

1. PONENCIAS

LA FUNCION HERMENEUTICA DE LA TRADICION DE LA IGLESIA

JEAN GRIBOMONT, O.S.B.

La inteligencia no puede desarrollarse si no tiene cierto apoyo en un medio cultural, aunque ese apoyo lleve consigo una reivindicación explícita de autonomía: hay por eso una tradición reformada, una tradición anticonformista y una tradición anárquica.

A los ojos del historiador, ninguna tradición es inmutable, ya que la vida se adapta continuamente a los estímulos del exterior y reacciona frente a ellos, precisamente para conservar una cierta unidad en el crecimiento. A los ojos del sociólogo se mantiene, sin embargo, una cierta característica: así, por ejemplo, el lingüista observa leyes que escapan a la voluntad y a la conciencia de los individuos. A los ojos del teólogo, la Iglesia, sostenida por el Espíritu, proclama el Evangelio de Cristo hasta la consumación de los siglos.

La conciencia del papel que desempeña la tradición en la hermenéutica del Evangelio no siempre ha sido igualmente explícita, hasta el punto de que las tradiciones humanas están lejos de conformarse al mandato divino, tal como aparece en Mc. 7,1-13. Cuando, en plena Edad Media, Gregorio VII se alzó para acabar con los abusos existentes, proclamó que Cristo es la verdad y no la tradición; en una fórmula que fue canonizada por los manuales¹.

Sin embargo, y por otro lado, la tradición de los Padres vio que se le atribuía una función más o menos normativa. El texto más importante a este respecto fue formulado por san Basilio y encontró eco tanto en Oriente como entre los canonistas occidentales; más

1. Dominus dicit «Ego sum veritas et vita (Jn 14,6)», non ait «Ego sum consuetudo, sed veritas»: H. E. J. COWDREY, *The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII*, Oxford 1972, p. 151, ep. 67; citado por Yves de Chartres, *Decreto IV*, 213, y *Panormia II*, 166, PL 161, 311 y 1121; y por Graciano, *Decreto VIII*, 5, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879, p. 14. El texto se inspira en Libosus de Vaga, en el sínodo de Cartago de 256, ed. G. HARTEL, *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera omnia*, I, Vienne 1868, p. 448, y en S. Agustín, *De Baptismo III*, 6, 9.

tarde se utilizará en contra de Lutero y marcará profundamente el Decreto del concilio de Trento del 8 de abril de 1546. Como sea que el texto en cuestión ha sorprendido a algunos historiadores, merece ser examinado tanto en su letra como en su espíritu. En un artículo publicado en honor del teólogo luterano K. E. Skydsgaard, uno de los observadores más importantes del concilio Vaticano II, he analizado bastante de cerca diversos trabajos recientes dedicados a ese texto²; me voy a permitir la licencia de remitir a esos estudios técnicos, limitándome a utilizar aquí sus conclusiones.

LA VERSIÓN LATINA «CANÓNICA»

Aunque el *Tratado del Espíritu Santo* de Basilio no fue traducido íntegramente en la antigüedad, un traductor, a quien me gustaría sacar del anonimato, se centró en un fragmento notable de nuestro pasaje. Traduce con una inteligente libertad y pretende utilizar un latín ciceroniano, como el que se manifiesta, por ejemplo, en la primera frase, cuando emplea *quotusquisque* o *quin sit*, términos que no venían sugeridos por el original. En el primer párrafo recurre a hábiles añadiduras, tales como *per successiones* y *confirmatas*, más adelante *consuetudines Ecclesiae* y a *Patribus traditas*, y después *salutiferae*, *fideles*, *fontem*. Modifica el orden de los ejemplos litúrgicos, para subordinar la oración hacia el Oriente a los ritos bautismales, considerados más importantes. Me gustaría saber con qué finalidad escogió el traductor esta perícopa y por qué la trató de esta forma.

Que yo sepa, el texto aparece por primera vez en un apéndice al

2. J. GRIBOMONT, *Esotérisme et Tradition dans le «Traité du Saint-Esprit» de S. Basile*, en *Oecumenica* II, 1967, Neuchâtel-Minneapolis, pp. 22-52, reproducido en J. GRIBOMONT, *S. Basile. Evangile et Eglise* II, Bellefontaine 1984 (*Spiritualité Orientale* 37), 446-480. Los trabajos estudiados son sobre todo H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. III, 39), Göttingen 1956; R. P. C. HANSON, *Tradition in the Early Church*, London 1962; G. FLOROVSKY, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, en *The Greek Orthodox Theological Review*, 9, 1963, 181-200; E. AMAD DE MENDIETA, *The Pair Kerygma and Dogma in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, en *The Journal of Theological Studies* N.S. 16, 1965, 129-142; ID., *The «Unwritten» and «Secret» Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea* (*Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, 13), Edinburgh 1965; R. PRUCHE, *Autour du traité sur le Saint-Esprit de s. Basile de Césarée*, en *Recherches de Science*

Liber de synodalibus causis de Réginon de Prum³, canonista moselano que escribió hacia el año 906; esta parte del Apéndice pasa por ser un poco posterior, y es ahí donde el *Decreto* de Burchard de Worms⁴ (1008-1012) vuelve sobre Basilio; a continuación, Yves de Chartres⁵ lo recoge de Burchard, primero en su *Decreto* (1091-1095) y después en su *Panormia* (hacia el año 1095). De ahí se pasa al *Decreto* de Graciano⁶ (después de 1140), colección clásica que adquiere en seguida fuerza de ley.

De una colección a la otra abundan las variantes, ya que estos canonistas no dudan en adaptar a las autoridades. Vamos a limitarnos a ofrecer la forma más antigua:

«Ecclesiasticarum institutionum quasdam scripturis, quasdam vero apostolica traditione per successiones in mysterio confirmatas accepimus; quibus par virtus et idem utrisque pietatis effectus quin sit, quotusquisque vel aliquantulum sacrarum expertus scripturarum haesitaverit?

Si enim attentaverimus consuetudines Ecclesiae, non per scripturas a Patribus traditas, nihili aestimare, quantum religio detrimenti latura sit, despicientibus liquido constabit.

Quae enim, ut inde ordiamur, scriptura salutiferae crucis signaculo fideles docuit insigniri? Quae multifariam digesta super panem et calicem prolixae orationis et consecrationis verba commendavit? Nam non modo quod in Evangelio continetur vel Apostolo in secretis dicimus, sed et alia per plura adicimus, magnam quasi vim consummandis accommodantia mysteriis.

Quae orientem versus nos orare litterarum forma praestituit? Benedicimus fontem baptismatis, oleum unctionis. Huc accedit quod ter immergimus quos baptizamus, oleo unguimus, verbis abrenuntiare Satanae et angelis eius informamus.

Unde haec et alia in hunc modum non pauca, nisi tacita ac mystica traditione a Patribus, ecclesiastico more, reverentiori diligentia sunt in mysteriis observata silentio quam publicata scripto?»

Religieuse 52, 1964, 204-232; Id., *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* (Sources Chrétiennes 17bis), Paris 1968.

3. App. I, 63, PL 132, 388C.

4. III, 127, PL 140, 698AB.

5. *Decretum* IV, 69, PL 161, 283AB; *Panormia* II, 159, PL 161, 1119C-1120A.

6. I, 11, 5, ed. E. FRIEDBERG, Leipzig 1879, p. 24.

Entre las variantes encontradas, señalamos únicamente, en Yves y Graciano, la sustitución de *pietatis affectus* por la traducción primitiva *pietatis effectus*, del primer párrafo; el término será admitido en la definición tridentina.

Las razones por las que los canonistas introducen este texto revelan el interés que tenía para ellos, un interés evidentemente jurídico y no dogmático. Si Régignon dice: «quod consuetudo ecclesiastica pro lege tenenda est», Burchard señala: «item de consuetudinibus ecclesiasticis observandis». El Decreto de Yves, por su parte, afirma: «item de observandis constitutionibus (así aparece en las dos ediciones⁷) ecclesiasticis». La *Panormia*, seguida por Graciano, apunta ciertas reservas acerca de la autoridad de las costumbres con objeto de facilitar la concordancia de los cánones discordantes: «inviolabilis est consuetudo quae nec humanis legibus nec sacris canonibus obviare monstratur».

En la perspectiva de estas colecciones, se trata por tanto de las tradiciones que no tienen un fundamento escriturístico, pero cuya antigüedad y unión con la liturgia merecen todo respeto, sin que exista oposición con una ley explícita. Para Yves y Graciano especialmente, estas costumbres se imponen en la hipótesis de que haya un vacío legislativo.

A pesar de las reservas señaladas, la tesis de Basilio había llegado a ser tan familiar para los canonistas que, cuando estalló la crisis luterana, aquéllos se apoyaron en parte en ella para canonizar las tradiciones cuestionadas por la Reforma. Entre tanto, se había publicado el texto griego de Basilio, que gozaba de una opinión favorable por parte de los humanistas, deseosos de volver a la Iglesia primitiva, por encima de la Edad Media.

EL DECRETO TRIDENTINO (8 DE ABRIL DE 1546)

No tengo la intención de estudiar este decreto en sí mismo⁸. Me permito recordar que acerca de su interpretación y origen existe una

7. Ed. Louvain 1561 y Paris 1647 (= PL 161).

8. Ed. J. ALBERIGO al., *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Herder 1962, 639 = H. DENZINGER - K. RAHNER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder ³¹1957, n.º 783.

amplia bibliografía⁹. Únicamente quisiera subrayar su relación con las posiciones de Basilio.

Teniendo en cuenta las circunstancias, el concilio se muestra, con una innegable habilidad, unido en esencia a la «*puritas ipsa Evangelii*». Pero precisamente este Evangelio, prometido de antemano por los profetas y promulgado por boca de Nuestro Señor, fue predicado por los Apóstoles; de tal suerte que el Concilio, «*perspicuens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta*», recibe y venera, «*pari pietatis affectu*», todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, «*nec non traditiones ipsas*», «*tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas*».

La fórmula *pari pietatis affectu*, que no pasó sin dificultad, no excluyó ciertamente las diferencias de autoridad entre los Evangelios y los libros de los Macabeos, o entre ésta o aquella tradición; todas las resonancias de la revelación divina eran recibidas como un solo testimonio de la verdad. La apelación a la autoridad apostólica, a la sucesión y la tradición oral, el modelo mismo de transmisión sacramental (de escaso relieve en Trento) y la gran importancia fundamental de esa transmisión eclesial para la interpretación de la Escritura, son fenómenos que se hallan muy marcados por el testimonio basiliano.

Los Padres de Trento estaban evidentemente condicionados por la problemática de su época, que no era en modo alguno la de Basilio. Pero realizaron su unidad y encontraron su fuerza de convicción gracias a las formulaciones medievales y antiguas, de las que se sentían herederos; y si no tenían una opinión serena, con fundamento histórico, acerca de las condiciones en que habían cristalizado estas formulaciones, no por ello dejaban de referirse a ellas tanto en su polémica contra la Reforma como en su propio esfuerzo por determinar el sentido exacto de la Tradición. El sentido original de la exposición basiliana aclara por tanto sus afirmaciones, ayuda a comprender la relación entre base escriturística y tradición oral, entre

9. Ver por ejemplo *Dictionnaire de théologie catholique*, Tables III, Paris 1972, 4207; Y. CONGAR, *La tradition et les traditions*, Paris 1960-1963; J. LODRIGOR, *La notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo*, en *Ephemerides theologicae lovanienses* 26, 1950, 37-53.

origen apostólico y vida litúrgica de la Iglesia y permite juzgar el desarrollo y la explicitación de la tradición.

EL TRATADO DEL ESPÍRITU SANTO. VISION DE CONJUNTO

Recientemente, los análisis de H. Dörries¹⁰ han permitido comprender la estructura del *Tratado del Espíritu Santo*, publicado en el año 375, en el curso del cual Basilio llegó a tomar conciencia del papel de la tradición en la comprensión de los misterios.

El cuerpo del *Tratado* está representado por los capítulos X al XXVII, cuyo texto acerca de la Tradición conforma la conclusión metodológica. Estos capítulos constituyen un diálogo denso con un interlocutor que, mediante la Escritura, conoce y adora al Padre *en* el Espíritu, pero que rechaza la fórmula «*con* el Espíritu». Basilio, quien se inspira en la fórmula bautismal (Mt. 28,19), muestra con abundancia de detalles que esas preposiciones no se excluyen. Pero la resistencia del adversario es tan obstinada, que con toda evidencia no se trata de un artificio literario creado por comodidad para una exposición en forma de diálogo; la situación tiene que ver con un enfrentamiento real, al final victorioso.

En la vida de Basilio en Sebaste, durante el mes de junio del año 373, podemos identificar dos días de diálogo con el obispo Eustates, antiguo guía espiritual de Basilio, a quien había proporcionado personal para su comunidad hospitalaria de Cesarea. Sin embargo, Eustates se había convertido en portavoz de un partido que se negaba a aceptar el avance de las fórmulas trinitarias en Atanasio y en Occidente, y que por consiguiente se había situado en oposición al partido de Melecio de Antioquía, que no dejaba de señalar la plena ortodoxia de esas fórmulas. Aunque Basilio intentaba reconciliar a Eustates y a Melecio, sólo le fue posible hablar por separado con cada uno de ellos. El diálogo con Eustates concluyó, no sin trabajo, con un consentimiento oral, pero éste no pudo mantenerse ante las exigencias de Melecio y sus amigos, y al final Basilio se enemistó con Eustates, circunstancia que dio ocasión para la publicación del *Tratado del Espíritu Santo*. Dörries ha situado en los días de junio del año 373 el marco exacto en que se inscribió el diálogo de los capítulos X-XXVII

10. Cfr. su *De Spiritu Sancto* (supra, n. 2).

del *Tratado*, aunque la edición del año 375 resume sin duda la argumentación de Eustates y añade algunas reflexiones virulentas, posteriores al debate fraternal.

Si Basilio tomó conciencia de la importancia del factor tradicional, fue como consecuencia de su honestidad intelectual frente a la resistencia de su amigo. La discusión exegética, por muy profunda que pudiera ser, se revelaba incapaz de adquirir un tono convincente en un plano puramente intelectual; no cabía la menor duda de que existía una precomprensión eclesial indispensable para la armonía entre cristianos de culturas y horizontes diferentes. Al valorar esta tradición, Basilio llegó durante un tiempo demasiado breve a conseguir la adhesión de su interlocutor.

Típico de las concepciones de Basilio es que en una carta llegase a afirmar que su fe trinitaria no tenía nada que hubiese sido elaborado recientemente: procedía en su totalidad de la educación recibida de su abuela¹¹. Aunque es verdad que no olvidaba la adquisición de conceptos más exactos y de un nuevo vocabulario, nada de esto le parecía un cambio en relación con las convicciones de su infancia.

Yo no sé si en Trento el acudir a la tradición era concebido como un argumento ofensivo en relación con los seguidores de la Reforma o como un esfuerzo por reanudar un diálogo constructivo; en cualquier caso, Basilio se sitúa en esta última perspectiva. Un lector que se ajuste espontáneamente a la *mens Ecclesiae*, en la interpretación del Evangelio, también espontáneamente se sentirá de acuerdo, mientras que otro, formado para denunciar las tradiciones humanas que falsean el espíritu cristiano, atento ante todo a las modificaciones y a las discontinuidades que caracterizan los diferentes momentos de la historia, se verá sorprendido por la ingenuidad de Basilio.

Es preciso leer el texto con atención y esclarecerlo mediante una exposición de Orígenes en la que Basilio se inspira. En primer lugar, vamos a seguirlo párrafo por párrafo.

TRATADO DEL ESPÍRITU SANTO, XXVII, 66

El objeto inmediato de la discusión es la doxología que pone al Padre *con el Espíritu*, ya justificada por la analogía y la exégesis

11. Ep. 223,3, ed. Y. COURTONNE, *S. Basile. Lettres*. III, Paris 1966, p. 12, líneas 35-40.

de numerosos pasajes del Nuevo Testamento. Basilio añade ahora que esta fórmula se halla autorizada por una tradición antigua.

Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεδόξαμεθα · ἅπερ ἀμφοτέρα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν. Καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, οὐκοῦν ὅστις γε κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπείραται. Εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαμεν τὰ ἄγραφα τῶν ἑθῶν ὡς μὴ μεγάλην ἔχοντα τὴν δύναμιν παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καίρια ζημιούτες τὸ Εὐαγγέλιον · μᾶλλον δὲ εἰς ὄνομα ψιλὸν περιστῶντες τὸ κήρυγμα¹².

«La Iglesia conserva cuidadosamente los *dogmas* y los *kerigmas*; unos los obtenemos de la enseñanza explícita de la Escritura; otros los hemos recibido, transmitidos misteriosamente hasta nosotros, de la tradición de los Apóstoles; pero todos tienen juntos la misma fuerza con respecto a la piedad y nadie se alzaría contra ellos, al menos nadie que tenga una mínima experiencia de las instituciones eclesíásticas.

Si dentro de nuestra manera de actuar nos permitiésemos hacer caso omiso de aquello que se practica sin prescripción formal, so pretexto de que carece de autoridad, inconscientemente llegaríamos a poner en peligro el Evangelio hasta en sus puntos fundamentales o, más exactamente, reduciríamos el *kerigma* a una terminología sin contenido.»

Desde la primera línea, nos encontramos una distinción, *dogma/kerigma*, que hemos transcrito al pie de la letra, sabiendo que en el lenguaje teológico moderno se le da a *dogma* un significado muy diferente. La distinción no es corriente, incluso en Basilio, y aparece explicada más adelante, en la línea 56-57 del mismo párrafo. El *kerigma*, es decir, la proclamación, es la enseñanza explícita de la Iglesia, bien en sus concilios (por ejemplo, el Credo de Nicea), bien en las fórmulas expresas de los Apóstoles. El *dogma* (*dokeo*) es la verdad pensada, concebida, eventualmente no elaborada, o, mejor dicho, nunca plenamente elaborada, cualquiera que sea la precisión del *kerigma*; porque la fórmula, reducida a sus palabras, corre siempre el riesgo de ser una terminología sin contenido, *onoma pylon*, como lo subraya la última línea del pasaje que hemos citado. Basilio

12. *De Spiritu Sancto*, XXVII, 66, ed. PRUCHE, líneas 1-10.

es por excelencia el teólogo que concede mucha más importancia a la comunión en el *dogma*, concebido de esta manera, que al acuerdo sobre una fórmula cualquiera¹³. En su teología negativa es mucho más clara la exclusión de las fórmulas incompatibles con la fe de la Iglesia que la insistencia sobre una confesión explícita (por ejemplo, de la divinidad del Espíritu). Es lo que se ha dado en llamar su *economía*. Si él insiste respecto a Eustates, es más por satisfacer a Melecio que por una exigencia personal de su propia fe; y lo que obtiene de Eustates y le llena de satisfacción está lejos de dar respuesta a las preocupaciones de Melecio y, por supuesto, de Dámaso.

El traductor latino adoptado por Réginon y Graciano ha leído sin duda, lo mismo que nosotros, el binomio *dogmas/kerigmas*, pero no ha captado su alcance o no ha logrado expresarlo, y traduce en bloque: «ecclesiasticarum institutionum». Por tanto, la distinción no ha trascendido a occidente, «Ecclesiasticarum» es suficiente incluso para traducir «conservadas dentro de la Iglesia», por lo cual la idea de la fidelidad en la salvaguarda de este depósito permanece implícita, para ser recuperada por el concilio de Trento.

No se ve claro si la segunda distinción, «unos... otros...», envuelve exactamente la de los dogmas y los kerigmas; en caso afirmativo, aunque habría lo que se llama un quiasmo, ya que serían los kerigmas los que se identificarían con la Escritura, esto apenas deja lugar al Credo de Nicea, ejemplo típico del kerigma que proclama la igualdad de naturaleza del Padre y del Hijo. Yo me siento más inclinado a creer que las dos distinciones se envuelven sólo en cierta medida, y que tal vez la de los *dogmas/kerigmas* sólo ha sido señalada con precisión al comienzo del párrafo en una revisión estilística tardía, inspirada en las líneas 56-57, es decir, en el transcurso de la discusión.

Un punto más importante consiste en comprender bien la transmisión «misteriosa» de la que habla el texto. Si se trata de un presunto secreto esotérico transmitido solapadamente de un liturgo a otro, estamos muy lejos del evangelio apostólico, dentro de un ambiente de gnosis apócrifa y de iniciaciones. Así lo entienden, lo reconozco, excelentes autores, aparentemente inspirados por el contexto. Por mi parte, veo en ello una alusión al «en mysterioi» de I Cor. 2,7: la sabiduría apostólica, escondida en «mysterioi», reservada a los per-

13. Esto es particularmente evidente en sus cartas 113/114 a la iglesia de Tarso en el momento de la elección de un obispo; cfr. J. GRIBOMONT, *Intransigence et irénisme chez s. Basile*, en *S. Basile. Evangile et Eglise*, II (supra, n. 2), pp. 487-490.

fectos y desconocida por los príncipes de este siglo. Esta concepción de la sabiduría cristiana es muy querida para Orígenes; se trata de la salvación, de Cristo, de la intimidad del Padre, de la comunicación del Espíritu. La ausencia de artículo, que puede sorprender a un helenista, se explica por la referencia bíblica. El conocimiento de este misterio es, con toda evidencia, el dogma mismo de la Iglesia del que sería absurdo pretender sacar partido en fórmulas exhaustivas, en kerigma, cualquiera que sea el valor de éste y del mensaje escriturístico para penetrar en su plenitud.

Explicitado o no, este misterio posee una fuerza determinante respecto a la «piedad» —se podría muy bien traducir: «de la ortodoxia»—, no como piedad de conformismo de cara a la opinión pública del pueblo cristiano, sino como piedad salvadora para con el Padre que revela su amor. En latín las expresiones *pietatis effectus*, *par virtus e idem pietatis effectus* son sinónimas y traducen las mismas palabras griegas.

Con Pruche, yo he traducido por *instituciones eclesiásticas* la fórmula, no técnica, *thesmoi ekklesiastikoi* (o, según otros manuscritos, *ekklesias*). No se trata de leyes positivas, sino de realidades de las que Basilio considera que tiene experiencia. La etimología, a falta de palabras paralelas, sugiere la palabra «institución», a condición de que no se piense en instituciones cambiantes, determinadas totalmente por los hombres de Iglesia; el término «estructuras eclesiales» sería quizá todavía más apropiado.

En la línea siguiente, he procurado traducir *ethos* por «manera de actuar», «aquello que se hace»: para Basilio las cosas no escritas no son fórmulas guardadas en secreto para los iniciados, sino un conjunto de actitudes (en plural), una actividad. El latín ha traducido, tal vez ya dentro de una perspectiva jurídica, por *consuetudines ecclesiae*.

Sigue una lista de ejemplos, que sin duda tienen un contenido más impresionante para Basilio que para un lector de la época de la Reforma: el signo de la cruz, la oración hacia el Oriente, las palabras de la epiclesis eucarística, que no coinciden exactamente con las versiones presentadas por la I epístola a los Corintios o por los Evangelios (la versión latina que, al preferir un vocabulario occidental, se aparta aquí de las fórmulas griegas, es sumamente interesante), las bendiciones del agua bautismal, del óleo de la unción, del mismo bautismo, la triple inmersión, las renunciaciones a Satanás.

Ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς; Οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ

σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς ἐκεῖνο δεδιδραγμένοι, τῶν μυστηρίων τὸ σεμνὸν σωπῆ διασώζεσθαι; "Α γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἂν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν ἐκθριαμβεύει ἐν γράμμασιν; ¹⁴

«¿De qué escrito procede todo esto? ¿No procede acaso de esta enseñanza no vulgarizada y secreta, que nuestros Padres han conservado en un silencio superior a la curiosidad y a las investigaciones? Porque ellos eran muy conscientes de una cosa: en virtud de un respeto tan grande se mantiene la dignidad de los misterios y, ¿cómo iba a ser posible divulgar por escrito la enseñanza de algo que los no iniciados no pueden siquiera mirar?»

Aquí se llega a una concepción claramente esotérica que no esconde la influencia del sistema de los misterios paganos. La antigua traducción latina, al resumir esto en *tacita ac mystica traditione*, hacía la corrección espontáneamente por medio de dos ablativos, *ecclesiastico more, reverentiori diligentia*. En este punto terminaba su cita.

Sin embargo, lo que sigue es lo que explica el acento habitual de Basilio, quien se acerca a los modelos culturales judíos, dejándose guiar en este aspecto por la exégesis de Orígenes. No es preciso citar todo su texto en el original, y parece suficiente analizarlo.

El santuario y el Santo de los santos eran lugares que estaban reservados a los levitas, a los sacerdotes y al único Sumo sacerdote un día al año: aquello a lo que se accede fácilmente, suele ser menospreciado. De la misma manera, los Apóstoles y los Padres, al utilizar en los comienzos las cosas de las Iglesias, guardaron en el secreto y en lo inefable el respeto que conviene a los misterios. Esa es la razón de la tradición oral: evitar que el conocimiento de los dogmas llegase a ser, por demasiado familiar, objeto de menosprecio por parte de la gran mayoría.

"Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται ¹⁵.

«Porque una cosa es el *dogma* y otra el *kerigma*; el primero está envuelto en el silencio, mientras que los kerigmas son propagados entre el público».

14. *De Spiritu Sancto*, XXVII, 66, ed. PRUCHE, líneas 28-34.

15 *Ibid.*, líneas 56-57.

Todavía hay otra clase de silencio, el de la obscuridad habitual en la Escritura, que hace difícil penetrar en el significado de los dogmas, para utilidad de aquellos en cuyas manos caen los libros.

Basilio da una nueva lista de prácticas cristianas que pocos llegan a entender: la orientación hacia el Oriente cuando oran, el estar de pie el domingo, día de resurrección y de anticipación escatológica, el culto del octavo día y del día de pentecostés, la genuflexión.

En el § 67, añade a estos ritos la profesión de fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu, para pasar a continuación a la doxología trinitaria. «Si se rechaza esta doxología, so pretexto de la ausencia de base escriturística, que se nos ofrezca por medio de la Escritura la demostración de esta confesión de fe, y de todas aquellas cosas que hemos enumerado».

ORÍGENES, ACERCA DE LOS NÚMEROS, HOM. V, 1

La exposición de Basilio se inspira en un bello texto de Orígenes, que sólo conocemos a través de la versión latina de Rufino. Antes de apreciar la originalidad y de discernir las intenciones profundas del obispo de Cesarea, conviene dar una ojeada a su modelo. Probablemente conservaba en la memoria esta homilía en el momento de la discusión de Sebaste, y pensaba que estos temas eran apropiados para conmover a Eustates y a sus amigos.

Orígenes exhorta a una purificación que permita penetrar en el misterio de la salvación; el conjunto de su obra confirma que ésa es su perspectiva, con una crítica de las gnosis, incluso la de Clemente de Alejandría, que pretenden disponer de tradiciones secretas extrañas para la gran Iglesia.

«Si quis dignus est, ex his qui Deo ministrant, divina capere et videre mysteria, ad quae contuenda ceteri minus capaces sint, hic Aaron vel filii Aaron esse intelligatur, qui ingredi potest ad ea quae adire aliis fas non est.

Si qui ergo talis est, huic soli revelata patet arca testamenti, hic videt urnam habentem manna, hic considerat et intelligit propitiatorium; hic intuetur et Cherubim utrumque et mensam sanctam et candelabrum luminis et altare incensi. Iste haec considerat et intelligit spiritaliter, id est qui verbo

Dei et sapientiae mysteriis operam dat, et Deo soli in sanctis vacat.

Sciat sane, cui haec revelantur et spiritaliter inspicienda creduntur, non sibi tutum esse aperire ea et pandere quibus non licet pandi, sed operire debet singula, et operata ceteris minus capacibus tradere portanda, humeris et cervicibus imponenda.

Cum enim ex verbis mysticis eruditi et perfecti quique doctores opera populis iniungunt, et plebs agit quidem et implet quae mandantur, non tamen eorum, quae geruntur, intelligit rationem: quid aliud geritur nisi operata et velata sancta sanctorum super humeros portantur?... Moyses intelligebat sine dubio quae esset vera circumcisio; intelligebat quod esset verum pascha (...neomeniae, sabbata...). Haec ergo et huiusmodi erant sancta sanctorum, quae cum Moyses portanda ceteris traderet, id est rebus et operibus implenda, cooperta tamen ea et velata communi sermonum tradebat eloquio...

Sed et in ecclesiasticis observationibus sunt nonnulla huiusmodi, quae omnibus quidem facere necesse est, nec tamen ratio eorum omnibus patet. Nam quod, verbi gratia, genua flectimus orantes, et quod ex omnibus caeli plagis ad solam orientis partem conversi orationem fundimus... Sed et eucharistiae sive percipiendae sive eo ritu quo geritur explicandae, vel eorum quae geruntur in baptismo verborum gestorumque... quis facile explicet rationem?»¹⁶

El punto de partida de estas reflexiones es la orden de tapar los vasos sagrados, cuando los sacerdotes confían su traslado a los levitas. Orígenes, quien naturalmente no era más aficionado a sobrevalorar los ritos litúrgicos de lo que pueda serlo un cristiano corriente, como buen mistagogo se esfuerza en reconocer, dentro de unas prácticas casi ciegas, una participación implícita en las realidades fulgurantes que para él se identifican con la perfección de la vida cristiana. Por otra parte, vuelve sobre un tema que había tratado algunos años antes en su *De oratione*¹⁷. Basilio atribuirá más peso a las observaciones eclesiales, sobre todo en su relación con los sacramentos

16. ORÍGENES, *In Num.* V, 1, ed. W. A. BAEHRENS, Leipzig 1921, 25-26 (cfr. A. MÉHAT, *Origène, Homélie sur les Nombres*, Sources Chrétiennes 29, Paris 1951, 111-113).

17. *De oratione*, 22,1 y 31,1; ver otros paralelos citados por A. Méhat, p. 113.

mayores, el bautismo y la eucaristía, pero mantendrá una actitud análoga a la del alejandrino en la relación que va a establecer entre *kerigma* y *dogma*, al otorgar al conocimiento intuitivo y vivido del misterio todo su valor en las fórmulas comunicadas hacia fuera, hasta el punto de hacer de ellas la norma inmutable y apostólica, a pesar de su variedad y de su progreso frente a las nuevas herejías (la oposición del singular y del plural en las líneas 56-57).

Las alusiones a las tradiciones místicas, con sus reminiscencias platónicas, se deben al modelo origeniano; es preciso reconocer que se desarrollan con cierta complacencia, pero que ni en Alejandría ni en Cesarea corren el riesgo de contaminar la idea cristiana de una comprensión espiritual y progresiva del misterio propuesto a todos bajo el velo de la Palabra de Dios y de los sacramentos. Los hijos de Aarón son todos aquellos que, entre los siervos de Dios, son considerados dignos de «divina capere et videre mysteria». Orígenes escribe: «qui verbo Dei et sapientiae mysteriis operam dat, et Deo soli in sanctis vacat». Eustates y sus amigos no estaban invitados a confiar en una tradición que la abuela de Basilio le habría comunicado en el momento de su iniciación y cuyo secreto ni ellos mismos habrían recibido, más allá quizá de Gregorio el Taumaturgo; Basilio sólo les sugería que penetrasen en la riqueza de las palabras y de los ritos, con los cuales ellos invocaban desde siempre al Espíritu.

LOS PADRES, LOS APÓSTOLES, EL SILENCIO SUPERIOR EN LAS INVESTIGACIONES

¿En qué sentido pretende Basilio atribuir autoridad apostólica a las tradiciones en las que se apoya? Es sobre todo en este terreno en donde los historiadores más rigurosos le reprochan que engaña con falsas apariencias o, al menos, que se muestra lamentablemente crédulo.

En el texto citado, Orígenes no apelaba a los Apóstoles. Es cierto que iba un poco más lejos todavía, al estimar que Moisés, con una plena comprensión de la realidad cristiana de la circuncisión, de la pascua y del sábado, sólo habló de ello en términos velados para que los que le escuchaban cargaran, casi inconscientemente, sobre las espaldas —o dicho de otra manera, por medio de una práctica ciega— aquellas cosas que eran incapaces de comprender mejor.

Desde el principio, Basilio es inducido a hacer la distinción entre la Escritura y la tradición eclesial en la que se apoya y a calificarla de apostólica, para ratificar la autoridad (línea 3). En la línea 30, únicamente menciona a los «Padres», que son los guardianes de esta doctrina, y en la línea 50 habla de «aquéllos que desde el principio han dispuesto de las cosas de las Iglesias (en otros manuscritos: de la Iglesia), los Apóstoles y los Padres». En el § 67, línea 15, la doxología «con el Espíritu» es considerada nuevamente como procedente de los Padres.

Existe una imprecisión cuidadosamente calculada por parte de un escritor que sopesa meticulosamente sus expresiones. Este estilista es también un jurista muy bien informado, cuyas famosas cartas canónicas conocen perfectamente la diversidad de las costumbres jurídicas y litúrgicas y que ciertamente está lejos de atribuir a Pedro o a Pablo el detalle de los rituales, incluso en lo referente al Bautismo y a la Eucaristía.

Si no está estrictamente probado que las anáforas atribuidas a Basilio son obra personal suya y si incluso parece evidente que en buena parte son anteriores, al menos parece claro que en su tiempo las liturgias eran todavía libres para elegir entre diversos formularios y adornarse a partir de los formularios recibidos. Atribuir todo, en bloque, a los Apóstoles no era lo más indicado.

El mismo término «tradición apostólica», en singular o en plural, era de uso bastante frecuente, reflejando un empleo bastante extendido a propósito de los reglamentos litúrgicos o jurídicos. Queda por demostrar que los fieles en general y los expertos en particular, incluido Basilio, hayan dado a este adjetivo una significación estricta, como si todos los elementos se remontasen al siglo primero. El problema se plantea de manera especial en la doxología «con el Espíritu santo».

De hecho, al hablar de los Padres con tanta frecuencia como de los Apóstoles, Basilio parece indicar que le es suficiente con remontarse a la práctica, anterior a las controversias arrianas, de la Iglesia idealizada de los buenos viejos tiempos. Está claro que en el calor de su disputa con Eustates, subraya más bien el carácter inmemorial de las costumbres venerables, que su eventual creación en los años 225, 250 ó 300. Se inclina a pensar que no hay creación *a nihilo*, y que las costumbres que se desarrollan pacíficamente manifiestan una continuidad con las concepciones de la época anterior.

Si fuera preciso suavizar sus perspectivas para acomodarlas al escepticismo profesional de los arqueólogos, se podrían reducir sus

pretensiones a la idea de una actitud, a veces implícita, que no se siente a gusto ante las innovaciones heterodoxas (por ejemplo, la tesis de que el Espíritu Santo sería una criatura, o bien los textos en los que se afirma que «él existió en un momento en que no existía el Verbo» o que «María llegó a ser madre de una familia numerosa después del nacimiento virginal de Jesús»...), pero que acepta de buena gana otros detalles, conformes con el modelo ya recibido.

Si se impone una interpretación tradicional para entender la Biblia en un sentido ortodoxo, que sea conforme a la vez con los intereses personales de un autor y con la unidad de toda la Escritura, tal vez haya que compartir también una tradición para reconocer más o menos exactamente el alcance del argumento basiliano, alimentado de diferentes aportaciones y preparado a derecha e izquierda por las intuiciones de Orígenes o por las polémicas de la crisis arriana. No quiere decir esto que Occidente, que le ha tenido muy en cuenta, le haya considerado exactamente como su autor. Sin embargo, la aceptación por parte de los canonistas sugiere que han reconocido en él una posición acertada y profundamente eclesiástica. Una aceptación parecida se le otorgó en el ambiente bizantino, recibiendo influencias Epifanio, Eulogio de Alejandría, Dionisio el Areopagita y Juan Damasceno¹⁸.

Es cierto que tenemos derecho a juzgarle con rigor, a subrayar sus generalizaciones imprudentes y a exigir pruebas antes de aceptar piadosamente cualquier costumbre inveterada. Evidentemente, es necesaria una asistencia divina que guía la evolución de las costumbres aprobadas por la Iglesia, y en esta perspectiva la aprobación multilateral otorgada a la exposición supone una confirmación sustancial de ello; digamos al menos, dentro de una perspectiva ecuménica, que a pesar de sus puntos flacos, representa una toma de conciencia autorizada por parte de las Iglesias ortodoxa y católica.

Aunque Orígenes y Basilio prestan una atención explícita a las tradiciones orales, no hay que olvidar que el planteamiento basiliano se inserta precisamente al final de un diálogo alimentado en su integridad por la Escritura y cuyo objetivo es garantizar la interpretación ortodoxa del *kerigma* ya proclamado y la defensa del contenido fundamental de dicho *kerigma*, el *dogma*. Separar completamente la tradición de la Escritura y el *dogma* del *kerigma* estaría muy lejos de la óptica del autor. El equilibrio basiliano es tal vez más dinámico que

18. Cfr. J. GRIBOMONT, *Evangile et Eglise*, II, p. 447 n. 2-5.

el de los canonistas medievales, mostrándose capaz de renovar la argumentación tridentina y de desempeñar un papel importante cuando se trata de asumir más plenamente la comprensión de la ortodoxia de los Padres.

