

TRAYECTORIA TEOLOGICA DE NEWMAN HACIA LA IGLESIA CATOLICA APROXIMACION BIOGRAFICA Y TAREA ECUMENICA

Cuando se cumple el primer centenario de la muerte de John Henry Cardenal Newman, su figura se agranda ante nosotros, católicos de un tiempo no menos difícil que el suyo. El paradigma que constituye para los cristianos de hoy, acosados por el espíritu adverso de la época, y muy en especial para el hombre de Iglesia, atrae hacia la personalidad riquísima del cardenal inglés nuestra atención, fascinados aún por ella. Recientemente se han vertido al español dos obras biográficas sobre Newman: una, la síntesis de la más completa biografía existente del cardenal: *Newman's Journey* (Glasgow, 1974), traducida bajo el título *John Henry Newman, crónica de un amor a la verdad* (Salamanca 1989), de Meriol Trevor, autora de la gran biografía del Cardenal¹. La otra es una obra del gran conocedor del cardenal, el P. Charles Stephen Des-sain. Ha aparecido en español con el título *Vida y pensamiento del cardenal Newman* (Madrid 1990). Sin duda, estas versiones españolas de dos de las diversas obras biográficas sobre Newman², representan una modesta contribución his-

¹ Dos volúmenes: 1. *Newman: The Pillar of the Cloud*; 2. *Newman: Light in Winter* (Londres 1962). La ed. española está realizada sobre la 2ª ed. inglesa del *Newman's Journey* (Londres 1977).

² Entre otras: W. Ward, *The Life of Jhon Henry Cardinal Newman* (1912) 2 vols; H. Bremond, *Newman. Ensayo de biografía psicológica* (1906) (ed. española: Bilbao 1952); L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité* (París 1952); más reciente, atenta a la evolución del pensamiento y a su actualidad: Ch. Hollis, *New-*

pánica a este centenario, a la que se ha venido a añadir la espléndida biografía del español José Morales, *Newman (1801-1890)* (Madrid 1990). Ciertamente, después de que sus obras principales, alguna traducida al español ya a principios de siglo³, hayan ido quedando inexplicablemente olvidadas entre nosotros. Hay quien ha lamentado la ausencia de esta lectura en momentos obligados, cuando décadas atrás el catolicismo español, ocupado en la pugna acre entre tradición y modernidad tan característica del siglo XIX español, quería responder al liberalismo y racionalismo del pensamiento contemporáneo hispano con síntesis neoescolásticas. Respuesta destinada al fracaso porque ignoraba deliberadamente las aportaciones de pensadores cristianos marcados por la preocupación y la altura del tiempo como J. H. Newman, J. A. Möhler y M. Blondel⁴.

I. LA FIGURA INTELECTUAL DE NEWMAN Y SU SIGNIFICACION PARA LA CONCIENCIA CRISTIANA ACTUAL

La actualidad de Newman en países católicos como Italia queda patente en la amplísima venta de la reedición proyectada de sus escritos más importantes⁵, en una selección esmerada de la obra del cardenal. Algo así no ha sucedido todavía en España, aunque es del todo claro que una producción teológica tan amplia es siempre difícil de verter a otro idioma, sin que se tengan en cuenta las razones del mercado.

man y el mundo moderno (Barcelona 1972), y la espléndida de I. Ker, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford 1988).

³ Así el *Essai on the Development of Christian Doctrine*, que se publicó como *El desenvolvimiento del dogma* (Barcelona 1909); la *Apología pro vita sua* la publicó Fax como *Historia de mis ideas religiosas. Mi conversión al catolicismo* (Madrid 1934), volviendo a reeditarla en 1961 con el título latino. La última edición es de la BAC: *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas* (Madrid 1977). En los años cuarenta Epesa publicó parte de *The Idea of a University* como *Naturaleza y fin de la educación universitaria* (Madrid 1946). Otras traducciones fueron más tardías: cf. al comienzo de este vol. la lista de las obras de Newman.

⁴ O. González de Cardedal, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia* (Madrid 1985) 355 y 362; J. L. Martín Descalzo en la *Presentación* a la biografía citada del P. Ch. St. Dessain, *Vida y pensamiento del cardenal Newman*, 5. Martín Descalzo ha vuelto recientemente en uno de sus artículos de *ABC* (miércoles, 7 de Marzo de 1990) sobre la importancia del pensamiento de Newman, así ignorado, para la trayectoria histórica y eclesial del cristianismo español.

⁵ Han aparecido ya 7 vols: G. Colombi y E. Guerriero (eds.), *John Henry Newman. Opere* (Milán: Jaca Book y Brescia: Morcelliana 1981 ss).

El esfuerzo realizado en España no es de despreciar, pero exigiría ahora un nuevo esfuerzo, complementario, para la reedición y ampliación de los escritos de Newman. Una obra de este género podría acercar al católico español a un pensador cristiano, que cubre y representa una vía crítica de acceso a la modernidad que sigue teniendo absoluta vigencia. Su forma de sortear los riesgos del inmanentismo reduccionista del racionalismo filosófico; de conjurar la tentación de ceder al relativismo historicista en la comprensión de la verdad revelada; y su talante, genuinamente moderno y en sintonía con la mentalidad crítica y científica de nuestro tiempo: son cualificaciones mentales para una sistematización de la visión de la realidad acorde con nuestras necesidades. Radicalmente creyente e ilustrada al mismo tiempo, que permita superar el escepticismo que de hecho sembró el modernismo en la teología católica de principios de siglo, todavía hoy vivo en la reflexión teológica. Newman, como otros pensadores cristianos, (particularmente el caso de Mauricio Blondel⁶ resulta bien ilustrativo), no pudo escapar en su momento a un enjuiciamiento de ortodoxia estrecha. Se les identificaba con aquella corriente, el modernismo⁷, que él, con su alta reflexión científica y su fervor creyente, contribuía a superar de modo decisivo.

Newman, probado en fidelidad heroica, es por eso garantía contra el escepticismo y el relativismo que acompañan a la quiebra actual de la confianza en la razón, traída consigo por la llamada postmodernidad; después de que el racionalismo crítico como sistema filosófico haya sancionado la falibilidad de la razón como ley inexorable de su propia condi-

⁶ Véase qué acercaba y qué distanciaba a Blondel de A. Loisy: E. Poulat, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica* (Madrid 1974) 455-472 (Correspondencia Blondel-Loisy); J. Greisch-K. Neufeld-Ch. Theobald, *La crisis contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques* (París 1973) 21-73. El «extrinsecismo», esto es, la real irreductibilidad de la gracia a los elementos immanentes de la historia, a pesar de su mediación en ellos, fue siempre afirmación de Blondel, como lo reconocería el abate Venard todavía en 1942, cuando en sus *Souvenirs* apelaba a Blondel para salir del estancamiento al que la teología se había visto abocada tras la publicación de la encíclica *Pascendi* (Poulat, 639-540, nota 12).

Cf. también: M. Nedoncelle, 'Newman et Blondel: la théologie des développements doctrinaux', en: H. Fries y W. Becker (eds.), *Newman Studien VI* (Nuremberg 1964) 105-122.

⁷ Por lo que a Newman se refiere cf. E. Przywara, 'Zur Geschichte des "modernistischen" Newman', en: *Ringeln der Gegenwart II* (Augsburgo 1929) 802-14. También Ch. Hollis, *Newman y el mundo moderno* (Barcelona 1972) 237-256.

ción. No porque Newman pueda ayudarnos a reinstaurar una fe perdida en la razón ya imposible como mito de la Ilustración, sino porque Newman, conocedor de la trayectoria que a la razón le es posible nos ha ayudado a colocar nuestra falible condición bajo la luz que sobre ella proyecta la fe. No como fácil recurso a lo sobrenatural ante la dificultad de la razón para esclarecer el misterio del mundo y de la existencia humana, sino como exigencia interna de la razón misma⁸.

Sin embargo, me propongo exponer aquí la razón fundamental que habría de conducir a Newman a la Iglesia Católica, abandonando la Iglesia Anglicana. ¿Qué tiene que ver el abandono de la Iglesia Anglicana con cuanto acabamos de decir sobre él? Mucho, ciertamente, pues el abandono del Anglicanismo por Newman se funda justo en la convergencia que en él se dieron de investigación científica de los orígenes cristianos y de la Iglesia antigua, de una parte, y de la naturaleza de la fe como certeza fundada sobre la autoridad divina, de otra. Esto es lo que hemos de explicar. Ello supuesto, más allá de las referencias polémicas propias del espíritu de su tiempo, y lejana ya aquella actitud romana que alimentó la eclesiología católica finisecular⁹ y tantas incomprensiones originó hacia el convertido Cardenal en la curia pontificia, Newman es un testigo de excepcional cualificación de la historia reciente del pensamiento católico. Como es también, a pesar del tiempo transcurrido, guía en el modo de afrontar la apertura al futuro, que hoy se le exige a la fe católica. Como Christopher Hollis ha puesto de relieve, Newman adelantó algunas de las intuiciones, que pocas décadas después de su muerte, irreversiblemente asumidas por la teología católica, habrían de fructificar en el II Concilio del Vaticano.

Pues bien, en la medida en que esto es así, es decir, en la medida en que Newman adelantó el modo de dar molde y cauce de expresión modernos a los problemas que de suyo

⁸ Esta es la tesis newmaniana acerca de la naturaleza de la «inferencia religiosa», que permite al cardenal afirmar que el acceso a la verdad de la religión revelada depende de la aceptación de verdades naturales (por las cuales se rige la religión natural). El problema estriba en la determinación de los principios que conducen a dicha aceptación; para Newman la aceptación de verdades naturales está gobernada por el ejercicio de la razón aplicada a la realidad del mundo y de la conciencia, siendo resultado de tal aplicación ese «estado de la mente» que representa la «creencia». Cf. *El asentimiento religioso*, 360 (véase todo el cap.: 341-421).

⁹ Newman supo ver el valor de lo mejor de la eclesiología de la Escuela romana, como lo atestigua su relación, de respeto y de admiración, hacia el gran teólogo J. Perrone. Cf. T. Lynch (ed.), 'The Newman-Perrone Paper on Development', *Gregorianum* 16 (1935) 403-444.

plantea el hecho de la revelación y la existencia de la Iglesia. Siendo realidades sobrenaturales las dos, pudo hacer comprensible el fundamento de la mediación histórica de la salvación. De esta forma pudo también hacer más comprensible la razón teológica que asiste a la Iglesia Católica como institución, además de humana, también divina. Con ello Newman salva la distancia que hoy nos separa de los hombres del siglo XIX, prolongando la eficacia de su pensamiento hasta nosotros, para orientar nuestra trayectoria, finisecular de nuevo, de hombres del siglo XX en tránsito hacia el siglo XXI.

II. LA TESIS CENTRAL DEL MOVIMIENTO DE OXFORD

Newman había nacido el 21 de febrero de 1801 en Londres, primogénito al que habían de seguir otros cinco hermanos. La formación religiosa que recibió en su infancia había de ser la propia de una familia, a cuyo frente estaba un padre de talante liberal en materia de religión. Bien es verdad que su madre, descendiente de hugonotes franceses, lo introdujo en esa religiosidad que resulta de acompañar el ritmo laico de la vida con la lectura de la Biblia. Sólo años después, con la llegada a la primera juventud y bajo el influjo de algún clérigo y de lecturas calvinistas se sintió atraído hacia el ala «evangelista» de la Iglesia de Inglaterra. De ella se despegaría progresivamente para hacer suya la tradición anglocatólica de la fe. A ello habrían de contribuir los encuentros y amistades que la etapa de formación universitaria en Oxford le depararon. Un camino cuyo recorrido él consideró más tarde obra de la Providencia divina, pero que, como todo camino que más tarde se desvela a los ojos del que cree trazado con pleno sentido, es preciso recorrer a sabiendas de que «caminamos en fe y no en clara visión», según la expresión paulina (2 Cor 5, 7).

Esa conciencia del designio de Dios para él, sin duda sólo vagamente refleja en los años del despegue de un credo evangelista fuertemente coloreado de calvinismo, habría de encontrarla ya operativa muchos años después, en su respuesta al cardenal Wiseman. Dice en la *Apología*, en 1864, que respondió al futuro prelado católico, entonces rector del Colegio Inglés, durante su viaje a Italia cuando visitaba Roma con el amigo del alma, Hurrell Froude¹⁰, en el siguiente tenor:

¹⁰ Para la relación amistosa entre ambos: cf. G.H. Harper, *Cardinal Newman and William Froude. A Correspondence* (Baltimore: The J. Hopkins Press 1933).

«Tengo que realizar una obra en Inglaterra»¹¹. Lo mismo que repetía sollozando, a su criado y enfermo siciliano, con cuya ayuda superó la enfermedad que le llevó al borde de la muerte. Newman no podía morir, según la propia y personal representación del estado de su vida. En Leonforte, en Sicilia, cuando la fiebre lo atenazaba sin lograr verse libre de ella, repetía para sí, contra la duda de su ocasional enfermero: «No moriré, porque no he pecado contra la luz, no he pecado contra la luz»¹².

Newman era consciente de que no se había opuesto al proceso que la gracia obrada en su espíritu llevándolo hacia la luz de la verdad del dogma católico. El dogma que habría de aparecer con claridad meridiana ante sus ojos, vuelto a Inglaterra, cuando el 14 de julio de 1833 John Keble, el amigo admirado, cuyo magisterio iluminaba su propia pasión por la Iglesia, pronunciara el famoso sermón sobre la «apostasía nacional»¹³. A los ojos de los jóvenes eclesiásticos universitarios que tomaron este sermón como referencia programática del naciente Movimiento de Oxford, la apostasía de la Iglesia Anglicana lo era por haber entregado históricamente al poder civil la autoridad apostólica propia. Aquella autoridad por la cual la Iglesia se mantiene idéntica consigo misma a lo largo del tiempo: la autoridad que lo es de Cristo y que éste ha entregado a su Iglesia por medio de los Apóstoles, cuyos legítimos sucesores son los obispos. Una entrega que representaba un gravísimo peligro al dar carta blanca a la intromisión del liberalismo político en los asuntos de la Iglesia, sometida a las decisiones del Parlamento.

Sin los acontecimientos polémicos de su etapa como tutor del Colegio Oriel primero y, como eclesiástico, responsable al mismo tiempo de la cura de almas, tal vez no hubiera podido calibrar el alcance de la apostasía denunciada por Keble. Diácono de la Iglesia Anglicana y coadjutor en San Clemente en 1824, Newman fue aceptado en el Oriel, del cual había sido elegido *Fellow* en 1822, después de su estancia en el St. Alban's Hall; para ser nombrado párroco de Santa María, la iglesia de la Universidad de Oxford en 1828. Fueron aquellos acontecimientos polémicos los que le llevaron a la dimisión de su tutoría en 1830, antes de su viaje

¹¹ *Apologia*, 31 (cita siempre según ed. BAC 1977).

¹² *Ibid.*

¹³ J. Keble, *National Apostasy*, IV. *Sermons Academical and Occasional* (Oxford 1848). Cit. debida al P. Dessain, *Vida y pensamiento del cardenal Newman*, 63 (nota 7).

mencionado a Italia en 1933 con su amigo Froude y el padre de éste. El de 1933 fue año decisivo para el Movimiento oxfordiano y en él comenzaron a escribirse los *Tracts for the Times*, que llegarían hasta el famosísimo *Tract 90*, en 1841, límite tolerable para los obispos anglicanos y no sólo para los eclesiásticos y políticos contrarios al Movimiento, cuatro años antes de ser recibido en 1845 en la Iglesia Católica.

Sin que ahora hayamos de entrar aquí en la toma de postura de Newman y de sus amigos *tractarianos* ante los problemas ocasionados por las pretensiones del poder civil en los asuntos de la Iglesia, como fueron la cuestión de la propuesta de supresión de la marginación legal de los católicos en la vida política inglesa, durante su estancia en el Oriel; o la propuesta de reducción de los obispados irlandeses, que ocasionó el sermón de Keble, lo cierto es que el Movimiento de Oxford se abrió camino postulando la vertebración de la Iglesia, que en consecuencia había de girar sobre su propia autoridad apostólica. La Iglesia Anglicana había de entenderse a sí misma como una de las tres ramas que daban forma a la herencia y plasmación histórica del catolicismo antiguo, fruto legítimo de la predicación apostólica, a juicio de los *tractarianos*. Lejos estaba Newman del evangelismo de su juventud, que le había llevado a ser incluso secretario en Oxford de la Sociedad Bíblica, donde trabaría amistad con el ex-sacerdote español J. Blanco White, entonces ya protestante en Inglaterra. Como dice M. Trevor, Newman «iba a recorrer un camino en sentido opuesto al suyo»¹⁴.

El Movimiento de Oxford se proponía reivindicar la tesis central de la eclesiología católica, es decir, la condición *visible* de la Iglesia, matriz de la tradición católica de fe, orgánicamente articulada por el ministerio jerárquico de los obispos, como medio de salvación para los hombres, llamados a adherirse a Cristo y a vivir de su vida¹⁵. De modo que al margen de ella y de su tradición de fe no hay posibilidad de acce-

¹⁴ John Henry Newman. *Crónica de un amor a la verdad*, 37-38.

¹⁵ He aquí la observación autorizada de un conocedor del Anglicanismo como el teólogo e historiador de los movimientos religiosos Stephen Neill: «Newman y sus amigos formularon la pregunta e hicieron que otros hombres se la formularan también: «¿Qué es la Iglesia?». En un tiempo en que demasiados miembros de la Iglesia de Inglaterra estaban dispuestos a considerarla como un departamento del Estado, o como el aspecto religioso de la existencia de una nación, los hombres de Oxford resucitaron la olvidada doctrina de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, que la vida que vive es la vida de Cristo y que, fuera de la autoridad divina que Cristo le ha concedido, no debe desear ni buscar ninguna otra autoridad (...) El episcopado y la sucesión apostólica eran tra-

der a la verdad que guarda la Escritura. De esta forma, para los oxfordianos, caían fuera de la verdad católica de la fe el principio rector de la opción dogmática del evangelismo protestante, que hace de ésta tan solo el editor y propagandista de la Biblia. En el *Tract 1* se dice: «Es por lo tanto un hecho indiscutible: tan verdad como la certeza de la salvación de las almas, es la certeza de la existencia de una Iglesia visible instituida como medio para este fin». Una Iglesia «de institución divina y que ha sido siempre la misma y única desde su origen, por la incorporación sucesiva de sus miembros»; y es el Nuevo Testamento y las palabras de Nuestro Señor, esto es la misma Escritura, «la garantía del poder de la Iglesia y la promesa de su *permanencia*». Así lo expresa la liturgia y así se recoge en el Credo, que «ha hecho suya esta idea: *Creo en la Santa Iglesia católica*. ¿Acaso la Escritura y la historia no se ilustran mutuamente?»¹⁶.

Newman deja atrás su evangelismo protestante de militancia bíblica, cuyo abandono había comenzado a hacer realidad influido por el director del Oriel, el preboste E. Hawkins, párroco a la sazón de San Clemente. Fue él quien enseñó a descubrir a Newman el significado de la Tradición en la vida de la Iglesia. En uno de sus sermones parroquiales de 1831 había de decir: «la Escritura nos dice lo que es necesario creer, hacia dónde nos hemos de dirigir y lo que debemos defender, pero no nos explica cómo hacerlo. Y puesto que hemos de realizarlo de una manera concreta, nos vemos forzados a añadir algo a lo que silencia la Escritura»¹⁷. Para afirmar, una vez investigado el desarrollo de la práctica litúrgica de la Iglesia primitiva y haber recorrido los Padres, que «los ritos y las instituciones, lejos de estar desposeídos de significado, son aptos por su naturaleza, para grabar en nuestra memoria y en nuestra imaginación las grandes verdades reveladas. Y lejos de ser supersticiones, estos ritos y estas instituciones están aprobadas expresamente en la Escritura en cuanto a su principio, y se entregan a la Iglesia bajo su forma actual por la Tradición»¹⁸. En la *Apología*, refiriéndose a la fecunda influencia de Hawkins, recoge la tesis que en aquel entonces le había formulado aquel representante de la Iglesia alta, al que siem-

tados como constituyentes tan esenciales de la Iglesia que solamente aquellas Iglesias que los habían retenido eran tenidas como ramas visibles de la Iglesia Católica de Cristo». *El Anglicanismo* (Madrid 1966) 241. Trad. de J. L. Lana.

¹⁶ *Pensamientos sobre la Iglesia*, 30-31.

¹⁷ *Ibid.*, 51.

¹⁸ *Ibid.*, 54.

pre guardó Newman cariño y agradecimiento a pesar de las dificultades de décadas posteriores: «que el texto sagrado no se destinó nunca a enseñar doctrina, sino únicamente a probarla; de donde se sigue que si queremos aprender doctrina, hemos de recurrir a los formularios de la Iglesia, por ejemplo, al catecismo y a los símbolos de la fe»¹⁹.

Si el espíritu liberal de un hombre de Iglesia como R. Whately, a quien Newman encontró en el Oriel, le había ayudado a descubrir la conveniencia de la separación entre la Iglesia y el Estado, Hawkins le apartó de sus últimas convicciones calvinistas. El problema era que el eclesiástico liberal que era Whately, y que más tarde había de ser arzobispo de Dublín y antagonista de Newman, «nunca se preguntó qué es lo que constituye a la Iglesia como verdadera o como una rama de la verdadera»²⁰, cuestión, en cambio, de vida o muerte para Newman y los *tractarianos*, sus amigos J. Keble, R. H. Froude, H. Wilberforce y el por todos admirado profesor y canónigo de *Christ Church*, E. B. Pusey. Tanto ellos como William Palmer, Arthur Perceval y Hugh Rose, cabezas según Newman de la reacción de defensa que el Movimiento representaba contra el peligro que amenazaba a la Iglesia nacional, percibieron algo que a Whately se le escapaba. La cuestión real no estaba en que políticos no anglicanos, en adelante presentes en el Parlamento, pudieran ocuparse de los asuntos de la Iglesia nacional. La cuestión era que la Iglesia no podía tolerar su secuestro por el poder civil, porque ello había traído consigo *de facto* la que Keble llamaba «apostasía» de la Iglesia nacional.

La Iglesia Anglicana, sostenían Newman y sus amigos, siempre había querido ser y entenderse a sí misma como una rama de la Iglesia Católica de los orígenes: «Yo tenía plena confianza en mi causa. Estábamos sosteniendo aquel cristianismo primitivo que había sido enseñado para todos los tiempos por los primeros doctores de la Iglesia, y estaba consignado en los formularios anglicanos. Esta antigua religión había poco menos que desaparecido del país a causa de los cambios políticos de los últimos ciento cincuenta años, y había que restaurarla»²¹. En la mente de los protagonistas del Movimiento no había lugar para Thomas Erastus, el teólogo zuingliano que había querido someter la Iglesia al Estado am-

¹⁹ *Apologia*, 10.

²⁰ Ch. Hollis, *Newman y el mundo moderno*, 43.

²¹ *Apologia*, 38.

parándose en la teología veterotestamentaria de la ley. E. erastismo significaba para ellos la negación de la autoridad eclesiástica como cuestión de vida o muerte para la supervivencia de su identidad. Whately, sin embargo, «nunca se preguntó si Cristo había instituido en su Iglesia algún orden especial y autoridad. Pensó (simplemente) que era intolerable que la Iglesia Anglicana debiera estar subordinada al control de los que no eran anglicanos. Nunca se le ocurrió que pudiese objetar algo a la subordinación de los obispos a los laicos, siempre y cuando éstos fueran anglicanos»²².

III. LA VIA MEDIA DEL ANGLICANISMO

La propuesta de Newman obedecía a su pleno convencimiento de que la identidad de la Iglesia Anglicana era el catolicismo de la Iglesia antigua, y la misión que creía era confiada al Movimiento de Oxford no podía ser otra que la de velar por esa identidad, iniciando la restauración de lo que de hecho había sido y quiso ser desde su independencia de Roma: una rama del catolicismo de los tiempos primeros, prolongado en las Iglesias del Oriente ortodoxo y en el mismo catolicismo romano. En este caso último a pesar de la corrupción de la doctrina y de las pretensiones históricas del Papado. Si la Iglesia nacional inglesa no se había plegado al principio protestante de la *sola Scriptura*, esta era la causa: este principio se destruye por sí mismo. Los protestantes no se dan cuenta de que se comportan en su defensa como los católicos romanos al adherirse a su propia fe. Creen lo que creen porque así se lo han enseñado: unos que la Escritura tiene carácter divino, los otros que lo tiene la Iglesia. Sólo la continuidad con la tradición de Iglesia surgida de la predicación apostólica nos puede garantizar el medio de acceso a la verdad contenida en la Escritura; y librarnos de caer en el marasmo de las opiniones individuales de sus lectores, aunque todos acudan a ella creyendo en su divina inspiración. Por eso Newman escribirá en su *The Via Media*: «Burlarse de la tradición como de una cosa irracional e indigna en sí de confianza, no contribuye más que a debilitar los fundamentos de nuestra propia fe en la Escritura»²³.

²² Ch. Hollis, *cit.*, 43.

²³ *The Via Media of Anglican Church*, vol. 1 (1877, 3ª ed.) 34. Cf. nueva ed. de H.D. Weidner (Oxford 1990) 85 (= *Pensamientos sobre la Iglesia*, 59).

Newman estaba seguro de un criterio de identidad eclesial que oponía a las pretensiones de la política liberal que amenazaba a la Iglesia nacional: la Iglesia no puede dejar de ser otra que la que nos han transmitido los Padres. Eso fue lo que comprendió en su motivado buceo en el siglo IV, persiguiendo el desarrollo de la herejía arriana y buscando razón teológica a la defensa en minoría de la ortodoxia llevada a cabo por los obispos alejandrinos. La innovación arriana no podía triunfar porque atentaba contra la continuidad de la doctrina defendida por Alejandría. Lo que estaba en juego era la continuidad en la doctrina, ciertamente, pero esta continuidad se expresaba en la razón de ser de la sucesión apostólica y de la vida de fe de la Iglesia en continuidad con las generaciones anteriores. Para ello no bastaba la apelación a la sola Escritura, se imponía su lectura *in ecclesia*. Queda dicho ya en la citación de las palabras de la *Apología*: la doctrina se nos ofrece en los formularios de la Iglesia, en el catecismo y en los símbolos, pues la Escritura no se nos dio para enseñar doctrina sino para probar la que de hecho sostiene la Iglesia. Newman argumentará tanto con la Escritura como con los Padres, igual que con el *Prayer Book*²⁴ en favor de la mediación de la gracia y de la acción de Dios en la Iglesia, que la mantiene en la fidelidad a la revelación divina. Lo hace contra quienes se oponen a ver en la estructuración orgánica de la Iglesia la instancia autorizada de defensa de la identidad creyente del cuerpo de Cristo. Arrio pretendía enseñar doctrina contra la conciencia de fe de la Iglesia. Su preferencia por los textos seleccionados de los evangelios que sancionaban su tesis monofisita, ignorando los que podrían aducirse en favor de la postura ortodoxa, implicaba una opción por la lectura individual de la Escritura que ya no tenía como referencia la ley del arcano, tal como había sucedido hasta entonces. Newman dice que fue la divulgación de la doctrina y de los misterios por parte de los apóstatas, y la polémica anticristiana que la apostasía alimentó, la circunstancia que dio motivos a la Iglesia para la paulatina pero firme formulación de los símbolos²⁵.

Para entender cómo pensaba Newman acercándose ya a la década crítica de los cuarenta, hay que tomar como referencia su modo de relacionar Tradición y Escritura. Para él y para los *tractarianos* la regla de la fe estaba en el *principio de*

²⁴ *Apología*, 43.

²⁵ *Gli Ariani del IV secolo*, 101-113. Nos servimos de la trad. italiana antes mencionada (cf. *supra* nota 5).

*antigüedad*²⁶. Lo que constituyó la identidad de la Iglesia desde el origen, aquello que la hace ser católica desde sus comienzos es la naturaleza autoritativa de su condición jerárquica, gracias a la cual se mantiene idéntica consigo misma. Esa misma condición es la que la articula como organismo vivo y al tiempo estructurado. Una idea que sin duda debía en parte al mismo Whately²⁷, y a la influencia que en él habría de dejar el obispo José Butler, cuya conocidísima obra sobre la *analogía de la religión*²⁸ Newman menciona en su *Apología*, como fuente de inspiración e hito significativo en su desarrollo teológico hacia el catolicismo²⁹. De modo que es ese convencimiento sobre la organicidad de la Iglesia como encarnación de la acción de la gracia en ella lo que justifica su visión de las cosas. Sin el ministerio apostólico, sin la sucesión en el episcopado como verdadera sucesión en el ministerio apostólico no es posible la permanencia en la verdad de fe. De ahí la obligada obediencia a este ministerio que los miembros de la Iglesia deben practicar, a la cual Newman y los tractarianos exhortaban con el propio ejemplo³⁰.

En la *Apología* nos ofrece el cardenal su postura doctrinal en aquellos años, después de dar cuenta del escándalo que entre sus antiguos amigos refractarios a la teología tractariana (entre ellos Blanco White) suscitaba. Newman concreta en tres los principios de su propuesta doctrinal a la Iglesia Anglicana nacional:

1. *El principio del dogma*, que Newman considera «principio capital del Movimiento»; pues «mi batalla –dice– era

²⁶ «Ahora bien, tal como yo veía la controversia en que estaba empeñado, Inglaterra y Roma se habían repartido estas dos notas o prerrogativas: el pleito estaba así entre apostolicidad *versus* catolicidad.

Sin embargo, al afirmar así este punto, no deseo, naturalmente, se suponga que yo concedía que la nota de catolicidad perteneciera realmente a Roma en detrimento de la Iglesia Anglicana, sino que consideraba que, en la controversia, el punto especial o pretensión de Roma era la catolicidad, y la pretensión anglicana, la antigüedad. Naturalmente, yo impugnaba que la idea romana de catolicidad fuera antigua y apostólica». *Apología*, 88-89.

²⁷ «En asuntos de disciplina, las positivas instituciones de la Iglesia *hacen* correctas e incorrectas las cosas que quedaron indeterminadas en la Escritura (...) el último recurso de la Iglesia, cuando fracasan la admonición y la censura, su "ratio ultima" debe ser la exclusión de la sociedad: en otras palabras, la excomunión». R. Whately, *Letters on the Church by an Episcopalian* (Londres 1826) 69. Cit. según J.F. Tolhurst, 'La Iglesia como comunidad en los sermones anglicanos de Jhon Henry Newman', *Diálogo Ecuménico* 17 (1982) 200-201.

²⁸ J. Butler, *The Analogy of Religion natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736)

²⁹ *Apología*, 17-18.

³⁰ *Ibid.*, 43-44.

contra el liberalismo, y por liberalismo entiendo el principio antidogmático y sus consecuencias»³¹. ¿Se me permitirá aludir aquí a la evidente contraposición entre el camino de Newman y el que apenas unos años después, cuando se apagaba la vida del cardenal inglés, comenzaban a recorrer algunos de los más significativos teólogos liberales alemanes, siguiendo el programa del neoprottestantismo? Aludo sólo a un escrito como referencia única, el de Ernesto Troeltsch *Sobre el método histórico y dogmático en teología* (1989). En él aventura Troeltsch un camino bien opuesto al de Newman para acceder a la verdad del cristianismo. Hoy lo diríamos con categorías de la filosofía al uso: se trata de «desconstruir» (Derrida) la construcción histórica del dogma. El objetivo es el de alcanzar lo que su vestido cubre: aquella analogía universal de los fenómenos religiosos, que hace posible la tesis de la relativización del carácter absoluto del cristianismo por parte del teólogo liberal³². También Newman está en ello, pues su propuesta de la evolución de las ideas religiosas obedece a la conciencia de «construcción histórica» de la dogmática cristiana. Newman había aprendido de J. Butler la *analogía* de los fenómenos religiosos; entiende, empero, que la evolución específica de lo cristiano, en la mediación del curso de las ideas, sólo es posible por la acción de Dios, que sostiene cuanto de sobrenatural alimenta el proceso de comprensión y formulación de la fe. La razón última de lo cristiano no hay que buscarla en el proceso histórico de construcción dogmática, sino en su fundamento trascendente e histórico al mismo tiempo, cual es la ley de encarnación³³.

³¹ *Ibid.*, 42.

³² E. Troeltsch, 'Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsätze "Über die Absolutheit des Christentums" von Niebergall', en: G. Sauter (ed.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen* (Munich 1971) 105-127, aquí 108 s. Cf. la selección de escritos de la ed. española, preparada por A. Ordenanz, de Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo* (Salamanca 1979).

³³ Dice Newman que procederá sobre este supuesto: que la doctrina de la Encarnación ha de ser tomada «como la verdad central del Evangelio y como la fuente de donde han de ser derivados todos sus principios». Mas este postulado que Newman coloca al frente de su procedimiento metodológico no es gratuito, tiene su razón de ser en la naturaleza sacramental de la doctrina de la Encarnación asumida en la fe: «La doctrina de la Encarnación es el anuncio de que ha sido otorgado un don divino por medio de un instrumento material y tan tangible que, en virtud de la Encarnación, el cielo y la tierra se han unido. Vale decir que coloca formalmente en la esencia íntima del cristianismo el principio *sacramental* como su característica propia». *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (Bologna 1967).

Hago esta observación por la significativa influencia que sobre la evolución ya tardía de la teología contemporánea han tenido dentro del catolicismo los teólogos liberales y su programa de desdogmatización del cristianismo. Una influencia que parece se deja notar entre nosotros en estas últimas décadas³⁴.

2. Después, el que puede denominarse *principio de la visibilidad de la Iglesia*. «Yo pensaba –añade– que esta doctrina era la doctrina de la Escritura, de la primitiva Iglesia y de la Iglesia anglicana. En este punto (precisa ya católico) tampoco he cambiado de opinión»³⁵.

3. Finalmente, el principio que ya católico había de considerar equivocado y del que se retractaba: el que puede ser denominado *principio antirromano*, central para la Reforma e incorporado también por el Anglicanismo como justificación de la decisión histórica de desidencia de Roma. Un principio que hace del Papa el Anticristo³⁶, y que por ello había impedido a Newman ver cualquier otra justificación a la doctrina sostenida por el Concilio de Trento que no fuera la que podemos llamar «razón romana», principal dificultad para aceptar lo que dicho concilio representaba para él de desarrollo dogmático. Poco a poco Newman terminaría por comprender que la decisión de Trento en materia de orden dogmático estaba guiada por la misma fidelidad a la conciencia de fe de la Iglesia, y la *regula fidei* que encarna la Tradición; pues es ésta la que da cauce y norma para su desarrollo histórico a la conciencia de fe eclesial, que infaliblemente se expresa en las decisiones conciliares.

IV. LA JUSTIFICACION DE ROMA

Newman comprendería, en efecto, que ante las decisiones de Trento estaba ante la misma forma de proceder que él había visto como justificación de la decisión del Concilio de Nicea contra el arrianismo. Roma, que había presentado la *via media* en la disputa arriana, ¿habría podido sucumbir

³⁴ El programa de desdogmatización más representativo de la teología española ha sido, sin duda, el de A. Fierro, con el que se postulaba hace algunos años la superación definitiva de todo tipo de positivismo bíblico y dogmático. Cf. A. Fierro, *Teología: punto crítico. El positivismo teológico* (Pamplona 1971); idem, *La imposible ortodoxia* (Salamanca 1974).

³⁵ *Apología*, 43.

³⁶ *Ibid.*, 45.

a la corrupción doctrinal después, al introducir no sólo prácticas irreconciliables con la fe apostólica (tales como el culto a María y a los santos), sino el propio dogma romano, carente de toda confirmación tradicional y sin respaldo de la Escritura? En 1843 Newman estaba dispuesto a romper con su «afecto antirromano», pues su razón hacía ya algunos años que lo había hecho. Para poder librarse de esta afección tal ilógicamente duradera de su conciencia anglocatólica, Newman necesitaba la explicación teológicamente legítima de la evolución doctrinal romana. En su escrito *The Prophetical Office of the Church* (1837), consagrado a explicar la *via media*, consideraba todavía esta evolución piedra de tropiezo para que Roma y la Iglesia de Inglaterra pudieran en verdad seguir siendo una misma Iglesia, como de hecho había sucedido durante la Edad Media. A esa explicación consagró uno de los tratados que habrían de darle mayor prestigio teológico, sin ahorrarle por lo demás la sospecha y ataques de algunos de los teólogos y autoridades católicas: su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (publ. 1845). Sin embargo, hasta entregarse a esa tarea de creación teológica, Newman había de agotar su diálogo con la que había comenzado a dejar de ser su Iglesia. Llegó la publicación del célebre *Tract 90* el 27 de febrero de 1841, y el conflicto con los mismos obispos que la teología tractariana se había propuesto defender terminó con la desaprobación episcopal del *Tract*, a pesar de los buenos oficios de su propio obispo Bagot. Había fracasado en su empresa al querer aplicar el criterio de antigüedad a la catolicidad de la Iglesia Anglicana. Ahora lo veía ya claro, pues la *evolución de la doctrina* constituye la nota característica de la concreción histórica de la tradición de la fe; y esta concreción de la tradición se expresa orgánicamente en la autoridad apostólica de la Iglesia, que sale garante así de manera infalible de su catolicidad.

No otra era la postura que creyó descubrir en el verano de 1839 en la expresión de san Agustín, en su controversia contra los donatistas: *Securus iudicat orbis terrarum*. En la *Apología* escribiría acerca de la impresión que en él hicieron las palabras del santo obispo de Hipona: «No es que, de momento, la muchedumbre no pueda errar en su juicio; no es que en el huracán arriano, no se doblegaran a su furia más sedes de las que pueden enumerarse y se separaran de san Atanasio; no es que la masa de los obispos orientales no necesitaran ser sostenidos, durante la contienda, por la voz y la mirada de san León, sino que el juicio deliberado en que a la

postre se apoya y al que se adhiere la Iglesia es una prescripción infalible y una sentencia final contra las partes de ella que protestan y se disocian (...) Por estas grandes palabras del antiguo Padre, que interpretan y resumen el largo y variado curso de la historia de la Iglesia, la teoría de la *via media* quedaba completamente hecha polvo»³⁷.

En septiembre de 1843 dejaba la parroquia de Santa María para retirarse a su anejo de Littlemore; en octubre de 1845, abandonaba su cargo en el Oriel, para ser recibido el 29 de septiembre por el P. Domingo Barbieri en la Iglesia Católica. Por fin, el 22 de febrero de 1846, ya católico, abandonaba Littlemore por Maryvale.

V. RESUMEN DEL CAMINO Y CONTRAPUNTO ECUMENICO

Concluimos ya, tratando de resumir la trayectoria seguida por Newman, con la siguiente gradación de los supuestos teológicos que guían su biografía espiritual. Newman se adhiere a la fe católica tomando como punto de partida la premisa teológica que está en el fondo de toda su reflexión: si la revelación divina ha acontecido (y creemos que así ha sucedido en Jesucristo de forma plena), tiene que gozar de un criterio de verdad que permita el acceso a ella sin error. Este criterio viene dado en la dogmática cristiana en dos pasos. El *primero*: la eclesialidad de la fe estriba en su *apostolicidad*. El *segundo*: la autoridad apostólica de la Iglesia se expresa en el episcopado y en la sucesión apostólica en él, por cuyo medio el *principio de la antigüedad* rige la Iglesia, que de este modo progresa en la comprensión cada vez más clara de la tradición de la fe. Newman creará durante su etapa anglicana que tal es el presupuesto del catolicismo histórico; éste ha encontrado con el transcurso del tiempo una objetivación plural en las *tres ramas* católicas de la Iglesia: Ortodoxia, Catolicismo romano y Anglicanismo. Newman se percata, sin embargo, de que el principio sobre el que ha establecido su *vida media*, con ánimo de rechazar protestantismo y romanismo, resulta insuficiente para garantizar de forma plena la verdad. La garantía de la verdad se halla sólo en la *condición infalible* de la Iglesia. La infalibilidad y no otra sustenta el *principio de catolicidad* de la fe, dando consistencia a la unidad de la Iglesia.

³⁷ *Ibid.*, 97.

Cuando Newman descubre que esa condición sólo se realiza de forma plena en la Iglesia Católica, abandona la Iglesia Anglicana para adherirse a la fe de Roma. Newman abandona el hogar espiritual en el que ha crecido como cristiano y ha ejercido con una responsabilidad llevada al límite el ministerio pastoral y teológico. Ha sido este ejercido, cumplido en honradez completa ante su conciencia y ante su propia Iglesia, el que ha llevado hasta la frontera de la fidelidad posible a una Iglesia que ahora se ve obligado a dejar, dudando de que haya podido mantenerse como verdadera Iglesia de Cristo. El pastor y el teólogo tienen ya la respuesta a una pregunta que al final había de ser ineludible: si la Iglesia de Inglaterra ha renunciado a apoyarse sobre aquello mismo que la constituye en tal Iglesia, ¿se puede reivindicar para ella lo que ella misma no quiere para sí? ¿Podría el voluntarismo de los tractarianos devolver a la conciencia anglicana aquella convicción de la fe católica que de hecho no tiene? Al no poder responder de otra forma más que negativamente, Newman ha dejado de sentirse anglicano; comienza el camino final hacia Roma. Para cubrir la etapa decisiva, Newman necesita una justificación de la dogmática católica, la razón que explique el porqué del desarrollo doctrinal del Nuevo Testamento, del desarrollo de la Escritura en la tradición que la interpreta. Para ello elabora una teoría adecuada del desarrollo del dogma, cuya vigencia sigue siendo teológicamente correcta en lo fundamental. Newman propone la aplicación de la historicidad del desarrollo de las ideas del cristianismo como proceso de explicitación de la verdad relevada. Esta, en efecto, sólo llega a su plena manifestación en su despliegue temporal, según el principio central de la inteligencia de la fe: la encarnación de la Palabra.

Hoy, al cumplirse el 1^{er} Centenario de la muerte del Cardenal inglés, su luminosa inteligencia sigue ayudándonos a penetrar la razón formal de la dogmática católica; y a descubrir dónde reside, sin duda, la mayor dificultad en el diálogo ecuménico con el Anglicanismo. La Comunión Anglicana parece prisionera del mismo mal que hizo reaccionar hace más de siglo y medio al Movimiento de Oxford, contra la amenaza de aquel momento histórico: su hipoteca en el poder civil. A un teólogo católico empeñado en la causa ecuménica bien se le puede tolerar esta pregunta: ¿acaso la Iglesia Anglicana no es sobre todo prisionera de su propia «carta fundacional»? La situación en que la ponen los *Treinta y Nueve Artículos* la dejan de hecho sin instancia autorizada, por cuyo medio pueda expresarse la infalibilidad de la *Una Sancta* en cuestiones de

fe. Sólo el consenso parece el camino posible para el acuerdo, pero en materia de fe ¿es suficiente el mero consenso? La tarea ecuménica que a católicos y anglicanos se nos impone es la de llegar a un acuerdo inequívoco de los criterios que rigen la expresión de la fe, tanto en sus formulaciones como en la determinación de la práctica creyente vinculada al depósito revelado. No es la cuestión menos importante, como no lo fue para Newman, saber dónde estriba la razón autorizada que ha de fundamentar dichos criterios.

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