



Las versiones griegas de las Escrituras constituyen un ejemplo sumamente original para poder observar en toda su complejidad los mecanismos y efectos de la introducción de un texto que, por carácter sagrado, es considerado intangible. La traducción alejandrina de los *Septuaginta* y el hecho de que el *Nuevo Testamento* se componga en la *koiné* de época imperial influyen poderosamente en la tendencia a mantener inalterados los niveles de lengua correspondientes. En este trabajo se abordan los límites del problema de la adaptación del texto bíblico a las necesidades de los grecohablantes desde época bizantina hasta el momento actual. Se analizan con especial detención los casos de las versiones demóticas judeogriegas y el alcance de los sucesivos intentos de versión al griego moderno y sus implicaciones ideológicas en el imaginario colectivo de la identidad cultural neogriega.

Aproximación a la historia de las versiones de las escrituras al griego vulgar

The Greek versions of the Holy Scriptures are very good examples to scrutinize, in all its complexity, the procedures and effects of the intratranslations of a text considered untouchable due to its sacred nature. The Alexandrine translation of the Septuaginta and the fact that the New Testament is written in the Imperial koiné, foster the tendency to keep the corresponding language levels unchanged. This paper focuses on the limits of adaptations of the Bible to the needs of Greek-speaking people, from the Byzantine period to the present. It includes a detailed analysis of the demotic Jewish-Greek versions, as well as of the different Modern Greek versions, discussing their ideological implications in the collective subconscious of the modern Greek cultural identity.

PEDRO BÁDENAS DE LA PEÑA
C. S. I. C. Madrid



1 LOS LÍMITES DEL PROBLEMA

El problema de la versión, traducción o, mejor, intratraducción de la Escrituras al griego vulgar —podemos decir en este punto ‘neogriego’— hunde sus raíces en Bizancio, donde la Iglesia siempre permaneció fiel, en general, al *textus receptus* derivado de la versión alejandrina de los *Septuaginta* (LXX) y a la formalización del *Nuevo Testamento* (NT) en su peculiar *koiné*, registro normativo de la lengua griega hablada en el ámbito oriental de época imperial¹. El apego a la tradición litúrgica y los textos hagiográficos determinaría, con el tiempo, un rechazo a cualquier intento de actualización de las Escrituras a niveles más populares de la lengua. Un ejemplo claro al respecto es la actitud del patriarca Nicolás Muzalón² que mandó a la hoguera la *Vita* de Santa Paráscve, acusada de demasiado vulgar (*παρά τινος χωρίτου ἰδιωτικου*), para sustituirla por una versión en lengua culta. Sin embargo la Iglesia ortodoxa no fue en principio contraria a la traducción de las Escrituras a otras lenguas del Oriente cristiano, pese a ciertas vacilaciones. La Biblia griega, junto con amplias selecciones de la homilética,

¹ La cuestión de la traducción del *Libro* sagrado es muy controvertida y se planteará con fuerza en todo el ámbito cristiano a raíz de la acción evangelizadora de Cirilo y Metodio ante los eslavos. Roma y Constantinopla verán con reticencia la ‘ortodoxia’ de la traducción ante el concepto de inalterabilidad de las tres lenguas presentes en el INRI de la Cruz. Se llegará así a hablar de una posible «herejía del trilingüismo», esto es, reconocer sólo validez revelada al hebreo, griego y latín, cf. F.J. THOMSON «SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Medieval Theories of Sacred Languages» *Annalecta Bollandiana* 110 (1992) 67-122.

² Patriarca de Constantinopla entre 1147-1151, empeñado en combatir la influencia popular en la cultura eclesiástica, se destacó por su celo contra los bogomilos, su antecesor en el patriarcado, Cosmas II, había sido depuesto tras ser acusado precisamente de criptobogomilo.

exegética, dogmática, hagiografía y liturgia, constituyó un nutrido y complejo *corpus* cuya traducción del griego al eslavó, armenio, georgiano, siríaco, árabe, copto y etiópico, se acometió desde fecha temprana y contribuyó de manera decisiva a la fijación y normalización de muchas de ellas, p.e. todas las eslavas,³ así como a la formación de las respectivas literaturas cristianas. En cambio los bizantinos no manifestaron demasiado interés por la traducción de otras lenguas al griego, fenómeno muy limitado en el Imperio de Oriente salvo al final del mismo.⁴ La razón fundamental de este, digamos, “helenocentrismo” lingüístico es la exaltación progresiva, dentro de la mentalidad bizantina, de la superioridad de la lengua griega⁵ por ser considerada la lengua de los evangelistas, de los principales apóstoles y de los primeros patriarcas de la Iglesia. Esta idea, cuya fuerza le viene de una supuesta epístola de Focio (de falsa atribución)⁶ al patriarca armenio

³ A diferencia de las otras lenguas orientales, donde el trasvase a partir del griego viene de los ss. IV y V, el caso de la evangelización cirilo-metodiana y la creación de un alfabeto específico produjo en su momento inquietudes dogmáticas muy diversas, de manera que la celebración de la liturgia en eslavón creó más inquietudes que certidumbres, pero al final se impuso la idea del pluralismo lingüístico como un derecho y la traducción como una proeza, así a la invención de un alfabeto se le dio carácter de inspiración divina. Había nacido el mito de las misiones cirilo-metodianas. La bibliografía es muy abundante, la mejor visión de conjunto está en F. DVORNIK *Byzantine Missions among the Slavs*, New Jersey 1970. Muy ilustrativo también es el trabajo de G. DAGRON «Le pluralisme linguistique à Byzance (IXe-XIIIe s.)» *Travaux et Mémoires* 12 (1994) 219-240, en especial pp. 223-230.

⁴ Para más detalles y bibliografía a este respecto ver *The Oxford Dictionary of Byzantium* s.v. “Translation”.

⁵ Relativizada no obstante durante mucho tiempo, p.e. en la *Terapéutica de las enfermedades helénicas* (que hay que entender como el *Remedio contra las enfermedades paganas*) de TEODORETO DE CIRO (s. V) I, 9-12 y V, 55, 66, 73 (ed. de P. Canivet y A. Levy-Molinghen en *Sources Chrétiennes*, París 1977-79).

⁶ Sólo se conserva la versión en armenio, traducida al inglés por S. Der Nersessian en F. DVORNIK *The Idea of*



nio Zacarías, entroncará perfectamente con la mentalidad milenarista bizantina de que el Imperio grecohablante es, después del judío, el nuevo pueblo elegido hasta la segunda venida de Cristo (la *παρουσία* o Juicio Final), de manera que el pluralismo lingüístico —incluida por su puesto la utilización del *sermo vulgaris*— aunque no sea discutido en materia de fe o de culto, no deja de ser relativamente sospechoso en materia de pura y auténtica ortodoxia. Los autores ortodoxos manifestarán cada vez mayor tendencia a relacionar el fenómeno herético a la diversidad étnica y lingüística. Las dudas sobre la legitimidad del uso litúrgico de las lenguas locales afecta incluso a las comunidades cristianas que, viviendo bajo dominio musulmán, mantienen su fidelidad bizantina, alternándose períodos de mayor tolerancia, como señala Jorge Xifilino, patriarca de Constantinopla,⁷ a finales del s. XII, en respuesta a las dudas de Marcos, patriarca de Alejandría, planteando abiertamente la conveniencia de que en Egipto los indígenas cristianos que desean participar de la liturgia con sus hermanos “romanos” (esto es, grecohablantes) puedan también escuchar la palabra de Dios en sus lenguas, ya que «lo perjudicial es tener otra fe, no otra lengua», mientras que por esa misma época Teodoro Balsamón, aun consintiendo el uso de lenguas vernáculas, es bastante más estricto pues, aunque la cristiandad se reconoce como multilingüe, sólo concibe una jerarquía de lenguas y la Ortodoxia es exclusivamente griega.

Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge Mass. 1958, pp.239-241. El carácter espúreo lo demostró J.P. MAHÉ, cf. GRUMEL-DARROUZÈS *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople*, n° 473.

⁷ Cf. M. GEDEÓN en *Εκκλησιαστική Ἀλήθεια* 35 (1915) p. 178 y V. GRUMEL «Les réponses à Marc d’Alexandrie, leur caractère officiel, leur double rédaction» *Échos d’Orient* 38 (1939) 321-333.

El largo camino que va desde la Edad Media hasta hoy no ha visto sustancialmente alterada la actitud mental y práctica de la Iglesia ortodoxa ante el problema real del acercamiento de la Escritura a la lengua realmente hablada. Las traducciones medievales greco-vulgares que veremos son una prueba evidente de esa necesidad, pero afectan a un colectivo segregado, la comunidad judía romaniota, heredera directa del judaísmo helenizado procedente de época helenística. Se trata por tanto de versiones absolutamente ajenas al control de la Iglesia y limitadas, por su peculiaridad gráfica —griego en aljamía hebreaica— al ámbito de los judíos grecohablantes en el ámbito del Imperio, aunque no por ello menos importantes para la historia de la propia lengua griega. Los intentos de traducción parcial o total de las Escrituras, en especial del *NT*, proliferarán, dentro ya de la Ortodoxia a partir del siglo XVI, culminando en el XVII con los serios intentos de reforma de aquella por parte de la jerarquía, como el caso emblemático del patriarca Cirilo Lúcaris, inspirador de la famosa traducción de Máximo de Gallípoli. Desde el siglo XVIII hasta prácticamente hoy, el problema de la intratraducción griega de las Escrituras estará sometido en último término al falso dilema de elegir entre una práctica de versión a las lenguas vernáculas, acelerada en el mundo occidental tras la Reforma luterana, o mantener el concepto medieval del griego escriturario y neotestamentario como lengua revelada y, como tal intangible, no es ya sólo desaconsejable la intratraducción del griego de *LXX* al griego vulgar, sino que los intentos de traducción del *Antiguo Testamento (AT)* a partir del hebreo son asimismo condenables. En la Ortodoxia griega de épocas otomana y contemporánea seguirá prevaleciendo la mentali-



dad tradicional, agravándose la cuestión, desde el punto de vista cultural y socio-lingüístico, a medida que se consolida y reafirma el concepto de identidad nacional griega desde los postulados ideológicos de la ecuación Ortodoxia=Helenismo=Nación-Estado. A las actitudes tradicionales se unirán entonces los recelos hacia todo lo que directa o indirectamente signifique una intromisión occidental (vía misiones protestantes o influjo de Roma) o sea tenido como tal. Las versiones de las Escrituras en neogriego que circularán por todo el Levante y por la Grecia recién emancipada acabarán estando todas bajo sospecha cuando no abiertamente perseguidas. Por fin, los sangrientos sucesos a principios de siglo en Atenas —conocidos como *τὰ εὐαγγελιακά*— por el intento de publicar en la prensa la traducción demótica de Aléxandros Palis, hasta los ejercicios expresamente literarios de Seferis o Elitis al “transcribir” en *dimotikí* el *Apocalipsis* de San Juan, incluyendo la prohibición constitucional de traducir las Escrituras (a la *dimotikí*, se entiende) contemplada en las sucesivas constituciones de la Grecia moderna hasta la de 1975, son todos ellos jalones que marcan un camino del que no hay salida posible desde la propia óptica ortodoxa por más que individualmente, en varias ocasiones, miembros aislados de la jerarquía pudieran ver con buenos ojos la utilidad y necesidad espiritual y cultural de ofrecer el texto sagrado a la sociedad del momento.

2 LA BIBLIA GRIEGA MEDIEVAL: VERSIONES JUDEOGRIEGAS HASTA EL SIGLO XVI

El primer intento de traducción de la Biblia al griego vulgar constituye uno de los testimonios más antiguos de esta lengua y data del siglo XI,

del reinado de Alejo I Comneno (1081-1180), es decir, coincidente con la primera Cruzada. El autor es TOBÍAS BEN ELIEZER, un judío de Castoria en Macedonia, del que conservamos un comentario del *Pentateuco*⁸ destinado a los judíos romaniotas, grecohablantes con traducción de muchos pasajes del texto Bíblico. Evidentemente esta versión, como otras destinadas a la sinagoga es aljamiada, igual que nuestra literatura judeoespañola. Los judíos asentados en el Imperio bizantino, como minoría apartada de los círculos de poder utilizaba obviamente el registro de la lengua hablada en su entorno. La diglosia del griego era un fenómeno normal en Bizancio, como también el plurilingüismo debido al carácter multiétnico del Imperio, aunque esa realidad no signifique la aceptación del plurilingüismo en la mentalidad oficial, sobre todo a medida que el Imperio se va convirtiendo en una entidad más grecófona y por ello más “grecófrona” a costa de la progresiva pérdida de su universalidad⁹. El éxito del trabajo de ben Eliezer hay que relacionarlo con los orígenes coetáneos de la literatura medieval en griego vulgar, fenómeno en gran medida potenciado por la llegada de los occidentales a Bizancio y enfeudamiento de gran parte del territorio bizantino por parte de los latinos. A partir de 1204 proliferarán retraducciones (mejor paráfrasis y/o metáfrasis) de literatura bizantina culta —en especial crónicas—¹⁰ y, lo que es más importante, géneros

⁸ J. PERLES «Jüdisch-byzantinische Beziehungen» *Byzantinische Zeitschrift* 2 (1893) 574-575 y T. XANTHOPOULOS «Traductions de l'Écriture Sainte en néo-grec avant le XIXe siècle» *Échos d'Orient* 5 (1901-2) 323. Para la literatura bíblica y religiosa en griego vulgar cf. H.G. BECK *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971, pp.186 y ss.

⁹ Cf. G. DAGRON *o. c.* especialmente pp. 219-223.

¹⁰ Existían ya precedentes desde el s. VI, como el de la *Crónica* de Juan Malalas.



nuevos afines a los de la Europa medieval occidental en lenguas vernáculas. Es tal la trascendencia de esta nueva forma de expresión lingüística y literaria que muchos temas griegos, como la *Vida de Alejandro* o la *Historia Troyana*, que habían llegado a Occidente por las vías de transmisión de mucha de la literatura tardoantigua, regresan ahora al ámbito greco-bizantino de la mano de sus recreaciones occidentales, temas y motivos que son reelaborados por los bizantinos en su propio *sermo vulgaris*.

Posteriores al siglo XII pueden ser los fragmentos del *Eclesiastés* (2.13-23), procedentes de la colección Taylor-Schechter de la biblioteca de la Universidad de Cambridge, publicados por Blondheim¹¹ y que, como otros testimonios conservados en glosas marginales de manuscritos de *LXX*, nos dan idea de que en época bizantina circularon diferentes traducciones parciales. Las notas marginales en cursiva a un *Octateuco* fragmentario (ms. A.147 *infr.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán), cuyo autor anónimo, posiblemente epirota, es identificado expresivamente como τὸ λουδαϊκό. Estas notas son especialmente ilustrativas por el vocabulario, coincidente en ocasiones con el del *Pentateuco* de Constantinopla del que hablaremos más adelante.

De la primera mitad del siglo XIII tenemos documentada una traducción interlineal aljamiada, rigurosamente literal, en dialecto cor-

fiota, del libro de *Jonás*¹² y que debió tener bastante difusión en la sinagoga griega porque conservamos una versión del s. XV, procedente de La Canea, en dialecto cretense y acompañada del texto original. La fidelidad al original incurre en forzados hebraísmos propios de la tendencia al calco en este tipo de traducciones bíblicas, p.e. la expresión «ἐρριψεν ἄνεμο μεγάλη» (*Jonás* 1.4.) porque la palabra *viento* en hebreo *roha* (רוח) es femenina, pueden rastrearse además numerosos arcaísmos e inconsecuencias gramaticales, impropias del griego vulgar que conocemos del s. XIII, pero que, como señala Blondheim,¹³ indican la existencia de una tradición oral en la escuela sinagoga judeobizantina en la que perviven muchas expresiones fosilizadas y erosionadas de las antiguas versiones de *LXX* o de Aquila.

La versión anónima contenida en un manuscrito griego de finales del siglo XIV o principios del XV conservado en la Biblioteca Marciana de Venecia (*cod. Gr. VII*), seguramente es obra de un judío converso, excelente helenista y admirador del mundo clásico. El manuscrito¹⁴ contiene *Pentateuco*, *Proverbios*,

¹¹ Carpeta H.1, materiales transcritos por D.S. BLONDHEIM «Échos du judéo-hellénisme. Étude sur l'influence de la Septante et d'Aquila sur les versions néo-grecques des Juifs» *Revue des Études Juives* 78 (1924) 1-14; N.FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979, p. 163, es más escéptico en cuanto a la datación propuesta pudiendo, en su opinión, responder a un estado de lengua entre el s. VII y el s. XII; este mismo autor en *Erytheia* 6.2 (1985) 199-200 apunta con buenos argumentos a la zona del Epiro como ámbito en el que pudo haber surgido esta versión.

¹² Editada por D.C. HESSELING «Le livre de Jonas» *Byzantinische Zeitschrift* 10 (1901) 208-217, el manuscrito de la Biblioteca Bodleiana de Oxford (nº 1144 = ms. Opp. Add., 8º, 19 cat. Neubauer nº 19), consta como vendido en 1263; el ms. de la Biblioteca de Bolonia (Biblioteca Universitaria, nº 3574 A = cat. Modona nº 12) en cretense es del s. XV; A. NEUBAUER «On non hebrew languages used by Jews» *Jewish Quarterly Review* 4 (1891-92) 9-19 retrotrae la fecha de traducción al s. XII por algunos rasgos arcaizantes, sin embargo este no es un criterio seguro, pues todas las versiones en lenguas vernáculas del texto bíblico tienden a ser conservadoras, además de mantener rasgos lingüísticamente dispares.

¹³ Cf. BLONDHEIM (1924) p.3.

¹⁴ Editado por O. VON GEBHARDT *Graecus-Venetus. Pentateuchi Proverbiorum Ruth Cantici Ecclesiasticae Threnorum Danielis versio graeca ex unico codice bibliothecae S. Marci Venetae codice*, Leipzig, 1875, con un pormenorizado estudio introductorio de F. DELITZSCH; en el s. XVIII se publicó parcialmente dos veces, por D'ANSE DE VILLOI-



Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Jeremías y Daniel, con la particularidad de que los libros en hebreo son traducidos al griego ático y los pasajes en arameo del libro de *Daniel*, al dialecto dorio.

El Psalterio neogriego contenido en el manuscrito *Vaticanus Graecus* 343, procedente de un ambiente caraíta, reviste especial importancia por tener una datación exacta (en el colofón figura la fecha del 22 de abril de 1450),¹⁵ el tipo de lengua reflejado está entre el de la traducción interlineal de la antedicha versión del libro de *Jonás* y el del *Pentateuco* de Constantinopla. Este psalterio se publicaría en Venecia en 1543.¹⁶

De todos los testimonios judeogriegos conservados el de mayor importancia y mejor conocido es el *Pentateuco*, traducción al judeoespañol y al neogriego en una espléndida edición (impresa en Constantinopla en 1547)¹⁷ en versión íntegra y que constituye el esfuerzo más notable de este género. En esta ocasión volvemos a encontrar que el traductor es un judío

griego —anónimo— quien, como sus predecesores, se sirve del alfabeto hebreo. El texto se presenta a tres columnas, hebreo en el centro, neogriego¹⁸ a la derecha y judeoespañol a la izquierda, en la parte superior de la página aparece la traducción (*targum*) aramea de Onqelos y en la parte inferior el comentario medieval de Salomón ben Isaac Rāsi. El *Pentateuco* de Constantinopla constituye un monumento a la coexistencia cultural y lingüística propia del ambiente cosmopolita y tolerante del mundo otomano en época de Solimán el Magnífico, algo bastante alejado de la imagen distorsionada y falaz del tan traído y llevado «yugo turco» como una época de barbarie que los sectores ortodoxos más irredentistas se empeñan en propalar desde el siglo XIX hasta hoy.

En 1576 apareció también en Constantinopla una traducción del libro de *Job*, publicada por un tal MOISÉS, hijo de Elías Fobián¹⁹ con la finalidad explícita de facilitar el aprendizaje del hebreo a través de la versión literal en griego vulgar aljamiado, igual que ocurre con las

SON (Estrasburgo 1784) y por F. AMMON (Erlanger 1790-91). Pueden verse también los esclarecedores comentarios de H.B. SWETE, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914², pp.56-58, el cual propone identificar al autor en la persona de Eliseo, un erudito judío de la corte de Murad I; véase también BLONDHEIM (1924) pp.3-5 para los paralelos de esta versión con las de LXX, Aquila y el *Pentateuco* de Constantinopla. G. MERCATI en «Chi sia l'autore della nuova versione dall'ebraico del codice veneto greco VII» *Revue Biblique* 13 (1916) 510-526, propone que el texto corresponda a una Biblia trilingüe que incluyó una traducción al hebreo del *Nuevo Testamento*, compuesta parcialmente por Simone Arumanos, un monje basiliano del monasterio de Studios en Constantinopla y que sería luego obispo en el sur de Italia y legado papal en el Levante.

¹⁵ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS *o.c.* (1979) pp.164-165.

¹⁶ P.I. BRATSIOTIS *Ἐπίτομος εἰσαγωγή εἰς τὴν Παλαιάν Διαθήκην*, Atenas 1955, p.326.

¹⁷ Esto es en el año 5307 de la Creación y, como reza el final del título, la obra se imprime «...en casa del menor de los tipógrafos, Eliezer, primogénito de Gerson Soncino de bendita memoria».

¹⁸ El primero en dar noticia de esta versión fue E. BELLÉLI «Une version grecque du Pentateuque du seizième siècle» *Revue des Études Grecques* 3 (1890) 288-308, poco después en otro artículo suyo, «Deux versions peu connues du Pentateuque» *Revue des Études Juives* 22 (1891) 250-263; cf. K. KRUMBACHER *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Múnich 1897, pp. 909-910. La transcripción completa del texto aljamiado neogriego, acompañada de un detenido estudio filológico y un excelente vocabulario, se debe a D.C. HESSELING, *Les cinq livres de la loi (Le Pentateuque)*, Leiden-Leipzig, 1897; para más detalles y, en particular, la inserción de esta traducción en la cadena de transmisión de la Biblia griega véase N. FERNÁNDEZ MARCOS «El Pentateuco griego de Constantinopla» *Erytheia* 6.2 (1985) 185-203; para profundizar en la cuestión de la Biblia griega es imprescindible el ya mencionado libro de N. FERNÁNDEZ MARCOS (Madrid 1979). Para los aspectos relativos a las versiones medievales judeoespañolas cf. L. AMIGO *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola*, Salamanca 1983.

¹⁹ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS *o.c.* (1985) p. 188; L. BELLÉLI en *o.c.* (1891) p. 252 piensa que este Moisés pudo ser el autor del *Pentateuco* neogriego de Constantinopla.



versiones similares arriba mencionadas del libro de *Jonás* en los manuscritos de la Universidad de Bolonia y de la Bodleiana.

Por último, en 1627, el caraíta ELÍAS AFEDA BEGUI realizó una traducción de las partes en arameo del *AT*²⁰ acompañada de un glosario de expresiones difíciles de toda la Biblia hebrea que es una formidable cantera de material lingüístico.

Como se ve, todas estas traducciones de la Escritura a las que me he referido, realizadas por y para judíos grecohablantes con una clara función pedagógica y litúrgica no hacen sino continuar la tradición de la diáspora judía desde época helenística, cuya mayor realización fue la traducción de los *LXX*. Sin embargo existe una diferencia fundamental entre esta producción aljamiada judeogriega y la actividad traductora de la diáspora judeohelenística. En el siglo III a.C. el griego era, después del arameo, la primera lengua usada por los judíos, hasta el punto de que, muy probablemente, la versión de los *LXX* pudo llegar a reemplazar a la Biblia hebrea en la propia sinagoga, así, toda la literatura de propaganda judeohelenística se compuso en griego, pero el texto griego de las Escrituras acabó por tener plena autonomía y su uso se transfirió pronto al cristianismo oriental. En cambio, las versiones medievales aludidas, incluso las de época otomana, por el mero hecho de utilizar la grafía hebraica para el griego, sólo circulan dentro de la propia comunidad —las comunidades judías romaniotas grecohablantes, a las que desde finales del XV se les unen nuestros sefardíes—, sin embargo, por el hecho de estar realizadas en lengua vernácula

constituyen monumentos únicos para estudiar el habla griega real en los diferentes momentos de realización de las versiones, con independencia de los arcaísmos conservados por la tradición y uso, nunca del todo interrumpido, de las antiguas versiones helenísticas en un nivel de lengua mucho más erudito. Queda aún mucho por investigar, desde el punto de vista de los grecistas, en el caudal de materiales suministrado por estas traducciones, la fonética, morfosintaxis, léxico y dialectología neogriegas no deben seguir ignorando por más tiempo el riquísimo acervo de esta página gloriosa de la historia de la lengua griega. Desafortunadamente resulta sintomático el mínimo eco de esta literatura “no homogénea” que todavía se detecta en la filología realizada en Grecia.²¹

3 LAS TRADUCCIONES NEOGRIEGAS EN ÉPOCA POSTBIZANTINA

Durante el dominio otomano del Levante, relevo histórico sobre el espacio imperial bizantino, no se observarán variaciones sustanciales en la doctrina tradicional ortodoxa en relación con la intangibilidad del texto sagrado a partir de la versión de los *LXX*. Los escasos intentos de acometer versiones en griego vulgar —limitadas a los *Salmos* y *NT*— desde la propia ortodoxia estarán, como veremos, condenados al fracaso, por lo menos parcial, aunque el más importante de ellos, el alentado por Lúcaris, servirá de base para las ediciones del XVIII y XIX auspiciadas por las misiones prótes-tantes. Las traducciones que vamos a examinar

²⁰ Publicada por Abraham DANON «Meirath 'enaïm, version en néogrec et en caractères hébraïques de Jérémie X, 11, de Daniël II, 5-VII, 28; et d'Esdras IV, 7-VI, 26» *Journal Asiatique* 11^a sér. IV (1914) 5-65.

²¹ El concepto de *ὁμογενής*, con que los bizantinos aludían a la ortodoxia griega con la ideología nacionalista moderna adquiere un tinte marcadamente racista.



responden a la nueva mentalidad de la Europa de su tiempo y parten de los dos focos de actividad intelectual contrapuestos: el que se mueve en torno a Roma y el mundo de la Reforma. La pugna entre ambos polos se reflejará dramáticamente en la cuestión de la traducción de las Escrituras en relación con la cristiandad oriental y afecta también al resto de la producción teológica de esta. El mantenimiento de las posesiones venecianas en el Archipiélago hasta la pérdida definitiva de Creta (1669) y la relación de las islas con Italia a través de los emigrados griegos, contribuyen a una relativa permeabilidad de ideas y actitudes nuevas que, por lo demás, casi siempre entrarán en conflicto con el carácter marcadamente antiunionista del Patriarcado ecuménico de Constantinopla. A pesar de todo, Venecia será siempre un punto de referencia para los griegos del Levante. En la Serenísima la lengua griega se oye y se habla por una nutrida colonia que, desde 1498, contaba con una fuerte implantación, así como con una iglesia propia, la de San Jorge y numerosos colegios, además de una fuerte influencia en los Estudios de Padua. La figura del cardenal Besarión, cuya riquísima colección de manuscritos legaría a Venecia, es el exponente más significativo del peso cultural griego en la República del Adriático. La imprenta griega de Venecia desempeñó así un papel esencial, no sólo en relación con el Humanismo occidental, sino como aprovisionador natural de la literatura impresa —por lo general religiosa— para los griegos de Oriente. Hasta el siglo XVIII prácticamente todo libro en griego para los cristianos del Levante sale de las prensas de los Cuniadis, Glicis, Manucio, etc.; con el declive de la República surgirán imprentas griegas en Moldavia (Bucarest y Iashi) o de los círculos de griegos influyentes de

Viena. Sin embargo, el hecho de que estos centros emisores de cultura impresa correspondieran al ámbito católico plantea pronto, para la óptica de la jerarquía ortodoxa, el problema del real o supuesto influjo de Roma. El rechazo sistemático a todo lo que pudiera considerarse injerencia papista en la Iglesia oriental se ve políticamente reafirmado por el pacto entre Mehmed II el Conquistador y el patriarca Jorge Guenadio Escolario, base del reforzamiento de la autoridad patriarcal sobre el *Millet-i Rum*, o sea todos los cristianos ortodoxos del Imperio, y que se mantendrá hasta la liquidación de éste, entrado ya el siglo XX. Este antiunionismo es el que explica que los intentos de reforma interior de la Ortodoxia, como el del patriarca Lúcaris, se encaminen hacia el contacto con el mundo intelectual de la Europa protestante en sus diversas variantes (luteranos, calvinistas y anglicanos). Nuevos centros de impresión de libro griego, como Ginebra o numerosas ciudades de Alemania y los Países Bajos, competirán por la difusión del nuevo Humanismo de la Reforma en el Levante. La reacción subsiguiente a esos intentos reformadores, cuya piedra de toque será siempre la difusión (impresa) de las Escrituras en lengua vulgar, significará una permanente actitud vigilante de la jerarquía ortodoxa en esta materia hasta hoy.

3.1 *Las traducciones de los Salmos, una historia independiente*

El libro de los *Salmos* fue el más popular de los del *AT* en Bizancio. Desde el siglo III el Psalterio se convirtió en el libro de oración cristiana más señalado; pasa muy pronto a la liturgia bajo forma de diálogo antifonal entre el diácono y el coro, a su vez, los salmos de tema más individual contribuyen al desarrollo de los *τροπάρια*, la forma más antigua de himno



bizantino. Un prueba de esto es la gran producción manuscrita de psalterios que asimismo da origen a las creaciones más elevadas de la miniatura bizantina. Durante la época otomana, la tradición del uso del Psalterio no se interrumpe, su lectura en privado o su utilización en la liturgia, a través de su lenguaje simbólico y alegórico, arraigaron de modo especial tanto en el clero como en el pueblo. Convenientemente explicado y parafraseado, el Psalterio adquirió prácticamente un valor catártico de las frustraciones de los griegos bajo el dominio turco, a la vez que estimulaba las esperanzas de una recuperación del pasado en el marco de la mentalidad milenarista inherente al clero ortodoxo. Entre 1481 y 1821 se contabilizan hasta 45 ediciones impresas con el texto de *LXX*.²² Así pues las versiones neogriegas de los *Salmos* no resultarán infrecuentes pero rara vez llegarán a las prensas. La primera parecé ser obra del monje candiota AGAPIO LANDOS, autor de numerosas paráfrasis de hagiografías en lengua vulgar, entre ellas una de la historia de *Barlaam y Josafat*. En realidad se trata del *Psalterio explicado por Teodoreto de Ciro* (Venecia en 1643).²³

²² St. BAIRACTARIS *Τὸ Ψαλτήριον εἰς τὴν ἀπλο-ελληνικὴν κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Τουρκοκρατίας*, Atenas 1971, p.7. Th. PAPADÓPULOS recoge 104 Psalterios griegos impresos en diversas localidades, pero mayoritariamente en Venecia, entre la ed. aldina de 1494 y la de Pános Teodosio de 1800, también veneciana, cf. *Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία (1466-1800)*. Acad. de Atenas, 1984, vol. I n° 1225-1329. La primera edición impresa es una de los Salmos de David, realizada por Demetrio Damilás, Milán 1481; la edición de 1486 (Venecia) corresponde también a estos Salmos y se debe a Alejandro hijo de Jorge Alejandro. El primer libro impreso en Grecia continental es una selección del Psalterio realizada por Neófito y editada por Ducas Sotiris de Tasos en el Monte Atos en 1759.

²³ Cf. MIGNE PG 80. 857 ss.; quizá sea a esta paráfrasis de Agapio Landos a la que se refiere BELLELI (1891) p. 262, n.l. cuando atribuye, creo que erróneamente, a Agapio "moin de l'île de Crète" la primera versión de los Salmos, impresa en Venecia en 1543 (*sic*), a no ser que Belleli estuviera refiriéndose a la edición veneciana del Psalterio caraita neogriego del ms. *Vat. gr.* 343, *vid. supra*.

METRÓFANES CRITOPULO, a quien me referiré más adelante, y que incluyó en su tratadito sobre la lengua vulgar²⁴ los tres primeros salmos. ATANASIO PATELARO, encarnizado enemigo de Lúcaris, compuso otra versión del Psalterio (ca. 1626) todavía inédita y trabajó también en una traducción, perdida, del *NT*, anterior a la de Máximo de Gallípoli.²⁵ MÁXIMO PELOPONESIO (m. 1630), polemista, predicador y teólogo bastante notable, compañero de Lúcaris durante sus estudios en Venecia y Padua (entre 1584 y 1593), pero luego de trayectoria muy distinta, tradujo también un Psalterio que continúa inédito y conservado en dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de Atenas²⁶. A lo largo de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX, en vísperas ya de la insurrección griega de 1821, seguimos encontrando ensayos de traducciones parciales del Psalterio, siempre inéditas, como la de un tal CIRILO, del que nada más se sabe, y que fue recogida por A. Papadóulos-Kereamus²⁷; la de JORGE PALAMIDIS detectada por Bubulidis,²⁸ también del XVII; la del monje cretense PORFIRIO, de finales del XVIII y conservada en un manuscrito de la Facultad de Teología de Atenas.²⁹ Mejor fortuna tuvieron las del atoni-

²⁴ Publicado por C. DUVUNOTIS *Μητροφόρου Κριτοπούλου, Ἀνεκδότος Γραμματικὴ ἀπλῆς Ἑλληνικῆς*, Atenas, 1924; cf. E. VACALÓPULOS *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ* vol. 3, Salónica, 1968, pp. 466-468 y BAIRACTARIS (1971) p. 9

²⁵ P.I. BRATSIOTIS (1955), p.326; BAIRACTARIS (1971) pp. 8-9 y B. KNÖS *L'Histoire de la Littérature Néogrecque*, Uppsala, 1962, pp.434.

²⁶ N° 2346, del año 1656 y n° 2378 del año 1675, del catálogo de L. Politis (*Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Atenas 1991.)

²⁷ En la *Ἱεροσολιμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, S. Petersburgo, 1894, vol.2, p.577.

²⁸ F. BUBULIDIS en «*Μεταφράσεις κειμένων τῆς Ἁγ. Γραφῆς*» *Ἐπετηρὶς Ἑταιρ. Βιβλ. Σπουδ.* 41 (1974) 424.

²⁹ Cf. BRATSIOTIS (1955), p. 326.



ta ATANASIO BARUJAS, publicada en Venecia (1705).³⁰ Muchas de las aportaciones de NICODEMO EL HAGIORITA (1748-1809) se imprimieron póstumamente, fue el exégeta, teólogo y místico más fecundo de fines del XVIII, hesicasta convencido y gran polemista, se ocupó en sus comentarios sobre las Escrituras, a partir de la tradición patristica, de traducir al neogriego numerosos pasajes bíblicos y neotestamentarios, que pueden encontrarse en sus *Explicaciones a las epístolas de S. Pablo por Teofilacto de Ocrida* (Venecia 1819) y en las *Explicaciones de los Salmos de David por Eutimio Zigabeno* (Constantinopla 1819-1821), donde se acomete por primera vez la traducción completa de los 150 Salmos.³¹

3.2 *El problema de las versiones de Antiguo y Nuevo Testamento en los siglos XVI y XVII*

Este período se caracteriza por una profunda crisis dentro de la Iglesia griega, sinónima de oriental u ortodoxa desde la creación del *Millet-i Rum* o «nación cristiana» poco después de la toma de Constantinopla. La Iglesia y en su nombre el Patriarcado ecuménico son los responsables de todo lo que afecte a su grey, incluida naturalmente la fe y la educación. Entre estos dos siglos se produce un movimiento de expansión pedagógica que implica necesariamente una renovación en profundidad de los fines y métodos de la propia acción eclesial. Se perfila además de manera creciente una concienciación del helenismo con contradicciones insalvables que responden más a factores psicológicos que objetivos. Por un lado existe el sentimiento de catástrofe y subsiguiente sumi-

sión a un dominador infiel y «bárbaro» ante el que Bizancio ha sucumbido, quizá más por sus propios pecados que por la culminación de un ciclo histórico,³² lo que podríamos denominar como «trauma» del pasado perdido y, por otro, la situación objetiva de máxima concentración de poder y autonomía, dentro de los límites pactados entre el sultán y los *dhimmi*, es decir, los “pueblos del Libro” (o sea, judíos y cristianos ortodoxos con independencia de su origen étnico y/o lingüístico). La contradicción se materializa pues entre la situación de privilegio de que realmente disfrutaban la Iglesia ortodoxa y su pueblo y el trauma no superado de que el Imperio ya no sea “cristiano”, es decir griego. Ante esa disyuntiva todos los intentos innovadores desde el seno de la Ortodoxia o desde el Patriarcado mismo actuarán siempre condicionados por el temor al influjo o “injerencia” de la cristiandad occidental tenida por hostil y herética. La aproximación de los espíritus reformistas a las diversas variantes protestantes encontrará aún más esta contradicción. Como ya se ha dicho, la piedra de toque de la actitud de aceptación o rechazo de los nuevos aires va ser siempre la cuestión de las traducciones de las Escrituras a la lengua coloquial, que por lo demás se abre paso en esta época como única forma posible de comunicarse directamente con los fieles. Florece así toda una abundante y rica literatura pastoral y teológica, muchas veces adaptando o comentando la hagiografía y patristica bizantinas. Es aquí donde se insertan

³⁰ Cf. BRATSIOTIS (1955), p. 327.

³¹ Cf. BAIRACTARIS (1971) p. 12.

³² Para las actitudes ante los turcos al final de época bizantina cf. I. ŠEVČENKO «The Decline of Byzantium seen through the Eyes of its Intellectuals» *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961) 169-186; uno de los más agudos análisis de la mentalidad bizantina en épocas otomana y moderna puede verse en C. MANGO «Byzantinism and Romantic Hellenism» en *Byzantium and its Image*, Londres, 1984, 1.29-43.



algunos ensayos de traducción parcial al neogriego de las Escrituras.

En 1536 se publica en Venecia una obra en neogriego con el exhortativo título de «Τὸ παρὸν βιβλίον εἶναι ἢ παλαιά τε καὶ νέα διαθήκη, ἥτοι τὸ ἄνθος ἀναγκαῖον αὐτῆς· ἔστι δὲ πάνυ ὠφέλιμον καὶ ἀναγκαῖον πρὸς πᾶσα χριστιανόν» (*El presente libro es el Antiguo y Nuevo Testamento o la necesaria flor del mismo: es muy edificante y necesario para todo cristiano*). El autor es JOANICIO CARTANOS,³³ un monje corfiota (m. hacia 1550), parece que de vida turbulenta, que dio con sus huesos en las mazmorras de la Serenísima, y que fue el primero en comprender, dentro del ámbito greco-ortodoxo, la necesidad de acercar las Escrituras al pueblo así como vulgarizar la enseñanza de la Iglesia. Lo cierto es que quizá por expiación de su disipada existencia, como él confiesa, acometió esta tarea en prisión. El libro de Cartanos, que conocería una segunda edición en 1567, contiene cuatro partes: una dogmática popular, una compilación de notas históricas, una ética en diecinueve discursos y una colección de explicaciones litúrgicas que es donde encuentran cabida las traducciones y paráfrasis de amplios pasajes de las Escrituras, engarzadas con relatos hagiográficos, pero con traducción de muchos pasajes textuales de la Biblia. El hecho es importante, porque en esta misma época se generaliza la tendencia a retraducir al griego vulgar las muestras más populares de la antigua hagiografía bizantina, entre las que se cuenta la famosa *Historia de Barlaam y Josafat*, y como todas las vidas de santos están trufadas de citas y pasajes enteros de las

Escrituras, la vulgarización de este género literario contribuye indirectamente a un acercamiento —parcial— a las Escrituras en lengua popular. Cartanos, persona de relativa formación y perteneciente al alto clero en su calidad de *πρωτοσύγκελλος*, concibe esta obra para el pueblo llano, no para el clero “que ya sabe leer”, y que pueda tener acceso a la esencia de las Escrituras y comprender mejor, explicada en un lenguaje a su alcance, la moral y liturgia ortodoxas. El influjo de compilaciones divulgativas católicas del tipo de los *Flosculi bibliorum*, muy abundantes en esa época, unido al frecuente uso de los apócrifos —tan arraigados en la religiosidad popular griega— acompañados de una exégesis más imaginativa que normativa, ayudaron a la gran difusión de esta obra, pero también le acarrearón las iras de los guardianes de la ortodoxia que llegaron a tacharla de herética, especialmente por parte de su compatriota el monje Pacomio Rusanos.³⁴ La principal acusación, que habría de acarrearle a Cartanos la excomunión por parte del Santo Sínodo fue la del uso de «τὸ ἀδόκιμον γλωσσικὸν ἰδίωμα» y «τὸ ἐκ τῆς βαρβάρου τοῦ Καρτάνου γλώσσης ἐπιχείρημα», sanción que no podía dejar muy tranquilos a sus numerosos seguidores, clérigos o seculares, conocidos por los ‘cartanitas’. Con la condena de Cartanos se venía a proscribir en la práctica, por vez primera, todo intento vulgarizador del texto sagrado en el ámbito grecohablante, hecho destinado a marcar profundamente aspectos muy significativos de la vida intelectual neogriega en relación con la naturaleza del registro lingüístico. Sin embargo la aceptación y difusión del trabajo de Cartanos fueron muy

³³ Cf. B. KNÖS *L'Histoire de la Littérature Néogrecque*, Uppsala, 1962, pp.281-284.

³⁴ Cf. J.N. CARMIRIS *Ὁ Ρουσᾶνος καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικά καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ*, Atenas 1935.



notables, además de la segunda edición de su *Ἄρθος*, ya señalada, en la cuarta edición (Venecia 1628) del *Thesaurus* del tesalonicense Damasceno Estudita, el predicador griego más popular del siglo XVI, todavía aparecen diversos comentarios de Cartanos donde también se ofrece en lengua coloquial abundante material bíblico y neotestamentario.

Las relaciones de la Ortodoxia con los círculos protestantes, en buena medida concebidas para contrarrestar el influjo católico, considerado sistemáticamente como propaganda proselitista a favor del Papa e instrumentalizada ante las autoridades otomanas como elemento de penetración subversiva de las potencias católicas en el Imperio, se hacen cada vez más frecuentes a partir del siglo XVII. METRÓFANES CRITOPULO, natural de Berria (ca.1589-1639) fue un protegido de Lúcaris, tras un largo período en el Atois completó su formación, por indicación de Lúcaris, en Inglaterra, Suiza y Alemania, a su regreso a Grecia en 1636 fue consagrado patriarca de Alejandría. Critopulo comprendió la ineludible necesidad de renovación intelectual y teológica de la Ortodoxia, su *Confesión de la Iglesia ortodoxa* (publicada en Helmstadt 1661), compuesta durante su estancia en Alemania entre 1626-7, pretende honestamente remediar la inercia oscurantista, se trata de una obra conciliadora que busca los puntos de convergencia entre las doctrinas orientales y las concepciones protestantes sin desechar aportaciones católicas. De esa misma época es su traducción —perdida— del *NT*, así como un pequeño *Tratado de la lengua vulgar*³⁵ donde inserta la traducción de los tres primeros Salmos

³⁵ Cf. B. KNÖS (1962) pp.431-432.

El candiota CONSTANTINO CIRILO LÚCARIS (1572-1638)³⁶, patriarca, primero, de Alejandría y ecuménico, después, personalidad humanista e ilustrada significó una verdadera revolución en el interior de la Iglesia oriental, elevándola a un nivel intelectual como no había tenido desde Focio. Se esforzó por formar un núcleo de colaboradores para incrementar el nivel moral y cultural del *éthnos* a su cargo, propiciando, entre otras muchas medidas, la versión al griego vulgar de las Escrituras para hacerlas más accesibles al pueblo llano y para que dicha versión sirviera de motor para reformas de mayor calado en la educación del pueblo y formación del clero ortodoxo, como había ocurrido en Europa occidental con las traducciones de Lutero, Lefèvre, Olivetan, etc. El resultado inmediato, dentro de sus medidas reformistas, fue una iniciativa excepcionalmente valiosa a la vez que temeraria, la creación en el barrio de Pera de una imprenta griega, tarea en la que recibió el apoyo del embajador inglés y de otros ministros representantes de países calvinistas y protestantes favorables a las iniciativas innovadoras de Lúcaris. El empeño de Lúcaris, manipulado por los embajadores católicos ante la Sublime Puerta inquietó a las autoridades otomanas por los efectos que podía suponer este instrumento de difusión masiva de nuevas ideas. La Compañía de Jesús advirtió

³⁶ La bibliografía sobre Lúcaris es muy abundante, la más sistemática, aunque algo anticuada, es la de M. MANUSACAS en las Actas del IX Congreso Internacional de Bizantinología, vol. 2, Atenas 1955, pp.533-544. Para una buena aproximación a la obra y figura de Lúcaris son imprescindibles S.RUNCIMAN *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1992r, pp.259 y ss. y como obra de conjunto para comprender el juego de fuerzas que actúan en el Levante en esa época, ver G. Hering *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968, en especial pp. 182 ss.; la ed. griega (Atenas 1992) actualiza algunos materiales.



también el riesgo de esta acción proselitista de gran envergadura para todos los pueblos “cismáticos”. Los Estados católicos, deseosos, al igual que los protestantes, de iniciar la penetración política y económica en el Levante y en Rusia iniciaron la ofensiva. Por instigación de los jesuítas se desarrolló una política dirigida a hacer admitir a los orientales la supremacía de Roma con la admisión de la fórmula del *Filioque* manteniendo la liturgia oriental; la ofensiva dió sus frutos consolidando la Iglesia uniata en amplias zonas de la Ortodoxia. La traducción, promovida por Lúcaris y realizada por MÁXIMO DE GALLÍPOLI,³⁷ al griego vulgar del NT, la fundación de un gimnasio para la educación de la juventud griega, unida a la creación de la imprenta de Constantinopla, exacerbó la hostilidad de la Compañía hasta que consiguió la destrucción de aquella (1628) por los jenízaros. Aunque a consecuencia de esos sucesos los jesuítas fueron expulsados por el Diván, los dominicos, apoyados por Venecia, no tardarían en reemplazarlos en sus misiones. Las reformas de Lúcaris y su supervivencia pasaron así a depender cada vez más del apoyo de los países protestantes, sobre todo calvinistas; Holanda intentó atraer la Ortodoxia a la órbita del protestantismo, con lo que el patriarca Cirilo, cuya única meta era defender la integridad y regeneración de la Iglesia ortodoxa ante el avance del movimiento uniata, sobre todo en los países eslavos, acabó así arrastrado hacia una dinámica desgarradora y que acabaría con su propia vida. La firma, por parte de

Cirilo Lúcaris de la *Confesión de la fe*, un polémico y controvertido documento, publicado en Ginebra en 1629, le acarrió ante Roma la consideración de un peligroso hereje y sembró la confusión entre sus correligionarios ortodoxos. Lúcaris se hallaba en una encrucijada imposible, si acataba la “latinización”, la Iglesia ortodoxa perdería su independencia y función de aglutinadora del *éthnos* griego al tener que subordinar su línea a la política general de Roma. Precisamente el *status* de los cristianos ortodoxos en el imperio otomano, le obligaba a renovar y fortalecer los componentes tradicionales inseparables de la identidad griega como nación. Por eso Lúcaris se aproxima a los protestantes en cuyo modelo reformista veía la forma de elevar cultural y moralmente a su pueblo sin romper con el sultán pudiendo mantener así la independencia de la Iglesia Oriental. Si bien Lúcaris no perseguía directa o conscientemente un alineamiento político con los protestantes, lo cierto es que objetivamente lo favorecía. En ese clima, las maniobras de los embajadores franceses y austriacos ante un sultanato que empezaba a declinar, llevaron al desdichado Lúcaris a su destronamiento y posterior asesinato.

La traducción realizada por el monje MÁXIMO DE GALLÍPOLI en colaboración con Antoine Léger, quedó inacabada a su muerte (1633). El propio Lúcaris la concluyó y retocó, cinco años más tarde (1638) la obra saldría de las prensas de Pierre Aubert en Ginebra en dos volúmenes con texto original y neogriego a dos columnas.³⁸ En el prólogo, tanto Máximo como Lúcaris indican los motivos que les impulsan a acometer la traducción y difusión

³⁷ Para todo lo relacionado con la polémica versión de los Evangelios realizada por Máximo Calipolita y auspiciada por el Patriarca Lúcaris, v. M. I. MANÚSACAS *Néa stoiχéia γιά τήν πρώτη μετάφραση τής Καινής Διαθήκης στη δημοτική γλώσσα από τό Μάξιμο Καλλιουπόλιτη*, Atenas 1986.

³⁸ El volumen I contiene los cuatro Evangelios y el volumen II *Hechos, Epístolas y Apocalipsis*.



del texto neotestamentario: «*cómo pretende uno creer y cumplir aquello que lee si no lo entiende*». La siniestra desaparición³⁹ del promotor de esta versión realizada —a diferencia de los precedentes señalados— desde dentro de la Ortodoxia misma y para uso de ortodoxos, complicó aún más la difusión de los 1.500 ejemplares tirados en Ginebra. El patriarca Cirilo II condenó la traducción. El Santo Sínodo reunido en Iashi en 1642 anatematizó las doctrinas de Lúcaris por calvinistas pero sin mencionar para nada la traducción —que aún no circulaba— aunque sí se establece la rigurosa prohibición de leer la Biblia en su original o en versiones que no estuvieran acompañadas de la exégesis canónica. Hasta aquí se produce pues una coincidencia con la doctrina de Roma sobre la traducción de la Biblia, con desagradables efectos para sus contraventores. Mas poco después, en 1645, el patriarca Partenio II, simpatizante con los puntos de vista calvinistas, abre la mano y hace traer poco a poco los ejemplares de la edición ginebrina autorizando su distribución en Estambul y Esmirna. La reacción no se hizo esperar, la traducción fue mal acogida por el clero griego; extendiéndose la opinión —al margen de las sospechas heréticas— de que la lengua de los Evangelios resultaba lo suficientemente accesible para los griegos que una traducción no tenía razón de ser pues la lengua vulgar, considerada imperfecta, oscurecía el sentido en vez de aclararlo. Este argumento, lingüístico y sociológicamente insostenible se revelará de larga duración en la mentalidad ortodoxa. Los violentos ataques de Melecio Sirigo condenando desde el púlpito al

³⁹ El desdichado patriarca perecería estrangulado el 27 de Junio de 1638.

traductor, inductor e impresores en sus *Objeciones contra los capítulos calvinistas de Cirilo Lúcaris* (1638-1640) resultaron tan contundentes que los propios jesuitas vieron en ese opúsculo un eficaz instrumento para refutar a los protestantes y le propusieron a Melecio imprimirlo, pero él se nego, más tarde, en 1690 el patriarca Dositeo lo haría editar en Iashi. Los excesos de Melecio le costaron su destierro a Cíos (Gemlik, cerca de Prusa) por orden de Partenio II hasta el trágico fin de éste, muerto en circunstancias análogas a las de Lúcaris. Melecio proseguiría así sus ataques contra todo intento de circulación de la traducción de Máximo. En 1672 el Sínodo de Jerusalén, convocado por Dositeo sentenció taxativamente que la Sagrada Escritura no debía ser leída «en común» por los cristianos (*sc.* ortodoxos),⁴⁰ lo que cerraba toda posibilidad no sólo a las versiones en lengua 'común' o vulgar sino, algo todavía peor, la comprensión y la exégesis de las Escrituras por parte de los fieles.

3.3 La cuestión de las traducciones en el siglo XVIII

El silencio que cayó sobre tan espinoso e irritante asunto suscitó nuevos intentos por revitalizar la traducción de las Escrituras. En 1703, un monje griego disidente, SERAFÍN DE MITILENE,⁴¹ hace publicar en Londres a costa de la iglesia anglicana una revisión de la versión de Máximo de Gallípoli pero sin ir acompañada del texto original, lo que resultaba un hecho sin precedentes; en el prefacio Serafín arremete con dureza contra la intransigencia de la jerar-

⁴⁰ A la pregunta «*εί δεῖ τὴν θείαν Γραφήν κοινῶς παρὰ πάντων τῶν χριστιανῶν ἀναγινώσκεσθαι*» la respuesta fue «*οὐ*», cf. MESOLORAS *Συμβολικὴ τῆς ὀρθόδοξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Atenas, 1893, supl al vol. I, p. 103.

⁴¹ Cf. B.KNÖS *o.c.* p. 430.



quía cerrada a todo intento de traducción de las Escrituras asequible al pueblo. Pese a los inevitables anatemas por «superflua e inútil», a decir del patriarca Gabriel III de Calcedonia⁴² y la quema pública de ejemplares en Constantinopla, esta edición londinense logró circular pues existe reimpresión de 1705.

En 1710 apareció en Halle, por iniciativa de HERMAN FRANCKE,⁴³ el fundador del pietismo alemán, y costeada por el reino de Prusia, una nueva edición bilingüe de los Evangelios, aconsejada por los círculos de erudito griegos establecidos en Alemania, y que es una reproducción casi literal de la de 1703, con lo que no difiere mucho de la de Máximo de Gallípoli. Esta edición, que había sido retocada por ANASTASIO MIGUEL DE NAUSOS y comentada por el emigrado griego LIBERIO COLETTI, converso al catolicismo, conoció diversas reimpressiones hasta 1747 y también sufriría las iras de la jerarquía. Liberio Coletti parece que había promovido antes (1708), en Venecia, otra edición católica del NT.

Salvo Lúcaris y Partenio II que favorecieron, como hemos visto, las versiones de la Escritura a la lengua vulgar, la Iglesia ortodoxa griega ha sido y es en la teoría y en la práctica hostil a este proyecto. Alejandro Heladio, un furibundo y convencido fanático, radicado largo tiempo en Inglaterra y Alemania, señala⁴⁴ que las razo-

nes, indicadas más arriba, por las que la Iglesia oriental prohíbe las traducciones, sobre todo del Evangelio, al griego moderno son de índole lingüística. La idea en sí de traducción es considerada ridícula e inútil porque, según Heladio, no se puede verter el sentido del texto original en toda su hondura debido a las limitaciones sintácticas y morfológicas de una lengua vulgar inestable y dialectalizada. Por si fuera poco, el principal promotor de la idea de traducir la Sagrada Escritura, Lúcaris, al ser acusado de «calvinista enemigo de la Iglesia ortodoxa», implica que la sustitución del original por la traducción a la lengua moderna equivale llevar al pueblo griego al error, la ignorancia y la barbarie. Hay además un argumento trascendental para la posterior ideologización en la Grecia moderna de la cuestión de la lengua, y es que la lengua de la Escritura —según Heladio— es también el medio que puede acercar al pueblo griego a la pureza y elegancia de la lengua antigua. El panfleto de Heladio está dedicado al zar Pedro el Grande como *captatio benevolentiae* del gran protector de los cristianos sometidos al turco. Todas las connotaciones etnolingüísticas están así servidas en el alegato de este ‘defensor’ de la pureza religiosa y lingüística.

Durante el siglo XVIII, no habría ya más intentos de acometer nuevas traducciones al neogriego. El problema resurgirá con fuerza en el siglo XIX pero ya con un contexto diferente: la independencia de Grecia.

4 EL PROBLEMA DE LA TRADUCCIÓN DE LAS ESCRITURAS EN LA GRECIA MODERNA

El proceso —violento— de emancipación de los cristianos orientales bajo dominio otomano iniciado por los serbios en 1804 con el que consiguieron una cierta autonomía no se materializó

⁴² La prohibición abarcaba a toda la Ortodoxia: «...prescribimos que ningún clérigo ni laico compre, tenga o lea la traducción a lengua vulgar realizada otrora por Máximo de Gallípoli y reeditada en nuestros días por el hieromónaco Serafin de Mitilene» cf. M. GEDEÓN *Καιρικαὶ Διατάξεις*, Constantinopla 1888, vol. I, p. 106.

⁴³ La versión de H. Francke sería posteriormente aprovechada por Reineke integrándola en su edición tetralingüe de 1713 y 1747. En 1746, Callenberg tomaría pasajes de la traducción de Máximo.

⁴⁴ Alexandrus HELLADIUS, *Status praesens Ecclesiae Graecae*, Nüremberg, 1714, caps. 11 y 15.



zará de manera efectiva hasta 1821 en que comienza la insurrección griega. Se abría así la “Cuestión de Oriente” o, lo que es lo mismo, el largo proceso de destrucción del Imperio otomano que habría de durar más de un siglo. Los efectos no sólo políticos sino culturales y étnico-religiosos —algo aún más profundo y complejo— en cierto modo aún perduran; la inestable identidad colectiva de las nuevas naciones-estado que se abren paso en este controvertido período histórico se resiente por la frustración de los intentos reformadores de la Ortodoxia, como ya hemos visto. Al fin y al cabo la Iglesia oriental dispuso de un poder y autonomía sobre todo el conjunto de la cristiandad ortodoxa como no había tenido lugar en época bizantina. El fenómeno de la adaptación a la lengua vulgar de las Escrituras, rechazado sistemáticamente, representa algo mucho más profundo que una simple cuestión de actitud doctrinal, es la expresión de una mentalidad irreductible, apegada al milenarismo contenido en las innumerables profecías y oráculos bizantinos y cuyo exponente más conspicuo había sido ya desde principios del siglo XIV, por ejemplo, el fogoso monje José Brienio.⁴⁵ Los *χρησιολόγια* seguirían dominando la creencia popular y no tan popular hasta bien entrado el s. XIX e incluso en el XX⁴⁶, y fueron la base fundamental de toda la panoplia dogmática de la iglesia cuando las ideas ilustradas estaban ya aglutinando fuerzas encaminadas hacia la liberación de los grie-

⁴⁵ Hesicasta y antiunionista convencido es quien de manera más efectiva reformuló el concepto tradicional bizantino de que el imparable avance del «infidel» (musulmán o latino) se debe al castigo divino por los pecados del nuevo pueblo escogido, o sea Bizancio. Este pensamiento late en toda la Ortodoxia en época otomana y posteriormente.

⁴⁶ El caso más llamativo es el de la reimpresión de la Visión de Agatángelo y las profecías de León el Sabio y el patriarca Tarasio hecha en Chipre hacia 1940.

gos⁴⁷ En suma, la inmensa mayoría de los griegos mantuvo esta mentalidad bizantina hasta principios del XIX e incluso más tarde. No es de extrañar así que dentro del clima intelectual que verdaderamente propició el combustible ideológico de la emancipación, los círculos de emigrados griegos en Europa, imbuidos por el espíritu ilustrado y revolucionario se plantease en seguida el aspecto clave de la traducción de la Escritura. Existía un punto de partida en que apoyarse, la polémica traducción propugnada por el infortunado reformador Lúcaris y realizada por Máximo que, como hemos visto, más o menos retocada es la que intentaron difundir los protestantes.

ADAMANDIOS CORAÍΣ será, como en otros tantos aspectos decisivos para la nueva Grecia que se alumbraba, quién esté detrás del sesgo que adoptará la cuestión de las traducciones en los siguientes cien años. En 1808 Coraís se dirigió a la Sociedad Bíblica (*British and Foreign Bible Society*, B.F.B.S.) inglesa animándola a actuar en el ámbito greco-otomano con un doble objetivo: primero político, ya que suponía una implicación sutil de los británicos en la causa de la insurrección que estaba gestándose y que en esa fecha, todavía temprana, no era fácil dada la rivalidad de Gran Bretaña en relación con Rusia, la potencia más interesada en la quiebra y desmembramiento del Imperio, so pretexto de ser el zar el protector de la cristiandad ortodoxa sometida, en segundo lugar, Coraís albergaba un interés auténtica-

⁴⁷ Por ejemplo Sergio Macreos, director la Academia Patriarcal, en 1797 condenaba duramente la teoría copernicana, a Newton, Descartes, Rousseau y, por supuesto, a quienes por influjo de los francmasones y herejes occidentales —calvinistas, luteranos— cultivaban las letras clásicas y el pensamiento de Platón y Aristóteles en detrimento del magisterio de los Santos Padres.



mente ilustrado, romper el monopolio de la Iglesia ortodoxa en su dominio oscurantista sobre las conciencias y educación que siempre le había reprochado a ésta. Si algo tenía claro Coraís era que la futura Grecia libre debía buscar su legitimidad identificatoria con el mundo clásico en su concepción occidental y romper con el peso de la tradición bizantina. En efecto, el mensaje de Coraís es de romper con Bizancio, o mejor, con la herencia bizantina de la Iglesia ortodoxa durante la turcocracia y su entramado de poder, integrado por el clero, los monjes y la aristocracia fanariota por considerarlo —en consonancia con las tesis de Gibbon— el paradigma del oscurantismo, la opresión y la inercia.⁴⁸ Coraís, convencido así de los efectos a largo plazo de “liberar” el monopolio sobre el acceso a las Escrituras, comenzó por ensayarse él mismo con una traducción de la *Epístola a Tito* de San Pablo⁴⁹ a pie de página y arriba, en dos columnas, el texto original enfrentado con el de Máximo de Gallípoli. Las gestiones de Coraís ante la Sociedad Bíblica dieron pronto resultado, en 1810 aparecieron simultáneamente en Londres y Chelsea sendas ediciones de la versión sajona (Halle 1710), ya mencionada, de H. Francke y Anastasio Miguel (sustancialmente se trataba de la traducción de Máximo con leves retoques), pero esta vez acompañadas del texto original. La actitud de Coraís ante la cuestión de

la lengua, en lo relativo a la versión de las Escrituras, influyó fuertemente en algunos personajes que protagonizarían la polémica de las traducciones en Grecia durante todo el siglo XIX, como Constandinos Iconomos o Neófitos Vamvas.

A partir de 1821 empiezan a actuar en el Levante las misiones protestantes, integradas por ingleses y norteamericanos que operaban desde el Centro Apostólico establecido en Malta desde 1816.⁵⁰ Entre 1810 y 1830 se sucedieron diez ediciones, miles de ejemplares llegaron así a todo el Levante. El principal punto de difusión fueron las Isla Jónicas, ahora bajo soberanía británica y donde se hallaba el principal foco intelectual de la nueva Grecia. La resistencia esta vez no vino tanto de la Iglesia cuanto de un laico, el profesor Andonios Martelaos, de Zante, afamado intelectual, miembro de la *Filikí Etería*, y destacado por su actividad en la forja del sentimiento nacional entre sus compatriotas y, sobre todo, opuesto a la presencia británica en el Heptaneso. Martelaos, pese a sus ideas liberales, en materia dogmática tronó, como antes lo hiciera Melecio Síriego, contra estas versiones tachándolas de antiortodoxas y espúreas, en 1818 recabó del patriarca Cirilo VI la opinión de la jerarquía que, encomiando su celo ortodoxo pero rehuendo la cuestión, le llegaría un año más tarde cuando ya había fallecido. En todo caso Martelaos hubiera muerto del disgusto si hubiera visto que, poco después, Gregorio, metropolitano de Euripo (Eubea), se refugiaba en

⁴⁸ La virulencia de Coraís no dejaba de ser, en gran medida, la propia del converso. Por origen y educación él había recibido una educación inmersa en los valores del bizantinismo sociológico. Su abuelo materno Diamandis Risios, cuya excelente biblioteca heredó, compuso *36 refutaciones de la religión latina* (Amsterdam-Venecia 1748) y el propio Coraís hizo sus pinitos en la homilética y era bien visto en los círculos eclesiásticos de Quíos y Ésmirna. Pero, una vez en Europa se hizo un acendrado liberal europeo, cf. E.G. VALLIANATOS *From Graikos to Hellene, Adamantios Korais and the Greek Revolution*, Atenas, 1987.

⁴⁹ A. CORAÍS *Ἁ τὰ κτὰ*, París, 1830, vol. III, p. 326 ss.

⁵⁰ Para todo lo relacionado con el papel de las misiones protestantes y el problema de la traducción de las Escrituras en esta época es importante como obra de conjunto G.D. METALINOS *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Φραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν κατὰ τὸ ἸΘ' αἰ.*, Atenas 1977.



Corfú, precisamente por sus opiniones innovadoras al respecto. En 1827 GREGORIO DE EURIPO publicó un *NT* en neogriego y albanés (con caracteres griegos),⁵¹ una vez más el texto utilizado era el de Máximo de Gallípoli con enmiendas.

Tras la aparición de la *Epístola a Tito*, Coraís incluyó en la que sería su última publicación, un *Vademecum sacerdotal* (*Συνέκδημος ιερατικός*) y las dos *Epístolas a Timoteo* (París 1831), cuya traducción se acompaña, recurriendo en ocasiones al francés, de una detenida exégesis para precisar con toda claridad su concepto de la traducción. En el extenso prefacio Coraís enjuicia muy críticamente el —en su opinión— nefasto legado de la Iglesia y llama a una reforma religiosa en Oriente basada en la traducción moderna del *AT* y *NT*. El tono general se aproxima a las ideas protestantes en cuanto a interpretación de las Escrituras y el paradigma de la Iglesia primitiva como fuente para la reforma moral e intelectual de la Ortodoxia. Casi al final de sus días, Coraís da pruebas del profundo influjo que ejerció en él su primera estancia en el extranjero, en Amsterdam, y que decidió el futuro de su vida como político e intelectual, tampoco le había sido ajena la influencia de Bernard Keun, viejo amigo de la familia, antiguo capellán del consulado holandés en Esmirna, con el que Coraís se inició en el conocimiento del latín y de lenguas extranjeras. Keun acompañaría además a Coraís en el París revolucionario donde le ayudaría en su penosa situación económica. No faltaron voces a la muerte de Coraís para que el patriarca Constancio I anatematizara la obra y pensamiento de Coraís, el patriarca se limitaría

⁵¹ Ἡ καινὴ διαθήκη γραικικὴ καὶ ἀλβανικὴ ἐπι-
στασίᾳ Γρηγορίου Εὐβόλου, Corfú, 1827.

caritativamente a pedir tan sólo el perdón de sus pecados.

Antes del *Synecdemus* de Coraís, tuvo lugar un hecho muy importante para el nuevo capítulo de la versión neogriega de las Escrituras. En 1818 la Sociedad Bíblica de Londres decide acometer una traducción totalmente nueva de la Biblia y envía con tal misión al pastor Charles Williamson a Constantinopla y Esmirna; éste encomienda al archimandrita HILARIÓN EL SINAÍTA, una traducción del *NT* en que se eviten los extremos del vulgarismo y del estilo demasiado elevado. Una muestra de los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, realizada en unos pocos meses, se envía, por mediación de Constandinos Iconomos,⁵² al patriarca Cirilo VI para su estudio y eventual aprobación. Iconomos, en un principio ferviente admirador de las ideas de Coraís, mantenía excelentes relaciones con los misioneros ingleses, se mostró totalmente partidario de la empresa. Él mismo, con apoyo de la Sociedad Bíblica preparó entre 1819-1820 unos *Comentarios sobre los LXX*⁵³ o, mejor, un *Manual* sobre el *AT* para uso del clero en su predicación y que aun contando con la aprobación del Santo Sínodo no llegaría a ver la luz por el estallido de la insurrección griega. El papel de Iconomos es importante porque en poco tiempo, a raíz precisamente de los acontecimientos de la guerra, pasará de ser un abierto liberal a un acendrado ortodoxo duro, al servicio del zar. En San Petersburgo, Iconomos se dedicó de lleno a los

⁵² Una parte importante de la documentación relativa a los acuerdos de edición entre la Sociedad Bíblica y Constandinos Iconomos, Hilarión y Vamvas puede encontrarse en el suplemento final del libro ya citado de G.D. METALINÓS (1977).

⁵³ Περὶ τῶν Ὁ' ἐρμηνευτικῶν τῆς παλαιᾶς θείας Γραφῆς, obra en cuatro vols. que aparecería en Atenas entre 1844 y 1849.



estudios filológicos y a su regreso a Grecia en 1834 nada le quedaba ya de sus ideas liberales. Se convertiría en el martillo de las nuevas traducciones especialmente contra la versión de Vamvas. El patriarca Cirilo VI, convencido por la favorable opinión de Iconomos y persuadido por la habilidad de Robert Pinkerton, otro enviado de la Sociedad Bíblica a Constantinopla para captarse el apoyo del embajador ruso, autorizó sin dudarle mucho la edición que planteaban los ingleses. Gregorio V, el sucesor en el trono patriarcal, vino también a ratificar, en abril de 1820, la aprobación de Cirilo, los rumores de un próximo levantamiento en el que Rusia era la potencia más interesada, influyeron en que la jerarquía no viera con malos ojos una empresa que, de alguna manera, los rusos aceptaban. En este punto es donde se produce el giro espectacular de Iconomos que cambia totalmente de signo su obra antes mencionada. La precipitación de los acontecimientos del levantamiento en el Peloponeso, le llevan a Iconomos a refugiarse en Odesa, para cuando se publiquen sus *Comentarios*, a su regreso en 1834, la hostilidad volverá a desencadenarse sobre los nuevos traductores.

En 1823 el patriarca Antimo III se desdijo de sus predecesores y consiguió del Santo Sínodo una prohibición unánime y absoluta de traducir las Escrituras al griego moderno, a la que el archimandrita Hilarión presentó su apología razonando los fundamentos de una traducción que ya había sido autorizada, pero la réplica o *antírresis*⁵⁴ del ponente del Sínodo, el

metropolitano Mateo de Cízico, aunque reconoce explícitamente el talento traductor de Hilarión, manifiesta su total hostilidad a la idea de traducción del texto sagrado. Mateo lleva todavía más lejos los conocidos argumentos de inutilidad de “empeorar” el modelo por las limitaciones de la lengua vulgar y recuerda que la Iglesia ortodoxa ya suministra a su grey todo lo que su salvación requiere sin necesidad de tener que acudir a las «modernidades»⁵⁵ que interesadamente tratan de introducir los proselitistas extranjeros. La información contenida en la *Antírresis* de Mateo contiene detalles interesantísimos para reconstruir la atmósfera enardecida que flotaba en el Fanar en esa época. Mateo alude a que los misioneros de Londres, en su osadía, recurren a todo tipo de maniobras, como por ejemplo, aprovisionar la imprenta patriarcal —donde en principio se contaba con realizar parte de la tirada— con abundantes reservas de papel y toda la tipografía necesaria. Efectivamente en el pliego de condiciones contractuales, remitido por Robert Pinkerton⁵⁶ a Hilarión el 18 de octubre de 1819, se contemplan unas previsiones de 5.000 ejemplares en 8º del *NT* con texto original y traducción a dos columnas, 2.000 de la Biblia sólo con versión neogriega, 3.000 en 4º de *AT* y *NT* con original y traducción a media pági-

ἰδίωμα μεταφράσεως τῶν ἁγίων Γραφῶν ἀποστολείσαν τῇ τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ ἐπιστολήν τοῦ μακαρίτου Τορνόβου κυρίου Ἰλαριῶνος, Constantinopla, Imprenta Patriarcal, 1841. La Antírresis gozó de una enorme difusión no sólo por el apoyo de la Iglesia, sino porque significaba la «bendición» de los arcaizantes o cazareousianos en su particular guerra contra los demoticistas.

⁵⁵ Lo que en terminología del Fanar (*νεωτερισμοί*, o bien *καινοτομίες*) se suele aplicar para doctrinas subversivas y en general contra todo lo que, por proceder de Occidente, resulta sospechoso.

⁵⁶ Cf. METALINÓS *o.c.* p.6 y ss. del suplemento documental.

⁵⁴ Editada años más tarde por SAMUEL KIPRIOS, antiguo metropolitano de Mesembria (hoy Nessebar en Bulgaria) con el título de *Ἀντίρρησις τοῦ παιερωτάτου δαίμου μητροπολίτου Κιζίκου κυρίου Ματθαίου πρὸς τὴν ἐν εἰδεί ἀπολογίᾳ περί τῆς εἰς τὸ χυδαῖον*



na, en fin un material muy importante y desde luego costoso. ¿Qué fue de ese impresionante *stock*? Mateo se lo calla. No he encontrado constancia de ningún ejemplar, aunque la Enciclopedia de las misiones protestantes menciona que la obra de Hilarión se imprimió una vez en Constantinopla.⁵⁷ En todo caso la traducción, iniciada en 1818, aparecería en Londres diez años más tarde y en 1830 la Sociedad Bíblica de Ginebra sacaba otra edición. Ambas se presentaban con el *nihil obstat* de la Iglesia oriental (ἄδεια τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας), ateniéndose los editores al compromiso adquirido y firmado en su día por los patriarcas Cirilo VI y Gregorio V, a los que luego se añadirían los parabienes verbales de Policarpo, patriarca de Jerusalén (1808-1827) y del ecuménico Constancio I (1830-1834). Esto parecía, en principio, garantía suficiente para tranquilizar las conciencias de los fieles lectores ortodoxos y facilitar así la difusión de la obra por todo el Levante, pero el conjunto de la jerarquía y el clero más conspicuo siguieron condenando y bloqueando la circulación del controvertido texto escudándose en que las susodichas aprobaciones lo habían sido a título personal y, a veces con maniobras —en alusión a la supuesta conformidad de Rusia—, y en que nunca había existido una decisión positiva y vinculante del Santo Sinodo, más bien todo lo contrario. Hilarión que había sido promovido a metropolitano de Tárnov (1821) pero depuesto poco después (1827) renunció para siempre a hablar de su polémica traducción.

La ya mencionada *Antírresis* de Mateo de Cízico, editada por Samuel Ciprio diecisiete años más tarde (en 1841) de los hechos que la

⁵⁷ *The Encyclopedia of Missions*, Nueva York, 1891, vol.1, p. 400.

motivaran marcaría sin embargo las líneas definitivas de la oposición de la jerarquía ortodoxa a todos los intentos de traducción que vendrían después y constituyó la principal cantera de “autorizados” argumentos para la prolongada y esterilizante “cuestión de la lengua” (γλωσσικό ζήτημα) en la vida política y cultural de Grecia, cuyo punto álgido serían los “sucesos de los Evangelios” (τὰ Εὐαγγελιακά) en 1901. Tanto más sustancioso que el contenido de la *Antírresis* es la larga introducción del editor, Samuel. Se trata de un documento fundamental y que transmite plenamente las opiniones del Sinodo. Las ideas fundamentales son, primero, la condena sin paliativos de la “modernidad” o “innovación” (cf. lo explicado en la nota correspondiente) que supone vulgarizar el texto sagrado mediante el hecho mismo de la traducción, la contundencia es tal que se equipara la gravedad de traducir con la de aceptar los dogmas latinos de la primacía del obispo de Roma y el *Filioque*. En segundo lugar, se denuncia el “error” de los discípulos de Calvino, entre los que se incluye evidentemente a Lúcaris, al pretender que se impone una traducción a la lengua vulgar porque el pueblo griego es incapaz de comprender la lengua de las Escrituras. Samuel zanja la cuestión alegando que para la comprensión basta con la explicación y esa exégesis existe ya adaptada al lenguaje y mentalidad del pueblo, en clara referencia a las obras de Nicéforo Ceotokís (1731-1800) o de Nicodemo el Hagiorita (cf. supra) meros actualizadores de las tradicionales comentarios de Teofilacto de Ocrida (del s. XI) o de Eutimio Zigabeno (s. XII). En suma, la doctrina que definitivamente queda asentada es la de la inutilidad de cualquier tipo de traducción por ser perjudicial y contraria a las costumbres de la Iglesia. Estas argumentaciones muestran hasta



qué punto la jerarquía ortodoxa vivía fuera de la realidad. Es sencillamente inimaginable que pudieran existir suficientes ejemplares impresos de esas desmañadas y abstrusas paráfrasis de comentarios medievales al alcance del clero secular en cualquier remoto lugar del Imperio o que tuvieran a su disposición una bien surtida biblioteca y no menos impensable resulta que los *cleftes* y *palicaria* de Rumelia, o que los cristianos caramanlíes (turcohablantes) de Asia Menor pudieran tener cualquier tipo de acceso a esa panoplia dogmática.

Pese a todos estos obstáculos no disminuyó el empeño de los protestantes ingleses por difundir las Escrituras en una lengua asequible. Así Hilarión, cuando todavía no había sido promovido a metropolitano, había seguido trabajando en la traducción del *AT* a partir de los *LXX*, conforme a lo contratado con la Sociedad Bíblica,⁵⁸ pero su labor resultó inútil porque, en 1829, el Comité de la Sociedad Bíblica lamentó comunicar a Hilarión que, tras reconsiderarse el asunto, no podía sufragar una traducción del *AT* a partir de la versión griega de los *LXX*, sino directamente del hebreo para los libros compuestos en esa lengua.⁵⁹ Los ingleses no sólo no demostraban así el rigor y seriedad con que se tomaban su tarea de difusión de la Biblia en el Levante, sino que además tomaban la iniciativa con una nueva ofensiva traductológica, sintiéndose liberados de sus iniciales com-

promisos por la hostil actitud de la jerarquía ortodoxa y la falta de mantenimiento de la palabra empeñada por los patriarcas que en su momento habían dado por válida la traducción de Hilarión. Por otra parte el desarrollo de los acontecimientos políticos, con el reconocimiento internacional del nuevo Estado griego (1832), modificaba sustancialmente la forma de afrontar los misioneros protestantes su actividad pastoral y editorial en Grecia y en relación con la inmensa mayoría de griegos que aún permanecían como súbditos del Imperio otomano. La proclamación de la independencia de la Iglesia (autocéfala) griega respecto de Fanar, producida nada más ser coronado rey Otón, suponía por otra parte que los problemas para la difusión de la Biblia en el Levante pasaban ahora por Atenas y por Constantinopla. La nueva empresa de traducir el *AT* del hebreo al griego moderno fue encomendada el 20 de marzo de 1829 por la Sociedad Bíblica a los reverendos Henry Daniel Leeves e Isaac Lowndes, el centro de actividad se fijaba en Corfú y se instaba a los responsables a contar con la colaboración de eruditos griegos⁶⁰.

Leeves y Lowndes, en esta nueva etapa, tomaron como principal colaborador a NEÓFITOS VAMVAS (1770-1855), un notable filólogo que había adquirido su formación como filólogo en París junto con Coraís, este había llegado a proponerlo como posible director del Colegio griego de París, proyecto que no pudo realizarse, Coraís lo nombró director de la Escuela de Quíos, luego, con la protección de Dimitrios Ipsilandis fue designado profesor de la Academia Jonia en Corfú.

⁵⁸ El 18 de octubre de 1819 Robert Pinkerton firmaba en Constantinopla con el archimandrita Hilarión el contrato para la traducción de la Biblia y se contemplaba una remuneración de 30.000 piastras (unas 882 £ de la época), pagaderas según los plazos previstos de entrega de los originales, dándose prioridad al *NT*, cf. doc. n° 4 en pp. 6-9 del mencionado suplemento de METALINÓS (1977).

⁵⁹ Para la correspondencia de los responsables de la Sociedad Bíblica, W. Jowett y H.D. Leeves con Hilarión sobre este punto cf. docs. n° 5-9, pp. 9-22 del suplemento de METALINÓS (1977).

⁶⁰ «...it will be necessary to engage the assistance of learned Greeks», resolución de la B.F.B.S. sobre la traducción del *A.T.* cf. doc. n° 6, pp. 11-12 del supl. de METALINÓS (1977)



Vamvas se vería asistido por CONSTANDINOS TIPALDOS, quien más tarde se alinearía con la jerarquía y con el ex-liberal Constantinos Iconomos —pasado con armas y bagajes a la línea más conservadora después de su larga estancia en Rusia— en la polémica sobre haber dado preferencia al texto hebreo sobre el de los LXX y que vertería feroces ataques contra Vamvas,⁶¹ y GUEORGUIOS IOANIDIS, experto asimismo, como los otros dos en lengua hebrea, algo muy poco frecuente en el clero ortodoxo, y profesor también en la Academia Jonia como Vamvas y Tipaldos. La colaboración de Ioanidis, limitada a una parte de los libros históricos, fue muy breve, sólo hasta 1832, porque consideraba “insignificante” (trifling) la retribución.

El equipo, siempre bajo la coordinación y supervisión de Leeves, comenzó a trabajar en la traducción en enero de 1830, Tipaldos se hizo cargo de *Génesis*, Vamvas de *Éxodo* y Ioanidis de *Números*. Para comienzos de 1833 estaba ya listo el *Pentateuco*. El 15 de agosto de 1836 Leeves remitía a Londres todo el original del *AT*, que sin embargo aún tardaría unos años en aparecer; al fin se había conseguido la primera traducción al neogriego de texto de la Biblia hebrea y, en contrapartida, comenzaba la etapa de mayor agresividad de la jerarquía contra la traducción escrituraria en general y esta versión

⁶¹ Tipaldos, acusa a Vamvas no sólo de estar infectado del “miasma luterano-calvinista”, sino de venderse literalmente al proselitismo herético de los ingleses por pura codicia, cuando lo cierto es que Tipaldos también recibió de la B.F.B.S. la retribución acordada, en su caso 522 «Spanish Dollars», o *colonatos*, la onza de Carlos III, internacionalmente la moneda más fuerte de la época. Tipaldos justifica cínicamente que su colaboración en la traducción de la Biblia hebrea no significaba estar de acuerdo con ella, sino que su trabajo se lo había tomado sólo como un “ejercicio filológico” (*κόπον ἁπλῶς φιλολογικόν*), cf. carta de Tipaldos al archimandrita Eusebio Panas (13 de noviembre de 1837), doc. 18, pp. 41-44 del supl. de METALINÓS.

en particular. En esta nueva fase de la controversia la línea aperturista de la jerarquía, que en su momento representarían los patriarcas Gregorio V y Cirilo VI, se vio completamente desbordada por la más reaccionaria y que se prolongará hasta la actualidad. El factor ambiental que más influyó fue, sin duda, el agitado decurso de los acontecimientos derivados de la independencia griega. La fuerza el partido “ruso”, ya desde la época de Capodistrias, y su herencia hasta la materialización de la política irredentista del “Gran Ideal” (*Megali Idea*) que marcaría la vida de los griegos hasta 1923, se deja sentir en el punto más sensible de la ansiada búsqueda de identidad nacional: la Ortodoxia, siendo el problema de la fijación de una norma lingüística el vehículo más polémico y delicado. Dentro de este contexto, la formación de nuevos centros de poder en la vida cultural nacional, como la universidad otomiana de Atenas, la proclamación de la Iglesia autocéfala del nuevo Estado no pudieron ser ajenos al fenómeno de las traducciones. A partir de 1834, en que ya había circulado un adelanto con la traducción de los Salmos, comenzó la ofensiva por todos los medios, especialmente la prensa ligada directamente a la Iglesia como la *Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ* y el *Σωτήρ*; el Santo Sínodo griego empezó a su vez a sentar doctrina y actuar contra los misioneros extranjeros (protestantes o católicos) y contra la “ilegitimidad” de no dar primacía a la versión de los LXX.⁶² a su vez los diversos ensayos constitucionales del Estado griego en formación reco-

⁶² En su encíclica de 12 de abril de 1835 el Sínodo de la ya Iglesia autocéfala de Grecia declara que «la Iglesia ortodoxa sólo reconoce como única traducción legítima del *Antiguo Testamento* la de los Setenta» cf. D. J. RISTÓPULOS *Συλλογὴ τῶν ἐγκυκλίων τῆς Ἱερᾶς Συνόδου*, Atenas 1877, p.88.



gen ya el principio de oficialidad de la religión ortodoxa y desde la Constitución de 1844 se prohíbe expresamente el proselitismo y, como veremos, se cauciona la libertad de culto. Las apelaciones de los padres sinodales a la autoridad civil serán continuas, por ejemplo, entre 1834 y 1844⁶³ y su más conspicuo portavoz nuestro ya conocido Constandinos Iconomos que dirigió toda su artillería dogmática contra Vamvas.⁶⁴ Sin embargo los protestantes, en buena parte al amparo de la política de Gran Bretaña como una de las potencias protectoras del joven reino, prosiguieron contra viento y marea su actividad. En Londres (1840) aparecería la versión de *AT* y en Atenas (1844) salía completo el *NT*, del que *Evangelios* y *Hechos* habían sido adelantados en 1838 también en Atenas. En 1845 la Sociedad Bíblica pidió una revisión general, supervisada por Lowndes, para sacar la edición unificada en la que trabajaron Vamvas y Jristos Nicolaídis que había sido incorporado al equipo en 1832. En 1851 salía por fin la edición completa y revisada de la Biblia destinada a tener vigencia hasta hoy mismo en innumerables ediciones. En 1882 se realizó una edición de bolsillo de la que se pusieron a la venta los libros por separado. A partir de esa fecha hasta la actualidad circula con el título de *Τὰ ἱερὰ Γράμματα μεταφρασθέντα ἐκ τῶν θείων ἀρχετύπων*. La lengua, aunque sea neogriega, es no obstante elevada, muy apegada al modelo de *LXX*, bastante lejos del idioma que empleara Máximo de Gallípoli y, desde luego, a años luz de la frescu-

ra y naturalidad de la versión judeogriega del *Pentateuco de Constantinopla.*, como puede observarse, por ejemplo, en esta muestra del comienzo del *Deuteronomio* (1.1-3) :

LXX

Οὗτοι οἱ λόγοι, οἷς ἐλάλησεν Μωυσῆς παντὶ Ἰσραὴλ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ἐν τῇ ἐρήμῳ πρὸς δυσμαῖς πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς ἀνά μέσον Φαραν, Τοφολ καὶ Λοβον καὶ Λυλων καὶ Καταχρυσέα· ἔνδεκα ἡμερῶν ἐν Χωρεβ ὁδὸς ἐπὶ ὄρος Σηιρ ἕως Κάδης Βαριη καὶ ἐγενήθη ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ ἔτει ἐνδεκάτῳ μηνὶ μιᾷ τοῦ μηνὸς ἐλάλησεν Μωυσῆς πρὸς τοὺς πάντας υἱοὺς Ἰσραὴλ κατὰ πάντα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος αὐτῷ πρὸς αὐτοὺς.

Vamvas

Οὗτοι εἶναι οἱ λόγοι, τοὺς ὁποίους ἐλάλησεν ὁ Μωυσῆς πρὸς πάντα τὸν Ἰσραὴλ, ἐντεῦθεν τοῦ Ἰορδάνου, ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐν τῇ πεδιάδι κατέναντι Σοῦφ, μεταξὺ Φάραν, καὶ Τοφέλ καὶ Λαβάν καὶ Ἀσηρῶθ, καὶ Διζοάβ. Ἐνδεκα ἡμέραι εἶναι ἀπὸ Χωρεβ διὰ τῆς ὁδοῦ τοῦ ὄρους Σηειρ ἕως Κάδης Βαρινή. Καὶ τὸ τεσσαρακοστὸν ἔτος τὸν ἐνδέκατον μῆνα πρὸς υἱοὺς Ἰσραὴλ κατὰ πάντα ὅσα προσέταξεν εἰς αὐτὸν ὁ Κύριος περὶ αὐτῶν.

Pentateuco de Constantinopla

Ἐτοῦτα τὰ λόγια ὁ ἐσύντυχεν ὁ Μοσε πρὸς ὅλο τον Ἰσραελ εἰς τὸ πέραμα του Ἰαρδεν εἰς τὴν ἔρημο εἰς τὸν κάμπο, ἀναγνάντις τὸ Σοφ ἀνάμεσα τῇ Παραν καὶ ἀνάμεσα τῇ Θεοφελ καὶ Λαβαν καὶ Ξαζεροθ καὶ Δι-Ζααβ. Ἐντεκα μέρες ἀπὸ τῇ Χορεβ στρατιά ὄρος τοῦ Σειρ, ὡς τῇ Καδες Βαρνεα. καὶ ἦτον εἰς τὰ σαράντα χρόνια εἰς τὸν ἐντέκατο μῆνα εἰς τῇ μιᾷ τοῦ μηνὸς ἐσύντυχεν ὁ Μοσε

⁶³ Cf. T. XANTHOPOULOS «Les dernières traductions de l'Écriture Sainte en néo-grec» *Échos d'Orient* 6 (1903) 236 y ss.

⁶⁴ En su *Ἐπίκρισις εἰς τὴν περὶ Νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας σύντομον ἀπάντησιν τοῦ σοφοτάτου διδασκάλου κ. Ν. Βάμβα*, Atenas 1839.



πρὸς τὰ παιδιὰ τοῦ Ἰσραὲλ, σὰν ὄλο δε
ἐπαράγγειλεν ὁ κύριος αὐτὸν πρὸς αὐτονοῦς.

o en esta otra del inicio del *Evangelio de Marcos* (1.1-4) en la traducción de Máximo con el original enfrentado y la versión de Vamvas que sigue casi literalmente la *koiné*:

Máximo

Ἡ ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Καθὼς εἶναι γεγραμμένον εἰς τοὺς προφήτας· νὰ ἐγὼ ὁποῦ στέλλω τὸν μαντατοφόρον μου, ὀμπροστά εἰς τὸ πρόσωπόν σου, ὁ ὁποῖος θέλει ἐτοιμάσει τὴν στράτα σου ὀμπροστά σου. Ἡ φωνὴ ἐκείνου ὁποῦ βοᾷ μέσα εἰς τὴν ἔρημον, ἐτοιμάσετε τὴν στράτα τοῦ κυρίου. Ἰσάτε τοὺς δρόμους του. Ἦτον ὁ Ἰωάννης νῆς ὁποῦ ἐβάπτιζε μέσα εἰς τὴν ἔρημον...

Original

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ὡς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις, Ἰδοῦ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, δε κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου. Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐτοιμάσετε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιῆτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ...

Vamvas

Ἀρχὴ οὗ εὐαγγελίου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· καθὼς εἶναι γεγραμμένο ἐν τοῖς προφήταις. Ἰδοῦ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὅστις θέλει κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου. Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. ἐτοιμάσετε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας κάμετε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Ἦτο ὁ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ...

La Sociedad Bíblica se cuidó también de acercar versiones del texto sagrado a otras minorías cristianas del Levante. En 1832 el reverendo Leeves contrató especialmente a JRISTOS NICOLAÍDIS, natural de Filadelfia (Asia Menor) y director del Gimnasio Femenino (Higher Girls-School) que los misioneros norteamericanos regentaban en Esmirna, para que tradujera el *NT* al turco caramanlí (turco con grafía griega) de los ortodoxos turcohablantes,⁶⁵ dadas las necesidades de avanzar con mayor rapidez en la gran edición de la Biblia neogriega y cubrir el hueco dejado por el abandono de Tipaldos, Nicolaídis quedó integrado en el equipo de Vamvas. Para 1859 circulaba ya esta traducción en turco (*Κιταβη μουκαττες αχτη ατια ιλε αχτη τζεπιτ*), reeditada en Constantinopla en 1884. Para la numerosa población griega católica, repartida sobre todo en las islas,⁶⁶ la Sociedad Bíblica preparó, a partir de la traducción de Vamvas, una edición del *Evangelio de Lucas* y de *Hechos* con caracteres latinos, publicada en Esmirna en 1859.

Los únicos intentos de traducción emanados de iniciativa exclusivamente ortodoxa

⁶⁵ El contrato formalizado el 19 de septiembre de 1832 prevé que para el *AT* la traducción se realice de la edición inglesa de 1819, la remuneración acordada es de 30 *colonatos* (Spanish Dollars) por mes a un promedio de 30 ó 36 págs. por mes, cf.doc.nº 10, pp. 22-23 del supl. de METALINÓS.

⁶⁶ Según Charles FRAZEE *The Orthodox Church and Independent Greece 18121-1852*, Cambridge 1969, pp. 122 y ss. hacia 1833 la cifra ascendía a unos 14.000, distribuidos mayoritariamente por Siros, Tinos, Santorín y Naxos, en las tres primeras había obispos católicos y en Naxos se encontraba la sede del arzobispado. La jerarquía católica tampoco veía con buenos ojos la actividad misionera de los protestantes y, a veces, hubo colusión con las autoridades ortodoxas en la provocación de incidentes, como, p.e., los que denuncia Leeves a raíz del saqueo de escuelas protestantes en Siros y quema de ejemplares de las traducciones de la B.F.B.S. teniendo que mediar el cónsul británico, cf. carta de Leeves 18.5.1836, nº 11, pp. 23 ss. del supl. de METALINÓS (1977).



serán dos: el debido a la reina Olga y que cierra el siglo XIX y el de Aléxandros Palis que abre el XX y que dio lugar a los sucesos de diciembre de 1901. En ambos casos encontraremos la inevitable oposición de la jerarquía pero complicada ya con una abierta politización de la polémica sobre la lengua y que logró llevar el enfrentamiento a la calle. Olga Constantinovna, sobrina del zar Nicolás I y reina de Grecia por su matrimonio con Jorge I, decidió encomendar una traducción de los Evangelios a una tal señorita SOMAKIS⁶⁷ para remediar el lamentable estado en materia espiritual de los hospitales y prisiones del reino. La traducción se enfocó con criterios puristas muy estrictos para evitar el reproche de los *cazarevussianos* y contemplaba publicar conjuntamente el texto original. El trabajo se sometió al dictamen de una comisión de teólogos y filólogos; la obra obtuvo el beneplácito de monseñor Procopios, el metropolitano de Atenas, pero el Santo Sínodo de Grecia y el propio patriarca ecuménico denegaron la autorización a la iniciativa de la soberana. La reina no se arredró ante el desafío y sufragó de su bolsillo la edición de 1.000 ejemplares que personalmente repartió por las instituciones caritativas y penitenciarias en 1900. Se preparaba una segunda edición cuando apareció la traducción de Palis y estallaron los desórdenes públicos.

⁶⁷ Cf. T. XANTHOPOULOS (1903) p. 237., parece que también intervino en esta versión un tal señor Papadóπουλος. El ejemplar, cuyo título reza: *Κείμενον καὶ μετὰ φρασὶς τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου πρὸς ἀποκλειστικὴν οἰκογενιακὴν τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ χρήσιν μερὶ μὴ τῆς Α.Μ. τῆς Βασιλέως τῶν Ἑλλήνων Ὀλγας ἐκδομὲνα*, Atenas 1900, es una rareza bibliográfica. K. KRUMBACHER se ocupó de esta traducción en un interesantísimo trabajo sobre la cuestión lingüística: *Das Problem der neugriechischen Schriftsprache*, Múnich, 1903, pp. 58-60.

ALÉXANDROS PALIS⁶⁸ comenzó a publicar por entregas en el diario ateniense *Acrópolis*, en septiembre de 1901, una traducción en *dimotiki* del *Evangelio de San Mateo*, cuya aparición hubo de interrumpirse por el escándalo y los incidentes sangrientos a que dio lugar. Palis publicaría un año más tarde en Liverpool los cuatro Evangelios.⁶⁹ He aquí una muestra correspondiente a *Mat. IX, 16-17*:

Palis

Καὶ κανεὶς κομάτι καινούργιο δὲν τὸ βάζει μπάλλωμα σὲ ροῦχο παλιό· γιατί τὸ γόησιμά σου παίρνει ἀπὸ τὸ ροῦχο, καὶ χειροτερεῖει ἡ τρύπα· Μήτε βάζουν καινούργιο κρασί σὲ ἀσκακιὰ παλιὰ· εἶδεμῆ, ὅπου τὰσκακιὰ· μὲν βάζουμε κρασί καινούργιο σὲ καινούργια ἀσκακιὰ καὶ βαστοῦμε καὶ τὰ διὰ

Original

Οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκου ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἶρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου καὶ χεῖρον σχῆμα γίνεται· οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοῦς παλαιούς· εἰ δὲ μὴ γε ῥήγγυνται οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυται· ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοῦς καινοὺς, καὶ ἀμφοτέροι συντηροῦνται.

⁶⁸ Como él cuenta en su reseña autobiográfica, cf. E. LEGRAND-H. PERNOT *Chrestomatie grecque moderne*, París, 1899, p. XVII, había nacido en el Pireo en 1851 de familia procedente de Yánina; tras sus estudios universitarios de Filología en Atenas, marchó a Manchester en 1869 como comerciante, entre 1875-1894 vivió en Bombay para establecerse luego definitivamente en Liverpool donde adoptaría la nacionalidad británica decepcionado por el gobierno autoritario del primer ministro Deliyannis que llevó a Grecia a una bancarrota sin precedentes, además de fracasar en su política irredentista en la guerra greco-turca de 1897.

⁶⁹ *Ἡ νέα διαθήκη κατὰ τὸ Βατικανὸ χειρόγραφο μεταφρασμένη ἀπὸ τὸν Ἀλέξ. Πάλλη. Μέρος πρῶτο*, Liverpool, 1902.



Evidentemente la modalidad de *dimotiki* por la que opta Palis es muy próxima a la que se dio en llamar *μαλλιαρή* o 'desmelenada' por los detractores del ultrademoticismo propugnado por Psijaris. La reacción se debió a un fenómeno sociológico casi más que religioso, aunque las autoridades eclesiásticas no fueran ajenas al clima de histeria desatado. El asunto de la lengua había alcanzado cotas que resultaban irreconciliables. El vulgarismo era sinónimo de traición ya que la lengua 'purificada' (*cazarévussa*) de todos los rasgos que pudieran reflejar el habla de la época de la turcocracia era considerada el instrumento imprescindible para vincular la cultura de la nueva Grecia con el helenismo antiguo. El movimiento contra Palis y los demoticistas se hizo fuerte en la Universidad de Atenas; estudiantes y profesores dirigieron un memorial al Sínodo griego contra las traducciones de la Biblia;⁷⁰ aquel se pronunció en términos excesivamente blandos para los demandantes porque no se excomulgaba a Palis aunque sí se condenaba toda traducción del Evangelio al griego vulgar por superflua, fuente de escándalo y desviadora de las conciencias. Los ataques apuntaron entonces contra el propio monseñor Procopios y salpicaron incluso a la reina a la que tampoco se perdonaba su caritativa edición de un año antes. Las revueltas en las calles fueron sangrientas hasta el punto que tuvieron que dimitir el primer ministro Ceotokís y monseñor Procopios. Constantinopla tuvo que intervenir, el patriarca Joaquín III emitió una encíclica patriarcal y sinodal válida para toda la Ortodoxia⁷¹ donde se daban recomendaciones a todos los obispos de Grecia

⁷⁰ El *memorandum* y la encíclica del Santo Sínodo pueden verse en KRUMBACHER (1903) pp. 161-185.

⁷¹ *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 21 (1901) 444-445 y 498-502.

para que adoptaran las medidas necesarias para impedir la difusión y lectura de la traducción de Palis, además se invocaban cuatro razones fundamentales contra las versiones neogriegas en general: *a)* recordatorio del privilegio divino que tenía la Nación griega (*Ἔθνος*) por haber recibido en su lengua el *NT* y la versión de los *LXX*; *b)* argumento de la continuidad: la lengua griega de las Escrituras es la misma que la de hoy con las naturales evoluciones; *c)* refutación de los modelos anteriores: las traducciones neogriegas promovidas por los protestantes demuestran que muchas veces la traducción oscurece el sentido del original; *d)* exhortación a la necesidad que el pueblo griego tiene de exégesis de la Escritura en lugar de traducciones para su difusión en la escuela.

5 LIMITACIONES CONSTITUCIONALES PARA LA TRADUCCIÓN DE LAS ESCRITURAS EN GRECIA

Todos los intentos de iniciar en el ámbito grecohablante una dinámica religiosa, pero sobre todo cultural, dirigida a dotar al habla vernácula de un punto de referencia paradigmático y consolidar así la lengua real como instrumento de expresión escrita culta, tal como sucedió en Europa occidental gracias al revulsivo estimulante del trascendental paso dado por la traducción luterana de la Biblia, no prosperaron, como hemos visto en la Iglesia oriental pese a los esfuerzos de Lúcaris, con lo que los resultados fueron nulos. Al ser la Iglesia el único aglutinante religioso, social y administrativo de los griegos en el imperio otomano, las traducciones señaladas llegaron poco y mal y fueron acogidas con frialdad y recelo como un intento dañino de Occidente para desvirtuar el único sentido de identidad existente: el de la fe ortodoxa. La formación del moderno Estado-nación griego incorporó, como uno de sus elementos de identidad más relevante la



consideración de la Ortodoxia como religión oficial del Estado, reforzada con la institucionalización de un Iglesia nacional, en comunión con el Patriarcado ecuménico pero autónoma respecto de éste. El acervo doctrinal bizantino en materia de consideración de la lengua griega del *ATy NT*, reforzado incluso durante los casi quinientos años de dominio otomano por las especiales relaciones establecidas en virtud del sistema del *Millet-i Rum*, donde la Iglesia tuvo una influencia absoluta sobre sus fieles grecohablantes, se transfiere intacto a la nueva situación derivada de la creación del Estado moderno.

En la agitada experiencia constitucional griega observamos que sólo el proyecto de constitución debido a Rigas Fereos (1760-1798), que nunca llegó a entrar en vigor, recoge el espíritu revolucionario francés de la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* y reconoce expresamente que «todos los hombres, cristianos y turcos, son por naturaleza iguales». ⁷² Los sucesivos textos constitucionales tuvieron vigencia reducida, limitada por las circunstancias de la guerra de independencia y la internacionalización del conflicto entre las Potencias y el Imperio. En la Constitución de 1822, conocida como la Constitución de Epidauró o de la proclamación de independencia, el texto se abre con la invocación a la «Santísima e indivisible Trinidad» (*ἐν ὀνόματι τῆς Ἁγίας καὶ Ἀδιαίρετου Τριάδος*) fórmula que se mantendrá en todas las Constituciones griegas, incluida la actual de 1975. Pues bien, en la Constitución de Epidauró se dice que «la religión oficial es la de la Iglesia oriental ortodoxa de Cristo» y «se

tolera» (*ἀνέχεται*) sin impedimento el culto de las demás religiones y cultos; y se considera ciudadanos griegos a todos los «autóctonos» que crean en Cristo, ⁷³ esta consideración es el mejor reflejo del binomio nación-religión, de herencia bizantina, absolutamente ajeno al carácter laico de la Nación, como gran aportación revolucionaria y que nunca llegó a cuajar en el pensamiento emancipatorio griego. La Constitución de Trezén de 1827 es un texto bastante más liberal, influido por Colettis, el jefe del «partido francés», da primacía a la garantía por igual de toda religión y culto pero reconoce que la religión oficial del Estado es la ortodoxa; en cuanto a la consideración de ciudadanía «son griegos los nacidos en Grecia y cuantos llegados o por llegar del yugo otomano crean en Cristo». ⁷⁴ En términos similares se mantiene la misma doctrina en la Constitución de 1832 pero aparecen nuevas consideraciones sobre la autogestión de la Iglesia, preparatoria de la autocefalia. ⁷⁵

La nominación, en 1833, por las Potencias del príncipe bávaro Otón de Wittelsbach, como rey de los Helenos, abre un capítulo complejo en la vida social y política griega, el régimen así instaurado es en la práctica absolutista, hasta 1844 no se promulgará la que de hecho puede considerarse primera Constitución del nuevo Estado. Las modificaciones en la materia que nos ocupa son importantes y marcarán, con pocas diferencias, la historia consuetudinaria del país. En general se aprecia ya una consolidación del poder de la Iglesia

⁷² Artº 3º. Para las Constituciones griegas sigo la recopilación de C. MAVRIAS - A. PANDELIS *Συνταγματικά κείμενα, ελληνικά καὶ ξένα*, Atenas 1990, citada en adelante como *SK*.

⁷³ Artº 1 §2, cf. *SK* p.25. La segunda Asamblea nacional, reunida en Astros en 1823, promulgó otra carta que mantiene, en lo que nos afecta, las mismas consideraciones: secc.I, cap. 1, artº 1 y secc. II, cap. 1, artº 2, cf. *SK*, p. 36.

⁷⁴ Artº 1º; artº 6.2, cf. *SK*, p. 45.

⁷⁵ Cap. II, artº 6 a 12, cf. *SK*, pp.56-57.



—para esta época con más de diez años de autocefalia— y la colusión con el poder del Estado en relación con las libertades individuales. En primer lugar se modifica la invocación con una nítida precisión teológica: *ἐν ὀνόματι τῆς Ἀγίας καὶ Ὁμοουσίου καὶ Ἀδιαιρέτου Τριάδος*; se proclama religión oficial a la ortodoxa y su cabeza es la Iglesia (nacional) de Grecia, todas las demás religiones son toleradas pero se prohíbe el proselitismo y toda *ἐπέμβασις* contra la religión oficial. El término es lo suficientemente ambiguo como para, como hemos visto en la controvertida historia de las traducciones, se pueda interpretar, según convenga, como ‘injerencia, ataque’ o como ‘intervención’.⁷⁶

La referencia expresa a la intangibilidad de las Escrituras, aparece en la historia constitucional griega a partir de la Carta de 1911⁷⁷, donde también se sanciona la oficialidad de la lengua en que está redactada dicha constitución, o sea la modalidad “purista” (*cazarévou-sa*),⁷⁸ declarándose expresamente punible cualquier alteración. Por último, la Constitución democrática de 1975, mantiene sustancialmente la misma previsión en cuanto a la consideración de las Escrituras: «El texto de las Santas Escrituras es inalterable. Su traducción oficial a otro tipo de lengua⁷⁹ sin la aprobación de la Iglesia Autocéfala de Grecia y de la Gran

⁷⁶ Artº 1, cf. SK, p. 84.

⁷⁷ «...el texto de las Sagradas Escrituras es inalterable; la versión a otra *modalidad de lengua* (el subrayado es mío, lit. *ἄλλον γλωσσικὸν τύπον*), sin la aprobación de la Gran Iglesia de Cristo en Constantinopla está absolutamente prohibida» artº 2, cf. SK, p. 104.

⁷⁸ Artº 107, cf. SK, p. 107, se sanciona así la obligatoriedad de la *cazarévou-sa* para toda comunicación del administrado con el Estado y, por supuesto, es el único vehículo legal de recibir e impartir enseñanza.

⁷⁹ *Vid. supra*, sin embargo la versión oficial en francés traduce de manera bastante imprecisa por “une autre forme de langage”; 1ª parte, sección B, artº 3, cf. SK, p.314.

Iglesia de Cristo en Constantinopla está prohibida.» Es significativa la sustitución del término *ἀπόδοσις* por el más exacto de *μετάφρασις* al tiempo que se suprime el adverbio *ἀπολύτως*.

La polémica en lo que afecta al uso no sólo social, sino literario de la lengua todavía no está del todo superada en el ámbito griego. Es cierto que desde 1976 la *dimotikí* se ha convertido en la lengua oficial, incluso se han adoptado polémicas reformas ortográficas —como la acentual— consideradas por algunos como “destruccionistas” del carácter heleno y que aún no se han cerrado.⁸⁰ La misma Constitución democrática de 1975 está redactada de manera diglósica, en *cazarévou-sa* y en *dimotikí*. Autores como Seferis y Elitis, conscientes del lastre cultural heredado por no haberse sabido ni querido aceptar en su momento la versión de las Escrituras a la lengua hablada, realizaron ensayos de traducción con una finalidad obligadamente literaria para orillar los recelos eclesiásticos. Significativamente, Seferis, por ejemplo, subtítulo sus respectivas traducciones del *Cantar de los cantares* y del *Apocalipsis* como *μεταγραφές* —literalmente “transcripciones”— y se apresura a matizar prudentemente la diferencia de matiz entre “transcribir” de un estadio más antiguo a otro más moderno de la misma lengua y la “traducción”,

⁸⁰ Como demuestra el rebrote actual en Grecia de las actitudes más cerradas sobre los “riesgos de destrucción de la lengua” defendidas en el colectivo *Ελληνικός Γλωσσικός Όμιλος*, Atenas 1984; entre las teorizaciones más conspicuas figuran las del Profesor G. BABINIOTIS (pp.138-161), en esa misma línea se halla la visión catastrofista sobre la lengua sostenida por D. EVANGUELIDIS en su combativo manifiesto *Εθνικισμός και γλώσσα*, Atenas 1986, 1995r. Afortunadamente comienzan ya a oírse en Grecia voces desapasionadas y objetivas con una crítica lingüística y sociológica adecuadas a la realidad objetiva de los hechos, como puede verse en los trabajos de D. N. MARONITIS, E.F. JRISTIDIS, A. LIACOS o A. FRANGUDAKIS en el colectivo *Η ελληνική γλώσσα*, Atenas, 1996.

propriadamente dicha, para verter de una lengua extranjera a otra. Las cautelas de Seferis no pueden ser más explícitas para un lector griego sensible al problema, casi tabú, de la intangibilidad del texto sagrado y su hipóstasis ideológica en la Grecia oficial de los años '50, época en la que el Nobel de Esmirna realizó dichas traducciones y que no verían la luz hasta 1965 y 1966 respectivamente, cuando se dió por los gobiernos liberal-radicales de la época una tímida apertura para tolerar la *dimotiki*. Poco después, la dictadura de los coroneles (1967-1974) retro-

traería la cuestión de la lengua en Grecia a sus momentos más oscuros. Odiseas Elitis no publicará hasta 1985 su *μορφή στα νέα ελληνικά*, es decir, empleándose ahora el término "forma" —en el sentido de "plasmación"— para la traducción del *Apocalipsis*. Mientras tanto el lector griego, sea por devoción, sea por el mero placer de disfrutar estéticamente de un texto imperecedero en la misma lengua que habla, sigue careciendo de una traducción completa de la Biblia realizada a la medida del tiempo en que vive.



RECIBIDO EN JUNIO DE 1996