«HOMINIBVS BONAE VOLVNTATIS».
ANÁLISIS FILOLÓGICO-TEOLÓGICO
Y TRADUCCIÓN (Lc 2, 14 y «Gloria» de la Misa)

MANUEL GUERRA GÓMEZ

SUMARIO.- I. El paralelismo antitético, quiasmático, del original griego, acentuado en la traducción latina. II. La traducción del original, inalterada desde la Vetus latina (s. II) hasta nuestros días. III. *Bonae voluntatis*, un genitivo de cualidad, referido a *hominibus*, no a *Deo*. IV. *Bonae voluntatis*, traducción del griego εὐδοκία al latín en sintonía con la idiosincrasia de los latinos, romanos. V. Traducción castellana de Lc 2,14.

En la obra homónima de Goethe, *Fausto* inicia su actuación arrinconado tras un montón de libros, que roe la polilla, rodeado de vasos y redomas. Trata de averiguar el principio de las cosas. Para ello se dedica a la magia. Cansado decide «hojear el texto primitivo»; se esfuerza por traducir el comienzo del evangelio de S. Juan: *In principio erat Verbum*. Una tras otra apunta diversas versiones: *Im Anfang war das Wort...*, *das Sinn...*, *die Kraft*, y una en pos de otra desecha la triple traducción: «Al principio era la Palabra, la Mente, la Fuerza». Medita un momento hasta que por fin halla la traducción que le agrada de acuerdo con «mi querido alemán», o sea, según la lengua y el espíritu o talante germano: *Im Anfang war die Tat* = «Al principio era la Acción». Pero Fausto, aburrido, pacta con Mefistófeles y abandona la lobreguez apergamizada de su habitación. Coherente con su traducción, camina por

otras veredas tras Margarita¹. El mérito de toda traducción está ahí, a saber, en verter las palabras de un idioma no simplemente en palabras de otra lengua, sino, además, según «el espíritu, el talante, la psicología colectiva» de sus hablantes, en una palabra, conforme a su «idiosincrasia» por emplear un término compuesto —como «idioma»— del griego ἴδιον, significativo de «lo propio, lo suyo, lo característico» de algo o de alguien².

I. EL PARALELISMO ANTITÉTICO, QUIASMÁTICO, DEL ORIGINAL GRIEGO, ACENTUADO EN LA TRADUCCIÓN LATINA

El texto y contexto de las obras artísticas, también de las literarias, tiende a estructurarse según algunos esquemas basados en la simetría o paralelismo de sus elementos. El paralelismo es imprescindible en todas las literaturas; en las semitas, esencial, pues marca su ritmo poético, aunque no es su único determinante. En Lc 2, 14 hay un paralelismo, que no es sinónimo ni sintético, sino antitético, o sea el consistente en la contraposición de los elementos de una frase respecto de los de otra, enunciada a continuación. Ambos forman una unidad integrada por dos mitades correlativas y opuestas. He aquí el texto original:

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

Su traducción literal al latín es *Gloria in altissimis Deo, et super terra(m) pax in hominibus bonae voluntatis*, existente sólo en siete textos de los 105 de la época patristica, citados en este estudio³.

Las exigencias del paralelismo son tan fuertes que la *Vetus la-*

1. GOETHE, *Faust*, 1132-44.

2. Véase un estudio más extenso y pormenorizado del original griego de este texto completo en M. GUERRA, *Análisis filológico-teológico y traducción del mensaje angélico en Belén (Lc 2, 14 y comienzo del «Gloria» de la Misa)*, «Revista Catalana de Teología», homenaje a Isidro Gomá.

3. Véase la nota 8 de este estudio.

tina y la *Vulgata* limaron las diferencias mínimamente amortiguadoras de la antítesis quiasmática o en cruz, radicadas en las preposiciones:

Gloria _____ in excelsis
et in terra _____ pax.

Quedan como sueltos los dos sustantivos finales, destinatarios de la *gloria* y de la *pax* respectivamente. Pero también se descubre un paralelismo quiasmático:

Gloria in excelsis _____ Deo
et in terra pax _____ hominibus bonae voluntatis.

Orígenes y tras él varios autores griegos usan el nominativo εὐδοκία en vez del genitivo εὐδοκίας convierten en tres los dos miembros del mensaje angélico⁴. En los textos latinos sólo aparece la división trimembre en el escrito del sínodo de Constantinopla del a. 520 al Papa Hormisda: *Gloria in excelsis Deo.../pax in terra/bona voluntas in fidelibus*⁵.

Las traducciones latinas suprimen la preposición *in* (ἐν en griego) anterior a *hominibus*. La conservan la Neovulgata y antes sólo cuatro textos de los 105⁶. Al menos cuatro razones justifican

4. ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,60: SC 132, 238. Cfr. M. GUERRA, *Análisis...* 5.3.2d.

5. *Epist.* 134, 9: CSEL 35, 712-13. Aparece insinuada en la *Epistula Theodoriti*, obispo, al mismo Hormisda en el a. 519: *Gloria in excelsis Deo/, et in terra pax,/ et in hominibus bonae uoluntatis* (*Epist.* 166 (165) 2: CSEL 35, 617). Así lo exige la triple *et*, pero debería leerse *bona uoluntas* en nominativo.

6. El texto de Lc 2, 14, casi siempre completo, figura 122 veces a juzgar por los índices de los 127 volúmenes del *Corpus Christianorum. Series latina*, los 86 del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* y los 336 de *Sources Chrétiennes* (éstos también de autores griegos). De los 105 textos sólo cuatro veces figura la preposición *in* ante *hominibus*: ORÍGENES, *Homil. in Lc* 13, 1: SC 87, 206 (traducción de S. Jerónimo); HIERONIMUS, *In Ezech* 12, 40: CCL 77, 585; *In Mat* 4: CCL 77, 280; *Epist* 166 (165) 2: CSEL 35, 617 del obispo Teodoreto al Papa Hormisda. No figura en ninguno de los restantes, por ej. IRENEUS, *Adu. haer.* 3, 10, 4: SC 211, 126; AMBROSIVS, *In Luc* 2, 51: CCL 14, 53; AVGVSTINVS *Enarr. in Ps* 49, 21; 54, 4; 92, 1; 93, 28; 111, 2; 125, 11; 125, 12; 134, 11; 139, 8; 149, 5: CCL 38, 591; 39, 659, 1291, 1329; 40, 162, 1853, 1854, 1946, 2017; *Quaest. Deut.* 5, 54: CCL 33, 307; *Sermo Domin. in mont.*, 1, 2; 2, 6: CCL 35, 6, 111; *Sermo* 18, 5: CCL 41, 250; *Ciu. Dei* 14, 8: CCL 48, 424; *Divers. quaest.* 27; 48,5: CCL 44A, 34 y 181; *Quaest. ad Simpl.* 1,2, 10: CCL 44, 35; *Trinit.* 13, 13: CCL 50A, 405; APPONIVS *Cant. cant.* 12, 57: CCL 19, 293; QVODVVLTEVVS *Adu. quinque haer.*, 6, 19: CCL 60, 282; *Cont. Jud.* 10, 1: CCL 60, 239; CAESAR, ARELAT. *Ser-*

la eliminación de *in*⁷. Al no figurar *in* ante *hominibus* traducen por esta preposición la *ἐπί* anterior a *γῆς* : *in terra*. De esta forma resalta más el paralelismo: *Deo---hominibus, in excelsis---in terra*⁸. La conjunción *καί*, como la hebrea *waw* y la latina *et*, que une las dos frases de este texto, además de copulativa, es o puede ser adversativa, final, causal, etc. Aquí es copulativa-ilitiva, o sea, implica una inferencia respecto de la oración precedente, pero sin depender de ella. Late la idea: «y (por consiguiente, por ello)». Si se tributa «gloria a Dios en el cielo» por los ángeles (y por los justos), habrá «paz en la tierra para los hombres *bonae voluntatis*». Esto, que es un deseo proyectado para toda la historia de la humanidad, es ya una realidad iniciada en el nacimiento de Jesucristo en Belén, «esplendor de la gloria del Padre» (Hebr 1, 3) y «paz nuestra»⁹ o de los cristianos. Es la conocida tensión entre el «ya» de esta vida, pero «todavía no» del todo como tras la muerte. El texto (palabras de los ángeles a los pastores) y su contexto (teofanía, epifanía de los ángeles) incitan a la interpretación apocalíptica, o sea, el plano terrestre es como un reflejo más o menos pálido del celeste¹⁰.

mo 194, 761; 195, 718: CCL 104, 761, 789; MAXIMUS TAVR. *Sermo* 97, 1: CCL 23, 386; LEO MAGNUS *Sermo* 1, 2; 6, 1; 31: SC 22, 72, 136, 142, 178; 49, 134; *Trat.* 21, 26, 29, 44: CCL 138, 88, 126, 147, 260; BEDA, *In Abacuc* 3, 13: CCL 119B, 287; *In Luc* 1, ML 92,333; HIERONIMUS, *In Abacuc* 2, 3, 4: CCL 76A, 624, 653; FVLGENTIUS RVSP., *Contra Fabian.* 34.32: CCL 91 A,848-49, etc.

7. Cfr. M. GUERRA, *Análisis...* 6.2, 2 y 6.2, 4.

8. Así figura en todos los textos citados en este estudio, excepto en ORÍGENES, *Homil. in Luc* 13, 1 y 4: SC 87, 206, 210; *In Mat* 16, 20: GCS 10, 112; HIERONIMUS, *In Exech* 12, 40: CCL 77, 585; *In Abacuc* 2, 3, 4 y 18: CCL 76A, 624, 653, en los cuales se lee *super terram*. En HIERONIMUS, *In Esaiam* 3, 6, 3: CCL 73; 87: *super terra*. *In Mat* 4: CCL 77, 280.

9. *Eph.* 2, 14.

10. Cfr. la exposición en M. GUERRA, *Análisis...* 6. 2. 7 y epígrafe 7. *Prosa rítmica*.- El texto latino ofrece rasgos claros de prosa rítmica aunque menos evidentes que el del original griego según se ve en mi estudio *Análisis filológico-teológico y...* El primer miembro, como el original griego, termina en crético (-u-), creación de Trasímaco de Calcedonia, iniciador de la prosa rítmica griega. Es el final preferido por Cicerón (*Orat* 64, 215 y 218). Va precedido de un moloso (-), expresivo de majestuosidad. El segundo miembro termina en epitrito primero (u-), el contrapuesto del final griego (peón primero: -uuu). Va precedido de un crético y de un peón primero. Son metros que evitan el riesgo de confusión con el ritmo específico de la poesía. Realizan así una aspiración constante en la praxis de los prosistas greco-latinos y en sus normas o teoría (CICERO, *Orat.*, 51, 172; 56, 187, 189, 192, 194; 59, 201; 60, 202; 63, 213, 215; 68, 227; QUINTILIANUS, *Inst. orat.*, 9, 4, 72 y 75; VICTOR, 20, 433, 23; Aristóteles en su obra *Peri lexeseis*). Obsérvese el

II. LA TRADUCCIÓN DEL ORIGINAL, INALTERADA DESDE LA VETUS LATINA (S.II) HASTA NUESTROS DÍAS

La traducción latina: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis* aparece ya en la *Vetus latina* o primera versión de la Biblia, hecha del griego al latín en la primera mitad del s. II. Pues figura ya en la versión latina del *Adversus haereses*¹¹, escrito en griego por S. Ireneo y traducido al latín en fecha temprana, entre los años 200-250¹². La traducción manuscrita no conoce sino las mínimas variantes ya señaladas¹³ y el uso de *altissimis* en vez de *excelsis* en muy pocos textos¹⁴. *Altissimis* refleja mejor el grado superlativo del original griego, pero apenas está atestigüado en comparación con *excelsis*¹⁵, presente también en la tra-

predominio absoluto (el doble) de las sílabas largas sobre las breves, presente también en el original griego. Siguen así a Demóstenes en contra de la escuela opuesta, la de Esquines. Es una forma de expresar la majestuosidad y solemnidad divinas del saludo. Es sabido que en la *Iliada* homérica, si el mensajero es un hombre, el ritmo es dactílico; en cambio, si es un dios (Hermes, Iris, etc.), el ritmo es también dactílico como en todo hexámetro, pero no todos los pies son dactilos, pues alternan con los espondeos encargados de frenar la rapidez y de reflejar la majestad del dios o diosa mensajeros. Se confirma además, una vez más, la imitación lucana y paulina de Demóstenes y su alejamiento —en este caso— de Isócrates, defensor del *párison* o igualdad o casi igualdad del número de sílabas de cada miembro (Cfr. M. GUERRA, *El idioma del N.T.*, Burgos 1981³, 336-74).

11. IRENEUS, *Adu. haer.* 3,10,4: SC 211, 126.

12. Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del Papa*, Burgos 1982, 254 ss., especialmente los datos y bibliografía de la nota 6 sobre la datación; J. QUASTEN, *Patrología*, I, Madrid 1961, 279.

13. Cfr. nota 5 y 8 de este estudio.

14. AMBROSIVS, *In Luc* 2, 51: CCL 14, 53; IRENEUS, *Adu. haer.* 3, 10, 4: SC 211, 130; AUGUSTINUS, *In Luc* 2: ML 34, 983; *Speculum* 27: CSEL 12, 179; CHROMT. AQUIL. *Sermo* 32, 5: SC 164; BEDA, *In Luc*: ML 92, 33. También en la *Neovulgata*.

15. En todos los demás textos citados en este estudio. También en otras citas parciales, pero que incluyen estas palabras, por ej. HIERONIMUS, *In Esaiam*, 1, 2, 4; 3, 6, 3; 16, 57, 15: CCL 73, 30 y 87; 73A, 653; *In Ezech.*, 4, 16, 5: CCL 75, 164; APPONIVS, *Cant. cant.*, 9, 31; 12, 43, 52: CCL 19, 226, 287, 291; VERECVNDUS, IVNCENS. *Cant. cant.*, 11 y 44: CCL 93, 65, 182; ANON, *Scripta arriana latina* 4,75: CCL 87, 89- 90; FVLGENTIUS, RVSP., *Sermo* 3, 12: CCL 91 A, 905; *Contra Fabian.* 34, 32: CCL 91 A, 848-49; en la *Epist.* 168, 1 de Hormisda al emperador (a.519): CSEL 35, 622; *Epist.* 166 (165), 2 de Teodoro a Hormisda: CSEL 35, 617; EVGIPIVS, *Excerpta ex opp. August.*, 324, 355: CSEL 9, 1035; AVCTOR INCERT., *Passio septem monach.*, 11: CSEL 7, 112; OROSIVS, *Adu. pagan.*, 6, 22, 5: CSEL 5, 428; QVODVVLTEVS, *Liber prom.* 3, 8; GREGORIUS MAG., *Moral.*

dición litúrgica (*Gloria* de la Misa). Evidentemente, no varía el sentido; lo muestra su significado idéntico y el uso indiscriminado de ambos términos en el mismo texto y contexto¹⁶. Por tanto puede afirmarse que *hominibus bonae voluntatis* ha perdurado en la Iglesia desde la primera versión del N.T. al latín hasta nuestros días.

III. «BONAE VOLUNTATIS», UN GENITIVO DE CUALIDAD, REFERIDO A «HOMINIBUS», NO A «DEO»

1. Definición de «genitivo de cualidad»

El genitivo de cualidad es un sintagma integrado por dos elementos, que en este caso son dos substantivos, uno de los cuales en genitivo —acompañado o no de un adjetivo— expresa o describe una dualidad del otro, del cual depende o es regido. En Lc 2,14 *bonae voluntatis* depende de *hominibus* y expresa una cualidad específica de «los hombres» destinatarios de «la paz» anunciada por los ángeles. A veces el genitivo puede reemplazarse por un ablativo. Pero, de ordinario, el genitivo expresa cualidades esenciales, permanentes e intrínsecas; el ablativo de cualidad, en cambio, un estado de ánimo pasajero o una cualidad física, externa, accesoria y mudable¹⁷.

El genitivo de cualidad equivale a un adjetivo y por tal debe o, al menos, suele ser traducido, por ej. *bonae ac fidae voluntatis ministri*¹⁸ o, en el evangelio, *villicus iniquitatis*, no «administrador de la infidelidad» como si ésta fuera el dinero, los bienes adminis-

28, 14; *In I Reg* 6, 105; *In Ezech* 1, 9, 34; *Regist. epist* 5, 42; 9, 229; 9, 36; 13, 32; CCL 140. 325, 806, 925, 1033; 142, 142; 143 B, 142, 114, 609. También en el *Corpus praefationum* (VD) 1303, 1662: CCL 161 C400, 500.

16. Por ejemplo, S. Pedro Crisólogo usa dos veces *Gloria in excelsis*, dos *Gloria in altissimis* y una *Hosanna in excelsis* en el mismo texto breve, *Sermo* 149, 2: CCL 24B, 929.

17. Cfr. J. GUILLEN *Gramática latina*, Salamanca 1949², n° 269-75 y la bibliografía de la nota 22.

18. SENECA, *Clem.* 1, 13, 2; cfr. III.4.b de este estudio.

trados, sino una cualidad del «administrador infiel, injusto»¹⁹, caso paradigmático en casi todas las sintaxis griegas y latinas del N.T. si bien carece de adjetivo por influjo del hebreo. Su equivalencia a un adjetivo resalta cuando Veleyo Patérculo llama a Quintilio Varo *gravis et bonae voluntatis vir*²⁰.

2. *El genitivo de cualidad «bonae voluntatis», un sintagma específico del latín clásico*

Carece de fundamento la afirmación de Hausack, según la cual en *hominibus bonae voluntatis* «tenemos una dicción propia del estilo de la traducción cristiana, pero *kein klassisches Latein*»²¹. Pues en el latín clásico el genitivo de cualidad (también el ablativo) debe ir acompañado de un adjetivo. En la época clásica es rarísima la omisión del adjetivo²². Por tanto *bonae voluntatis* es un latín totalmente clásico. El genitivo de cualidad, consistente en un sustantivo sin adjetivo, se generalizó por influjo hebreo a través de la Biblia. El hebreo suplía así su escasez manifiesta de adjetivos²³.

Olegario García de la Fuente ha recopilado un amplio muestrario de genitivos de cualidad del latín bíblico, agrupados en distintos tipos, por ej. *homo, vir, filius* con genitivos concretos y abstractos (63 ejemplos con 109 citas), en total 393 ejemplos con 620 citas o casos, que muestran sin lugar a dudas la frecuencia e importancia de este sintagma en la Biblia latina²⁴, a pesar de no ser exhaustivo²⁵.

19. Lc 16, 8.

20. *Hist. rom.* 2, 120, 5 cfr. III.4.a.

21. E. HAUSACK, Lk 2, 14: *Friede den Menschen auf Erden, die Guten Willens?* «Biblische Zeitschrift» 21 (1977) 118.

22. Por ej. *poculum mortis* = «bebida mortal» (CICERO, *Cluent.* 31); *res escaram* (VITR., *Arch* 8, 3, 28). Sobre el genitivo de cualidad, cfr. M. BASOLS, *Sintaxis latina*, I, Madrid 1963, 90 ss.; Á. ERNOUT - F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris 1953², 44; M. LEUMANN - J. B. HOFMANN - A. SZANTYR, *Lateinische Grammatik*, II, München 1972, 70 ss.

23. Cfr. P. JOÜON, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Roma 1947², 414; A. RAMIREZ, *Nociones de gramática hebrea*, Bilbao 1952³, 32, 46.

24. Cfr. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Consideraciones sobre el llamado genitivo de cualidad en el latín bíblico*, «Analecta Malacitana», 6 (198) 279-99.

25. Por influjo de la Biblia su uso, frecuente en los autores del latín postclásico y tardío, pasó a las lenguas románicas como un sintagma normal, cfr. M. BASOLS, o.c. I, 91; R. J. CUERVO, *Diccionario de construcción y régimen de la lengua cas-*

3. «*Bonae voluntatis*», un genitivo de cualidad referido a «*hominibus*»

Εὐδοκία, término griego, cuya traducción es *bonae voluntatis* en Lc 2, 14, en el A. y en el N. Testamento se refiere tanto a Dios como a los hombres casi en una proporción del 50% de los casos, si bien con ligero predominio de su referencia a Dios²⁶. Por tanto la semasiología de esta palabra no decide por sí sola cuál es su significado. Para perfilarlo hay que recurrir al contexto y a otros criterios de discernimiento semántico²⁷.

a) *La noción misma de genitivo de cualidad*

En latín es así hasta por su misma definición (3.1.). Claro que en el plano sobrenatural nada puede hacer el hombre por sus solas fuerzas a no ser que queramos precipitarnos en el pelagianismo o en el budismo. Pero, porque así ha querido El, tampoco Dios puede hacer nada sin el hombre en la actuación ordinaria de la gracia. Y a esta apertura y disponibilidad del hombre hacia Dios y hacia los demás hombres se refiere la *bonae voluntatis*.

b) *La traducción diferenciada: «bona voluntas» y «beneplacitum» de εὐδοκία en el latín cristiano*

La traducción de los compuestos griegos ofrece dos posibilidades, a saber, la adverbial o sintética, que recoge literalmente el εὐ de la palabra originaria en este caso, y la analítica o adjetival. Por eso εὐδοκία es traducida mediante el primer método en el lat. *beneplacitum*, *benevolentia*²⁸, esp. *benevolencia*, al. *wohlwollen*, ant. es-

tellana, II, París 1893, 787; R. MENÉNDEZ PIDAL, *Cantar de Mio Cid. Texto, gramática y vocabulario*, Madrid 1984, n° 184, 17; W. MEYER-LUEBKE, *Grammaire des langues romanes* (trad. francesa en 4 vols.), París 1890-1906 en el III, n° 241.

26. Cfr. análisis y datos estadísticos en M. GUERRA, *Análisis...* 5.3.1.

27. Véanse ampliamente expuestos y aplicados en M. GUERRA, o.c. 5.3.2. a, b, c, d, e y en 5.3.3.

28. *In benevolentia bona uoluntas est...* (AVGUSTINUS, *Bapt* 7, 10: CSEL 51, 234).

lavo *blagowoljenige*, etc.; por el segundo: lat. *bona voluntas*, esp. *buena voluntad*, al. *guter Wille*, ant. esl. *blagaja volja*, etc. Ambas formas reflejan la etimología y el significado del original griego.

Al comprobar su traducción en el latín cristiano ya desde el s. II, se cae en la cuenta de un criterio de diferenciación. Pues, siempre que εὐδοκία en el N. T. se refiere a los hombres, se recurre al segundo método y es traducida por *bona voluntas*²⁹ o simplemente por *voluntas*³⁰. En cambio, cuando se habla de la εὐδοκία de Dios, por el primer método se usa *beneplacitum*³¹ o el verbo de la misma raíz en activa *placuit*³² o en pasiva *fuit placitum*³³. Con Lc 2, 14 suman las nueve veces en las que figura εὐδοκία en el N. Testamento. Luego, según todos los traductores latinos, el genitivo de cualidad εὐδοκίας o *bonae voluntatis* de Lc 2, 14 se refiere a los hombres, concretamente a su regente *hominibus*, no al *Deo*, «Dios», más alejado en la estructura de la frase. S. Jerónimo compartió esta interpretación, pues respetó ese desglosamiento léxico. Y lo respetó a pesar de considerar *bene placitum*, *placitum*, como traducción ideal de εὐδοκία, si bien lo hace en su comentario de Eph, 1,5³⁴.

c) Razones sintácticas

En griego, si εὐδοκία afectara directamente a «Dios», no al sustantivo inmediato: «hombres», el hagiógrafo habría añadido αὐτοῦ = «de él (Dios)». La inmediatez de «hombres» hace superfluo el uso del genitivo plural del mismo pronombre: αὐτῶν = «de ellos». Y obsérvese que αὐτοῦ es usado muy frecuentemente con esta finalidad diacrítica, exactamente 264 veces; sólo 57 palabras de las 5.436 del N. T., igualan o superan las 264 de esta forma del genitivo masculino (neutro) del pronombre αὐτός³⁵.

29. Phil 1, 15; 2, 13.

30. Rom 10, 1; 2 Thes 1, 11.

31. Eph 1, 9. En Eph 1, 5 *beneplacitum* en la Neovulgata y en la mayoría de los códices; *propositum* en la Vulgata y en los códices Sangalense y W.

32. Lc 10, 21.

33. Mt 11, 26.

34. ML 26, 449.

35. Cfr. M. GUERRA, *Análisis...* 5, 3.2 a.

En latín debería haberse recurrido a la función diferenciadora del pronombre correspondiente: *eius* (singular), no al plural: *eorum*. Así ocurre en otros casos similares, por ej., «...para darnos (ἡμῖν = a nosotros) a conocer el misterio de su voluntad según la αὐτοῦ = *beneplacitum eius*»³⁶ y en tantos otros textos en los que el genitivo de cualidad o de otra clase, referido a Dios, está más cerca de «hombres» que de «Dios»³⁷.

d) *La interpretación de los santos Padres latinos*

Todos los SS. Padres y escritores latinos, con extraña unanimidad, interpretan *bonae voluntatis* como una cualidad específica no de Dios ni de todos los hombres, sino de los destinatarios de la «paz en la tierra», anunciada por los ángeles en Belén. Así se deduce del análisis de todos los textos citados en los que puede precisarse su alcance. Baste la siguiente antología, que incluye otros textos no citados todavía. Es una lástima que el espacio concedido no permita una exposición más pormenorizada.

Juvenco traduce *in terra pax hominibus bonae voluntatis* en su versificación de los evangelios concordados por *in terris iustos homines pax*, parte de un hexámetro³⁸, o sea, usa un adjetivo en lugar del genitivo de cualidad³⁹. Los *homines bonae voluntatis* son realmente «justos», pues se trata de los que aman, alaban a Dios⁴⁰, los fieles, los no herejes ni apóstatas⁴¹; los que quieren y ayudan al prójimo⁴². Si el hombre puede carecer de medios materiales para ofrecer a Dios sacrificios de animales, ofrendas y tesoros, siem-

36. Eph 1, 9.

37. Eph 1, 19; Lc 2, 14; 1, 63, 64, 66, 70 por aludir al texto inmediatamente anterior al estudiado ahora.

38. IUEN., *Euang. hist.* 1, 207: ML, 19, 86.

39. El mismo adjetivo o, al menos, la misma idea en AVUGUSTINUS, *Enarr. in Ps* 134; 8; 149, 5: CCL 40, 2017, 2182; *Epist* 127, 5: CSEL 44, 24.

40. AVUGUSTINUS, *Enarr. in Ps* 49, 21; 54, 4; 134, 11: CCL 38, 591; 39, 659; 40, 1946; LEO MAGNUS, *Sermo* 9, 1: SC 22, 178. Los hijos de Dios, LEO MAGNUS, *Sermo* 6, 3: SC 22, 142.

41. QVODVULTDEVS *Adu. quinque haer.* 6, 19: CCL 60, 282.

42. AVUGUSTINUS, *Quaest. Deut.* 5, 54: CCL 33, 307; *Sermo Dom. in monte*, 2, 4: CCL 35, 107.

pre puede «alabarle en su corazón», tener *bona voluntas*, y ésta «*sufficit*=basta» en esas circunstancias para recibir «la paz»⁴³. De modo parecido, aunque no se tenga nada para ayudar al prójimo necesitado, ni siquiera para devolverle lo que él nos ha prestado o dado, siempre se puede tener la *bona voluntas*, la cual *sufficit* ante Dios que da, por ello, «la paz» a cualquiera con tal que sea *homo bonae voluntatis*⁴⁴. S. León Magno aúna esta doble manifestación caracterizadora de los *homines bonae voluntatis*, a saber, la *dilectio quae simul Deo hominique debetur* o «amor de Dios y de los hombres», compatible con cualquier penuria y circunstancia de la vida, pues no hay momento, lugar ni situación en los que el hombre no pueda *bene uelle*⁴⁵. Sólo así se alcanza la *pax in terris*, pues está claro que ésta «non debiti (deuda, don), esse, sed meriti (merecimiento), pues no la merece *conditio*, sino *voluntas*»⁴⁶.

«La *bona voluntas nostra* sigue a Dios que llama». De otro modo «no se realiza en nosotros la *voluntas Dei*», o sea, no hay oposición, sino unión, cooperación entre Dios y los hombres, entre la libertad humana y la gracia divina⁴⁷. Más que en «palabras (*sermone*)», la *bona voluntas* consiste «en obras, en la vida (*vita*)»⁴⁸. La gracia de Dios contribuye eficazmente a que «la voluntad del hombre» sea «buena», no «mala», pues «sobraría la adición *bonae*, si la *voluntas* del hombre no pudiera ser sino *bona*» y no «*voluntas mala*, de la cual se distingue la anunciada por los ángeles...»⁴⁹. *Homines bonae voluntatis* son los verdaderos «cristianos renacidos en el

43. AVGVSTINVS, *Enarr. in Ps* 134, 11: CCL 10, 1946; CAESAREVS, ARELAT, *Sermo* 123, 490: CCL 103, 513.

44. AVGVSTINVS, *Enarr. in Ps* 92, 1; 125, 11; 125, 12: CCL 39, 1291; 40, 1853, 1854; *Sermo Dom. in monte*, 2, 4: CCL 35, 107; CAESAREVS ARELAT., *Sermo* 30, 136; 37, 155, 156, 641; 168, 652; 182, 700; 182, 701; 195, 748: CCL 103, 132, 162; 104, 678, 691, 741-42, 789; FAVST., *Sermo* 25: CSEL 21, 234.

45. LEO MAGN., *Tract* 44: CCL 138A, 260. También Ps.-AVGVSTINVS, *Liber Quaest.*, 127, 11: CSEL 51, 403; AVGVSTINVS, *Quaest Deut.* 5, 54: CSEL 28, 414; CLAVDIVS, MAMERT., *Stat. anim* 1, 24: CSEL 11, 86.

46. MAXIMVS, TAVR., *Sermo* 97, 1: CCL 23, 386.

47. AVGVSTINVS, *Sermo Dom. in monte*, 2, 6: CCL 35, 111.

48. Ps-AVGUSTINVS, *Liber quaest.*, 100, 2: CSEL 50, 192. Por ello el *homo bonae voluntatis* observa la *disciplinam* (las normas ético-morales y rituales) (OPTAT MILIUIT. 2, 5; 4, 4: CSEL 26, 41, 106; AVGVSTINVS, *Enarr. in Ps* 111, 2: CCL 40, 27.

49. AVGVSTINVS, *Ciu. Dei* 14, 8: CCL 48, 424.

seno de la Iglesia como Cristo nació en el de la Virgen por obra del E. Santo»⁵⁰; los redimidos, unidos a Dios por la *in terra nata Bonitas*: Cristo⁵¹, Mediador entre Dios y los hombres⁵². Cuando *res desunt* o se carece de los recursos materiales, *sufficit* - basta-la *bona voluntas* para obtener el reino eterno como remuneración»⁵³.

4. Valor de la «bona voluntas» en el latín no cristiano

El sentido del sintagma *bona voluntas* en el latín no cristiano concuerda con el cristiano en cuanto se refiere siempre a los hombres. De ordinario es presentada también como cualidad al alcance de todos, también de los más indigentes y desprovistos de cualquier recurso material e incluso de cualidades humanas, si bien no todos están dotados de *bona voluntas*. Más aún, a veces es descrita como condición indispensable para alcanzar la felicidad del alma tras la muerte. Este substrato semántico, vigente sobre todo en el estoicismo, ayuda a comprender por qué se recurrió, en algunos textos neotestamentarios, a este sintagma para traducir la *eûdoxía* del original griego.

- a) La «bona voluntas» o «lo que se es» en contraste con «lo que se tiene»

En su carta «a los cónsules, a los pretores, tribunos, al senado y al pueblo romano», Planco invita a todos, especialmente al *exercitus*, a las legiones, a acudir «en defensa de la patria» *non nudi cum bona voluntate, sed cum facultatibus*⁵⁴. Es decir, «con todos los recursos» —armas, dinero, etc.—. Compara la sola *bona voluntas* con una especie de «desnudez», incapaz de oponerse y vencer a quien viene «vestido, bien pertrechado, armado». En cierto modo nos tomamos con la distinción, actualizada en nuestros días, entre «lo que

50. LEO MAGN., *Sermo* 6, 3: SC 22, 142.

51. GREGORIUS MAGN., *Moral.*, 27, 15: CCL 143B, 1352.

52. *Ibidem* 28, 8: CCL 143B, 1410.

53. *Ib.*, *In Ezech* 2, 7, 5: CCL 142, 319.

54. CICERO, *Fam.*, 10, 8, 3.

se es» y «lo que se tiene». Ahora y siempre, como en tiempo de Planco y de Cicerón, cuenta también «lo que se tiene» sobre todo en determinadas circunstancias, pero lo primero y esencial es la *bona voluntas*. Lo ha reconocido un poco antes el mismo Planco cuando dice que *fructuosissimam esse professionem bonae voluntatis*, o sea, la eficacia de la «profesión» o declaración solemne, pública, decidida de su «intención», de su «voluntad», que es «buena» por estar encaminada a la salvación de la patria⁵⁵.

El *homo* o *vir bonae voluntatis* se caracteriza por su «rectitud de intención» interior, despojada con frecuencia de apoyaturas externas, o sea, de lo que se tiene y que a veces nos tiene o domina. Según Veleyo Patérculo⁵⁶ su coetáneo Quintilio Varo, a pesar de ser *gravis et bonae voluntatis vir*, fue derrotado en Germania más por hallarse desasistido del *imperatoris* (Tiberio) *consilio* que de la «virtute (valor) de sus legionarios». Salvar la *bona voluntas* es más importante que obtener el triunfo. Por eso los espartanos no participaban en dos juegos gimnásticos (el pancracio y el *caestus*) porque quienes eran derrotados en ellos debían reconocerse vencidos por confesión propia sin el dictamen de juez o árbitro alguno. Y para ellos lo más importante es la *virtus ac bona voluntas*, o sea, que permanezca *animus invictus*, el no darse por vencido jamás, la aspiración continúa a cimas más altas, la *bona voluntas* al margen de que se alcance el triunfo o no⁵⁷. El *homo bonae voluntatis* puede verse caído y tan en la miseria que lo deba todo sin poder devolver *aliquid* «algo» —nada— a no ser el «deberlo *bono animo, bona voluntate*», o sea, no tiene nada a no ser «la intención» de devolver cuanto debe. Pero aun entonces le falta todo del «tener», pero nada del «ser», *non ipse deest*. Por eso nadie le oirá decir *quid nunc mihi prodest* (me sirve, aprovecha) *bona voluntas*? Pues la *bona voluntas prodest* en la pobreza, en la miseria, incluso «en la tortura y en la hoguera», ya que aún, en esas adversidades extremas, «rebotará su satisfacción del deber cumplido (*bona conscientia*)» y

55. Ib., 10, 8, 2.

56. UELAYUS, *Hist. rom.*, 2, 120, 5.

57. SENECA, *Benef.*, 5, 3, 2.

hasta «le agradarán las llamas que hacen brillar su lealtad (*bona fides*)»⁵⁸.

La *bona voluntas* es compatible con la pobreza, con la derrota en el campo de batalla o en las competiciones deportivas. Más aún, resplandece más en las circunstancias adversas. Entonces a quien le ayuda y protege con generosidad, el ayudado puede decirle: *tecum stat fortuna, mecum bona voluntas*; no puedo competir contigo *rebus* («cosas, en lo que se tiene»), pero te igualo *animo, bona voluntate*, y soy tan *invictus* —«invencible» como, a veces, los *nudi*— «desnudos o ligeramente armados» respecto de los «muy armados»⁵⁹. Si Séneca hubiera sido judío o cristiano se habría acordado de David y Goliat. A la *bona voluntas*, existente en el *animo* o «alma», sólo la pueden doblegar o entorpecer (*torpet*) «la molicie, los placeres (*deliciae*), la inacción y el desconocimiento del deber (*officii inscitia*)»⁶⁰. Ciertamente la *bona voluntas* resalta más, como por contraste o claroscuro, en la adversidad. Esta es incluso la *condicio sine qua non* para discernir con certeza si alguien es o no *homo bonae voluntatis*. Pues «el hecho pobre y los harapos» pueden no ser «argumento contundente de *bonae voluntatis*», o sea, el «espíritu de pobreza» de alguien, como la abundancia de riquezas no indica necesariamente ausencia del mismo. Las apariencias engañan. En cuestión de pobreza la *bona voluntas* sólo puede conocerse si el rico se empobrece, se arruina, o si el pobre se enriquece de repente, sin tiempo para ir adaptándose a la nueva situación⁶¹. El *bonae voluntatis vir* vive tan despegado de lo material, si carece de ello, que manifiesta su *bona voluntas* precisamente en que es consciente de deber más cuando se lo han perdonado, o sea, en la disposición agradecida de su espíritu⁶².

58. *Ib.*, 4, 21, 6. Cicerón (*Fam.*, 6, 4, 2) expresa lo mismo con palabras similares: «la *conscientia rectae uoluntatis* es el consuelo máximo en las adversidades». Nosotros decimos «rectitud de intención», más próximo a los griegos que al voluntarismo de los romanos.

59. SENECA, *Benef.*, 5, 4, 1.

60. *Ib.* 5, 25, 6.

61. SENECA, *Epist. Lucil.*, 2, 20, 11.

62. *Id.*, *Benef.*, 7, 16 (14), 4.

b) *La «bona voluntas» y el cumplimiento del deber profesional y de cualquier otro deber*

La *bona voluntas* empuja a cumplir el deber, guste o no, pues «hay que seguir la vida mejor, no la más placentera, de suerte que el placer sea no guía (*dux*), sino compañero (*comes*) de la *rectae ac bonae voluntatis*»⁶³. De un compañero se puede prescindir, del guía no, si no queremos extraviarnos por parajes desconocidos. La *bona voluntas* caracteriza al hombre bueno, sencillo, confiado, al cumplidor de su deber. Por eso los *bonae ac fidae voluntatis ministri* de un rey son «servidores (*ministri*)» «leales» por su *fida voluntas* y «buenos», o sea, «serviciales de veras» a causa de su *bona voluntas*, aunque su lealtad y servicialidad resultarán casi irrealizables sin «la benevolencia del rey», del señor⁶⁴. La *bona voluntas* es, además el ideal de la educación romana. Así lo proclama Quintiliano, quien concluye su tratado *De institutione oratoriae* con este sintagma: «El conocimiento de los *praecepta dicendi* (la retórica) ofrecerá a los jóvenes empeñados en ello, si no gran utilidad práctica (*magnam utilitatem*), ciertamente —lo pretendido sobre todo— *bona voluntatem*». Gracias a ella aspiramos *semper ad optimam* (a lo mejor). A veces va acompañada también de «riquezas, honores, amistades, fama en vida y tras la muerte»⁶⁵.

c) *La «bona voluntas», causa de la bienaventuranza tras la muerte*

El «filósofo», el «sabio» socrático, «no se afana más que morir y estar muerto»⁶⁶, o sea, en separar el alma del cuerpo a fin de que, purificada del todo, ascienda tras la muerte a la bienaventuranza ce-

63. ID., *Vita beata*, 8, 1, 5.

64. ID., *Clem.*, 1, 13, 2.

65. QUINTILIANUS, *Inst. orat.*, 12, 11, 30. En SENECA, *Epist. Lucil.*, 8, 72, 9 tiene un sentido más bien despectivo; designa al «bonachón», a merced de las circunstancias, sin carácter.

66. PLATO, *Phaed.*, 64a; 67 d. Cfr. M. GUERRA, *La «conversión según Sócrates y Platón*, «Revista Agustiniiana» 27 (1986) 63-116.

leste. El juicio, según la descripción final del *Fedón* (113-114 c), divide las almas en cinco grupos o categorías. En el extremo del bien se hallan las de quienes «han vivido santamente» con sus dos secciones, de las cuales la mejor está compuesta por los verdaderamente sabios, los filósofos en el sentido socrático, no en el especulativo actual. Las almas de éstos, únicas totalmente desmaterializadas, adquieren una «vida sin cuerpo», del todo feliz. De ahí que, según Apuleyo (nacido el a. 114 d.C.), que expone la doctrina platónica de su obra *De Platone et eius dogmate libri III*, el sabio «no se angustia» ni siquiera cuando se ve privado de sus seres más queridos, pues, «por su parte, lo tiene todo preparado para pasar a la bienaventuranza (*beatitudinem*)». Además, «se lo prohíbe la *recta ratio*», ya que no halla motivo de sufrimiento ni en sí mismo —que ha quedado solo en la tierra— ni en el muerto. Pues éste, tras la muerte, «no padece nada malo y, *si bona fuerit voluntatis*, va a unirse a los mejores» en la bienaventuranza⁶⁷.

Apuleyo resume en el sintagma *bona voluntas* todo lo que Platón enseña sobre la «vida santa», sobre los recursos catárticos o purificatorios a fin de que el alma se desligue de las ataduras corporales y se evada del mundo sublunar, sobre el proceso de «asemejación» (*ὁμοίωσις*) a la divinidad⁶⁸. Por tanto, la *bona voluntas* tiene, en Apuleyo, connotaciones éticas y evidente repercusión en el destino bienaventurado tras la muerte. Los *homines bonae voluntatis* ascienden a las mansiones celestes a contemplar las Ideas: la Bondad, la Belleza, la Verdad, etc. o sea, la divinidad.

Los textos latinos en los que figura el sintagma *bona voluntas* ofrecen el interés de ser algo anteriores y algunos (Apuleyo, Quintiliano) coetáneos de quienes hicieron la *Vetus latina*, e incluso coeterráneos (África, Italia...). Por lo mismo permiten conocer el substrato léxico-sintáctico y como el contexto extrabíblico de la *bonae voluntatis* lucana. Por otra parte, en ellos como en Lc 2, 14 el adjetivo está antepuesto al sustantivo y, cuando figura en genitivo, es

67. APVL, *Plat.*, 2, 22; cfr. PLATO, *Phaed.*, 115 e y ss.; *Apol.*, 41 a y ss.

68. Cfr. las citas y la exposición de la doctrina de Platón y de sus discípulos en M. GUERRA, *Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, Pamplona 1976, 120-552, 389-403, etc.

siempre un genitivo descriptivo o de cualidad. En fin, el genitivo *bonae voluntatis* se refiere siempre al sustantivo inmediato, al regente, por ej. *ministri*⁶⁹, *argumentum*⁷⁰, *dux-comes*⁷¹.

IV. «BONAE VOLVNTATIS», TRADUCCIÓN DEL GRIEGO εὐδοκίας AL LATÍN Y EN SINTONÍA CON LA IDIOSINCRASIA DE LOS LATINOS, ROMANOS

Algunos filólogos clásicos de indiscutible autoridad⁷² niegan la presencia de «la voluntad» en la perspectiva de la filosofía griega. Los griegos habrían carecido de la idea de la voluntad siempre como en tensión o en acto de decidirse. Lo que nosotros llamamos «voluntad» y lo entendido por tal es enmarcado por los griegos en el ámbito de lo intelectual (νοῦς γνώμη) con matizaciones afectivas (θυμός). La *bona voluntas* correspondería a la «intención, rectitud de intención» de signo más bien intelectual. Más aún, J.C. Opstelten⁷³ ha convertido esta ausencia en materia o tema de un estudio profundo. Nuestra noción de voluntad provendría del talante romano y del mensaje cristiano. Se admita sin más esta conclusión o se la matice de manera más o menos acentuada, nadie niega la idiosincrasia voluntarista de los romanos y de su idioma, el latín, ni el origen estoico de los ingredientes esenciales de la voluntad, a saber, la voluntad o el querer como tendencia, como asentimiento decidido y como tensión. Sólo entre los romanos (Séneca) la voluntad es contrapuesta al entendimiento y se erige en factor de moralidad⁷⁴.

69. No al más alejado: *rex* (SENECA, *Clem.*, 1, 13, 2).

70. SENECA, *Epist. Lucil.*, 2, 20, 1.

71. ID., *Uita Beata*, 8, 1, 5.

72. Por ej. M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, 210-12, 304-306; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955², 249 (traducción española, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid 1965, 265).

73. *Beschouwingen naar aandeleiding van het ontbreken van ous ethisch wilsbegrip in de ond-griekse ethick*, Amsterdam 1959 con un resumen, relativamente amplio, en inglés.

74. Cfr. A. T. WOELKE, *Les origenes stoïciens de la notion de volonté*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 19 (1969) 1-22.

Dados sus significados, εὐδοκία refleja el talante de los griegos, que es de signo intelectual. Precisamente lo intelectual (la filosofía, la literatura, el arte) es el legado griego a la posteridad. Lo intelectual, la inteligencia (νοῦς), predominó tanto entre los helenos que un pensador suyo lo absolutiza, lo diviniza, cuando afirma la existencia del «Dios uno», que es «Inteligencia» y «sólo Inteligencia» de suerte que lo mueve todo por el poder de la Inteligencia, que es él —no de la voluntad—⁷⁵.

Las versiones latinas de Lu 2, 14, etc., traducen εὐδοκίας por *bonae voluntatis* con indiscutible acierto no solo por ser palabras latinas en genitivo (vertiente léxica y morfológica), por integrar un sintagma en sintonía con las normas del latín clásico (vertiente sintáctico-estilística) y por reflejar la composición de la palabra griega en su modalidad analítica-adjetival, según queda expuesto, sino incluso por recoger la idiosincrasia de los latinos, de los romanos, un pueblo marcado por el voluntarismo teórico (hacedores del Derecho legislado) y práctico (Imperio romano, trenzado de la red viaria: calzadas romanas, etc.). Su poeta «nacional» les pone delante su idiosincrasia y su aspiración e ideal colectivo: *Tu regere imperio populos, romane, memento*⁷⁶ para que no malgaste energías en otras actividades nobles, intelectuales, artísticas, etc., —específicas de otros pueblos—, pero, según la mentalidad latina, inferiores a la caracterizadora de los romanos, a saber, el gobierno de todos los demás pueblos, el Imperio (romano). Los romanos conciben la divinidad en categorías de voluntad. Así lo indica su designación *numen* (de donde «numinoso»). Su etimología expresa la manifestación de la voluntad sobrehumana, divina, mediante un simple signo-movimiento de la cabeza (*nu-o*), diferente según sea afirmativo (*in-nuo*) o negativo (*ab-nuo*). Originariamente las divinidades romanas eran concebidas sobre todo como «energía, poder, voluntad» aunque la designación *numen* suele referirse a un dios o diosa concretos⁷⁷. Más tarde el influjo de la concepción helénica y la infe-

75. XENOPH., *Fragm.*, 24-25; cfr. B. SNELL, *o.c.*, 201.

76. VERG., *Aen.* 2,1.

77. Cfr. W. POETSCHER, «*Numen*» und «*Numen Augusti*», en «*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*» (1972) 187-288.

rioridad romana, la llamada *interpretatio romana* de los dioses griegos, provocó el trasvase de su figuración artística, antropomórfica, e incluso de su conceptualización a los dioses y diosas romanos⁷⁸.

Esta doble idiosincrasia greco-romana, intelectual y voluntarista, ayuda seguramente a explicar la doble orientación e interpretación de la filosofía y teología cristianas, a saber, la intelectual (Sto. Tomás, los tomistas) y la voluntarista (los escotistas) de la libertad y del imperio así como de la bienaventuranza eterna de los justos, entendida predominantemente en clave noética, intelectual («conocer a Dios») por los primeros y en clave volitiva, de amor («amar a Dios») por los segundos, a pesar de que $\gamma\iota(\gamma)\nu\acute{o}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ en la Biblia, a veces también en el griego extrabíblico, aúna ambas dimensiones; significa «conocer-amar» en sus distintos grados desde el más sensual-sexual hasta el más espiritual, místico.

V. SU TRADUCCIÓN CASTELLANA

La Tradición latina garantiza la siguiente traducción de Lc 2, 14:

*Gloria en el cielo a Dios
y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.*

Es la vigente desde la primera versión del N.T. griego al latín, hecha en el s. II, hasta nuestros días⁷⁹. *Homines bonae voluntatis* son los abiertos a Dios y al prójimo a imitación del Hijo de Dios, que en Belén nació como Hijo pequeñín; son los dóciles, los sencillos, los confiados, al margen de su posición social, cultural y económica. Por eso, no se comprende su moderna traducción en el *Gloria* de la Misa⁸⁰, que rompe una tradición bimilenaria y una constante milenaria de la literatura castellana.

78. Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino (en las relaciones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo 1987, 59-60, 123, 133, 150, 246, 263, 306, 550.

79. Cfr. M. GUERRA, *Análisis filológico-teológico...*, ya citado muestra lo mismo, pero en la vertiente griega.

80. En la versión oficial de los textos litúrgicos.

Más aún, aun supuesta la ambigüedad en su interpretación, o sea, en el supuesto de que no se supiera si se trata del «beneplácito con que Dios acoge a los hombres», i.e. de «los hombres a quienes Dios ama», o del «beneplácito humano respecto de Dios», i.e. de los «hombres que aman a Dios» y al prójimo en y por Dios, debería haberse conservado la traducción tradicional. Pues, aun en ese supuesto, habría sido «temerario... substituir el aceptado *a los hombres de buena voluntad* por *los hombres que ama el Señor*, con una grave incorrección gramatical además, pues en castellano a diferencia del francés (*les hommes qu'il aime*), tratándose de seres animados hay que emplear con el acusativo la preposición *a*, y así *a los hombres a quienes Dios ama* sería, aunque un poco más largo, mucho más exacto...»⁸¹.

M. Guerra Gómez
Facultad de Teología
Burgos

SUMMARIUM

Diligens ac minuta disceptatio instauratur de texto Lc 2, 14, praesertim prae oculis habitis latinis interpretationibus. Auctor quam accuratissime perpendit sensum illorum verborum «bonae voluntatis», certe demonstrans ea non ad «Deo» sed ad «hominibus» esse referenda.

Eadem verba inveniuntur in omnibus interpretationibus latinis, quippe quae notam adiciunt de dispositionibus tam religiosis quam moralibus hominis. Quam ob rem ardue probari potest novam interpretationem huius textus, prout adest in Gloria Missae, quae constantem consuetudinem versionum infringit necnon cum perpetuo ac millenario hispanicarum litterarum usu dimicat.

81. M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Las lenguas clásicas en la liturgia*, «Una Voce» n° 16 (1974) 10-11.

SUMMARY

The work carries out a rigorous analysis of Lk 2:14, especially in Latin translations. particular attention is paid to the meaning of the term «bonae voluntatis», showing that it refers to «hominibus» and not to «Deo». The author maintains that this interpretation is to be found in all Latin translations and, understood thus, it implies a series of religious and ethical attitudes in man. For this reason, one does not understand the modern Spanish translation of the text in the Gloria of the Mass, since it breaks with an uninterrupted Latin tradition and an age-old constant in Castillian literature.