

EL MOVIMIENTO DE OXFORD Y EL ANGLOCATOLICISMO DE NEWMAN

I. LA «CAUSA TRACTARIANA» DEL MOVIMIENTO DE OXFORD: RECUPERAR LA IDENTIDAD DE LA IGLESIA CONTRA LAS PRETENSIONES DEL ESTADO LIBERAL

Los protagonistas del Movimiento de Oxford todos estuvieron de acuerdo en hacer del célebre sermón de John Keble sobre la «Apostasía nacional», predicado el 14 de Julio de 1833 el inicio del Movimiento tractariano. Como pasa con todos los grandes procesos de transformación que dejan una huella profunda en las sociedades, también entonces se requería una fecha simbólica, aunque el Movimiento hubiera ya empezado tiempo atrás. El sermón en todo caso estaba bien elegido. Keble, un hombre exponente del clérigo de la Iglesia alta, de afinidad *tory*, protestaba por lo que juzgaba intolerable de todo punto: que el poder civil determinara la suerte de la Iglesia Anglicana. El motivo de aquella protesta fue la decisión del parlamento de Londres de proceder a reagrupar los obispos irlandeses anglicanos, que tenían que soportar fiscalmente los súbditos católicos de Irlanda. ¿No era, pues, una causa justa?

No estaba el problema en la causa, sino en quien entendía en ella. Si el parlamento había promovido una política de tolerancia como la que alimentó la promulgación del *Acta de emancipación* de los católicos ya en 1829, el legislativo continuaba aventurándose en una serie de decisiones que ahora implicaban la capacidad de tomar decisiones sobre la Iglesia

de Inglaterra por políticos que, o bien no pertenecían a ella, o bien eran francamente agnósticos en materia de religión. La protesta homilética de Keble representaba, por tanto, en primer lugar y antes que nada la negación a aceptar decisiones sobre los asuntos internos de la Iglesia que procedieran de instancias externas a ella. Precipitadamente se podría pensar que lo que el Movimiento Oxford pretendía era la separación entre la Iglesia y el Estado, pero no era así. Muy por el contrario, contra lo que se protestaba era contra la pretensión del Estado de obrar al margen de la Iglesia Anglicana, la única autorizada para hacer valer los principios de la revelación cristiana en Inglaterra y el Reino Unido. Como Owen Chadwich¹ indica, la doctrina de la cual sirve el Movimiento de Oxford sobre la naturaleza de la relación entre la Iglesia y el Estado llevaba consigo una disensión entre ambos como no había sido conocida desde los tiempos del rey Carlos I, después del triunfo de la rebelión escocesa. La autoridad para la Iglesia que Newman y los tractarianos reivindican es que la Iglesia ha recibido de su divino Fundador y recibe su legitimidad de su carácter *apostólico*. Se trata de la *sucesión apostólica* que se da en la Iglesia y que tiene su vertebración institucional en la sucesión apostólica de los obispos. Es a éstos a quienes corresponde autoritativamente determinar la suerte de la Iglesia, incluso en los asuntos canónicos, como era el caso de los obispados irlandeses. En Agosto de 1833 Newman escribía a Charles Golightly², batallador adversario del Movimiento, para decirle que la principal de las doctrinas defendida por los tractarianos era la de la sucesión apostólica de la Iglesia en el episcopado, y darle cuenta de la naturaleza de la protesta: no toleraban se quisiera separar la Iglesia del Estado, aunque no dejaba de considerar contingente la unión entre ambos tal y como esta unión venía encarnada en el nacional-anglicanismo.

La razón de la protesta estribaba en que la autoridad del Estado en asuntos de Iglesia era en realidad exclusiva de la Iglesia con él unida. El Estado la tenía recibida de su incorporación a la administración de los asuntos de la religión, sin otra norma que la revelación evangélica. La custodia de esta revelación la encomendó Cristo sólo a sus Apóstoles y sus sucesores los obispos, de forma que separándose de la Iglesia, el Esta-

¹ O. Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement. Tractarian essays* (Cambridge 1990) 2ss.

² LD IV, 28 (Carta del 11.8.1833).

do perdía toda legitimidad para legislar en cuestiones eclesiásticas. Esta es la tesis de fondo, que Chadwick subraya como decisiva para entender el Movimiento. La doctrina de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal y presbiteral (sacerdotal, en definitiva) es el resultado de una afirmación eclesiológica importante: la estructura de la Iglesia como realidad institucional es obra de Cristo, y esta estructura no puede ser modificada por el poder temporal del Estado. Refiriéndose al ministerio Newman dice ya, en Noviembre de 1829, después de referirse al rito visible de incorporación a la Iglesia, al bautismo, primera garantía de la unidad visible de la Iglesia:

«Voy a mencionar ahora otra garantía de la unidad visible y de la perennidad de su Iglesia, indicada por las palabras de Nuestro Señor a Pedro; «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia» (Mt 16,18). Se hace referencia a jefes y ministros, dotados de dones de gracia y esto a modo de sucesión.

Las órdenes del ministerio sagrado son las ligaduras que reúne en la unidad todo el cuerpo de los cristianos. Son los órganos de este cuerpo y también sus principios motores. Una institución tal implica, necesariamente, una sucesión, a menos que la designación deba ser siempre milagrosa»³.

Después en Septiembre de 1834 Newman vuelve a precisar:

«La dinastía de los apóstoles es mucho más antigua que todas las familias reales que existen en la actualidad. Todos los obispos de la Iglesia que vemos son descendientes directos de san Pedro y san Pablo, según el orden del nacimiento espiritual»⁴.

Si el Estado quiere seguir legislando en asuntos eclesiásticos debe mantener su unidad con la Iglesia y aceptar la directividad episcopal en estos asuntos. Sólo un Estado que se hipoteca en la ideología liberal se atreve a relativizar dos cuestiones de primera importancia para la Iglesia y en las que sólo puede entender la fe: 1ª) la cuestión de la *naturaleza absoluta de la verdad* y el medio por el que nos ha sido revelada; y 2ª) una importante cuestión eclesiológica de fondo, en la que no es competente: la de la *Iglesia verdadera*, o lo que es lo mis-

³ *Parochial and Plain Sermons* [=PSI] (1968), VII, 17, pp. 231-232, cit. según Cardenal Newman, *Pensamientos sobre la Iglesia* [=PII]. Ed. por O. Karrer (Barcelona 1964) 73.

⁴ PS III, 16, pp. 246ss., cit. según PI 74.

mo, la cuestión de la *identidad de la Iglesia católica**. Los sentimientos de Newman se tornan poco a poco antiliberales.

Responder a estas dos cuestiones llevará a Newman a elaborar las ideas fundamentales que constituyen el entramado doctrinal del anglocatolicismo del Movimiento Oxford. En el desarrollo de las mismas, Newman termina por ver la inviabilidad del anglocatolicismo y, en consecuencia, la inviabilidad del papel que quiere asignar el Movimiento al Estado: es decir, la inviabilidad de una Iglesia que se quiere a sí misma como expresión legítima del catolicismo antiguo, que de hecho no puede expresar ni hacer valer en su propia identidad. Con ello Newman, al distanciarse de la Iglesia Anglicana, se distanciará de la forma histórica temporal que ésta ha adquirido desde el siglo XVII como religión de Estado.

II. LA AUTORIDAD HISTORICA DE LA VERDAD REVELADA Y EL RELATIVISMO LIBERAL

1. *La autoridad de la historia contra el racionalismo*

La lucha contra el liberalismo no tendría, sin embargo, en las decisiones del parlamento en materia religiosa expresión única. Mediados los años treinta se enfrentaron a la Comisión gubernamental encargada de la reestructuración de las diócesis inglesas. En las decisiones de la Comisión, Newman y los tractarianos veían «el lamentable principio de intromisión secular en los asuntos de la Iglesia y en su jurisdicción espiritual»⁵. Por las mismas fechas se veían envueltos en una pugna antiliberal de fuertes connotaciones a propósito de la confesionalidad anglicana de la Universidad oxoniense. El liberalismo, inspirador de esta desconfesionalización del Estado, era visto por Newman y los tractarianos oxonienses como un peligro real para el mantenimiento de la doctrina de la Iglesia, de modo que decidieron oponerse con toda rotundidad contra la práctica retirada del juramento de adhesión a los *Treinta y Nueve Artículos* como condición de admisión en las instituciones universitarias de Oxford. Los tractarianos se enfrentaron a la opinión liberal de Renn

* Con minúscula me refiero siempre a la Iglesia católica o catolicismo histórico, según Newman común a ortodoxos, romanos y anglicanos; con mayúscula me refiero a la Iglesia Católica Romana. La excepción es la de los textos literales de otros autores.

⁵ J. Morales Marín, *Newman (1801-1890)* (Madrid 1990) 79

Hampden, partidario de mitigar el sentido de la adhesión a los *Artículos* anglicanos. Este antiguo *fellow* con Newman del Colegio Oriel, se hizo, en efecto, objeto de los duros ataques de Harrison, Bowden, H. Wilberforce y otros miembros del Movimiento, mientras Newman, que se había quedado en un segundo plano, habría de intervenir un año después de forma decisiva en la polémica. Cuando en 1836 Hampden fuera nombrado por la autoridad gubernamental titular de la Cátedra Real de Teología Newman denunciaría con vigor la pretensión de relativizar la confesionalidad religiosa de las instituciones universitarias.

Lo que pretendía Newman defendiendo esta confesionalidad era salvaguardar la soberanía de las decisiones de la Iglesia en los asuntos espirituales, justificándola en razón de la autoridad divina de la Iglesia en su propio dominio. Se trataba de una confesionalidad que pretendía liberar a la Iglesia del relativismo de la ideología liberal, y lo pretendían hacer negándole al poder civil su competencia en asuntos espirituales; es decir, paradójicamente, separando los asuntos espirituales de los asuntos temporales en los que entien- de el legislador civil, y entregándole a la Iglesia total compe- tencia en ellos. Estamos ante una forma de confesionalidad que, en realidad, representa una manera de separar la Igle- sia del Estado, pero que se fundamenta en la obligatoriedad moral que todo poder humano tiene de acatar la superior autoridad de la verdad revelada. Para poder sostener un pulso de tal naturaleza con el espíritu liberal de la época, el Movimiento de Oxford se proponía fortalecer en la conciencia de los anglicanos la identidad de la Iglesia y el alcance de su misión. La empresa, empero, era una empresa en sus mis- mos fundamentos aporética. ¿Cómo podría defenderse la Iglesia de la intromisión del Estado, si su estructuración tem- poral se sostenía gracias al Estado contra el que combatía el Movimiento?

Las acusaciones contra los tractarianos los calificarían de *ultramontanos* y *criptopapistas*. Acusaciones que en nuestros días apelarían sin otros paliativos al calificativo de «neoconfesionalismo» y «fundamentalismo». ¿Era verdadera- mente así? En todo caso así lo percibían los conciudadanos de los oxfordianos que habían comenzado a ser conocidos como «apostólicos». ¿Qué es lo que no percibían esos mismos conciudadanos, y sobre todo los proclives a un pacto con la ideología del momento, con el liberalismo relativizador? Que es imposible para la conciencia de fe por la cual se acepta la

revelación de un deber moral para con la verdad en la cual se le va al hombre su destino eterno. Mientras la Iglesia Anglicana se autocomprendiera a sí misma como rama legítima de la Iglesia católica configurada en la Antigüedad a partir de la predicación apostólica, sería imposible renunciar a esa proclamación y reivindicación de la verdad revelada en la sociedad británica. La razón era patente: si la Iglesia Anglicana era verdaderamente la Iglesia católica, entonces estaba divinamente legitimada para ser en su tiempo y lugar testigo de esa divina verdad. Aceptar otra cosa era tanto como renunciar a la esencia de la Iglesia, que no puede de ninguna forma y bajo ninguna circunstancia renunciar a su propia función *profética*, esto es de enseñanza y magisterio para la salvación de los hombres.

Para Newman la legitimidad de esta pretensión de la Iglesia descansaba sobre la autoridad que Cristo le ha conferido. Chadwick lo ha dicho con penetrante apreciación de las cosas: no se trata de reivindicar ante el Estado una determinada consideración para la religión anglicana por cuanto ésta perteneciera a la manera de ser y la tradición cultural que la ha podido configurar como un elemento determinante del hombre inglés y de su carácter espiritual. El reclamo del Movimiento oxoniense obedecía a la convicción de fe de que la Iglesia es maestra de la verdad católica, y como tal ha sido autorizada y comisionada por Cristo y sus apóstoles ante Inglaterra⁶. Un planteamiento tal exigía dar razones de esta autoconciencia eclesial contra el protestantismo y contra Roma, no sólo contra los ataques al anglocatolicismo que procedían el exterior, sino contra los que procedían de las otras Iglesias cristianas. Esto es lo que Newman se propuso en sus célebres lecciones sobre *El oficio profético de la Iglesia*, que publicó primero en 1837 y después, siendo ya católico, como primer volumen de la obra que definiría su propuesta eclesiológica, diferenciadora de la identidad anglocatólica frente a protestantes y romanistas, la célebre *Via Media de la Iglesia Anglicana* (1977)⁷. Se comprende que Chadwick vea en esta actitud, que recoge el espíritu de John Keble y de los tractarianos y le da expresión eclesiológica definida, la manifestación teo-

⁶ *The Spirit of the Oxford Movement*, 3-4.

⁷ Cf. la reciente reedición de H. D. Weidner (ed.), *The Via Media of the Anglican Church by John Henry Newman* (Oxford 1990). Cit. por esta ed.; pondremos entre paréntesis los nn. de la ed. de 1889, que Weidner ha conservado en los márgenes del texto de la suya.

lógica y eclesiástica de una reacción mucho más amplia culturalmente hablando: la del siglo XIX contra el paradigma de razón del siglo de las luces, contra la concepción racionalista de la Ilustración. La fe no es contraria a la razón, pero ésta es insuficiente para determinar la naturaleza de la fe, que la trasciende. Don y razón, la fe es fuente de conocimiento fundado en la autoridad de la revelación, o lo que es lo mismo, en la autoridad de la historia.

2. *El pasado histórico, instancia de parálisis y de renovación*

Hay dos maneras de apropiación de esta concepción de la historia como fuente de conocimiento. Una es la que encarna el propio John Keble, intentando medir la realidad presente por el pasado, o someter el presente a una normatividad del pasado que aprisiona de forma conservadora la existencia de los miembros de una colectividad histórica. Tal era la pretensión de un hombre como Hawkins, al que Newman había tratado en el *Oriel*, y del cual recibió aquel flujo beneficioso que le llevó a descubrir la naturaleza magisterial de la tradición eclesial. John Keble, un claro exponente de la Iglesia alta, y de la mentalidad *tory*, resistente anglicano contra las innovaciones liberales que conducían a la «apostasía nacional»⁸, se aproximaba mucho a esta manera de ver las cosas. La tradición no se requiere tanto para entender la Biblia como para sistematizar y concordar los artículos fundamentales de la fe que de ella se desprenden, para establecer la correcta interpretación de la Escritura, y la articulación normativa de la disciplina, de los formularios y los ritos de la Iglesia. En este sentido Keble ve en la tradición una importante fuente de conocimiento de validez actual en lo que a la vida de la Iglesia se refiere, y por eso también una importante fuerza de renovación de la Iglesia.

Cerca, pero llevando mucho más lejos las cosas se situaría Newman. Lo que caracteriza su pensamiento y acción es la pretensión de hacer de la historia de la Antigüedad cristiana la instancia objetiva de la verdad de fe y el principio de renovación de la Iglesia, proyectar sobre el presente su fuerza

⁸ O. Chadwick, *cit.*, 21-32 y 54-62 («The Limitations of Keble»). Cf. W. J. A. M. Beek, *John Keble's Literary and Religious Contribution to the Oxford Movement* (Nimega 1959); G. Battiscombe, *John Keble. A Study in Limitations* (Londres 1963).

transformadora. Lo que distingue a Newman de Keble, tal como lo vería el Newman ya católico y retrospectivamente enjuicia su pasado anglicano, es este modo de afrontar la función de la tradición y el significado de la autoridad en la Iglesia. Para Keble el pasado tenía la función de mantener a la Iglesia en los límites de su orden propio históricamente sancionado, así el orden eclesiástico de la Iglesia Anglicana, mientras Newman se apoyaría en la tradición para intentar remover este orden y hacer avanzar el anglocatolicismo hacia su forma católica plena. En la *Apología* el Newman católico nos ha dejado esta referencia biográfica alusiva a la suerte histórica de un eclesiástico como Keble, que siempre se mantuvo anglicano:

«Lo que Keble aborrecía instintivamente era la herejía, la insubordinación, la resistencia a lo establecido, las pretensiones de independencia, la deslealtad, la innovación, el espíritu de crítica y censura. Y tal era el principio capital de la escuela que con el correr de los años se formó en torno a él (...).

De hecho, durante algún tiempo, fue prácticamente el campeón y abogado de las doctrinas políticas del gran partido clerical en todo el país, que halló en Mr. Keble y sus amigos un apoyo intelectual y moral a su causa, que en balde buscaban en otra parte. El punto flaco, a su juicio, era su misma consecuencia, pues llevaba tan por los cabos su amor a la autoridad y a los tiempos idos, hasta ser más galante con la Iglesia Católica, a la que el *torysmo* de Oxford y la Iglesia de Inglaterra no tenían simpatía alguna»⁹.

La observación de Newman sobre lo que podía dar de sí el eclesiástico de la alta Iglesia inglesa, antiliberal y hombre de orden, que hace de la historia, aun sirviéndose de ella para renovar la Iglesia, principio de su inmovilidad, queda bien patente en este texto. En él se explica con claridad meridiana por qué Newman dejaría atrás una frontera clerical que sin embargo atrapó para siempre la vida de Keble.

3. *La crítica de Newman del «prejuicio antidogmático» liberal*

Lo que oponía a Newman a los liberales no era su sensibilidad *tory*. Newman procedía del evangelismo y el miedo que a Keble daba Newman era justo su espíritu dialéctico y su apuesta universitaria por el cultivo de la razón. La aproxima-

⁹ Cf. ed. española: *Apología «pro vita sua». Historia de mis ideas religiosas* (Madrid 1977) 229.

ción entre Keble y Newman halló un mediador en Hurrell Froude, que con la persuasión del amigo descubre la verdad íntima de Keble como hombre de Iglesia, fiel ante todo a la libertad e independencia de ésta. Froude habría de hacer al mismo tiempo la delicada labor de derribar la resistencia de Keble ante el dialéctico Newman que había empeñado el cultivo de la razón en la colaboración con un eclesiástico liberal como Whately para componer un tratado de lógica¹⁰. Lo que enfrentaba a Newman con los liberales era justo aquello que él pretendía hacer comprender en los *tracts* y en la investigación del pasado cristiano: que el pasado es fuente de inspiración y de cambio porque es fuente de verdad. Pocos textos tan claros como el que Newman ofrece en la *Apología* sobre la razón profunda de su oposición al liberalismo:

«La libertad del pensamiento es en sí misma un bien; pero deja una puerta abierta a la falsa libertad. Ahora bien, entiendo por liberalismo la falsa libertad de pensamiento, o el ejercicio del pensamiento sobre materias en que, dada la constitución del espíritu humano, el pensamiento no puede conducir a ninguna conclusión valedera y está, por ende, fuera de lugar (...). Así, pues, el liberalismo es el error de someter al juicio humano aquellas doctrinas reveladas que están, por su naturaleza, más allá de su alcance y son independientes de él, y de pretender determinar por razones intrínsecas el valor y verdad de proposiciones que se fundan para ser aceptadas, simplemente, en la autoridad exterior de la palabra divina»¹¹.

Newman apunta contra el liberalismo como relativismo, que está basado en el supuesto, dogmáticamente mantenido, de que la verdad absoluta no existe o bien que es por sí misma inalcanzable. El liberalismo atribuye a la razón sola la determinación de todo criterio de objetivación o difuminación de qué se deba entender como verdadero, ya que la verdad sería imposible en su condición absoluta, o simplemente inalcanzable. Newman protesta contra una ideología que incluye en su concepción de la realidad la exclusión dogmática de todo conocimiento que no se base exclusivamente en los límites de la razón, es decir, la exclusión de la revelación sin atender a la posibilidad siquiera de que pueda darse¹²; o bien – problema que ocupa a Newman en su combate contra el espíritu

¹⁰ O. Chadwick, *cit.*, 25.

¹¹ *Cit.*, 227.

¹² L. Cognet, *Newman ou la recherche de la vérité* (París 1967) 58: «Les libéraux étaient assez d'accord avec le philosophisme ambiant pour désirer une religion réduite à une moral vaguement théiste et dépouillée de tout élément

reduccionista del siglo XIX en materia de religión- protesta contra la exclusión del testimonio histórico como fuente de conocimiento de la verdad revelada. Con todo, a Newman no es posible calificarlo de integrista antiliberal, si por liberalismo se quiere hoy entender espíritu democrático o de tolerancia, porque Newman es un cultivador cualificado de la razón.

Su oposición es al espíritu dogmático del liberalismo como ideología y no como actitud, talante o incluso como propuesta de tolerancia y arbitrio de la pluralidad de posturas. La condena del liberalismo por el *Syllabus* apuntaba justo al indiferentismo en materia de religión y a la *reprobación* del agnosticismo como forma legítima de instalación epistemológica, como si el hombre no tuviera que afrontar su destino eterno y su personal salvación en orden al designio divino (DS 2977ss). El importante cambio obrado por el Vaticano II sobre esta cuestión, recogido en la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, no obedece a un supuesto reconocimiento tardío por parte de la Iglesia de la relatividad de la verdad, ni menos a una sanción magisterial del agnosticismo. Se fundamenta en la dignidad de la persona, a la que no se puede atraer a la verdad con la violencia de la coerción de la ley civil, en apoyo de la pretensión de verdad que representa la fe en la divina revelación. La esencia del ateísmo cientista fue considerada por el Vaticano II como la modalidad antagónica del agnosticismo liberal, al afirmar: «Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta» (*Gaudium et Spes*, n. 19b). Más aún, el concilio consideró que, entre las formas sistemáticas que reviste el ateísmo moderno, está aquella de quienes «afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre sea el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia» (GS, n. 20a). Newman y el movimiento tractariano se oponían a la pretensión liberal de extender el prejuicio ideológico contrario a la verdad, en tanto que divinamente revelada, a la regulación de la vida anglicana. El Vaticano II no se ha movi-

sur-naturel. Comme l'écrivait le doyen Burgon: «Le *Prayer Book* devait être nettoyé de tout supernaturalisme venu du moyen-âge, allégé de toute profession de foi en la Trinité, en la divinité du Christ, en la divine Providence. En bref, l'Église d'Angleterre, sans le moindre égard pour les désirs des évêques, du clergé ou du peuple, devait être réformée sur la base de la philosophie du XIX^e siècle (S. O'Faolain, *Newman's Way* [Londres 1952] 176)».

do un ápice de esta pretensión newmaniana. La Declaración sobre la libertad religiosa mantiene:

«En la sociedad humana y ante cualquier poder público, la Iglesia reivindica para sí la libertad como autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente, la Iglesia reivindica para sí la libertad en cuanto es una sociedad de hombres que tiene derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana» (DH, n. 13b).

Lo que separa los tiempos de Newman del presente es, sin duda, la situación aconfesional del Estado en nuestros días y el ejercicio de la libertad religiosa en las sociedades democráticas modernas. Newman caminaba hacia ello, no ciertamente por el camino del desarrollo de la teoría política, sino por el de la profundización en la naturaleza divina de la Iglesia, objeto de fe para quien reconoce en ella la instancia infalible de la verdad.

III. LA AUTORIDAD DE LOS TESTIGOS DE LA HISTORIA O LA CUESTION DE LA NORMA DE LA FE

1. *La Iglesia antigua, testigo del catolicismo histórico*

Tras la crisis del racionalismo dogmático, la recuperación de la tradición como fuente de conocimiento ha venido de la mano de la filosofía trascendental del lenguaje y de la hermenéutica. La tradición, tal y como ha sido modernamente estudiada por Juan J. Gadamer y por K. O. Apel, después de la formulación filosófica de la «precomprensión» y del «círculo hermenéutico» por Heidegger, ha recuperado su propia función: hacer contemporáneo al hombre presente del acontecer del pasado y familiarizarlo con la cuestión del sentido de la historia. Ahora bien, consciente del problema que representa la recuperación del pasado histórico, dice Bultmann que «toda interpretación de la historia presupone ya un método hermenéutico, un método de comprensión, sea la comprensión de la historia en la Ilustración o en Hegel, Marx o Toynbee»¹³. De modo que queda por saber «si es posible en general adquirir un conocimiento objetivamente histórico», teniendo en cuenta que para Bultmann «los acontecimientos

¹³ R. Bultmann, *Historia y escatología* (Madrid 1974) 115.

y hechos históricos en cuanto tales sólo son los que son en unión con su *sentido o su significación*¹⁴. Sin entrar ahora en la propuesta hermenéutica existencial que hace Bultmann, su apelación a los «testigos de la tradición cristiana» resulta de primera importancia para entender el Movimiento tractariano. Para Bultmann esos testigos son los predicadores del *kerygma* y los hagiógrafos, pero justo aquí radica el problema: en el discrimen de los textos históricos y en su sistematización.

Keble hablaba de la necesidad de la tradición para establecer el sistema y el acuerdo fundamental sobre los artículos centrales de la Biblia, y para poder penetrar hermenéuticamente en sus libros. Para Newman, en contra del protestantismo calvinista y evangelista al que se opone en el *Tract I*¹⁵, la clave de la lectura de la Escritura no puede ser otra que la tradición, pero no por sí misma sino en cuanto en ella se expresa la autoridad de la Iglesia. De ello se ocupará Newman en sus *Lecciones sobre el oficio profético de la Iglesia*¹⁶. Las dificultades que tendrá que afrontar no son pocas, pues la cuestión bultmanniana de los «testigos de la historia» como criterio autenticador del conocimiento histórico, si proyectamos esta cuestión retrospectivamente sobre el Movimiento oxoniense, la vio Newman resuelta apelando a la instancia autorizada que permite penetrar hermenéuticamente en los textos bíblicos (*monumenta historiae*); esto es, la vio en la Iglesia antigua. De ella dirá que es legítima heredera la Iglesia Anglicana, como legítimas herederas del catolicismo histórico que definió a la Iglesia antigua son la Ortodoxia bizantina y el Catolicismo romano. Aquí se acumulan para Newman las dificultades: ¿cómo pueden haberse separado estas tres que él considera ramas legítimas del catolicismo histórico? Newman se propone responder a esta pregunta al tiempo que establece los criterios de lectura de la Escritura. Al hacerlo así quiere, además, fundamentar de manera segura la razón histórica que asiste a la Iglesia Anglicana para ser anglocatólica, a fuer de tomar conciencia de su propia condición histórica de testigo cualificado de la tradición eclesial y de la norma de fe. El catolicismo de la Iglesia Anglicana se autentifica manteniendo su autocomprensión como tal, y resistiendo con firmeza contra las desviaciones de protestantes

¹⁴ *Ibid.*, 120 y 122.

¹⁵ 18 de Octubre de 1834: *Tract I*, 45 = PI 54-55.

¹⁶ *The Via Media of the Anglican Church*, cit..., 259ss. (239ss.) 282ss. (266ss.), 303ss. (290) y 319ss. (309ss.)

y romanistas. Newman defiende el anglocatolicismo del Movimiento tractariano porque ve en él la expresión más adecuada del testimonio histórico de la verdad apostólica ante Inglaterra.

La Apologética pudo desarrollar desde el siglo XVI en adelante una sistematización de la llamada *via historica* que procedía retrospectivamente hacia los orígenes de la Iglesia, y que pretendía de esta suerte asentar sobre el fundamento sobrenatural de los orígenes cristianos la sobrenaturalidad de la revelación evangélica (*divinam christianae religionis probare*¹⁷). En esta perspectiva teológica la Escuela romana pretendía en el siglo XIX la legitimación de la Iglesia Católica como la verdadera Iglesia fundada por Cristo, desarrollando en su favor la argumentación que le proporcionaba esa vía histórica fundada sobre la apostolicidad de la Iglesia y su configuración jerárquica. El Movimiento de Oxford pretendía lo mismo, pero discutía contra Roma la monopolización de las *notas* de la Iglesia. Para probar el desatino de los romanistas Newman apelaba a la Iglesia antigua¹⁸ e indivisa, para ver en ella el tronco común de las tres «ramas históricas» del protocaticismo del siglo II, desarrollado en los siglos IV y V. Estas tres ramas sólo podían ser la Ortodoxia bizantina, el Catolicismo romano y el Anglocatolicismo en el que el Movimiento tractariano sustanciaba la identidad de la Iglesia Anglicana, sólo olvidada y deformada por los mismos anglicanos. Siguiendo el principio del *Commonitorium* de San Vicente de Lerins («*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*»), Newman atribuía al protestantismo y al romanismo desviaciones graves del tronco común. Desviaciones que contribuían a legitimar mejor a la Iglesia Anglicana como testigo de la verdad evangélica ante Inglaterra. Sólo el anglocatolicismo podía reivindicar para sí encarnar la naturaleza de la Iglesia tal y como ésta resultaba de la predicación evangélica, y tal como dicha naturaleza eclesial estuvo objetivamente dada en el catolicismo de la Antigüedad, pero en conformidad con la historia y las necesidades inglesas.

¹⁷ Cf. G. Heinz, *Divinam christianam religionis probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der Katholischen Schultheologie* (Maguncia 1984).

¹⁸ El criterio de la antigüedad para pulsar la ortodoxia de las doctrinas se comenzó a desarrollar en Newman a partir de su estudio, en 1831, de la *Defensio fidei Nicenae* (1685) del obispo anglicano George Bull. Cf. J. Morales Marin, *cit.*, 56-57.

Roma con su adulteración del catolicismo histórico y un desarrollo indebido de la doctrina se alejaba de hecho de la Iglesia antigua, cosa que no había hecho la Iglesia Anglicana. En ayuda de su tesis eclesiológica Newman apelaba a la «teología carolina» (*Caroline Divines*) de los siglos XVII y XVIII y se remitía a la obra del obispo John Jebb *The Peculiar Character of the Church of England* (1815). Más tarde esta teología supuesta le parecerá existir más en su propia mente anglocatólica de los años treinta que en la realidad de un pretendido sistema teológico imposible como anglocatólico¹⁹, aunque así lo hubieran creído incluso algunos de estos teólogos y el propio Jebb²⁰. La Iglesia antigua es el testigo histórico que permite a la Iglesia Anglicana salir airosa de las acusaciones romanas y calvinistas, porque la Iglesia antigua aplica el principio de la tradición para fijar en el canon escriturístico, y ve en el Credo el criterio que permite leer la Escritura a la luz de la apostolicidad de su doctrina. Desviarse de ella, como ha hecho Roma, va contra el testimonio de la historia y pone en duda la autoridad que la santidad de la Iglesia confiere a su pretensión de hablar en nombre de Cristo. Al apartarse de la fidelidad al testimonio de la Iglesia antigua, Roma ha puesto en grave riesgo la santidad de la Iglesia y ha entrado en contradicción con su pretensión de ser la Iglesia verdadera.

2. *La autoridad de la Iglesia como norma de fe se funda en su misterio sobrenatural*

En los años difíciles de la crisis espiritual de Newman, cuando la publicación, el 27 de febrero de 1841, del *Tract 90* provocó no sólo la sacudida de la conciencia anglicana contra la peligrosa vía abierta por los tractarianos hacia Roma, sino también la censura autorizada y explícita de los obispos de la

¹⁹ Véanse las diversas incidencias de la investigación de la *Via Media* por Newman a través de su correspondencia y del análisis de los sentimientos, que provocan en él las dudas y las dificultades de dar forma a un «sistema doctrinal» anglicano históricamente apoyado en la «teología carolina»: I. Kerr, *John Henry Newman. A Biography* (Oxford y Nueva York 1990) 101-155, en esp. 129ss.

²⁰ Cf. H. D. Weidner (ed.), *The Via Media of the Anglican Church, Editor's Introduction*, xxx-xxxI. También el célebre *Preface to the Third Edition*, 19-21 (xxx-xxxiv), en el cual Newman, ya católico, explica cuál era su postura eclesiológica cuando apelaba a los teólogos anglicanos, mientras los oponía a los católicos, para confesar: «In the years which followed the publication of this Volume, in proportion as he read the Fathers more carefully, and used his own eyes in determining the faith and worship of their times, his confidence in the Anglican divines was more and more shaken, and at last in went altogether» (p. 21 [xxxiii]).

Iglesia de Inglaterra contra ella; el adalid de la causa tractariana del Movimiento de Oxford sabía que tocaba los límites de lo posible. En 1938 Newman había dedicado su reflexión al Movimiento en cuanto tal en un artículo titulado *The State of Religious Parties*²¹. ¿Qué era en realidad aquella eclosión religiosa de Inglaterra? El Movimiento es un fenómeno que sólo se puede entender *en contexto*: obedece al *climax* de la época y es paralelo y concomitante con otros movimientos de renovación cultural, política y estética. Esto explica que haya brotado en diversos lugares al mismo tiempo y que sean diversos los protagonistas del mismo, ya que actúan bajo la presión de los mismos sentimientos y de la misma necesidad. Sin embargo, como los movimientos dan de sí cuanto de sí da la causa por la que laboran, Newman en 1841 ha tocado fondo en esa causa. Sólo necesita hacerse a sí mismo los últimos razonamientos, para abandonar la empresa a la que ha consagrado lo mejor de sí mismo. Años después, en la *Apologia* volviéndose retrospectivamente sobre la Iglesia de Inglaterra escribiría estas impresionantes palabras:

«No sabré decir al cabo de cuanto tiempo, pero muy pronto me sobrecogió un pasmo extremo de que hubiera jamás imaginado que la Iglesia anglicana formaba parte de la Iglesia católica (...) La Iglesia anglicana puede ser una gran creación, aunque no sea divina, y así es como yo la juzgo (...) reconozco yo en la Iglesia anglicana una institución venerable, de nobles recuerdos históricos, un monumento de vieja sabiduría, un arma poderosa de firmeza política, un gran órgano nacional, una fuente de grandes ventajas para el pueblo y, hasta cierto punto, un testigo y maestro de verdad religiosa (...) pero que sea algo sagrado, que sea oráculo de la verdad revelada, que pueda reclamar para sí a San Ignacio o San Cipriano, que pueda ocupar el puesto, discutir la doctrina y cerrar el paso de la Iglesia de San Pedro; que pueda llamarse a sí misma «la esposa del Cordero», he ahí una visión de la Iglesia anglicana que desapareció simplemente de mi espíritu al convertirme y que sería casi un milagro que retornara»²².

El *affaire* del *Tract 90* vino a dejar definitivamente al descubierto la quimera de su empresa, que era del Movimiento de Oxford. El *Tract*, dice Chadwick, era verdaderamente representativo del Movimiento, porque partiendo de la catolicidad de la Iglesia antigua Newman pretendía evidenciar su pervivencia incluso en el espíritu antirromano de

²¹ *Essays Critical and Historical* (ed. standart 1871) I, 262-306.

²² *Apologia pro vita sua*, 257-258.

los *Treinta y Nueve Artículos*; y como tal fue defendido por Keble y por el mismo Pusey²³, de quien el Movimiento de los oxfordianos recibió el nombre de *puseyismo*. Como lo defendiera William Palmer del Worchester College, a pesar de hallarse disgustado con Newman desde la publicación de los *Remains* de Froude tras la muerte del amigo de Newman²⁴. No se podría salvar a la Iglesia Anglicana contra ella misma, contra su trayectoria histórica, contra su explícita voluntad de separarse de Roma, y por eso mismo, aun sin pretenderlo en primera intención, de separarse de la Iglesia antigua.

Con esta aclaración concluiré esta aproximación que deliberadamente renuncia a la documentación biográfica, amplísima en nuestros días, de la trayectoria del Cardenal Newman. Haré esta aclaración en dos pasos. El *primero* de estos dos pasos se centra en la central cuestión de la *infallibilidad* de la Iglesia, porque sobre ella quiso Newman fundamentar la lectura de la Escritura en el marco de la tradición apostólica objetivada, según su opinión anglicana, en la Iglesia antigua. El *segundo me* obliga a volver sobre la relación de Newman con el liberalismo y la concepción racionalista de la religión.

a) La infalibilidad, cualidad permanente de la Iglesia

Es verdad que la *Via Media* suponía una afirmación sólida de la infalibilidad de la Iglesia, defendida incluso contra la manera protestante de entender el *juicio privado*²⁵, pero esa misma infalibilidad quedaba bloqueada ante la perspectiva de la evolución dogmática muy en contradicción con el modo de proceder de la Iglesia antigua²⁶. Esto es lo que Newman había empezado a ver en su trato continuo de los Padres, pe-

²³ Es en la clásica biografía de H. Lindon, *The Life of Edward Bouverie Pusey*, 4 vols. (Londres 1897) II, 140, donde se recoge los principios que según el propio Pusey definían el Movimiento de Oxford. Entre ellos, en el n. 6 se dice: «... en una palabra, referencia a la Iglesia antigua, en lugar de a los Reformadores, como último exponente del pensamiento de nuestra Iglesia». Cit. según Chadwick, *cit.*, 42.

²⁴ O. Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement*, 43-44.

²⁵ *The Via Media of the Anglican Church*, 165ss (128ss.) [*On the Use of Private Judgment*].

²⁶ *The Via Media of the Anglican Church: Lecture VIII (The Indefectibility of the Church Catholic)* 219-238 (189-213). He aquí la apreciación doctrinal de P. Gauthier al comentar esta lección: «L'autorité de l'Église pour imposer une doctrine ne s'exerce qu'autant que celle-ci est apostolique. L'Église catholique est guidé par Dieu pour enseigner la vérité (...) L'Église non seulement transmet la foi par les moyen humains mais elle est vraie considère comme un fait,

ro sobre todo a partir de su encaramiento de la controversia arriana y tras la edición de su obra *Los arrianos del siglo IV* (1833). Entregado a la traducción de San Atanasio durante el período que siguió a la publicación del *Tract 90*, Newman se va percatando de que la decisión de Nicea aconteció precisamente en virtud de esa infalibilidad de la Iglesia que no descansa sobre el principio de San Vicente de Lerins, sino sobre la propia condición infalible de la Iglesia que rige la evolución de las doctrinas; y se percata, por consiguiente, de que no podía ya identificar la infalibilidad de la Iglesia con la sola posibilidad de ver el Credo en la Escritura de la mano de la tradición. Era preciso algo más, aplicar esa infalibilidad al discernimiento de las doctrinas y a la evolución de las mismas, tal como finalmente habría de sostener en el ensayo que le llevaba a Roma, *El desenvolvimiento de la doctrina cristiana* (1845)²⁷. Newman, en efecto, en los años treinta tenía una curiosa idea de la concepción católico romana de la infalibilidad de la Iglesia²⁸. Una idea que le permitía precisar el «error» de los católicos romanos por contraposición a la «ortodoxia» anglicana, y según la cual la Iglesia Romana debía no sólo confesar cuanto habían confesado los Apóstoles, sino además tener un conocimiento completo de todas las verdades inherentes a la economía de la salvación, es decir, de todas las verdades reveladas. Un conocimiento, por tanto, de la revelación del cual no habrían podido siquiera disponer los propios Apóstoles. Esto significaba entonces en el pensamiento de Newman tanto como negar de hecho el proceso mismo del desarrollo dogmático que él habría de elaborar en los años cuarenta, para justificar ante sí mismo su paso defi-

l'est aussi parce que l'Église l'enseigne (...) On purrions croire que Newman court à grands pas vers la doctrine de l'infailibilité de l'Église romaine. Il s'en défend, expliquant que, s'il s'arrête à mi chemin entre les protestants et les catholiques, quitte à être traité de «romaniste» par les premiers et de protestant par les seconds». P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme* (Paris 1988) 81-82. Dividida la Iglesia, sostiene Newman, se ha visto imposibilitada de proceder sobre el supuesto de su propia infalibilidad después de la escisión, de ahí que la evolución histórica de las ramas de la Iglesia católica haya de ser contrastada con la Iglesia antigua. ¿Ha dejado entonces de existir la Iglesia para tener que recobrase a sí misma apelando a la Iglesia antigua? Lo que Newman va a descubrir es que la Iglesia de Roma ha seguido procediendo como procedió la Iglesia antigua, consciente de su propia naturaleza teológica, que implica tanto su autoridad indefectible como su infalibilidad.

²⁷ Completísima biografía en P. Gauthier, cit., 512-516. Cf. la clásica J. H. Walgrave, *Newman, le développement du dogme* (Tournai-Paris 1957).

²⁸ Cf. P. Gauthier, cit., 76-83.

nitivo a Roma. Fue la discursión sobre el tema con el Abbé Jager la que permitió a Newman, contando con la intervención de Froude, aproximarse a una comprensión más correcta del punto de vista católico²⁹. El resultado de la discursión fue el reconocimiento de que la autoridad de la Escritura como fuente de la doctrina no podía resultar fructuosa sin el criterio interpretativo de la Tradición y la función proclamativa (profética) de la Iglesia al declarar la doctrina. Newman y Jager llegaban a un principio de acuerdo cuya formulación doctrinal pasaría por las decisiones del Vaticano I, para llegar al Vaticano II. El último concilio, queriendo disipar la inquietud de las Iglesias de la Reforma, históricamente recelosas de una comprensión católico romana que situara al Magisterio de la Iglesia como criterio superior a la Escritura, declararía con toda claridad en la Constitución dogmática sobre la divina relación *Dei Verbum*:

«El Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo (...) Es evidente, por tanto, que la sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen consistencia el uno sin los otros, y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (DV, n. 10b-c)

Es verdad que la Constitución conciliar se aprobaba en 1965 y que en 1963, la IV Asamblea Mundial de Fe y Constitución tenida en Montreal³⁰, había sometido definitivamente a crisis el principio protestante de *sola Scriptura* como acceso a la verdad revelada y reivindicaba la instancia hermenéutica de la Tradición. Ahora bien, volviendo a Newman, para poder sostener esta doctrina conciliar, e incluso para aprobar la relación de Montreal, es preciso decir que la infalibilidad es una cualificación de la Iglesia en su condición de *Iglesia de Cristo*. De ahí que Newman habría de admitir tras la crisis del *Tract 90* lo que cada vez era más claro para él, y que en los años de la discursión todavía le regateaba a Jager: la imposi-

²⁹ Me remito a la exposición doctrinal sistemática del asunto de esta discursión y la apertura de Newman a la idea del desarrollo: *ibid.*, 91-114 y 115-130 (caps. V y VI).

³⁰ Cf. la relación de Montreal en la ed. de la BAC: L. Vischer (ed.), *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)* (Madrid 1972) 185-199 (Informe de la Sección II: «La Escritura, la Tradición y las tradiciones»).

bilidad de limitar a cuatrocientos cincuenta años el período de la integridad doctrinal de la Iglesia, de acuerdo con el criterio de antigüedad que los oxonienses proponían para alcanzar la verdad que ha de unir a las tres ramas históricas del catolicismo antiguo; y la imposibilidad para la conciencia católica de abandonar la idea de una Iglesia infalible, porque tal cualidad es indispensable para que pueda ejercer su función magisterial o profética.

b) Razón y fe ante la Iglesia

He dicho ya que los tractarianos fueron vistos por alarmados ciudadanos anglicanos y liberales al mismo tiempo como peligrosos fundamentalistas. Entre quienes emitían estos juicios está el célebre exsacerdote católico Blanco White, con el cual se encontraría Newman en los años del Oriel³¹. Sin embargo, Newman no dejó nunca de ser fiel a su original cultivo de la razón. No deja de ser paradójico que el «fundamentalista» Newman a juicio de los liberales, fuera visto por los protestantes evangelistas y los ultramontanos católicos como peligrosamente racionalista. Lo demuestran las reticencias de unos y otros ante su *Ensayo de una gramática del asentimiento religioso* (1870), con la que decididamente entraría en la historia moderna del uso no dogmático de la razón, con ánimo de resolver la naturaleza de la certeza religiosa. Atento a su inevitable referencia de la razón a la libertad, o decisión final del sujeto que sustenta la síntesis del juicio, Newman no cederá ni al puro probabilismo ni tampoco al simple decisionismo que caracteriza el moderno racionalismo crítico³².

³¹ A propósito de la resistencia que los tractarianos hicieron contra el nombramiento para la Cátedra Real de Teología de Ren Hampden por el primer ministro Lord Melbourne, escribe Blanco White: «Este último [Newman] en particular era una de las personas más abiertas, bien informadas y afectuosas que yo he conocido. Ahora es uno de los líderes más activos de esta persecución. Es hombre de gran influencia con la mayoría de los jóvenes cultos de Oriel, a los que ha ganado durante los 4 ó 5 últimos años para el fanatismo y el torismo». *Carta a Lord Holland*, del 6 de Marzo de 1836; según J. Morales Marín, *cit.*, 87.

³² Cf. ed española: J. H. Newman, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960). Con una introducción del traductor J. Vives. Además: H. M. Achaval SJ y J. Derek Holmes (ed.), *The Theological Papers of J. H. Newman on Faith and Certainty* (Oxford 197). Sobre el tema: D. Zeno, 'The illative sens', *Franciscan Studies* (1925) 91-138; G. Söhngen, 'Kardinal Newman, ein Neugestalteter augustinischer Religionsphilosophie', *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937) 23-55; A. Karl, *Die Glaubensphilosophie Newmans* (Bonn 1941); A. Alvarez Linera, *El problema de la certeza en Newman* (Madrid 1946); M. Nedoncelle, *La philosophie religieuse de J. H. Newman* (Estrasburgo 1946); J. A. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to J.*

¿Qué oponía Newman y al escepticismo liberal? He hablado de la aporía que representa el *prejuicio antidogmático* del liberalismo, *dogmáticamente mantenido*. Volvamos sobre él para entender mejor a Newman, pero conscientes de la certeza que Newman a partir de su conversión al catolicismo ha adquirido de la naturaleza teológica de la Iglesia. En la relación de ambas cosas encontraremos la razón profunda del abandono por Newman de la Iglesia Anglicana. Para Newman la vida de la Iglesia es irreductible a la historia profana, de modo que no resulta encajable en la historia profana de las instituciones, si se quiere alcanzar la razón de su ser y de su actuar. Si la razón pueda plantear la posibilidad de que Dios efectivamente se haya revelado; más aún, si tal hipótesis se aviene a la existencia de la fe, al hecho objetivo de la certeza de la fe, que la razón siempre puede analizar, sin que por eso haya que desembocar en una concepción de la revelación divina como simple creación de la fe, entonces cabe entender la pretensión de la Iglesia incluso por parte del que no tiene fe. Como cabe que a quien cree la Iglesia se le aparezca en su verdad más profunda como aquello que realmente es: un *misterio sobrenatural* entregado a la fe.

En 1941 Newman se halla a solas con su conciencia anglicana presa de la crisis que le lleva a la conversión. Entre otros ensayos publica *La visión de Milman sobre la Cristianidad*³³. Este anglicano latitudinario reduce la verdad de la historia sobrenatural de la salvación tal y como se da en la Iglesia a la historia profana, haciendo imposible cualquier consideración de la misma como resultado de la experiencia de la fe, y por eso mismo de la acción sobrenatural de Dios. Newman critica a H. J. Milman su historicismo reduccionista, en una crítica semejante, dice Gauthier, a la realizada por Blondel contra el historicismo basado en un supuesto «determinismo natural de los hechos». El paralelismo pasa por conceptos parejos en vocabulario diverso. Newman habla de la realidad «exterior» y de la «interior», y Blondel explica la diferencia que existe entre la «historia-ciencia» y la «historia vivida». Lo que ambos tienen contra el historicismo y el de-

H. Newman (Lovaina 1955); ID., *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman* (Lovaina 1961). Cf. sobre todo los 6 vols. de los *Newman Studien* (Nuremberg 1948-1964), ed. por H. Fries y W. Becker. Visión comprensiva en: J. Collins, artículo *Newman, John Henry: The Encyclopedia of Philosophy*, V, 480-485.

³³ 'Milman's View of Christianity', *British Critic* XXV (Janv. 1841) 71-114; después en *Essays Critical and Historical* II (1871) 186-248.

terminismo naturalista aplicado a la descripción de la historia de la salvación es lo mismo: el racionalismo positivista del método, cerrado a la naturaleza de la experiencia religiosa. Es un método contra la realidad, que puede ser contemplada como potencialmente abierta a la acción sobrenatural al menos en hipótesis fundada³⁴. Newman se muestra por ello contrario al prejuicio racionalista, que no admite otra lectura de la realidad que la meramente positivista.

En estas condiciones, ¿cómo juzgar la pretensión sobre la verdad revelada de la Iglesia de Roma? ¿Cómo juzgar, sobre todo, la autoconciencia eclesial del catolicismo romano, imposible de integrar en la concepción relativista del Estado liberal?. La acusación de fanatismo o integrista que padecieron los tractarianos no dejó de planear sobre la cabeza del Newman católico; pero ya lo hemos visto, su Iglesia Anglicana, a la que amó y entregó su vida, le parecería después de los años «una gran creación, aunque no sea divina», «una institución venerable de nobles recuerdos históricos», es decir, una pieza importante del ser histórico de Inglaterra, que por eso mismo no podía sobreponerse a la realidad terrena que la constituía como tal. La Iglesia Anglicana no podía levantar una pretensión de verdad por encima de sí misma, sobre su inserimiento histórico, porque desde ese momento se minaba la tierra bajo los pies. En eso se distanciaba Roma del anglocatolicismo, que terminó por parecerle a Newman un imposible. El Movimiento de Oxford perdía ante él su mismo objetivo. Las reflexiones lúcidas del Newman católico, en la confrontación con el ex primer ministro William Gladstone, a propósito de los juicios del político inglés sobre la declaración de la infalibilidad papal por el Vaticano I, vuelven sobre la difícil relación del catolicismo romano con el Estado. En su célebre *Carta al Duque de Norfolk*, del 14 de Enero de 1875, Newman aclaraba la naturaleza religiosa de la pretensión de la verdad de la Iglesia y la naturaleza religiosa de la obediencia de la fe. En ningún modo impedían en el curso normal de los acontecimientos la fidelidad ciudadana de los católicos al Estado. Newman defendía ahora una empresa muy lejana de la hora primera del confesionalismo tractariano de Oxford, y apelaba al Estado pluralista, en el cual cupiera, como resultado de una sociedad abierta, incluso la pretensión que Roma

³⁴ P. Gauthier, *cit.*, 351-356.

reivindicaba al declarar la infalibilidad del Papa. Esto sólo sería posible si el Estado liberal renunciaba al dogmatismo del prejuicio antidogmático.

ADOLFO GONZALEZ MONTES
Universidad Pontificia y
Centro de Estudios Orientales
y Ecuménicos Juan XXIII.
Salamanca