, entre otros, a la mención de Jerónimo. Nuestro autor argumenta que los apóstoles en su conjunto –no sólo Pedro– recibieron las llaves del Reino de los cielos. De modo que la solidez de la Iglesia se fundamenta también en ellos. Pero entre los doce fue elegido uno y constituido como cabeza, para quitar la ocasión del cisma.<sup>21</sup> La alusión es oportuna para sentar las bases de una de las enseñanzas más peculiares del último concilio: la colegialidad del episcopado. De acuerdo con un comentarista de ese tiempo, los dos pronunciamientos mayores de *Lumen gentium* y tal vez de todo el Concilio son, precisamente, la colegialidad y la sacramentalidad del episcopado.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. *In Jer.* 1,44 (comentando 2,32); *In Mt* 1,15.

<sup>20</sup> Cf. «La Iglesia y la Virgen María», en *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008, 335-399.

<sup>21</sup> Cf. *Adv Iovin.* 1,26, citado por *LG*, n. 19.

<sup>22</sup> Cf. B. MONSEGÚ, «Sacramentalidad del episcopado», en C. MORCILLO GONZÁLEZ (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 404-405. Hemos dedicado un estudio a la cuestión: «La identidad sacramental del Obispo. Desarrollo dogmático de la Edad Media a *Pastores gregis*», *Libro Anual del ISEE* 7 (2005) 213-241.

Sin embargo, hablando de la sacramentalidad del episcopado, nos aparece una huella del león que más bien ha sido superada. En este caso, destaca por su ausencia. Pero nos deja ver el impacto secular de la figura del santo. Aunque hoy la sacramentalidad del episcopado se presenta como una doctrina pacíficamente aceptada, no fue así sino hasta tiempos recientes, y ello en buena medida por intervención de Jerónimo. La memoria de este incidente y la repercusión que tuvo en la reflexión posterior a él nos mostrarán la maduración de una enseñanza que en parte incorpora la participación del santo, pero en parte también se tropieza con ella. Con el tiempo habrá de enderezarla.

Todo parte de la cuestión del diaconado. Como lo explica el último editor de las cartas de Jerónimo al español, «los diáconos de Roma reclamaban un rango, en su iglesia, semejante al de los presbíteros de otras ciudades. Jerónimo ha oído más: que los diáconos se consideran superiores a los presbíteros».<sup>23</sup> En su carta al presbítero Evangelo aborda la cuestión con singular intensidad, en la misma línea que se reconoce previamente en el *Ambrosiaster*.

Leemos en Isaías: *El necio dice necedades*. He oído que cierto individuo ha llegado a tal locura, que antepone a los diáconos sobre los presbíteros, es decir, sobre los obispos. Ahora bien, si el Apóstol enseña claramente que los presbíteros son lo mismo que los obispos, ¿qué le da pie al ministro de las mesas y las viudas para levantarse, hinchado de orgullo, sobre aquellos por cuyas oraciones es consagrado el cuerpo y la sangre de Cristo?<sup>24</sup>

El problema de la pretensión de los diáconos romanos se orientará para su solución a despecho de la naturaleza sacramental del episcopado. En su argumento, Jerónimo afirma que pretender ubi-

<sup>23</sup> SAN JERÓNIMO, *Epistolario II*, J. B. Valero (ed.), BAC, Madrid 1995, 813.

<sup>24</sup> *Ep.* 146,1.

carse por encima de los presbíteros es hacerlo sobre los obispos. Porque decir presbítero es decir obispo. La razón de ello es eucarística: presbíteros y obispos consagran el cuerpo y la sangre del Señor. Aunque Jerónimo conoce la autoridad del obispo sobre los presbíteros, este paso favorece la concentración de la explicación de la naturaleza del sacramento del orden en su clave sacerdotal, eucarística. Y con ello ocurre un cambio de acento importante. Mientras la tradición anterior, representada por Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon y Cipriano de Cartago, subrayaba la monarquía episcopal y desde ella explicaba el ministerio en referencia a la Iglesia en cuanto apostólica, con Jerónimo se desencadena una interpretación que señalará como punto de referencia para la explicación de la sacramentalidad la potestad eucarística. Evidentemente no desaparecerá la reflexión sobre la primacía del episcopado, como se reconocerá, por ejemplo, en el pseudo Dionisio, pero el derrotero ha quedado marcado, y la huella es profunda.

El mismo Jerónimo explica la diferencia entre episcopado y presbiterado, aportando una pista que, a la larga, derivará en la teología de las potestades de orden y de jurisdicción. En su comentario a Tito afirma: «Que los obispos sepan que son superiores a los presbíteros más en virtud de una costumbre que en virtud de una verdadera institución que se remontase al Señor y que deben dirigir a la Iglesia en común, imitando a Moisés que, aunque pudo gobernar sólo al pueblo de Israel, eligió a setenta hombres para gobernar con ellos al pueblo».<sup>25</sup> La identidad más profunda entre ambos se reconoce, de acuerdo con el santo, en la misma Sagrada Escritura, que explica en clave lingüística: «En la antigüedad, obispos y presbíteros eran lo mismo, dado que aquel es nombre de dignidad y este de edad».<sup>26</sup>

Esta fórmula tendrá gran éxito en la teología posterior. La emplea Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* y desarrolla su ex-

<sup>25</sup> *In Epist. ad Tit* 1,5. Este tema, por cierto, aparece también en la *Traditio apostolica*.

<sup>26</sup> *Ep.* 69, 3, a Oceanus.

plicación en su *De ecclesiasticis officiis*,<sup>27</sup> afirmando que las restricciones que distinguen al obispo del presbítero son funcionales y recientes, y que su nombre se refiere a acciones que cumple, no al honor que le corresponde («*episcopus [...] nomen est operis, non honoris*»<sup>28</sup>). También Amalario de Metz se apoya en Jerónimo para explicar la peculiaridad del diaconado y lo específico del episcopado y presbiterado.<sup>29</sup> Estas mismas ideas cunden en el Maestro de las Sentencias, quien insiste en que la palabra *presbyter* se refiere no a la edad sino al honor y dignidad que han recibido. El *ápex pontificatus* que no tienen los presbíteros es indicado por una restricción operativa, lo que queda teológicamente abierto a buscar diversas explicaciones, sin que se genere un nuevo grado a los siete órdenes eclesiásticos reconocidos por Lombardo.<sup>30</sup> Tenderá a explicarse como la diferencia entre la *potestas* que el sacerdote tiene sobre el Cuerpo eucarístico, mientras el obispo tiene una *potestas* respecto al Cuerpo místico. Esta última, sin embargo, suele entenderse fuera de la clave sacramental.

Esta es justamente la línea para la cual el Concilio Vaticano II supone un proceso de maduración. Ratzinger lo sintetiza con claridad, aludiendo al papel que en ello jugó nuestro santo:

Mientras que la Iglesia antigua consideró básicamente el sacramento de la ordenación desde la óptica del ministerio episcopal, en la Edad Media se produjo un deslizamiento hacia el presbiterado cuyas raíces deben buscarse en Jerónimo. [...] Como el poder sobre el *corpus verum* se otorgaba plenamente en la consagración sacerdotal, lo que recibía de más el obispo era la potestad sobre el *corpus mysticum*, es decir, un poder jurídico y, por tanto, no sacramental.

<sup>27</sup> Cf. *Etimologías*, VII, 12; *De ecclesiasticis officiis* II, 5,1-3.

<sup>28</sup> *De ecclesiasticis officiis* II, 5,8.

<sup>29</sup> *De ecclesiasticis officiis*, IV, II, 12 y 13.

<sup>30</sup> *Sententiarum Libri Quatuor*, IV, d. XXIV, 1 y 9.

Esto es justamente lo que supera y corrige el Vaticano II al tomar como punto de partida la misión apostólica y, con ella, la comunión eclesial.<sup>31</sup>

## CONCLUSIÓN

Sagradas Escrituras, magisterio, teología, derecho, arte, música, espiritualidad. Antiguo y Nuevo Testamento transmitidos en las novedades y trifulcas del tiempo. Cultura clásica. Cultura cristiana. Urbe y monasterio. Roma y Belén. Hombre y mujer. Laicos y ministros. Cristo y María. Iglesia. El panorama desde el atalaya del Concilio Vaticano II nos deja intuir, a partir de ejemplos insignes, la huella poderosa de Jerónimo. En él Cicerón fue bautizado y el león de la intensidad humana aprendió a atemperarse en lágrimas, envejeciendo en el recogimiento sin apagar nunca la Palabra. La belleza de la Tradición se sugiere hoy en particular, como lo ha hecho Francisco, en la provocación a las nuevas generaciones. En realidad, no olvidamos que Jerónimo fue también un gran maestro. Decía el Papa Benedicto XVI:

Entre las principales intuiciones de san Jerónimo como pedagogo hay que subrayar la importancia que atribuye a una educación sana e integral desde la primera infancia, la peculiar responsabilidad que reconoce a los padres, la urgencia de una seria formación moral y religiosa, y la exigencia del estudio para lograr una formación humana más completa. [...] Y precisamente hoy vemos cómo la educación de la personalidad en su integridad, la educación en la responsabilidad ante Dios y ante los hombres es la auténtica condición de todo progreso, de toda paz, de toda reconciliación

---

<sup>31</sup> J. RATZINGER, «La enseñanza sobre el “Sacramentum Ordinis”», en *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría*, BAC, Madrid 2014, 43-44.

y de toda exclusión de la violencia. [Me atrevería añadir: y de toda condición cristiana, también en la fidelidad de los discípulos del Señor al edificar la Iglesia]. Educación ante Dios y ante los hombres: es la sagrada Escritura la que nos ofrece la guía de la educación y, por tanto, del auténtico humanismo.<sup>32</sup>

Ver hoy a los jóvenes, especialmente quienes reciben su formación en nuestras universidades, es ocasión de mantener viva la llama de la esperanza y entender la vigencia del cauce vital e histórico de la Tradición en su ruta hacia la eternidad. A ellos les decimos con el Papa actual:

Deseo lanzar un desafío, de modo particular, a los jóvenes: Vayan en busca de su herencia. El cristianismo los convierte en herederos de un patrimonio cultural insuperable del que deben tomar posesión. Apasionense de esta historia, que es de ustedes. Atrévanse a fijar la mirada en Jerónimo, ese joven inquieto que, como el personaje de la parábola de Jesús, vendió todo lo que tenía para comprar «la perla de gran valor».<sup>33</sup>

Añadimos ahora, al inicio del otoño: Que ruja el león de Belén. El Bautista culmina la Antigua Alianza señalando al Mesías. El Señor nos conceda ser un eslabón vivo más en la *paradosis* eclesial.

---

<sup>32</sup> BENEDICTO XVI, Catequesis del 14 de noviembre del 2007.

<sup>33</sup> FRANCISCO, *Carta Apostólica "Scripturæ Sacræ affectus"* en el XVI centenario de la muerte de san Jerónimo, 30 de septiembre de 2020.

Sumario:

La huella de san Jerónimo, «león de Belén», se puede rastrear en muy diversos ámbitos de la vida eclesial. El artículo plantea algunas pistas de su presencia, a partir de su citación en los documentos del Concilio Vaticano II, concretamente la lectura cristológica del Antiguo Testamento, la virginidad perpetua de María y la evolución de la teología del sacramento del Orden.

Summary:

The footprint of saint Jerome «the lion of Bethlehem», can be traced in many different areas of ecclesial life. The article raises some clues to its presence, based on its citation in the documents of the Second Vatican Council, specifically the Christological reading of the Old Testament, the perpetual virginity of Mary and the evolution of the theology of the Sacrament of Holy Orders.

**Palabras clave:** san Jerónimo, constitución *Dei Verbum*, encíclica *Spiritus Paraclitus*, exhortación apostólica *Verbum Domini*, cristología, mariología, ecclesiología.

**Keywords:** saint Jerome, constitution *Dei Verbum*, encyclical *Spiritus Paraclitus*, apostolic exhortation *Verbum Domini*, christology, mariology, ecclesiology.

## La presencia de san Jerónimo en la Iglesia Novohispana. Siglos XVI-XVII

ANTONIO CANO CASTILLO\*

En el marco conmemorativo del decimosexto centenario de la muerte de san Jerónimo y de los quinientos años que la Palabra de Dios se anunció a los indígenas que habitaban el vasto territorio mesoamericano, presento esta investigación que busca valorar el legado de este doctor de la Iglesia en la cristiandad novohispana. En un primer momento estudiaremos su aporte ascético-contemplativo, que se descubre cuando los misioneros mendicantes entronizaron su imagen como ermitaño en las comunidades que llevan su nombre, ahí en donde los indígenas veneraban a sus deidades ancestrales relacionadas con el sacrificio, con el fin que los recién convertidos pudieran encontrar a Cristo y a María, así como lo había hecho el santo en la gruta de Belén. En esta primera etapa, los misioneros transmitieron también las enseñanzas bíblicas a los indios, a través del teatro evangelizador, a partir de textos sagrados de la Vulgata latina que tradujeron a las lenguas indígenas,

\* Sacerdote de la diócesis de Texcoco. Realizó sus estudios de licenciatura en Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma, y la maestría y doctorado en Historia de las civilizaciones en la Escuela de Altos Estudios de París. Actualmente es profesor de Historia de la Iglesia a tiempo completo en la Universidad Pontificia de México e imparte cursos en el Seminario diocesano de Texcoco. Coordinador de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología en la misma Universidad. Miembro numerario y secretario de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, A.C. Sus líneas de investigación son la historia del clero secular en la Nueva España, la etnohistoria de la evangelización fundante y la historia de la teología novohispana. Ha publicado *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de México, México 2017.



y se valieron de la sapiencia bíblica del padre de la Iglesia para sustentar sus argumentos teológicos en defensa de los indios, tal como lo hiciera el dominico Bartolomé de las Casas.

En un segundo momento presentaremos el aporte teológico-ascético de san Jerónimo en la etapa pos-tridentina de la Iglesia novohispana, a partir de la apertura de la Real y Pontificia Universidad de México, cuando sus catedráticos utilizaron sus comentarios bíblicos para la enseñanza de la teología. En esta etapa, un sacerdote secular, Fernán González de Eslava, va a presentar en su obra literaria la doble faceta teológica y ascética del santo, con el fin de exaltar su espiritualidad que lo configuraba con Cristo crucificado. Finalmente estudiaremos la figura de san Jerónimo, en la siguiente centuria, como modelo espiritual para la monja jerónima Sor Juana Inés de la Cruz, en el momento en que el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, la motiva a cultivar la teología mística, como coronamiento de su vida intelectual y espiritual.

Esperamos que este estudio ofrezca un pequeño aporte a las incipientes investigaciones que se han realizado sobre algunos escritores cristianos en la Iglesia novohispana y motive a la realización de futuros estudios en este campo tan prometedor.<sup>1</sup> Existen muchas fuentes manuscritas en archivos y bibliotecas nacionales y extranjeras sobre el legado teológico de los escritores antiguos, transmitidos o comentados por teólogos novohispanos.<sup>2</sup> En este trabajo solamente nos acercaremos a algunas de esas fuentes publicadas como el lienzo de San Jerónimo Otlá, Coixtlahuaca, las

---

<sup>1</sup> Cf. S. VERA PONCE – M. L. ORTIZ SÁNCHEZ, «María y la eucaristía en el “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia”, de Hernán González de Eslava», *Pensamiento Novohispano* 20 (2019) 167-180; F. RIVA, «San Jerónimo en el eje de la polémica en torno de la Carta atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz», *Hispanic Review* LXXXII/1 (2014) 1-20.

<sup>2</sup> Cf. J. YHMOFF CABRERA, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México 1975.

obras literarias de Fernán González de Eslava y algunas cartas de Sor Juana Inés de la Cruz.

## 1. San Jerónimo en la evangelización de los indígenas

Un ermitaño de san Jerónimo, llamado Ramón Pané, formó parte del primer grupo de misioneros que transmitieron la Buena Nueva de Jesucristo a los indios que habitaban el territorio americano recién descubierto. Pasó a las Antillas en 1493, en el segundo viaje de Cristóbal Colón y durante cinco años conoció la lengua y las costumbres de los indígenas taínos. Como fruto de sus conocimientos compuso una *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, sobre la mitología antillana y la manera como les transmitió la enseñanza de la fe.<sup>3</sup> Los religiosos de la orden de san Jerónimo no tuvieron una participación en la evangelización de los indios que habitaron Mesoamérica, pero los misioneros de otras comunidades religiosas sí hicieron presente al santo doctor en su actividad evangelizadora. El método de sustitución del que se valieron los evangelizadores para convertir a los nativos generó un arraigado sincretismo que se encuentra presente hasta nuestros días en muchas comunidades del territorio mexicano. Así es como vemos la asociación simbólica entre los elementos iconográficos de la representación de san Jerónimo con algunos atributos que los indígenas mesoamericanos daban a su deidad Tezcatlipoca, bajo su aspecto de Tepeyotl (corazón de la montaña), entre los que se encuentran el león, el jaguar, la cueva y la montaña.

Un ejemplo de este método de evangelización lo encontramos en el pueblo de Coatepec, en el actual Estado de Veracruz, y que ha sido estudiado por Jesús J. Bonilla Palmeros. Los franciscanos, valiéndose del significado simbólico religioso del lugar prehispánico,

---

<sup>3</sup> Sobre la actividad misionera del ermitaño jerónimo en las Antillas, cf. J. J. ARROM, «Fray Ramón Pané descubridor del hombre americano», *Thesaurus* XLVII/2 (1992) 337-353.

entronizaron como patrón tutelar de la comunidad que habitaba en la montaña, la imagen de san Jerónimo, por las similitudes del santo con la deidad que los indígenas del lugar veneraban en la época prehispánica. Es así como sus habitantes relacionaron el jaguar, *nahualli* del dios Tezcatlipoca, con el león de san Jerónimo, pero también asociaron la cueva de Belén con las cuevas de los cerros en donde se veneraba a Tepeyollotl. Cuando en 1560 los indios fueron congregados en la población en donde se encuentra actualmente el templo cristiano, los religiosos trasladaron allí la imagen de santo.<sup>4</sup> Esta relación simbólica entre el león y el jaguar la encontramos también en el arte novohispano, tal como nos lo muestra una imagen de san Jerónimo que se custodia en el convento de las carmelitas descalzas de San José de Sevilla. El artista, diseñando al santo padre con la técnica que utiliza plumas de aves preciosas, trazó bajos los pies del santo un jaguar en sustitución del león. Posiblemente este cuadro fue elaborado en el siglo XVII por un *amanteca* indígena anónimo.<sup>5</sup>

Los dominicos también sacralizaron los espacios prehispánicos con la figura de san Jerónimo en las comunidades establecidas en las montañas de la región zapoteca y mixteca, del actual Estado de Oaxaca. Aquí se asoció al santo con la divinidad de la lluvia, a quien los zapotecas llamaban en su lengua *Pitao Cocijo*, tal como se encuentra en el pueblo de Tlacoahuaya. Esta comunidad está rodeada por cuatro cerros, entre los cuales está el Monte Negro o Cerro Tigre, que es el de mayor importancia ritual. Los dominicos fundaron ahí un templo consagrado a san Jerónimo en 1558, que sirvió a la comunidad religiosa como casa de recogimiento o retiro, con el fin de imitar al santo eremita. La imagen de este santo

---

<sup>4</sup> Cf. J. J. BONILLA PALMEROS, *San Jerónimo y Tepeyollotl: entre cerros, cuevas y templos*, Impresora Toscana, Coatepec, Veracruz 2015, 92-95.

<sup>5</sup> Cf. A. J. MORALES, «Un San Jerónimo de arte plumaria en el convento de San José de Sevilla», *Laboratorio de Arte*, 24 tomo 1-2012, [https://institucional.us.es/revistas/arte/24/t1\\_art\\_12.pdf](https://institucional.us.es/revistas/arte/24/t1_art_12.pdf), 28.09.2010.

ermitaño fue pintada también por un indígena de nombre Juan de Arrué.<sup>6</sup> En esta comunidad, además de la relación con el jaguar prehispánico a quien se le denomina aquí como tigre, se asociaba la cueva con la montaña sagrada tan importante en la cosmovisión mesoamericana.

En otra comunidad de Oaxaca, pero ahora de la región mixteca, encontramos un ejemplo más de sustitución de un espacio sagrado prehispánico por una devoción cristiana, a través de la asociación de san Jerónimo con el cerro-cueva. En el lienzo de san Jerónimo Otlá, población del municipio de Coixtlahuaca, situado al pie del gran cerro Verde (*xoxouhqui tepetl*), aparece el sitio de san Jerónimo el viejo, Octlitongo.<sup>7</sup> En el centro del poblado se encuentra el pictograma de un altar, en donde aparece un corazón en medio de cuatro elotes. En la parte inferior del lienzo se ve un templo cristiano con su campanario y una cruz encima, con la inscripción "San Jerónimo Nuevo". Este pueblo se encuentra rodeado de montañas y cuevas de donde surgen los ríos. Circundando el templo encontramos siete casas que manifiestan la cosmovisión mesoamericana, al referir el simbolismo del *chicomoztoc* (siete cuevas) para expresar el origen común de los grupos étnicos fundadores de los asentados en el lugar. De acuerdo con la interpretación de Víctor Hugo Ruíz Ortiz, el lienzo presenta la fusión entre el espacio y el tiempo sagrado mesoamericano, expresado en la relación con el maíz y su estructura cuadripartita del cosmos, con sus cuatro elementos y colores. El pictograma presentado en san Jerónimo el viejo nos muestra un altar diseñado con siete figuras geométricas pintadas con colores rojo, blanco, amarillo y azul para simbolizar los cuatro tipos de maíz, y el número siete del altar puede signifi-

<sup>6</sup> Cf. M. SMITH, *Entre la montaña y el templo, Tlacoachahuaya*, En Dos Lugares AC, Oaxaca 2016, 14.

<sup>7</sup> Cf. V. H. RUÍZ ORTIZ – M. JANSEN, *El lienzo de Otlá memoria de un paisaje sagrado*, Gobierno del Estado de Oaxaca – Universidad de Leiden, México 2009, 65-69, [https://www.academia.edu/38859492/El\\_Lienzo\\_de\\_Otla\\_Memoria\\_de\\_un\\_Paisaje\\_Sagrado](https://www.academia.edu/38859492/El_Lienzo_de_Otla_Memoria_de_un_Paisaje_Sagrado), 25.09.2020.

car a *Chicomoztoc* como lugar del origen. La representación en su conjunto sería la expresión de la dimensión espacio-temporal del cosmos a través de los cuatro elotes y del desarrollo de la vida, pues el maíz es símbolo de la existencia humana, *tonacayotl* (nuestra carne). Esto indicaría el significado etimológico de *Ociltitltonco*, como el lugar del sustento o el espacio sagrado que representa la madre tierra.

La relación simbólica de san Jerónimo con la montaña y la cueva prehispánica la volvemos a encontrar en el teatro religioso de evangelización, concretamente en las festividades del Corpus Christi que se realizaron en la ciudad de Tlaxcala en 1539. El dominico Bartolomé de la Casas nos refiere que los indígenas pusieron cuatro montañas artificiales en las esquinas por donde pasó el Santísimo Sacramento en la procesión, con muchas especies de plantas y animales de la región. En la primera montaña se representó la caída de Adán y Eva, en la segunda la tentación de Señor, en la tercera a san Jerónimo y en la cuarta a san Francisco. San Jerónimo tuvo que haber sido representado en la escenografía tal como aparecía en la iconografía de la época: como ermitaño semi-desnudo, arrodillado, haciendo oración y penitencia delante de una cueva, en un ambiente silvestre y domando a un león, quien pudo ser representado con la figura del jaguar.<sup>8</sup> Estas representaciones teatrales tomaron elementos de la cosmovisión prehispánica, tales como los cuatro rumbos del universo representados por las montañas, que sintetizaban el equilibrio de las fuerzas cósmicas, en las que se situaban los cuatro *tezcatlipocas*. Estas deidades serían sustituidas por cuatro escenas con los pasajes de la biblia y la vida de los santos, colocando en el centro al Santísimo Sacramento; en la escenografía estaba manifestado el simbolismo de la montaña y la cueva asociada con el jaguar.

---

<sup>8</sup> Cf. B. DE LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*, tomo I, UNAM, México 1967, 329-331; F. HORCASITAS, *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, vol. I, UNAM, México 2004, 685-686.

Pasemos ahora a analizar el lenguaje simbólico que identifica a san Jerónimo con las deidades del panteón mesoamericano. La iconografía tradicional que nos representa al santo se inspiró en la leyenda de Androcles, que atribuía la domesticación del león a san Gerásimo, y más adelante por la confusión del nombre se le relacionó con san Jerónimo. Esta leyenda pasó a la época medieval a través de la biografía que elaboró el dominico Jacques de Voragine, en su obra denominada *La leyenda dorada*, en la que nos muestra la vida de 150 santos celebrados en el calendario cristiano. Aquí es donde encontramos el relato de la domesticación del león en el monasterio de Belén, fundado por el santo ermitaño.<sup>9</sup> El simbolismo del león en la tradición cristiana representa a la vez a un animal feroz, fuerte con moderación, dominador del bosque, pero noble en el ejercicio de su poder; como un animal feroz y voraz a quien nadie puede parar su furor, y a quien nadie puede resistir. Por eso el león se convirtió en emblema de la fuerza y del poder, denominados *fortitudo divina*, característica de los mártires por excelencia; pero también simbolizó la imagen del demonio, siempre dispuesto a agarrar al pecador que él acecha para devorarlo en el infierno. Bajo la metáfora de la fuerza, este animal servía para caracterizar al ermitaño, solitario, aquél que por una energía moral extrema había logrado sobre sus pasiones, sobre sus inclinaciones corporales una brillante victoria.<sup>10</sup> Esta es la razón por la que se asoció la metáfora del león con la vida ascética de san Jerónimo.

La cueva simboliza en el cristianismo primitivo la muerte y la vida, el lugar de regeneración física y espiritual, razón por la que se le relaciona con el nacimiento de Jesucristo y la maternidad de María, en su sentido de tierra fértil o útero materno. La resu-

---

<sup>9</sup> Cf. J. DE VORAGINE, *La légende Dorée*, vol. II, GF-Flammarion, Paris 1967, 247-248.

<sup>10</sup> Cf. A. MAURY, *Le symbolisme des animaux au moyen âge*, Arbre d'Or, Genève, octubre 2005, 26-32, <https://www.arbredor.com/ebooks/SymbolismeAnimaux.pdf>, 22.09.2020.

rección de Cristo se relaciona también con el simbolismo de la cueva como lugar de regeneración, idea que aparece ampliamente representada en la iconografía. La relación de la cueva con el nacimiento de Cristo, si bien no se encuentra en los evangelios canónicos, sí aparece en el proto-evangelio de Santiago y los escritos de Bernabé y San Justino, quienes ven una alusión de la cueva en la promesa mesiánica de Isaías 33,16, en el que se anuncia el nacimiento del Mesías en una cueva. La cueva estuvo también relacionada con el movimiento primitivo anacorético, en el que toma el lugar del *eremos*. Comienza siendo el hogar de los demonios en donde el ermitaño tiene que entronizar a Cristo, tal como lo hace también en el desierto.<sup>11</sup> Este significado simbólico nos ayuda a comprender la asociación que la tradición eclesiástica ha hecho de la cueva con san Jerónimo, quien buscó la cercanía de Cristo y de la Virgen María para dedicarse al estudio y a la oración.

En Mesoamérica el jaguar es considerado como el *nahualli* del dios Tezcatlipoca, es decir su "cobertura" o "disfraz", como su *alter ego* o doble.<sup>12</sup> En la mitología mesoamericana el jaguar se relaciona con los espacios celestes y terrestres, es decir, con la oscuridad o cielo nocturno, y con la tierra, a través del simbolismo de la cueva, residencia privilegiada del felino. Esta es la razón por la que en los códices prehispánicos se identifica a Tezcatlipoca con Tepeyólotl (corazón de la montaña), deidad relacionada con el interior de la tierra (*Tlaltonatiuh*). Así es como el jaguar y la cueva, imágenes nocturnas de la fertilidad, se asocian con el agua y la lluvia, porque las deidades de la lluvia habían elegido residir en las cuevas. Aquí es donde encontramos la relación del jaguar con Tláloc y Tezcatlipoca. El jaguar, las cuevas y Tláloc nos

---

<sup>11</sup> Cf. J. A. MOLINA GÓMEZ, «La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo», *Antigüedad y cristianismo* XXIII (2006) 861-880, <https://revistas.um.es/ayc/article/view/52401/0>, 28.09.20.

<sup>12</sup> Cf. R. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, «Nahualli, imagen y representación», *Dimensión Antropológica* 38 (2006) 7-47, <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=442>, 24.09.2020.

remiten a imágenes de lluvia y fecundidad, cuyo modelo mítico es *Tlalocan-Tamoanchan*. El jaguar también estaba relacionado con el pecado y la penitencia, porque a Tezcatlipoca se le atribuía la presencia en la tierra del polvo, de la basura, es decir, del pecado sexual. La relación con la fertilidad se expresa igualmente a través de Tlazoltéotl, diosa de la tierra y del placer sexual, deidad patrona del signo del día *océlotl* quien era dueña de la lujuria y del libertinaje. Se le llamaba también *Tlaelcuani*, la “comedora de inmundicias”, porque recibía a los lados del “Señor del Espejo Humeante” las confesiones de los hombres. Por esta razón los penitentes se dirigían a los lugares dedicados a Tezcatlipoca y a Tlazoltéotl, con el fin de realizar rituales de auto-sacrificio.<sup>13</sup> Seguramente estas asociaciones simbólicas las tomaron en cuenta los indígenas, una vez que conocieron la vida y la imagen de san Jerónimo, transmitidas por los misioneros que los evangelizaron. El conocimiento del santo eremita haciendo penitencia en el desierto tuvo que llevar a los indígenas a relacionarlo con la penitencia que realizaban delante de sus deidades.

Todo esto generó un profundo sincretismo religioso que llevó a las autoridades de Nueva España a prohibir la representación de los santos con sus atributos que podrían generar confusión entre los indios, al identificarlos con sus deidades antiguas. Así lo expresó en 1585 el clérigo secular Hernán Ortiz de Hinojosa, en su primer memorial presentado en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, cuando aconsejaba en el quinto punto:

[...] ni en las ymágenes de bulto se pinten ni se esculpan de monos ni cavallos ni serpientes ni culebras ni el sol ni la luna, como se haze en las imágenes de Sant Bartholomé, Sancta Martha, Santiago y Sancta Margarita. Porque aunque estos animales denotan las proezas de los sanctos, las

<sup>13</sup> Cf. G. OLIVIER, «Tepeyólotl, “corazón de la montaña” y “señor del eco”: el dios jaguar de los antiguos mexicanos», *Estudios de cultura Náhuatl* 28 (1998) 99-141.



maravillas y los milagros que obran por virtud sobrenatural, éstos nuevamente convertidos no lo piensan así, antes se buelen a las ollas de Egipto, porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos imágenes sanctas, deven entender que hazemos adoración también a los dichos animales y al sol y a la luna; y rrealmente no se pueden desengañar desto todos, especialmente los viejos, que mama en la leche de la idolatría.<sup>14</sup>

Esta recomendación del clérigo claramente nos indica que los indígenas asociaban simbólicamente sus antiguas deidades con los atributos que caracterizaban a los santos, tal como lo hicieron con el león y la gruta de san Jerónimo y el jaguar y la cueva de Tepeyólotl.

## 2. San Jerónimo en la teología profética y académica

Ya hemos dicho que san Jerónimo estuvo presente en la Iglesia novohispana a través de la versión latina de la Biblia, que se tradujo a las lenguas indígenas con fines catequéticos y litúrgicos, tal como lo muestran los textos del Nuevo Testamento en náhuatl que se encuentran en la Newberry Library.<sup>15</sup> Los misioneros tradujeron algunos pasajes bíblicos para que fueran representados por los indígenas en algunas festividades como el *Corpus Christi* y en otros momentos se valieron también de los comentarios del doctor de la Iglesia para elaborar su argumentación teológica en defensa del indio.

---

<sup>14</sup> Cf. A. CARRILLO CÁZARES, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, tomo I/1, El Colegio de Michoacán – Universidad Pontificia de México, México 2006, 388.

<sup>15</sup> El libro *Epistolae et Evangelia*, que es una recopilación de una sección de pasajes de la Biblia traducidos al náhuatl para las lecturas del domingo y días festivos de la Iglesia, se encuentra custodiado en la Newberry Library: Vault Ayer MS 1467.

San Jerónimo es citado frecuentemente en la obra teológica del dominico Bartolomé de las Casas, que lleva por título *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*. En este tratado, el autor propone la enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas con métodos pacíficos, tal como lo había indicado Jesucristo a sus discípulos, cuando les dijo: «Id y predicad a todas las creaturas». <sup>16</sup> Así el fraile dominico condena el uso de la guerra para dominar y convertir a los indios, porque contradeciría las indicaciones dadas por Cristo a sus discípulos.

Bartolomé de las Casas, para sustentar su tesis, recurre como buen humanista y escolástico a los argumentos de razón que encuentra en la filosofía de Aristóteles, san Agustín y santo Tomás de Aquino, para demostrar que a los indígenas se les debería de respetar su libertad en la transmisión de la fe, a través de la persuasión de su entendimiento y la atracción de su voluntad; en un segundo momento busca fundamentar teológicamente su argumentación en las autoridades reconocidas por Iglesia, como la sagrada escritura, los santos padres, los concilios y los teólogos medievales. De esta manera se acerca al comentario bíblico de san Jerónimo y a su traducción de la biblia, conocida como la vulgata latina. Con esta metodología teológica el dominico prueba que la enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas debe realizarse a través de la exhortación paterna.

Con los textos de la biblia el dominico defensor de los indios demuestra que este modo de predicar y enseñar ha estado presente desde Adán hasta los profetas. Aquí es donde inserta un comentario de san Jerónimo al libro del profeta Isaías, al afirmar que el profeta enseñó, profetizó e instruyó al pueblo de Jerusalén como verdadero padre. <sup>17</sup> Posteriormente señala que Cristo estableció que se anunciara de manera pacífica la llegada del reino de Dios

---

<sup>16</sup> Cf. B. DE LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, A. Millares Carlo (ed.), Fondo de Cultura Económica, México 1942, 7.

<sup>17</sup> Cf. B. DE LAS CASAS, *Del único modo...*, 151.

y así fue imitado fielmente por sus apóstoles. Para reforzar su argumento vuelve a citar al doctor de la Iglesia para recordar que los apóstoles no eran movidos a la predicación del evangelio por la ambición de los bienes materiales: «San Jerónimo, comentando las palabras de San Mateo, [dice que si los apóstoles] hubieron llevado estos bienes, podría parecer que no predicaban por la salvación de los hombres, sino por enriquecerse; y, como consecuencia, se despreciaría su doctrina, teniéndola por una verdad sospechosa».<sup>18</sup>

El aporte bíblico de san Jerónimo se transmitió también en la Real y Pontificia Universidad de México desde 1553, año de su apertura, cuando el agustino Alonso de la Veracruz se incorpora al claustro de profesores para enseñar la Sagrada Escritura.<sup>19</sup> Conforme a los estatutos elaborados por el doctor Pedro Farfán en 1580, los estudiantes deberían cursar en teología durante los cuatro años: los cuatro libros de la Sentencias de Pedro Lombardo, comentados por Santo Tomás; la Sagrada Escritura, durante los dos últimos años, siguiendo el texto de la vulgata latina de san Jerónimo; además de otro comentario a la Suma Teológica de santo Tomás.<sup>20</sup>

El uso exclusivo de la vulgata latina de san Jerónimo y su interpretación por los padres de la Iglesia lo prescribió el Concilio de Trento, en la sesión IV, del 8 de abril de 1546, con el fin de evitar interpretaciones heréticas, en las que habían caído los protestantes:

Considerando además de esto el mismo sacrosanto Concilio establece y declara, que se tenga por tal en las lecciones

<sup>18</sup> Cf. B. DE LAS CASAS, *Del único modo...*, 249.

<sup>19</sup> Cf. C. DE LA PLAZA Y JAÉN, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, vol. I, UNAM, México 1931, 8, 10, 102, 22.

<sup>20</sup> Cf. J. JIMÉNEZ RUEDA (ed.), *Las constituciones de la Antigua Universidad*, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México 1951, tit. X, § 2-3, 88-89.

públicas, disputas, sermones y exposiciones, esta misma antigua edición Vulgata, aprobada en la Iglesia por el largo uso de tantos siglos; y que ninguno, por ningún pretexto, se atreva o presuma desecharla. Decreta además, con el fin de contener los ingenios insolentes, que ninguno fiado en su propia sabiduría, se atreva a interpretar la misma sagrada Escritura en cosas pertenecientes a la fe, y a las costumbres que miran a la propagación de la doctrina cristiana, violentando la Sagrada Escritura para apoyar sus dictámenes, contra el sentido que le ha dado y da la santa madre Iglesia, a la que privativamente toca determinar el verdadero sentido, e interpretación de las sagradas letras; ni tampoco contra el unánime consentimiento de los santos Padres, aunque en ningún tiempo se hayan de dar a luz estas interpretaciones.<sup>21</sup>

Los estudios de teología que impartía la Universidad novohispana tenían como objetivo formar sólidamente a los eclesiásticos que deberían conducir pastoralmente a sus feligreses en las doctrinas de indios y en los curatos de españoles, y enseñarles la Palabra de Dios tal como lo había prescrito el concilio tridentino.<sup>22</sup> En la enseñanza de la teología se recurría al método escolástico de la *lectio*, la *questio* y la *disputatio*. La *lectio* consistía en una exposición hecha por el profesor que dividía la materia tratada en proposiciones o tesis, ordenadas de una manera metodológica, que constituía un tratado. Una o dos tesis eran expuestas cada día. El profesor comenzaba por la definición de los términos, pasando enseguida a la presentación de los fundamentos del tema tratado, para finalizar

---

<sup>21</sup> Cf. El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, Sesión IV, *Decretum de editione, et usu sacrarum librorum*, traducido al castellano por Ignacio López de Ayala, Liberia de CII, Bouret, París – México, 35.

<sup>22</sup> Cf. A. CANO CASTILLO, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, El Colegio de Michoacán – Universidad Pontificia de México, México 2017, 356-367.

con la presentación de diversos opositores de la tesis, a quienes refutaba sus argumentos por medio del silogismo. En teología, la definición dogmática era probada por tres argumentos: el argumento bíblico, la tradición eclesiástica (padres de la Iglesia y concilios) y la razón natural. Terminada la exposición del maestro, seguía un debate en torno a las cuestiones suscitadas en la exposición (*quaestio*), durante el cual eran sostenidos diversos puntos de vista a través de una argumentación racional (*disputatio*). Cuando se desarrollaba la argumentación sustentada en la biblia, el profesor se valía de la vulgata latina y de los comentarios hechos por los padres de la Iglesia, entre los que se encontraba san Jerónimo, tal como lo había indicado el concilio de Trento.

### **3. San Jerónimo en los Coloquios espirituales y sacramentales de Fernán González de Eslava**

San Jerónimo es una de las figuras más importantes en la obra literaria de Fernán González de Eslava, pues aparece tanto en sus poemas como en uno de sus coloquios espirituales. Este literato nació en Toledo en 1534 y pasa a la Nueva España a la edad de 24 años. Recibió la ordenación sacerdotal de manos del arzobispo Pedro Moya de Contreras, formando parte del clero secular de la diócesis de México. Con él surge el teatro criollo novohispano, justo en el momento en que el teatro misionero comenzaba a desvanecerse. El clérigo murió en 1599.<sup>23</sup>

En la poesía religiosa de González de Eslava encontramos varios poemas dedicados a los santos, pero con una preferencia especial por san Jerónimo. El agustino Fernando Vello de Bustamante recopiló 157 poemas de inspiración religiosa compuestos para celebrar los misterios de nuestra redención, y para honrar a la Virgen María y a los santos, de los cuales quince se refieren a san

---

<sup>23</sup> Cf. A. LORENTE MEDINA, «Algunas precisiones sobre la vida y la obra de Fernán González de Eslava», *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC IV* (2019) 41-80.

Jerónimo y seis a santa Paula, su compañera y cofundadora del monasterio femenino. En su obra poética el autor subraya la faceta ascética de san Jerónimo más que su labor intelectual, lo que indica que el clérigo literato estaba familiarizado con los escritos del santo padre como buen estudioso de la teología. El interés del poeta por estos santos podría estar relacionado con la cercanía que Eslava tenía como clérigo con el convento de las jerónimas de la ciudad de México, que se había fundado en 1585, debido a que varios poemas están dedicados a la veneración del Santísimo Sacramento y a la profesión religiosa de las monjas.<sup>24</sup>

El monasterio de San Jerónimo fue fundado en la Ciudad de México en 1585, bajo el patrocinio de santa Paula. Las monjas jerónimas del primer convento fundaron en 1598 el convento de San Lorenzo Mártir, también en la Ciudad de México. Hubo una tercera fundación en 1600 con monjas provenientes de los dos conventos de la Ciudad de México, en esta ocasión siendo la ciudad escogida Puebla de los Ángeles.<sup>25</sup> Al convento de Santa Paula o San Jerónimo, en la capital del virreinato, se le recuerda sobre todo por haber sido la casa de la ilustre poetisa Sor Juana Inés de la Cruz.

Mientras que la iconografía tradicional de san Jerónimo resaltaba los símbolos de la cueva y del león, González de Eslava subraya el símbolo de la piedra que caracterizaba al santo penitente en el desierto. En su poema denominado *Octavas a San Hierónimo* presenta al ermitaño como: "Pelícano Hierónimo está hecho, / Abriendo sus entrañas piedra dura: / Arroyos sanguinosos vierte el pecho, Hinchiendo á su deseo de hartura: / Abraza el Crucifijo tan estrecho / Que muestran ser los dos una figura: / Con el dolor en

---

<sup>24</sup> Cf. A. RAMA, *La crítica de la cultura en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas-Venezuela 1985, 37-46.

<sup>25</sup> Cf. M. C. AMERLINCK DE CORSI, «La discreta presencia de las mujeres en la Nueva España del siglo XVI», *Efemérides Mexicana* XXXVIII/112 (2020) 110-111.

Cristo transformado / Está, no estando en cruz, crucificado".<sup>26</sup> En la *Canción a San Hierónimo*, González de Eslava subraya el simbolismo de la caverna-montaña para expresar la etapa eremítica del santo, relacionándola con la cruz de Cristo: "Entre cavernosas peñas / De una montaña ascondida, / Hierónimo con sus obras / Al cielo labra subida. / ¡Ay dulce vida! / Esmalta el suelo y las flores / La sangre por él vertida. Mira la carne de Cristo / En la Cruz tan extendida; / Diciéndole está regalos / Su alma en Dios encendida".<sup>27</sup> En el poema titulado *Romance contrahecho*, el autor nuevamente subraya la vida penitencial de san Jerónimo: "Las carnes sobre la tierra / Y el alma con Dios ligada, / Hierónimo vuelve á solas / Las piedras en sangre y agua".<sup>28</sup> La identificación del santo eremita con la pasión de Cristo la encontramos también en el poema denominado *A San Jerónimo*: "Porque es piedra del desierto, / Santo, la que dibujáis, / Piedra por pincel usáis, Y la llaga de Dios muerto / Al vivo en vos retraíais. / Visto ser pincel la lanza / Que á Cristo le abrió el costado, / Con piedra el vuestro ha pintado / Caridad, Fe y Esperanza. / Como sois pintor experto, / En la estampa que sacáis / Piedra por pincel usáis, / Y la llaga de Dios muerto / Al vivo la retratáis".<sup>29</sup> Estos poemas fueron creados por el clérigo en el momento en que se aplican en la Iglesia novohispana las indicaciones del concilio de Trento que promueven las devociones a la sagrada Eucaristía, a la virgen María y a los santos.

San Jerónimo también es presentado por González de Eslava en su IV coloquio espiritual.<sup>30</sup> En este debate teológico interactúan dos pastores que representan a los feligreses que, sin estudios

---

<sup>26</sup> Cf. F. GONZÁLEZ DE ESLAVA, *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Antigua Librería, Portal de Agustinos, México 1877, 242, <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013779/1080013779.PDF>, 20.09.2020.

<sup>27</sup> Cf. F. GONZÁLEZ DE ESLAVA, *Coloquios espirituales...*, 241.

<sup>28</sup> Cf. F. GONZÁLEZ DE ESLAVA, *Coloquios espirituales...*, 249.

<sup>29</sup> Cf. F. GONZÁLEZ DE ESLAVA, *Coloquios espirituales...*, 274.

<sup>30</sup> Cf. F. GONZÁLEZ DE ESLAVA, *Coloquios espirituales...*, 53-60.

universitarios de teología, quieren saber sobre el misterio de la encarnación del Hijo de Dios y la redención del género humano en el contexto de la celebración del *Corpus Christi*. Los pastores, que llevan el nombre de Cuestión y Capilla, recurren al saber teológico de los cuatro doctores de la Iglesia Latina (san Jerónimo, san Agustín, san Ambrosio y san Gregorio). El autor del coloquio recurre al método teológico medieval de la *disputatio*, con el fin de aclarar las dudas que surgen en una exposición o disputa doctrinal recurriendo a la autoridad de los santos padres de la Iglesia antigua, y se vale de un método didáctico a través del teatro para instruir religiosamente a la sociedad criolla de la Nueva España durante las principales festividades religiosas del calendario litúrgico cristiano.<sup>31</sup> El coloquio IV manifiesta también una crítica a la Real Pontificia de México, en donde, según el autor, sus "supuestos doctores" no podrían responder las dudas de los dos pastores. Así es como establece un diálogo académico entre los rústicos pastores y los cuatro doctores latinos de la Iglesia. Los pastores inician el debate haciendo una apuesta de un carnero sobre el que encontrara el significado de la fiesta del *Corpus Christi* que se estaba celebrando con una imponente procesión. El personaje llamado Cuestión comienza dudando que los doctores de la institución universitaria novohispana puedan esclarecer sus dudas, por lo que se hace alusión a la necesidad de recurrir a las autoridades de la teología para esclarecerlas. En el momento en que comienzan a dialogar los pastores ven a lo lejos a los cuatro doctores de la Iglesia latina que venían alabando a Dios, entre ellos se encontraba san Jerónimo, quien invitaba a alabar el misterio de la encarnación. Posteriormente pasan los padres a explicar la festividad del *Corpus Christi*: san Agustín enseña que «el Rey Divino da su cuerpo

---

<sup>31</sup> Cf. B. LÓPEZ DE MARISCAL – P. VARGAS MONTES, «El debate y su función didáctica en el teatro de Fernán González de Eslava. Teatro breve virreinal», *América sin Nombre* 21 (2016) 97-105, <https://www.researchgate.net/publication/311849721>, 19.09.2020.



precioso por manjar al pecador» y san Jerónimo en su momento muestra que el Hijo de Dios da su cuerpo soberano en la mesa del altar: «Dase en la hostia preciosa Dios eterno, dásenos Dios sempiterno, dase el Señor de señores a todos los pecadores, por un misterio supremo».

Enseguida pasan a discutir el tema de la virginidad de María en la que cada uno de los doctores va enseñando el misterio, pero siempre relacionándolo con el misterio de la encarnación. San Jerónimo expresamente afirma: «Aquesta sacra doncella figuraba la zarza que ardiendo estaba, y el fuego no la empecía, y así al parto de María mácula no le tocaba». Como estudioso de la Sagrada Escritura ve un anuncio del misterio mariano en un texto del Antiguo Testamento (Ex 3,2-3) en el que María sería esa zarza ardiendo que no se consume aun después del nacimiento de su Hijo Jesús.<sup>32</sup>

Más adelante los padres de la Iglesia muestran el tema de la encarnación a los pastores que querían saber «porque Dios viene». Pero antes se precisa el misterio eucarístico en palabras de san Jerónimo que les explica: «El hombre cierto le tiene a Dios en aquel manjar, después que quiso pecar, porque el hombre más no pene». El pastor llamado Cuestión pregunta a los padres: "Aclarará, que me conviene, esto tal. ¿No pudiera, el divinal, sin venir a padecer, desde el cielo guarecer la causa de nuestro mal?". Y el pastor Capilla por su parte pregunta: "¿Por qué no dio esos reparos y no comprarnos tan caros con su muerte y nacimiento?". El primero que responde es San Agustín: «Y el hombre en este conflicto séos decir, no poder restituir, ni solo Dios no podía, y así en esto convenía encarnar para morir». Por su parte san Jerónimo les dice: «Y para nos redimir, mira, hermano, convino que el Soberano pagase por nuestra ofensa, por lo cual con paga inmensa se pagó Dios de su mano. Y si tomó el sér humano sabed vos, que fue por

---

<sup>32</sup> Cf. S. VERA PONCE – M. L. ORTIZ SÁNCHEZ, «María y la eucaristía en el "Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia", de Hernán González de Esclava», *Pensamiento Novohispano* 20 (2019) 174.

pagar por nos, y el misterio no os asombre, que la deuda fue por hombre y la paga fue Hombre y Dios».

#### **4. San Jerónimo en la defensa intelectual de sor Juana Inés de la Cruz**

Sor Juana Inés de la Cruz, además de pertenecer a la orden religiosa que se inspiraba en el carisma de san Jerónimo y de conocer los escritos del santo, lo honró con una vida consagrada al estudio, tal como lo hicieran las primeras discípulas del padre de la Iglesia, Marcela, Paula, Eustoquia y Blesila. Dentro de los múltiples temas tratados en sus obras literarias, la Décima Musa también cultivó la reflexión teológica. Uno de sus aportes en esta disciplina lo encontramos en el escrito que tituló *Crisis de un sermón*, el cual fue publicado en diciembre de 1690 por el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, con el título de *Carta atenagórica*. En esta obra la monja jerónima refutaba al teólogo portugués Antonio de Vieira que había predicado sobre la mayor fineza de Cristo, es decir sobre la más grande manifestación de su amor por el ser humano. El *Sermón del mandato*, fue escrito por el jesuita portugués entre 1642 y 1650 para la celebración del Jueves Santo, en el que hace una exégesis del texto del evangelio de San Juan 3,34: «Un mandato nuevo os doy: que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado». <sup>33</sup>

Fernández de Santa Cruz, después de conocer el ingenio que tenía la monja jerónima para la reflexión teológica, la invita a continuar cultivando las letras sagradas. Esta motivación la hizo llegar el obispo a Sor Juana en otra carta en la que firma con el pseudónimo de Sor Filotea de la Cruz. El siguiente año de 1692, la monja jerónima defiende su vocación por el estudio en otra carta que titula *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. La respuesta del obis-

---

<sup>33</sup> Cf. R. RICARD, «Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz», *Revista de Indias* XI/43-44 (1951) 61-87.

po de Puebla a esta última misiva de la monja se ha descubierto recientemente en el Archivo del Arzobispado de Puebla, a la que Alejandro Soriano la ha titulado *Carta de Puebla*, en la que invita a Sor Juana a dedicar su tiempo a cultivar la teología mística.

En estos textos que dan a conocer esta controversia, encontramos la figura y los escritos de san Jerónimo y la de sus discípulas Paula y Blesila, que sirvieron de modelos en la argumentación que hizo Sor Juana en defensa del derecho que tenían las mujeres para dedicarse al estudio y también en las cartas del obispo de Puebla para exhortar a la Décima Musa a buscar el perfeccionamiento de la vida religiosa. Ya en una carta dirigida a su confesor, el padre Antonio Núñez de Miranda en 1682, Sor Juana apelaba al derecho que tenía para consagrarse al estudio, tomando como referencia a Santa Paula, discípula de Jerónimo, quien, sin descuidar su vida de contemplación, había aprendido del santo padre el griego y el hebreo para comprender e interpretar las Santas Escrituras. Con este argumento histórico la monja jerónima le decía a su confesor que también ella podía dedicarse al estudio sin descuidar su vida de oración.<sup>34</sup>

En la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* argumenta nuevamente a partir del ejemplo de los santos que veneraba su orden religiosa, afirmando:

Y para no buscar ejemplos fuera de casa, veo una santísima madre mía, Paula, docta en las lenguas hebrea, griega y latina y aptísima para interpretar las Escrituras. ¿Y qué más que siendo su cronista un Máximo Jerónimo, apenas se hallaba el Santo digno de serlo, pues con aquella viva ponderación y enérgica eficacia con que sabe explicarse dice: Si todos los miembros de mi cuerpo fuesen lenguas,

---

<sup>34</sup> Cf. F. RIVA, «San Jerónimo en el eje de la polémica en torno de la Carta ategórica de Sor Juana Inés de la Cruz», *Hispanic Review* LXXXII/1 (2014) 5-7, <https://www.researchgate.net/publication/265904618>, 28.09.2020.

no bastarían a publicar la sabiduría y virtud de Paula? Las mismas alabanzas le mereció Blesila, viuda; y las mismas la esclarecida virgen Eustoquio, hijas ambas de la misma Santa; y la segunda, tal, que por su ciencia era llamada Prodigio del Mundo.<sup>35</sup>

El mismo obispo Fernández de Santa Cruz, en su carta que le dirige el 25 de noviembre de 1690, recurre también a la autoridad de san Jerónimo para invitar a Sor Juana al estudio de las ciencias sagradas. No reprueba el que la monja cultive su vocación por el estudio, porque el santo doctor había permitido a sus discípulas consagrarse al estudio de las Sagradas Escrituras: «No apruebo la vulgaridad de los que reprueban en las mujeres el uso de las letras, pues tantas se aplicaron a este estudio en tiempo de S. Jerónimo». Pero más adelante la amonesta porque solamente había consagrado su talento intelectual al conocimiento de los autores profanos: «Mucho tiempo ha gastado V. md. en el estudio de filósofos y poetas; ya será razón que se perfeccionen los empleos y que se mejoren los libros. Esclavas son las letras humanas y suelen aprovechar a las divinas, porque así pasaría de la curiosidad que es vicio, al verdadero estudio que es virtud». Aquí es donde el obispo pone como modelo a Sor Juana la trayectoria intelectual de san Jerónimo, con el fin de motivarla al estudio de las letras sagradas, sobre su afición por las letras profanas: «A S. Gerónimo le azotaron los ángeles porque leía en Cicerón, prefiriendo su elocuencia a la de la S. Escritura; pero loablemente se aprovechó de sus noticias y de la erudición profana que adquirió en semejantes auctores». Finalmente el obispo la motiva a seguir cultivando su talento intelectual: «No dudo que si V. md. con los discursos vivos de su entendimiento, formase y pintase una idea de las perfeccio-

---

<sup>35</sup> Cf. «Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz», en A. SORIANO VALLÉS, *Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz*, Fondo Editorial Estado de México, México 2014, 312-313.

nes divinas (cual se permite entre las tinieblas de la fe), al mismo tiempo se vería ilustrada de luces su alma y abrasada su voluntad y dulcemente herida de amor de su Dios».<sup>36</sup>

En su carta del 1 de marzo de 1691, el obispo responde a otra carta que Sor Juana le había enviado el 25 de noviembre del año precedente y que llevaba por título *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. En esta carta, Fernández de Santa Cruz invita a la monja a estudiar por lo menos dos horas diarias la teología mística, es decir la motiva a la contemplación de los misterios divinos a través de la oración, pues no le aprovechaba suficientemente el estudio de teología escolástica y expositiva para el perfeccionamiento de su vida espiritual. Para ello el obispo recurre nuevamente a los ejemplos de sus patronos de religión, san Jerónimo y santa Paula: «Emulase a sus nobles progenitores S. Hierónimo y Sta. Paula (ambos llenos de ciencias), pero usando de ellas como maravillosos medios para pasar a conocer más la hermosura y poder de su Criador, y para encenderse en su amor, alcanzando victorias de sí, avasallando y triunfando de sus pasiones». «Levante V. md. otra vez la vista a sus padres S. Hierónimo y Sta. Paula, y verá cuán dados fueron a la oración, y cuánto por medio de ésta aprovecharon en la sabiduría, y los atractivos fuertes que tiene para imitarles, conservando su dulce memoria».<sup>37</sup>

## CONCLUSIONES

Los misioneros que evangelizaron a los indígenas llegaron imbuidos del humanismo cristiano que recurría a las fuentes de la

<sup>36</sup> Cf. el «Borrador de la carta de Sor Filotea» en A. SORIANO VALLÉS, *Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz*, Fondo Editorial Estado de México, México 2014, 178-180.

<sup>37</sup> Cf. la «Carta de Puebla» en A. SORIANO VALLÉS, *Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz*, Fondo Editorial Estado de México, México 2014, 196-198 y 201.

teología y al modelo de la Iglesia de los primeros tiempos, con el fin de renovar la cristiandad europea con los nativos recién convertidos en el Nuevo Mundo. En este ambiente de renovación eclesial estuvo presente san Jerónimo a través de sus enseñanzas bíblicas y su testimonio ascético-espiritual. Los misioneros supieron aprovechar sobre todo su legado como ermitaño para convertir a los indígenas a la fe cristiana a través de la contemplación de su imagen en las comunidades que fueron consagradas a él. La superposición de símbolos religiosos que hacían referencia al encuentro con la divinidad, ciertamente ayudaría a los recién convertidos a encontrar a Cristo y a la Virgen María, tal como lo hiciera san Jerónimo en la gruta de Belén, aunque ciertamente todo ello generó un profundo sincretismo religioso que persiste hasta nuestros días.

En la etapa tridentina, la Iglesia exigió que la enseñanza de los artículos de fe y de los textos bíblicos estuviera guiada por el magisterio y la interpretación de los Santos Padres. Esta norma se aplica en las instituciones eclesíásticas de la Nueva España que tenían como misión la enseñanza de la teología, como la Real y Pontificia Universidad de México, en donde sus profesores comentaron los textos sagrados siguiendo la traducción y los comentarios de san Jerónimo. En la literatura y el teatro de evangelización también se recibió el aporte teológico de este santo doctor de la Iglesia, especialmente en las obras del clérigo secular Fernán González de Eslava. En sus poemas exalta la imagen edificante de san Jerónimo, más que su aporte bíblico, así como lo exigían las prescripciones dadas por el Concilio de Trento, a diferencia de los misioneros humanistas que habían valorado también su legado teológico. En su cuarto coloquio espiritual, Eslava discurre sobre un tema teológico muy apreciado en esta época, la presencia real de Cristo en la Eucaristía con motivo de la festividad del *Corpus Christi*. El autor, además de impulsar la devoción eucarística en la sociedad criolla de la Nueva España, promueve la devoción por la Virgen María y los santos.

En la época del barroco novohispano, san Jerónimo va a ser valorado por algunos intelectuales como Sor Juana Inés de la Cruz

con el fin de justificar su amor por las letras sacras y profanas. En este ambiente cultural el santo doctor de la Iglesia y sus discípulas Paula y Eustoquia serán presentados a la monja jerónima como modelos del intelectual cristiano y ejemplos de oración. Es así como este aporte intelectual y espiritual que ofreció san Jerónimo a la Iglesia, se recibe en el convento que lleva su nombre en la Nueva España a través de la labor intelectual de la ilustre monja jerónima.

Sumario:

El artículo presenta la relevancia que tuvo la figura de san Jerónimo en la Iglesia novohispana en sus dos primeras facetas históricas: en la evangelización de los indígenas y en el establecimiento de la Iglesia tridentina. En la primera etapa los misioneros tomaron como modelo al Santo Padre, bajo sus atributos de ermitaño, para cristianizar los espacios sagrados prehispánicos en donde los indígenas veneraban a sus deidades que presentaban ciertas semejanzas simbólicas con el santo, y sus comentarios bíblicos sirvieron también para elaborar teológicamente la defensa de los indios. En la segunda etapa se analiza el aporte bíblico de

Summary:

The article presents the relevance that the figure of Saint Jerome had in the New Hispanic Church in its first two historical facets: in the evangelization of the indigenous people and in the establishment of the Tridentine Church. In the first stage, the missionaries took the Holy Father as a model, under his hermit attributes, to Christianize the pre-Hispanic sacred spaces where the natives venerated their deities that presented certain symbolic similarities with the saint, and their biblical comments also served to elaborate theologically the defense of the Indians. In the second stage the biblical contribution of Saint Jerome is analyzed for

san Jerónimo para la enseñanza de la Sagrada Escritura en la Real y Pontificia Universidad de México y para la elaboración de los textos teológicos del literato Fernán González de Esclava. Finalmente se estudia el influjo que tuvo este doctor de la Iglesia en la monja jerónima Sor Juana Inés de la Cruz en su inclinación por el estudio de las letras sagradas.

the teaching of Sacred Scripture in the Royal and Pontifical of Mexico and for the elaboration of the theological texts of the writer Fernán González de Esclava. Finally, the influence that this doctor of the Church had on the Hieronymite nun Sor Juana Inés de la Cruz in her inclination for the study of sacred letters is studied.

**Palabras clave:** san Jerónimo, Nueva España, evangelización, Fernán González de Esclava, Sor Juana Inés de la Cruz, Sagrada Escritura.

**Keywords:** san Jerónimo, New Spain, evangelization, Fernán González de Esclava, Sor Juana Inés de la Cruz, Sacred Scripture.



## Notas y Comentarios

### ***La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia, un comentario***

A. ERNESTO PALAFOX CRUZ

Me serviré del método Ver-Juzgar-Actuar para hacer una breve consideración sobre la reciente Instrucción de la Congregación para el Clero *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia* (2020),<sup>1</sup> deteniéndome en algunas afirmaciones y proponiendo algunos comentarios que de ahí pueden desprenderse. El documento está orientado hacia la parroquia en sentido misionero: «inspirándose en la eclesiología del Vaticano II, a la luz del Magisterio reciente y considerando los contextos sociales y culturales profundamente cambiantes, esta Instrucción se centra en el tema de la renovación de la parroquia en sentido misionero» (n. 122).

#### ***Diagnóstico-Ver***

En la rica historia de la parroquia, llama la atención que la presente Instrucción haga coincidir el nacimiento de la Iglesia en su estructura de casa *oikia*, con el nacimiento de la parroquia.

---

<sup>1</sup> «Los dicasterios de la Curia Romana, en uso de la potestad ejecutiva de régimen que poseen, pueden y de suyo han emitido instrucciones de naturaleza doctrinal. Su objetivo es clarificar las prescripciones de leyes, desarrolladas y determinar las formas en que han de ejecutarse. En este sentido, las instrucciones dependen intrínsecamente de la ley, a la que no pueden derogar ni contradecir. Se dirigen a quienes tienen el encargo de velar para que las leyes se cumplan (c. 34 & 1). Sólo indirectamente se dirigen a quienes están bajo el cuidado de los destinatarios directos»: M. MEDINA BALAM, *Para una Valoración Doctrinal y Jurídica de los Documentos Eclesiásticos*, UPM, México 2007, 140.

La parroquia posee una larga historia y ha tenido desde los inicios un rol fundamental en la vida de los cristianos y en el desarrollo y en la acción pastoral de la Iglesia; ya en los escritos de San Pablo se puede entrever la primera intuición de ella. Algunos textos paulinos, en efecto, muestran la constitución de pequeñas comunidades como Iglesias domésticas, identificadas por el Apóstol simplemente con el término "casa" (cf., por ejemplo, Rm 16, 3-5; 1 Cor 16, 19-20; Fil 4, 22). En estas "casas" se puede reconocer el nacimiento de las primeras "parroquias" (n. 6).

Desde mi punto de vista es una reducción, pues la Iglesia como estructura nace en las casas y no se identifica directamente con el nacimiento de la parroquia. Es mucho más amplio y rico el nacimiento de la Iglesia en medio de las casas que la parroquia misma. Hacer coincidir la valiosa y profunda tradición bíblica de la Iglesia en las casas con la parroquia, desde mi punto de vista se empobrece el nacimiento estructural de la Iglesia. Es muy difícil encontrar en los estudios de la historia de la parroquia esta coincidencia.<sup>2</sup>

En un muy breve diagnóstico socio-cultural, se dejan ver los principales desafíos socioculturales con que la parroquia se encuentra enmarcada en estos momentos: frente a la configuración territorial de la parroquia, está el desafío real de la desterritorialización<sup>3</sup> y la movilidad, la cultura digital; frente a la identificación y pertenencia a una parroquia definido e inmutable, está el desafío real de una "aldea global y plural", comprensión del espacio y del tiempo. Se dan por otra parte diversas maneras de pertenecer, ya no coincide la pertenencia a la parroquia por nacimiento. «La parroquia, como comunidad viva de creyentes, está inserta en este

---

<sup>2</sup> Cf. E. BIANCHI – R. CORTI, *La parroquia*, Sígueme, Salamanca 2005, 16; C. FLORISTÁN, *Para comprender la parroquia*, EVD, Navarra 1999, 11-17.

<sup>3</sup> Cf. R. HAESBAERT, *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, Siglo XXI, México 2004.

contexto, en el cual el vínculo con el territorio tiende a ser siempre menos perceptible, los lugares de pertenencia se multiplican y las relaciones interpersonales corren el riesgo de disolverse en el mundo virtual, sin compromiso ni responsabilidad hacia el propio contexto relacional» (n. 9). Se mencionan las comunidades no solo de nacimiento sino de "adopción", que también tiene que ser considerado como un derecho legítimo de los fieles. «De hecho, hoy la pertenencia eclesial prescinde cada vez más del lugar donde los fieles han nacido o se han criado, y se orienta más bien hacia una comunidad de adopción donde estos hacen una experiencia más amplia del Pueblo de Dios, de un cuerpo que se articula en muchos miembros, donde cada uno obra para el bien de todo el organismo (cf. 1 Cor 12, 12-27)» (n. 18).

Frente a esta descripción general sobre la realidad que pesa sobre la parroquia, se hace la invitación a un serio discernimiento comunitario para emprender un serio proceso de "rejuvenecimiento" del rostro de la Iglesia que parece estar más cerca de un momento de "envejecimiento".

En virtud de dicho discernimiento, la parroquia está llamada a acoger los desafíos del tiempo presente, para adecuar su propio servicio a las exigencias de los fieles y de los cambios históricos. Es preciso un renovado dinamismo, que permita redescubrir la vocación de cada bautizado a ser discípulo de Jesús y misionero del Evangelio, a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II y del Magisterio posterior (n. 11).

El problema, como lo veremos más adelante ante la exposición de la doctrina sobre la parroquia y en la cuestión legislativa, que no responden efectivamente a este propósito de acoger los desafíos para adecuar el servicio a las exigencias de los fieles y de los cambios históricos. Advierte además que «la parroquia está llamada a encontrar otras modalidades de cercanía y de proximidad

respecto a las formas habituales de vida. Esta tarea no constituye una carga a soportar, sino un desafío para ser acogido con entusiasmo» (n. 14).

### **Doctrina-Juzgar**

La doctrina sobre la parroquia es efectivamente como lo señala el mismo documento, en el espíritu de la eclesiología de Vaticano II y del magisterio actual del papa Francisco. Es importante *la centralidad de la misión* en relación a la parroquia (n. 13), y subrayada como *el criterio guía para la renovación de la parroquia (13), verificación de autenticidad (n19) y corazón de la conversión pastoral (20)*. Pero hay que tener en cuenta que la centralidad de la misión en la parroquia

significaría que los cristianos reunidos estarían dispuestos a enviar “fuera” a los suyos, al encuentro de aquellos y aquellas que ya no tienen contacto alguno con la vida eclesial y a poner aparte a algunos obreros consagrados a la misión. Lo cual querría decir que los feligreses están dispuestos a apoyar a equipos misioneros que trabajan en espacios nuevos. Esto significa, en concreto, que se está dispuesto a considerar, en la actual situación, el hecho de que la parroquia, por sí sola, no se basta ya para asegurar el servicio del Evangelio en un mundo que ya no se define de entrada como cristiano, sino que necesita colaboradores para paliar estas insuficiencias.<sup>4</sup>

Vuelve el esquema clásico de los documentos eclesiales, en un mismo párrafo se abre a los desafíos positivamente, pero al final cierra con la prescripción canónica.

---

<sup>4</sup> G. ROUTHIER, «La parroquia: sus figuras, sus modelos y sus representaciones», en A. BORRAS – G. ROUTHIER, *La nueva parroquia*, Sal Terrae, Santander 2009, 69.

Es verdad que una característica de la parroquia es su radicación allí donde cada uno vive cotidianamente. Sin embargo, especialmente hoy, el territorio ya no es solo un espacio geográficamente delimitado, sino el contexto donde cada uno desarrolla su propia vida, conformada por relaciones, servicio recíproco y antiguas tradiciones. Es en este "territorio existencial" donde se juega por completo el desafío de la Iglesia en medio de la comunidad. *Parece superada, por tanto, una pastoral que mantiene el campo de acción exclusivamente dentro de los límites territoriales de la parroquia*, cuando a menudo son precisamente los parroquianos quienes ya no comprenden esta modalidad, que parece marcada por la nostalgia del pasado, más que inspirada en la audacia por el futuro. Por otra parte, es bueno precisar que, en el ámbito canónico, el principio territorial permanece plenamente vigente, cuando así lo exige el derecho (n. 16).

En teoría parece superada esta idea de igualar la acción pastoral a los límites territoriales de la parroquia, y digo en teoría, porque en la práctica al menos de un buen porcentaje de parroquias esto continúa reflejado también en los programas parroquiales y planes diocesanos.

Afirmaciones y advertencias serias sobre el futuro de la parroquia y su dinamismo misionero se dejan escuchar: «Si no vive del dinamismo espiritual propio de la evangelización, la parroquia corre el riesgo de hacerse autorreferencial y de esclerotizarse, proponiendo experiencias desprovistas de sabor evangélico y de impulso misionero, tal vez destinadas solo a pequeños grupos» (n. 17).

Se habla de que las tareas y propuestas pastorales tienen que ser *diversificadas*, pues así es la realidad que se vive, ya no es posible atender la realidad a partir de respuestas genéricas que más que hacer frente a los desafíos parecen ser reflejo de la "nostalgia del pasado", más que audacia al futuro.

En este sentido misionero y desde una conversión pastoral parroquial, de lo que se trata no es de rescatar la parroquia ni de revitalizarla a toda costa, sino de *rescatar el sentido misionero de la Iglesia*, y a partir de aquí ver qué puede aportar la parroquia tal como ahora está y qué elementos hay que dejar definitivamente a un lado para que el dinamismo misionero efectivamente se haga realidad en toda la vida de la Iglesia. Desgraciadamente muchas veces se emprenden campañas de misión parroquial en donde el fin último es rescatar o reforzar la estructura parroquial y no la misión de la Iglesia en sí misma. De esta manera se instrumentaliza el sentido misionero en favor de la estructura parroquial.

Se pone de manifiesto la centralidad de la Palabra, la riqueza de la celebración de la eucaristía, la iniciación cristiana desencadenando procesos mistagógicos, la catequesis como anuncio continuo del Misterio de Cristo; todo esto para conseguir esta renovación en clave misionera. Desarrollar en las parroquias la "cultura del encuentro" y el "arte de la cercanía" para hacer frente a una cultura del aislamiento y al mismo tiempo rehacer el tejido eclesial que en muchos lugares y ambientes está deshilachado (disgregado). Llama la atención que al final de la exposición doctrinal, esta Instrucción se detenga en a la consideración de los santuarios como extensión de la parroquia, y lugar de encuentro, intentando rescatar "su estilo espiritual y eclesial". Los pone como modelo de acogida, de espiritualidad, de oración, de celebración de la reconciliación, elementos que la parroquia debe incorporar.

Se invita a una auténtica «reforma misionera de la pastoral» (n. 35), esta reforma tiene que ser sumamente cuidadosa, y gradual o progresiva, para evitar traumas y heridas, no impuesta desde arriba y desde fuera, en donde sólo el párroco sea el protagonista (n. 37). Hay que recordar que las reformas normalmente vienen del centro a la periferia y de arriba hacia abajo, mientras que las renovaciones vienen de la periferia al centro, y surgen de abajo hacia arriba, son impulsadas por la gente sencilla y desde lugares de periferia, no ciertamente desde puestos de decisión. El documento invita a que estos cambios e impulsos misioneros participe todo

el Pueblo de Dios, que sea el sujeto de cambio y en la concepción teológica de este concepto cabemos todos y todas. Existen autores que insisten más en una *remodelación parroquial*:

las mutaciones que actualmente se están dando en la sociedad occidental exigen una remodelación de la red parroquial. Este proceso recibe diferentes nombres: se habla de "reestructuración" o de "reorganización" de las parroquias, de su "reajuste", de su "reforma" e incluso de "reorientación pastoral", y hasta, con cierto lirismo, de su "renovación", cuando no de su "revitalización". Personalmente, prefiero utilizar una metáfora que sugiere más que describe: la de "remodelación" parroquial. La palabra no pone el acento directamente en la organización, ni su objetivo es empresarial. Sugiere un proceso que se va realizando a tientas. El vocabulario no es neutro. La diversidad de nombres revela el acento que se le da al tema o la intencionalidad que lo inspira. Tiene en cuenta, en todo caso, la diversidad de situaciones entre unas y otras diócesis, en el ámbito de una provincia eclesiástica o de una Conferencia episcopal. La incertidumbre del vocabulario puede a veces ser la traducción de la confusión intelectual reinante sobre el tema.<sup>5</sup>

Es necesario también superar dos obstáculos no menores: la autoreferencialidad de la parroquia y la clericalización de la atención pastoral (cf. n. 38). Este primer obstáculo lleva a una especie de parroquialización de la pastoral, en donde no caben otras acciones pastorales más allá de las realizadas en la parroquia, o donde todos los servicios pastorales tengan necesariamente que tener una relación o referencia a la parroquia, si esto sucede se empobrece

---

<sup>5</sup> A. BORRAS, «Aspectos teológicos y canónicos de la remodelación parroquial», en A. BORRAS – G. ROUTHIER, *La nueva parroquia*, 121.

la acción pastoral y la parroquia llega a ser casi una instancia con rasgos de tiranía pastoral. El segundo obstáculo refleja una acción pastoral sólo con rasgos clericales, es decir acciones pastorales sólo con perfil clerical, todo lo hace el clérigo o sólo las acciones que hace el clérigo tienen valor pastoral, se deja a la sombra todas las iniciativas laicales y las prácticas pastorales realizadas por los laicos y en ámbitos no necesariamente intraeclesiales.

Finalmente se exhorta a no "negociar" con la vida sacramental y a mantener vivo en el servicio pastoral la clara y decidida "opción por los pobres" a ejemplo de Jesucristo, de hecho, es interesante que se rescata literalmente esta expresión. (n. 40).

### ***Derecho Canónico-Actuar***

Como se mencionó al principio la finalidad de la presente Instrucción es ante todo «presentar un modo de aplicar la normativa canónica que establece las posibilidades, límites, derechos y deberes de pastores y laicos» (n. 123e). Por lo tanto, su finalidad es ante todo legislativa, y a decir verdad, desde mi punto de vista no hay realmente novedades en el sentido normativo. Alguien ha caracterizado este documento como «una teología sin piernas y un derecho sin cabeza». Se hace un recuento de los principales temas concernientes a la vida y rol de la parroquia en la evangelización, y a la cura pastoral. Un elemento a destacar es el punto que se refiere a *Otras formas de corresponsabilidad*, «el Obispo diocesano, después de escuchar al Consejo presbiteral, proveerá de otro modo a su cura pastoral, considerando, por ejemplo, la posibilidad de establecer centros pastorales, dependientes del párroco del lugar, como "estaciones misioneras" para promover la evangelización y la caridad» (n. 115).

Estos centros podrán convertirse en puestos de avanzada misionera e instrumentos de proximidad, sobre todo en parroquias con un territorio muy extenso, a fin de asegurar



momentos de oración y adoración eucarística, catequesis y otras actividades en beneficio de los fieles, en especial aquellas relativas a la caridad hacia los pobres y necesitados, y al cuidado de los enfermos, solicitando la colaboración de consagrados y laicos, así como de otras personas de buena voluntad (n. 117).

En este documento se habla de nuevas formas de corresponsabilidad, pero también podría hablarse de otras *figuras de pertenencia* más allá de las parroquias, sin contraposición, sino en complementación.

Esto quiere decir que en concreto, en la parroquia, que hay que desarrollar al mismo tiempo un tejido comunitario que favorezca la pertenencia a distintos niveles –equipos de matrimonios, grupos de jóvenes, células comunitarias de base, movimientos [...]– y asambleas capaces de integrar la diversidad, en las que se superen las fronteras del pueblo, del barrio, del grupo natural. La parroquia es, ante todo, asambleas y debe estar en condiciones de asumir el conjunto de la vida cristiana de todos. Aunque no sea ante todo comunidad, ello no significa, sin embargo, que no se debe propiciar las relaciones cortas en niveles infra-parroquiales. La dimensión comunitaria de la vida cristiana estará asumida en una parroquia que aúne diversidad y diferencia.<sup>6</sup>

Estos centros pastorales ya se han experimentado en algunas parroquias llamándoles “diaconías” o “cenáculos”, “casas de caridad” leídos desde una óptica de descentralización de la parroquia y de no autorreferencialidad pueden resultar un detonante interesante en la misión de la parroquia.

---

<sup>6</sup> G. ROUTHIER, «La parroquia: sus figuras, sus modelos y sus representaciones», en A. BORRAS – G. ROUTHIER, *La nueva parroquia*, 73.

## CONCLUSIÓN

Dese mi punto de vista hay una secuencia sin consecuencia en las tres partes de este documento, tal parece que cada una de las partes es autónoma con respecto a la otra, y por lo tanto ocurre también un desfase o discrepancia en los tres elementos: el diagnóstico, el aporte doctrinal y la propuesta canónica. Este desfase se percibe en que, por un lado, hay un buen diagnóstico sobre la realidad que enmarca la parroquia al poner en evidencia elementos claves para un viraje efectivo de la estructura parroquial, los elementos de cambio, de movilidad, del mundo cibernético, de desterritorialización o multiterritorialidad, que ponen en jaque la llamada "civilización parroquial". Por otro lado, la doctrina sobre la parroquia como se ha mencionado está en la línea eclesiológica de Vaticano II y del actual magisterio pontificio. Pero en el aspecto canónico que es la parte más larga del documento tal parece que no cambian nada las cosas. Es una especie de recordatorio de lo que se dice ya en el CIC. Es justo aquí donde se pone de manifiesto más este desfase. Se sabe que, si no cambian aspectos normativos, no puede cambiar la práctica pastoral, o al menos se le deja muy poco margen para su actuar misionero. El punto clave es ¿Cómo hacer que avance la reflexión teológica y las prescripciones normativas al ritmo de los avances y desafíos de la realidad? ¿Cómo vivir el dinamismo propio de la evangelización en el dinamismo propio de la sociedad? En fin, quizás sea necesario activar institucionalmente la teología y dar un horizonte teológico al derecho canónico.

## RECENSIONES

**B. E. DALEY**, *Cristo, el Dios visible. La fe de Calcedonia y la cristología patrística*, Sígueme, Salamanca 2020, 381 pp. [*God visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2018].

Unos meses después de la publicación en 2017 de la edición crítica de las obras de Leoncio de Bizancio (cf. *Leontius of Byzantinus. Complete works*, Oxford University Press), Brian E. Daley ha dado a conocer al público esta monografía, elaborada tras su participación como invitado en el año 2002 en las *D'Arcy lectures* organizadas por la Universidad de Oxford. En *Cristo, el Dios visible* este destacado discípulo del respetado profesor Aloys Grillmaier (1910-1998) ofrece una síntesis bastante certera de lo que, a su modo de ver, habría de considerarse el corazón de la cristología patrística. A saber: lo que está en juego en los intensos debates cristológicos que tienen lugar en la época patrística antes y después de la fórmula de fe lograda en el Concilio de

Calcedonia (cf. cap 1: *La cristología de Calcedonia: ni principio ni fin*, pp. 21-53), no es sólo el rigor teológico (y su fidelidad a la revelación) con el que se comprende y expresa la *unidad* en Cristo entre humanidad y divinidad (ya se emplee como guía el modelo «palabra-carne» o del modelo «palabra-hombre», según la visión clásica de Grillmaier), sino también lo que esa unidad supone para el fundamental sentido soteriológico de la fe cristiana; es decir, «la importancia paradigmática de la *persona* de Cristo en su estructura misma para revelar la manera en que Dios salva y transforma a la humanidad, para que la creación logre su propia meta [...] Al entablar relación con el mundo y con cada uno de nosotros, Dios –que de manera análoga a la persona de Cristo mismo nos hace uno consigo en nuestro modo concreto de ser, en nuestra existencia hypos-tática o (como diríamos hoy) personal–, nos salva de la auto-destrucción sin comprometer ni el carácter distintivo natural de lo que *somos* como criaturas

humanas, ni la plenitud trascendente e inconcebible de lo que Él es» (p. 268).

Daley no ha pretendido elaborar una completa cristología patristica; no obstante, aunque sea necesariamente selectivo en los testimonios elegidos, a lo largo de ocho capítulos presenta las figuras de pensamiento teológico y las trayectorias de sensibilidad espiritual imprescindibles: desde la cristología del siglo II (*Odas de Salomón*, Ignacio de Antioquía, *Ascensión de Isaías*, Melitón de Sardes, Justino) hasta la *controversia iconoclasta* de los siglos VIII-IX (Eusebio, Epifanio, Juan Damasceno, Constantino V, el II Concilio de Nicea, Nicéforo de Constantinopla, Teodoro Estudita), pasando por la obra de Ireneo, Orígenes, la problemática provocada por Arrio (Marcelo de Ancira, Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría), la respuesta crítica que merece la influyente cristología de Apolinar de Laodicea (Gregorio de Nacianceno y Gregorio de Nisa), la visión agustiniana de la persona de Cristo, la percepción de la cristología como reflexión sobre la presencia de Dios en la historia en los en-

foques antioqueno y alejandrino (Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Nestorio de Constantinopla, Teodoreto de Ciro, Cirilo de Alejandría) hasta el posconcilio marcado por la inestimable reflexión de Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor. Para que la historia fuese completa, confiesa el autor, deberían haberse considerado otras referencias, si bien menos decisivas, para el desarrollo de la comprensión de Cristo en la tradición de la Iglesia latina, siríaca y armenia (Tertuliano, Hilario de Poitiers, Efrén, Juan Magencio, Fulgencio de Ruspe, Facundo de Hermiane, etc).

En todo caso, y a la luz de los testigos aludidos, Daley consigue mostrar cómo la fe en Cristo no progresa fundamentalmente por la asimilación de una nueva y certera conceptualidad filosófica, sino por la comprensión del relato evangélico acerca de una *humanidad filial* cuyo acontecer en la vida del mundo (nacimiento de la Virgen María, milagros y enseñanzas, abandono, muerte y resurrección) constituye el signo más elocuente de lo que a la razón y la vida de la persona humana se revela progresi-

vamente como el vértigo de la infinitud divina afincada en su entraña. En su análisis, Daley muestra que el interés de las obras y los Padres estudiados recae sobre aquello que el apóstol Pablo proclama en clave doxológica y la teología expone en clave dogmática: la identidad de Dios se revela como *substancia kenótica*, es decir, como la *communio* que constituye el principio original por el cual Dios crea el mundo y la humanidad que lo habita. La unión hipostática en Cristo de humanidad y divinidad es y *acontece* no en el sentido de una ontología de la sustancia, sino mediante el relato de una humanidad singular en marcha. Es decir, en el sentido de la comunión divina que se dona en el signo decisivo de un *proceso* de autocomunicación histórico-personal: primero en la alianza con Israel y, de manera plena, en la encarnación del Hijo. Lo que recuerdan los testimonios estudiados, antes y después de Calcedonia, es que más allá de cualquier demostración conceptual, «la visión que tenemos de Cristo, en nuestra "fe activa", es suficiente para cambiarnos y cambiar nuestro mundo» (p.

125). Este es el modo en que se expresa, por ejemplo, Ireneo de Lyon en *Adversus haereses* III, 18, 7: «¿Pues de qué manera podíamos ser partícipes de la adopción como hijos e hijas [de Dios] si no hubiésemos recibido por medio del Hijo aquella compañía (*communio*) que se refiere a él mismo; si él, su Verbo, no hubiese entrado en comunión con nosotros haciéndose carne? Por eso pasó a través de todas las edades de la vida, para restituir a todos en la comunión con Dios» (p. 108).

Ciertamente, tal vez no nos sea posible ya volver sin más al estilo narrativo de una teología y una exégesis pre-crítica para hablar de la obra de Dios en la historia. No obstante, y aunque podría pensarse que el estudio de Brian Daley traslada sin más a la teología patristica el interés de la cristología moderna y contemporánea por dejar de pensar y descomponer la identidad de Cristo en términos más bien estáticos y metafísicos; sin embargo, lo que muestra precisamente es cómo continua vigente en la actualidad el ingente esfuerzo de la gran cristología de la tradición cristiana –aun en sus extre-

mos polémicos— por leer dicho vínculo entre el ser de Dios y la vida e historia del hombre a la luz del testimonio apostólico acerca del origen y realización del mismo en la identidad personal del Hijo.

El esfuerzo pedagógico llevado a cabo por Daley en la escritura de su libro contribuye a que, más allá de que el lector esté familiarizado con los autores y las controversias cristológicas que se abordan, esta monografía contribuya a conocer de primera mano las claves perennes de las que vive la fe cristiana.

*Juan Manuel Cabiedas Tejero*

**U. M. MARSICH**, *Los nuevos desafíos morales. Una respuesta ético teológica*, IMDOSOC, México 2019, 218 pp.

Solía decir el cardenal Ratzinger que cuando alguien se quiere quitar de encima un problema tiene dos salidas: o plantearse o negar que exista. Esta última es la más fácil y, hasta cierto punto, la más cómoda. Pero el plantearse un problema no sola-

mente exige reflexión, sino que reclama el conocimiento de su causa para así indicar también la vía de la curación.

*Los nuevos desafíos morales. Una respuesta ético teológica*, del padre Umbeto Marsich, anima al hombre de hoy a no poner entre paréntesis los problemas morales. La razón es que se encuentra con ellos de modo más frecuente de lo que se piensa. Así, aunque de manera fragmentada, como el mismo autor señala, se colocan en la mesa de análisis los tres grandes desafíos de la época actual, a saber, ética de la sexualidad, ética política y bioética.

El texto consta de cinco partes. Tomando como referencia el magisterio universal y particular, de manera concreta la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*, el autor consolida la primera parte cuyo objetivo es hacer ver que la sexualidad en el ser humano implica educación y formación. La sexualidad expresa la capacidad genuinamente humana de relacionalidad, y por eso, su valor está esencialmente enlazado al valor de la persona. Por lo tanto, toda relación sexual que elimine el escenario

relativo, no hará otra cosa que agudizar el egoísmo humano.

La segunda parte indica las implicaciones jurídicas y morales del aborto, matrimonio igualitario, adopción por parejas del mismo sexo, entre otros. Recuerda de manera contundente que lo legalmente permitido no siempre está vinculado con lo moralmente bueno. Exhorta a la desmitificación de algunos valores que dominan el entorno actual del ser humano y que no le permiten distinguir qué es derecho y qué no lo es.

Inspirado, sobre todo, en la Carta Encíclica del Papa Benedicto XVI *Caritas in Veritate* y en algunos mensajes del Papa Francisco en su visita pastoral a México, la tercera parte pretende ser una síntesis de ética política y moral social. La fe cristiana no sólo es teoría, sino que señala un camino mediante el cual se crea una cultura y se exige un compromiso social. Insiste, padre Marsich, sobre el hecho de que uno de los pronunciamientos del magisterio contemporáneo va en la línea de no reducir ni la fe cristiana ni la moral a la esfera de lo subjetivo. En este sentido podemos

entender cómo todo lo que tiene que ver con el hombre, por mínimo que parezca, tiene que ver con la moral.

El último momento (cuarta y quinta parte) es una especie de justificación teológica. En efecto, la respuesta a los desafíos morales no puede ser solamente de la razón ética. Es en este momento donde el autor distingue de manera implícita entre sentido moral y moralismo. Éste, el moralismo, es algo fabricado por nosotros, fruto de nuestro esfuerzo y esmero. El sentido moral, por su parte, es algo que recibimos y que está llamado a desarrollarse en los diversos escenarios humanos. En otras palabras, la posibilidad no puede ser el único criterio de acción.

*Manuel Valeriano Antonio*

