

DE LA APOLOGETICA CLASICA A LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL LA PRESENCIA DE JOHN HENRY NEWMAN

En 1965 René Latourelle nos ofrece una certera reflexión sobre la historia de la Teología Fundamental desde el final de la Segunda Guerra Mundial¹. Comienza su artículo señalando la inseguridad que reina sobre el objeto y el método, sobre el estatuto y la naturaleza de la Teología Fundamental. Pero opina que se puede hablar ya de un consenso generalizado sobre lo que no debe ser la apologética. No es un arte o una pastoral de la conversión, ni un sistema de defensa contra los adversarios. No es un simple tratado filosófico-histórico, ni una filosofía de la religión. No debe desarrollar un espíritu anexionista y transformarse en una especie de enciclopedia de las ciencias. Desde el punto de vista positivo, el acuerdo abarca los siguientes puntos: la apologética es una verdadera teología, es la ciencia teológica de la credibilidad de la revelación. Es un servicio eclesial, como reflexión que pertenece a la función misionera de la Iglesia. La demostración apologética desemboca en una certeza de tipo moral. Latourelle subraya además que el acuerdo «mental» logrado entre los teólogos es quizá más importante que el acuerdo «doctrinal»: conciencia de la complejidad de los temas, de la limitación de una demostración hecha a base de testimonio y signos, y conciencia de la necesidad de comprender, más que de condenar o triunfar en la confrontación sobre la fe². Apoyándose en N.

¹ Cf. R. Latourelle, 'Apologétique et Fondamentale. Problèmes de nature et de méthode', en *Salesianum* 27 (1975) 255-274.

² Cf. *Ibid.*, 257-261.

Dunas, afirma que hace falta una apologética integral que tenga en cuenta tanto el objeto (la revelación) como la capacidad receptiva del sujeto (el hombre)³.

En 1980, en un trabajo sobre la nueva imagen de la Teología Fundamental⁴, tomando como referencia el Vaticano II, considera a este análisis de 1965 como una descripción de la situación en el mismo umbral del concilio. En 1987, haciendo una evaluación de la experiencia sufrida por la Teología Fundamental en el concilio y en la etapa posconciliar, critica con apasionamiento el silencio a que estuvo sometida esta especialidad en los documentos del concilio, pero reconoce que le debe mucho, a nivel de actitudes que éste desarrolló en la Iglesia universal (diálogo, servicio, conversión, búsqueda de sentido) y a nivel de perspectivas, en particular sobre los temas de la revelación, sobre la centralidad absoluta de Cristo, sobre la personalización de los signos de credibilidad, sobre la búsqueda del sentido en el hombre⁵.

Hoy podemos afirmar que la Teología Fundamental, tras décadas de confusión, ha adquirido conciencia de su propio significado en el entramado de las disciplinas teológicas, sabe cuál es su objeto y su método, admitiendo que se dan diversas orientaciones que subrayan perspectivas concretas de sus temas claves de la revelación y de la fe. La aportación de la Teología Fundamental a la reflexión cristiana en el mundo actual se puede considerar de una importancia radical. Pues bien en este momento queremos reconocer con admiración y agradecimiento que la figura y la obra de J. H. Newman han sido elementos muy significativos de ese «humus» teológico que en los últimos 50 años ha posibilitado la aparición de la nueva Teología Fundamental, siendo determinante en esto el pensamiento del Vaticano II, que tiene en Newman uno de sus grandes precursores, con un influjo decisivo en los teólogos que inspiraron sus deliberaciones y orientaciones.

³ Cf. *Ibid.*, 266-267. Cf. además N. Dunas, 'Les problèmes et le statut de l'apologétique', en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 43 (1959) 643-680.

⁴ Cf. R. Latourelle, 'Nuova immagine della Fondamentale', en R. Latourelle-G. O'Collins (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Fundamentale* (Brescia 1980) 59-64.

⁵ Cf. R. Latourelle, 'Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II', en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Salamanca 1989) 1068.

I. ABRIENDO CAMINO: NEWMAN Y LOS PIONEROS DE LA ACTUAL TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Newman confesó en más de una ocasión que él no era teólogo⁶. Y no parece que fuera sólo cuestión de modestia. En el fondo, entre otras cosas, latía la convicción de que lo realmente importante para él no era construir un «sistema», que se mueve en el ámbito de lo conceptual, sino enfrentarse a la realidad: su pasión fue el hombre concreto y el Dios vivo⁷. Lo nocional no puede suprimir o hace olvidar lo real, la verdad no puede buscarse a espaldas de la existencia, la inteligencia no debe atrofiar el corazón⁸. En Newman descubrimos un respeto exquisito ante la complejidad de la realidad que no debe ser mutilada ni violentada.

Se le considera un pensador «existencial», anclado en la concretez de la vida y muy consciente del significado determinante de la historia⁹. Desde su propia experiencia humana y religiosa, bajo el influjo de los Padres orientales, desarrolló un pensamiento personalista, que tuvo un gran influjo en la teología posterior¹⁰.

Ya desde 1896 a 1908 el pensamiento católico en Francia se ocupa intensamente de Newman, si bien hay que reconocer que esta preocupación está estrechamente ligada a la

⁶ Cf. algunas citas sobre esta afirmación en Charles Stephen Dessain (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman* XXIII (Oxford 1973) 369; *Ibid.*, XXIV, 171; *Ibid.*, XXV, 100.

⁷ Para H. Fries el centro de la obra de Newman es una antropología del hombre como ser creyente, cf. su primer trabajo publicado sobre el tema, 'Der gläubige Mensch. Ein Beitrag zur Anthropologie Newmans', en *Theologische Quartalschrift* 127 (1947), sobre todo las pp. 17-20 y 57-59.

⁸ Meriol Trevor relaciona biográficamente el afán de Newman por englobar, en su análisis de la fe, las exigencias de la mente y del corazón con la muerte de su hermana Mary. Cf. *John H. Newman: Crónica de un amor a la verdad* (Salamanca 1989) 42.

⁹ Cf. sobre estos aspectos las opiniones de H. Fries en 'J. H. Newmans Bedeutung für die Theologie', en *Theologische Quartalschrift* 126 (1946) 332-333, y en su tesis doctoral sobre Newman, *Die Religionsphilosophie Newmans* (Stuttgart 1948), 12-13, 14-15; A. Kolping, *Fundamentaltheologie* I (Münster 1967) 288; J. Ratzinger, 'Discorso introduttivo alla III Giornata del Simposio di Newman 28 Aprile 1990', en *Euntes Docete* 49 (1990) 431-434.

¹⁰ Cf. H. Fries, *Der gläubige Mensch* (1947) 19; Idem, *Religionsphilosophie* (1948) 12-13; J. H. Walgrave, 'L'actualité de Newman', en *Newman-Studien* III (1957) 22 ss.; E. A. Sillem, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman, vol. I: General Introduction to the Study of Newman's Philosophy* (Lovaina 1969) 78; A. Monzón Arazo, 'Newman y el personalismo', en *Revista Agustiniana* 31 (1990) 896-900.

cuestión «modernista»¹¹. En Alemania¹² se despierta el interés por Newman algunos años más tarde (a partir de 1922), sobre todo a través de la obra de Erich Przywara, con el que colaboró Otto Karrer¹³. Esta reivindicación de Newman, iniciada por Przywara¹⁴, tendrá su continuación en Francia por J. Guittou (1933) y por M. Nédoncelle (1945), en Inglaterra por H. Tristram (1945) y por C. F. Harrold (1947), en Bélgica por J. H. Walgrave (1944) y por A. Janssens (1945), en Holanda por P. Zeno (1943), en Italia por G. De Luca (1949).

En 1946 sobre el influjo de Newman en la teología afirmaba H. Fries:

«Hemos llegado al final de nuestra reflexión sobre el significado de Newman para la teología. Sólo se han podido mostrar indicaciones y tendencias. Sin embargo debería quedar claro el significado de Newman es grande y rico, y se podría hacer todavía más fecundo.

“Yo escribo para el futuro» -dijo en una ocasión Newman cuando un muro de silencio, de incomprensión y de desidia se levantó alrededor de su obra. Que nuestro tiempo tenga la suerte de poder cumplir y hacer realidad algo de esta gran esperanza de Newman. Newman podría ser el Padre de la Iglesia del presente»¹⁵.

¹¹ Cf. H. Tristram-F. Bacchus, *Newman (John Henry): Dictionnaire de Théologie Catholique* XI-1 (París 1931) 398. Más abajo se señala que por ese tiempo: «L'Angleterre n'apporte guère de contribution à l'étude de la philosophie et de la théologie de Newman».

En 1966 Liselotte Höfer afirmaba que los principales teólogos de la generación que va de 1875 a 1905 habían marcado decisivamente la actual teología católica, y que esos teólogos fueron todos más o menos discípulos de Newman. Cf. L. Höfer, 'Otto Karrer', en *Tendencias de la Teología en el Siglo XX. Una Historia de semblanzas* (Madrid 1970) 417-418.

¹² Según A. Kolping, el pensamiento de Newman no tuvo en Alemania, desde el Vaticano I hasta la Primera Guerra Mundial, ningún influjo eficaz frente al predominio de la neoescolástica en los manuales académicos. Cf. A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart* (Bremen 1964) 38.

¹³ Una experiencia singular para la vida y la obra de O. Karrer fue este «encuentro» con Newman en los últimos años de sus estudios teológicos, cuando colabora con E. Przywara en la publicación de los ocho pequeños volúmenes de *J. H. Newman, Christentum I-VIII. Ein Aufbau aus seinen Werken* (Friburgo 1922). Cf. L. Höfer, 'Otto Karrer', 419.

¹⁴ Según W. Rest hay que agradecer a Robert Grosche el desarrollo de los estudios sobre Newman en Alemania a partir de 1938, ya que en ese año en su obra *Pilgernde Kirche* exhorta a ocuparse del pensamiento del cardenal inglés. Cf. W. Rest, 'Robert Grosche', en *Tendencias de la Teología en el Siglo XX*, 339.

¹⁵ H. Fries, 'Newmans Bedeutung' (1946) 356.

Su sentido de lo histórico, como dimensión irrenunciable de la teología, su análisis de la conciencia, su fenomenología de la fe y de la fundamentación de la fe, su eclesiología, fundada en elementos bíblicos y patrísticos, su visión de la revelación cristiana y de las religiones de la humanidad... fueron alimentando el esfuerzo intelectual de los teólogos que más tarde sostendrían directa o indirectamente la reflexión del Vaticano II. En nuestro caso este influjo de Newman ha tenido una gran importancia en autores que abrieron el camino hacia la actual Teología Fundamental desde una postura crítica frente a la apologética tradicional.

En la búsqueda de una apologética integral se reconoce la presencia de Newman ya en la obra de Léon Ollé-Laprune, pero es, sobre todo, en Maurice Blondel (1861-1949) donde se percibe el influjo de su pensamiento inspirando planteamientos fundamentales de la apologética de la inmanencia¹⁶, si bien Blondel se aleja posteriormente del equilibrio newmaniano en dirección a una ontogénesis «voluntarista»¹⁷. Pero sus reflexiones sobre la importancia de las disposiciones subjetivas en el juicio de credibilidad y sobre la fe como asentimiento vital, enraizado en el corazón y en la existencia, tienen un influjo muy grande en la Teología Fundamental y son una prueba del alcance de la obra de Newman.

Otro agente multiplicador del pensamiento newmaniano fue Pierre Rousselot (1878-1915) que, si bien indica que la reflexión sobre la fe en Newman padece de cierta unilateralidad de carácter psicológico-moral, confiesa que descubrirlo, tras el estudio de la escolástica, es entrar en otro mundo¹⁸. Las sugerencias, que brotan de la obra de Rousselot, sobre todo de sus dos artículos sobre los «ojos de la fe», han supuesto estímulos muy significativos para la teología que inspiró el Vaticano II, y en particular para la Teología Fundamental¹⁹. Y

¹⁶ Cf. sobre este punto A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, I, 63, 321; M. Seckler, 'Maurice Blondel', en *Tendencias de la Teología en el Siglo XX*, 81; G. Ruggieri, 'L'apologia cattolica in epoca moderna', en *Enciclopedia di Teologia Fondamentale. Storia Progetti Autori Categorie*, vol. I G. Ruggieri (dir.), (Génova 1987), 325; P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme* (París 1988) 319-500.

¹⁷ Cf. A. Monzón Arazo, 'Newman y el personalismo', 893-895.

¹⁸ Cf. P. Rousselot, 'Remarques sur l'Histoire de la Notion de Foi Naturelle', en *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1913) 26-32.

¹⁹ Cf. E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ*, (Francfort del Meno 1969) 1-2. Los dos artículos de P. Rousselot, 'Les yeux de la foi', en *Revue des Sciences Religieuses* 1 (1910) 241-259; 444-475.

en esos artículos Maurice Nédoncelle (en 1953) descubre las huellas de la obra de Newman y subraya la importancia histórica de los dos autores para la teología²⁰, que se va concretando en una constelación de teólogos que, bajo sus orientaciones, irán recorriendo el camino hacia una apologética integral que desembocará en la actual Teología Fundamental. Destacamos, entre otros, a Pierre Thiberghien (*La Science mène-t-elle à Dieu*, Paris, 1933), a Eugène Masure (*La grand'route apologétique*, Paris, 1939) a Jean Levie (*Sous les yeux de l'incroyant*, Paris, 1944), a Auguste Valensin (*Autour de ma foi: dialogue avec moi-même*, Aubier, 1948)²¹.

En esta línea se ofrece la aportación de A. Liégé, que, inspirándose también en la obra de Newman, cree imprescindible una elaboración sistemática de las disposiciones subjetivas del hombre, necesarias para el reconocimiento de los signos de credibilidad²². Para Liégé, la apologética integral es la ciencia práctica de la credibilidad «humana», y no solamente «racional» del cristianismo, credibilidad humana que está constituida por la totalidad del hombre²³.

En 1948 había aparecido en Alemania el primer volumen de *Newman-Studien*. En el prólogo afirmaban Heinrich Fries y Werner Becker:

«¿Es casualidad, instinto o acierto que en tal situación surjan el nombre, la figura y la obra de Newman, ya tras la Primera Guerra Mundial y con más fuerza todavía en nuestros días? ¿De su mensaje pueden brotar luz y orientación para lo que

²⁰ Cf. M. Nédoncelle, 'L'influence de Newman sur les "Yeux de la Foi" de Rousselot', en *Revue des Sciences Religieuses* 27(1953) 321-332. Anteriormente este autor había publicado la obra *La Philosophie religieuse de John Henry Newman* (Estrasburgo 1946).

Cf. además sobre esto la opinión de R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina 1950) 468-469. Según E. Kunz (Cf. *Glaube-Gnade-Geschichte*, 2), Rousselot se dejó inspirar por Newman y Blondel, pero sin depender de ellos.

²¹ Cf. sobre el influjo de Rousselot en ciertos autores de apologética, R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 470-494; A. Liégé, 'Bulletin d'apologétique', en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949) 54-63; G. Ruggieri, 'L'apologia cattolica', 327-329. E. Kunz señala que el influjo de Rousselot llega directa o indirectamente hasta H. de Lubac, K. Rahner, A. Brunner, J. Mouroux, O. Semmelroth, H. U. v. Balthasar (Cf. *Glaube-Gnade-Geschichte*, 1-2, n. 5).

²² Cf. A. Liégé, 'Bulletin d'Apologétique 68; Réflexions pour une apologétique du miracle', en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 (1951) 252, 254.

²³ Cf. J. Schmitz, 'Die fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert', en H. Vorgrimler-R. Vander Gucht (ed.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (Friburgo 1969) 220-221.

realmente se busca? (...) No necesitamos decir que no hay nada más ajeno a nosotros que el pretender aprovechar la coyuntura favorable o el fomentar un culto artificial a la personalidad de Newman. No tenemos solamente un interés histórico, sino que nos hemos puesto metas tanto de tipo teológico-científico, como de carácter religioso-espiritual»²⁴.

Y entre los autores de los diversos trabajos tenemos a E. Przywara, O. Karrer, M. Laros, H. Fries, W. Becker... La nueva generación, tras la Segunda Guerra Mundial, toma el relevo en la propagación del pensamiento de Newman.

En Tubinga se jubila ese año Karl Adam, que, formado personalmente en la apologética tradicional, ha ido creando en sus discípulos una fina sensibilidad por la historia, promoviendo el contacto con Newman, que le ha llevado a su comprensión del hombre como un ser que vive entre la necesidad y en ansia de una revelación de Dios²⁵. Y. Congar situará a K. Adam en 1967 junto a Lacordaire, Newman, Sertillanges y Blondel, como uno de los pioneros que rompió el esquema formal de la apologética clásica con un análisis de la situación y de la experiencia existenciales del hombre²⁶.

El teólogo fundamental Gottlieb Söhngen²⁷ es reconocido como un destacado promotor de la obra de Newman en Alemania por la exposición crítica de su pensamiento²⁸, que supo hacerlo fecundo en el campo teológico en su reflexión sobre las dimensiones histórica y personal de la fe²⁹. J. Ratzinger, que lo considera como su verdadero maestro en teología, lo describe como un culto y apasionado seguidor de Newman³⁰.

En el caso de Jan H. Walgrave, teólogo fundamental en la Universidad Católica de Lovaina, se habla de fascinación por

²⁴ *Newman-Studien I* (1948) 9-10.

²⁵ Cf. sobre todo el artículo de K. Adam, 'Von dem angeblichen Zirkel im Katholischen Lehrsystem oder von dem einer Weg der Theologie', en *Wissenschaft und Weisheit* 6 (1939) 1-25.

²⁶ Cf. Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie* (París 1967) 75-76.

²⁷ Cf. G. Söhngen, *Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt* (Bonn 1946).

²⁸ Cf. H. Fries, 'Gottlieb Söhngen', en *Tendencias de la Teología en el Siglo XX*, 490.

²⁹ Cf. la introducción al libro homenaje con motivo de su 70 cumpleaños (21.5.1962), firmada por J. Ratzinger y H. Fries, editores del volumen, *Einsicht und Glaube* (Friburgo de Brisgovia 1962) 8.

³⁰ Cf. J. Ratzinger, 'Discorso introduttivo', 434.

Newman³¹, sobre el que escribió su tesis doctoral, publicada en 1944, y numerosos artículos. Las instituciones básicas del cardenal inglés permean toda la producción de Teología Fundamental de Walgrave³².

Y, por último, queremos señalar el influjo de Newman sobre Heinrich Fries, uno de los pioneros en ese largo camino recorrido por la Teología Fundamental en su búsqueda de identidad en los últimos cincuenta años. La presencia del pensamiento de Newman en Fries es decisiva en su obra, y creemos que también en su propia persona. Fries intentó desde el principio subrayar las aportaciones de Newman a la teología y a la apologética³³, pero además su figura y su obra aparecen a lo largo de toda la producción de Fries, desde su tesis doctoral, en temas claves como filosofía de la religión, imagen religiosa del hombre, religión, revelación, fe, destacando el tema de la conciencia que se repite a lo largo de la obra de Fries como un motivo musical³⁴. Pensamos que el equilibrio que rezuma toda la teología de H. Fries tiene su causa, en gran medida, en la profunda influencia que ha ejercido Newman sobre él.

Como hemos dicho al inicio, a las puertas del Vaticano II se constató entre la mayoría de los teólogos fundamentales un amplio consenso sobre la dirección que debe tomar la Teología Fundamental y sobre los puntos críticos que no son aceptables de la apologética tradicional³⁵.

El pensamiento de Newman, a través de los autores mencionados y de otros no menos meritorios, ha contribuido decisivamente a ese proceso de discernimiento. Su teoría del desarrollo doctrinal introduce la noción de evolución y de historicidad en el entorno apologético, que amplía sus horizontes y rompe así el marco sofocante de las *demonstratio-*

³¹ Cf. G. De Schrijver, 'De theoloog Walgrave', en G. De Schrijver-J. Kelly (ed.), *Selected Writings - Thematische Geschriften. Thomas Aquinas - J. H. Newman - Theologia Fundamentalis* (Lovaina 1982) XVIII-XXI.

³² Cf. su tesis doctoral *Kardinal Newman's theorie over de ontwikkeling van het dogma in het licht van zijn kennisleer en zijn apologetiek* (Amberes 1944).

³³ Cf. 'Newmans Bedeutung' (1946); 'Newman und Grundprobleme der heutigen Apologetik' en *Newman-Studien* III (1957) 225-247.

³⁴ Cf. la disertación de Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans* (Stuttgart 1948), trabajo dirigido por J. R. Geiselman y presentado como tesis doctoral en 1942 en la Facultad de Teología católica de Tubinga.

³⁵ Cf. sobre este punto R. Latourelle, 'Nuova immagine della Fondamentale', 63-64.

nes. Frente a la argumentación apologética, que había caído en la trampa racionalista, Newman ofrece un análisis complejo de la fe y de su legitimación personal, teniendo presente los aspectos psicológicos y morales, la existencia concreta del sujeto creyente³⁶. Une así de forma equilibrada la reflexión teológica de profundo carácter existencial con la aceptación real de las mediaciones objetivas. En Newman se puede apoyar sin reservas la crítica a una apologética que se presentaba más como defensa contra los enemigos que como posibilidad de convencimiento para los que buscan honradamente:

«Si se me pide que yo use el argumento de Paley para mi propia conversión, contestaré llanamente que no quiero ser convertido por un silogismo elegante. Si se me pide que convierta en él a otros, responderé llanamente que no tengo interés alguno en subyugar su razón sin llegar a tocar sus corazones. Quiero tratar con buscadores de la verdad, no con controversistas»³⁷.

II. EL INFLUJO DE NEWMAN EN LA OBRA DE HEINRICH FRIES

De forma sintética queremos exponer aquí el caso paradigmático de Heinrich Fries³⁸ que nos revela el papel jugado por el pensamiento de Newman en esa generación de teólogos que hicieron posible la nueva Teología Fundamental, que surge del mismo «humus» teológico que posibilitó el Concilio Vaticano II.

Desde el momento (1946) en que empieza a concretarse el pensamiento de Fries sobre su concepto de Teología Fun-

³⁶ En esta misma línea, D. Hammond hace unas interesantes consideraciones sobre el significado de la imaginación en el método teológico de Newman a partir de la *Grammar of Assent*. Cf. 'Imagination and Hermeneutical Theology: Newman's Contribution to Theological Method' en *The Downside Review* 106(1988) 29-31.

³⁷ J. H. Newman, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960) 369.

³⁸ Heinrich Fries nació en Mannheim (Alemania) el 31 de diciembre de 1911. Se formó teológicamente en Tubinga, contando entre sus maestros, sobre todo, a Karl Adam, Josef Rupert Geiselmann, Franz Xaver Arnold, Theodor Steinbüchel. Fue nombrado profesor de Teología Fundamental en Tubinga en 1950, y en 1958 se hace cargo de la misma cátedra en la Universidad de Munich. Desde el 1 de octubre de 1979 es profesor emérito. Sobre su extensa obra de Teología Fundamental, cf. A. Jiménez Ortíz, *Teología Fundamental. La Revelación y la Fe en Heinrich Fries* (Bibliotheca Salmanticensis 106; Salamanca 1988) 517 pp.

damental se nota el influjo de Newman³⁹. Ya entonces critica Fries la apologética que toma una actitud negativa y que se agota en contradecir falsas teorías filosóficas y científicas, sin lograr construir algo positivo. Y cuando se dan en alguna parte auténticos intentos de Teología Fundamental permanecen en lo puramente teórico, sin llegar a la realidad, ya sea de la revelación ya sea de la existencia del hombre. La mera actitud de defensa ha de dejar paso a una Teología Fundamental entendida como ciencia de la fundamentación teológica, que pueda renovarse en el contacto con la realidad humana. Y en esto Newman tiene mucho que decir, según Fries⁴⁰.

1. *El hombre como ser creyente a la escucha de la revelación de Dios*

Una aportación de Newman, que socavó los cimientos, aparentemente sólidos, de la apologética clásica a través de los autores influidos por su pensamiento, es una imagen religiosa del hombre en la línea de san Agustín, de Blaise Pascal, de Sören Kierkegaard. Pero no fue su intención el analizar la esencia abstracta del ser humano, sino que se preocupó se centra sobre todo en el hombre concreto, con su realidad y posibilidades, en el hombre histórico, en su originalidad individual e irrepetible⁴¹.

Para Newman el hombre es aquella esencia que existe por Dios y que se realiza solamente en relación con él. La comprensión de la existencia humana sólo es posible si se la contempla como una existencia «ante Dios». Según H. Fries, «yo y mi creador» es la frase que describe atinadamente esta imagen del hombre, que no implica una visión individualista, sino que representa el punto de vista de un personalismo digno de Dios y del hombre⁴².

³⁹ Nos referimos al artículo de Fries sobre la figura de Newman en teología, 'Newmans Bedeutung' (1946). En realidad, la opinión de Fries sobre el valor de la obra de Newman para una teología fundamental, entendida como ciencia teológica de la fundamentación y no como simple defensa, se remonta a 1942, cuando presenta su tesis doctoral sobre Newman (cf. n. 34) y que fue publicada en 1948.

⁴⁰ Cf. H. Fries 'Newmans Bedeutung' (1946) 348; *Religionsphilosophie* (1948) 158-159; *Die Kirche als Anwalt des Menschen. Ein Beitrag zum Thema: Die Kirche und der Mensch der Gegenwart* (Stuttgart 1954) 8. 17. 35; *Newman und Grundprobleme* (1957) 230-232.

⁴¹ Cf. J. H. Newman, *El asentimiento religioso*, 59-61.

⁴² Cf. H. Fries, 'Newmans Bedeutung' (1946) 328-329; *Religionsphilosophie* (1948) 16; 'Die Kirche als Anwalt' 113-114.

Y es en la conciencia donde acontece la experiencia de Dios. La conciencia es para Newman el fundamento último del hombre, en el que están ancladas todas las fuerzas de su espíritu y de su corazón, en donde todas ellas encuentran su centro. En la conciencia se prepara el corazón para la fe; en ella, en primer lugar brilla la imagen de Dios como supremo Señor y Juez, como Padre; en ella anida el misterio del asentimiento a la fe. De la conciencia brota la vida religiosa que se expresa en la oración, en el culto, en la vida moral. En la conciencia espera el hombre ansiosamente la revelación; en ella experimenta su culpa y su debilidad, y también la confirmación más profunda de la revelación⁴³. Para H. Fries es Newman el auténtico filósofo y teólogo de la conciencia⁴⁴.

Fries opina que lo que preocupó realmente a Newman no fue la teología en sentido estricto ni el conocimiento sistemático de Dios, sino la religión, como un hecho histórico y como una realidad psicológica. Y la categoría que la define en el pensamiento de Newman, según Fries, es «encuentro», encuentro entre Dios y el hombre⁴⁵:

«Dios y el alma son el corazón del pensamiento de Newman, que nunca ha cambiado a lo largo de su vida. Lo que acontece en este encuentro entre Dios y el alma, según la opinión y la experiencia de Newman, es lo que nosotros queremos describir e intentamos interpretar»⁴⁶.

Para Newman la naturaleza lleva en sí misma grabada la huella de lo incompleto, la tendencia hacia algo definitivo, que sea capaz de elevarla, planificarla y redimirla. La religión

Avery Dulles expresa su simpatía por aquellos autores que subrayan con énfasis la dinámica del espíritu humano hacia Dios, como Agustín, Tomás de Aquino, Pascal, Newman, Blondel. Cf. A. Dulles, 'Umrisse meiner theologischen Methode', en J. B. Barner (ed.), *Entwürfe der Theologie* (Grado-Viena-Colonia 1985) 55-56.

En este sentido es interesante la opinión de Fries sobre la antropología de Newman: «Newmans Anthropologie wird so zu einer lebendigen, konkreten Phänomenologie, Psychologie und Ontologie der menschlichen potentia oboedientialis, eine Bestätigung und neue Form des »gratia non destruit, sed perficit naturam» (*Religionsphilosophie*, 157-158).

⁴³ Cf. J. H. Newman, *El asentimiento religioso*, 117-127. 342-343. Cf. el breve pero atinado comentario de J. Artz sobre la conciencia como lugar de encuentro con Dios en Newman, en J. H. Newman, *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen. Ausgewählte Texte* (Friburgo de Brisgovia 1958) 72.

⁴⁴ Cf. H. Fries, 'Die Kirche als Anwalt' (1954) 124.

⁴⁵ Cf. H. Fries, 'Newmans Bedeutung' (1946) 329; *Religionsphilosophie* (1948) 46. 135.

⁴⁶ Cf. *Religionsphilosophie*, 16.

natural está en actitud de adviento: busca ansiosamente algo más allá de sí misma que sea respuesta última a su pregunta incesante, cumplimiento y plenitud de su ansia constante⁴⁷. Y así afirma Fries:

«El *presupuesto fundamental*, el *a priori* imprescindible para la aceptación eficaz de la revelación y de sus demostraciones es, dicho con pocas palabras, una *auténtica religión natural*: la percepción de Dios en nuestra conciencia»⁴⁸.

El ser humano puede captar la realidad y la exigencia del Absoluto e Incondicionado a través de su conciencia, que así se muestra abierta a una posible revelación de Dios. Sin embargo, esto no condiciona de ninguna forma la libertad soberana de Dios, pero indica que una tal revelación no sería algo contradictorio y alienante para el hombre⁴⁹, revelación que ha de acontecer en la historia como lugar de la libertad y del encuentro personal⁵⁰:

«Para Newman, revelación no es tanto un conjunto de verdades nuevas y sobrenaturales, sino, en primer lugar y decisivamente, una *realidad, una realidad de índole y dimensión históricas* (...), una realidad que tuvo y tiene historia, que se extiende en el marco de la historia, que en él se desarrolla»⁵¹.

Estas palabras son una prueba de la sensibilidad de H. Fries para la dimensión histórica de la revelación ya al inicio de su carrera teológica. Opina por ese tiempo (1946) que la aportación significativa de Newman a la cuestión de la revelación y de la historia no ha sido reconocida ni valorada suficientemente. Su pensamiento, prosigue Fries, ofrecido en valiosas síntesis que tienen en cuenta lo eterno y lo temporal, la

47 Cf. J. H. Newman, *El asentamiento religioso*, 341-374. Cf. los ecos de estas ideas de Newman en Fries, *Der gläubige Mensch*, 57; *Religionsphilosophie*, 135 y 156.

48 H. Fries, *Religionsphilosophie*, 145.

49 Cf. H. Fries, *Wort aus dem Schweigen. Offenbarung die tiefste Erfahrung des Menschen* (Frigurgo de Brisgovia 1978) 6; *Fundamentaltheologie* (Graz-Viena-Colonia 1985) 222.

50 Cf. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, 223-224.

51 H. Fries, *Religionsphilosophie* (1948) 144. Cf. sobre este punto en J. H. Newman, *El asentamiento religioso* 340-341; *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres 1878) 64-74; *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford* (Londres 1872) 27-28.

Sobre la revelación cristiana como «idea» comprensiva, viva y real en Newman, cf. A. Dulles, 'From Images to Truth: Newman on Revelation and Faith', en *Theological Studies* 51 (1990) 252-255.

idea y la historia de la revelación, hace justicia a la realidad total de la revelación de Dios⁵².

«Newman, como los teólogos de la Escuela de Tubinga, justifica la revelación no sólo ante la *razón teórica* (...), sino también ante la *razón histórica*»⁵³.

Bajo el influjo del Cardenal Newman, H. Fries ha elaborado una Teología Fundamental que estudia la revelación como hecho y como misterio, como don de Dios al hombre⁵⁴, transmitido a lo largo de la historia por la Iglesia como portadora y mediadora de la revelación⁵⁵. E igualmente siguiendo a Newman, analiza su legitimidad, basándose en una visión integral de los testimonios y criterios de la revelación en su acontecer histórico y en su calidad de respuesta a la pregunta, que representa la misma realidad del hombre, siendo Jesucristo la clave de la justificación de la revelación y de la credibilidad de la fe⁵⁶.

⁵² Cf. 'Newmans Bedeutung', 352-353.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. J. H. Newman, *El asentimiento religioso*, 369: «Los argumentos del tipo del de Paley, fomentan este estado mental. Dejan a los hombres que se olviden de que la revelación es un don, no una deuda de parte del dador, y la tratan como un mero fenómeno histórico».

Sobre el concepto de revelación en Newman, cf. el excelente resumen que ofrece P. Gauthier en *Newman et Blondel*, 405-446. H. Wandelfels, en su estudio de la *Dei Verbum* y de su sustrato teológico, presenta la exposición de Fries sobre la revelación (cf. *Offenbarung* III: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, 1109-1115, y en *Mysterium Salutis* I, 159-234), publicada antes de la aparición de la *Dei Verbum*, como la expresión última del pensamiento teológico que analiza el Vaticano I desde la perspectiva integral que dará origen a la *Dei Verbum*. Y Fries, como estamos viendo, bebe de las fuentes de Newman. cf. H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (Munich 1969) 125-126.

⁵⁵ G. Biemer afirma que se debe a H. Fries (Cf. su trabajo 'J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition', en *Die mündliche Überlieferung*, ed. por M. Schmaus (Munich 1957) 63-122) el estímulo definitivo para un estudio más detallado de la tradición en Newman. Cf. G. Biemer, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman* (Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1960) 9, n. 1. Sobre el influjo de Newman en la *Dei Verbum*, cf. C. Van Der Plancke, *J. H. Newman. Révélation et tradition. Etude sur les rapports doctrinaux entre la théologie de Newman et la constitution «Dei Verbum»* (Lovaina 1969).

⁵⁶ Sobre Jesucristo como el argumento decisivo para la justificación de la revelación, cf. J. H. Newman, *El asentimiento religioso*, 386-393, 418-420. Sobre el cristocentrismo de la revelación en Newman, cf. A. Dulles, 'From Images to Truth', 259-260; P. Gauthier, *Newman et Blondel*, 446.

Sobre el significado de los milagros en Newman, cf. sobre todo *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles* (Londres 1870); *Sermon VI: Miracles no Remedy for Unbelief*, en *Parochial and Plain Sermons* VIII (Londres 1888) 76-90.

«La esencia de la revelación cristiana (...) consiste, según Newman, en primer lugar y sobre todo en hechos, acontecimientos, personas. La esencia del cristianismo, dicho brevemente, es la persona y la singular figura de Jesucristo mismo, su palabra, sus obras, su camino, su promesa. La verdad es concreta, la verdad es historia»⁵⁷.

2. *La Fe cristiana como encuentro con Dios en Jesucristo*

La concepción de la fe religiosa como encuentro con Dios se da ya en el inicio de la obra de H. Fries en contacto con los escritos del cardenal Newman, que, en su opinión, ofrecen una completa visión de la fe, cuyas dificultades intenta solucionar no con demostraciones coactivas, sino con un pensamiento realista y personalista y con una veneración silenciosa ante el misterio del hombre⁵⁸.

Para Newman la fe es asentimiento real, que se da al Dios vivo en el encuentro del hombre con él, en el encuentro existencial de la criatura con el Creador; la fe es un acto enmarcado en la totalidad de la persona humana, que reclama las fuerzas del espíritu y del corazón, y que sella y lleva a su plenitud el movimiento de todo el hombre hacia Dios⁵⁹. En palabras de Fries:

Sobre el concepto de milagro en Fries, cf. A. Jiménez Ortiz, *Teología Fundamental*, 448-454.

⁵⁷ H. Fries, 'John Henry Newman', en H. Fries-G. Kretschmar (ed.), *Klassiker der Theologie II* (Munich 1983), 170.

⁵⁸ Cf. *Religionsphilosophie*, 101-102. Junto al influjo original y prioritario de Newman en el tema del personalismo en teología, Fries profundiza en la categoría «encuentro» también a través de las obras de R. Guardini y E. Brunner, equilibrando el actualismo dialógico de éste con el personalismo de corte metafísico de Guardini.

⁵⁹ Evidentemente la fe es un tema central en la obra de Newman. Pero lo que llama más la atención es su implicación personal y su preocupación pastoral: más de 20 sermones tienen la palabra «fe» en el título, y muchos más lo tratan en su contenido total o parcialmente. Pero la obra fundamental, sobre todo en el tema de la fundamentación de la fe es *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Londres 1870), que venimos citando por la traducción española realizada por Josep Vives, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960). Sobre esta obra resultan muy interesantes las anotaciones de J. Arzt (en 1958) en el pequeño libro ya citado (n. 43), *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen*.

Cf. en H. Fries sus comentarios sobre el concepto de fe en Newman, en 'Der gläubige Mensch' (1947) 20; *Religionsphilosophie* (1948) 88, 98, 109; 'John Henry Newman' (1983) 170-171.

«Fe es *encuentro entre personas*, entre Dios y el hombre. Pero el hombre, *cada uno*, debe dar *su respuesta*, debe expresar su: yo creo»⁶⁰.

«*Todo el hombre – sólo Dios*, ésta es la verdadera y fundamental figura de la fe»⁶¹.

Pero este encuentro sólo es salvífico si Dios actúa con su gracia y el hombre responde con su libertad⁶². Por tanto lo determinante en la fe es el encuentro personal y no las pruebas, como dice esta conclusión que saca Fries de su análisis de la obra de Newman:

«*Así la fe en Dios dice relación con personas, y no con demostraciones*. No se decide mediante sistemas, sino por la persona, desde la libertad última de la voluntad y en la responsabilidad de la conciencia»⁶³.

Y las últimas palabras de su tesis doctoral, presentada en Tubinga en 1942, y publicada en 1948, son:

«El *cristiano* sin embargo encontrará en la obra de Newman una nueva forma (...) de estar agradecido y contento (de su fe), y de reconocer así precisamente hoy, más que nunca, la obligación necesaria de realizar el invisible y rico mundo de la fe, no la obligación de demostrarlo, sino de legitimarlo y expresarlo ante sí y ante el mundo y el tiempo actual de la única manera realmente eficaz»⁶⁴.

Siguiendo de cerca a Newman, señala Fries que la fe es un riesgo, que sólo puede afrontar un corazón decidido, ca-

⁶⁰ H. Fries, *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers* (Espira 1950) 44-45. Cf. además sobre esta misma idea en Fries, *Was heisst glauben? Glaubensverständnis in einer säkularisierten Welt. Heinrich Fries antwortet Eberhard Simons* (Düsseldorf 1969) 32; *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung* (Munich-Friburgo de Brisgovia 1970) 23. 57; *Fundamentaltheologie* (1985) 19.

⁶¹ H. Fries, *Herausgeforderter Glaube* (Munich 1968) 19.

⁶² Cf. H. Fries, 'Die Kirche als Anwalt' (1954) 139.141.

⁶³ *Religionsphilosophie* (1948) 98. Cf. sobre esto *Der gläubige Mensch* (1947) 30: «Der Glaube überholt den Beweis und triumphiert über ihn. (...) Beweise sind bestenfalls Antworten auf Einwände gegen, nicht aber Wege zum Glauben». Pensamos que en este punto Fries alude a la frase de Newman: «Faith outstrips argument» (*Parochial and Plain Sermons* VI [1881] 259).

⁶⁴ *Ibid.* 161. En 1985 coloca Fries expresamente el concepto de fe religiosa en el horizonte de la pregunta por el sentido, porque la dimensión personal, que es imprescindible, permanece limitada al ámbito del yo y del tú. Si la fe religiosa es una oferta a todos los hombres, si además tiene una pretensión pública, si ha de estar en conexión con la totalidad de la realidad y de la experiencia de la realidad, debe tener la dimensión del «sentido de la totalidad», además de la dimensión dialógico-personal (cf. *Fundamentaltheologie*, 27-28).

paz de confiar en el Dios lejano y silencioso. La fe ha de perseverar en la angustia y en la oscuridad, y exige del creyente una fuerza y una constancia, que en ningún momento pueden ser interpretadas como alivio barato de la existencia⁶⁵. Las respuestas de la fe iluminan al hombre pero queda siempre la suficiente oscuridad que permite a la fe seguir siendo fe⁶⁶. No hay solamente luz, también existe la noche de la fe⁶⁷. En medio de las sombras y de la oscuridad que rodean la vida, el creyente tiene una luz a la que se confía porque es la luz de la vida, Jesucristo. Seguir a Jesucristo significa realizar la más alta posibilidad que tiene el hombre en la historia⁶⁸.

Pienso que el influjo de Newman en la obra y en la persona de H. Fries se percibe en su continua búsqueda de equilibrio, que en este caso le lleva a articular orgánicamente la dimensión personal y la dimensión doctrinal de la fe: el acto de fe y su contenido se condicionan mutuamente. Para Fries, sin contenidos concretos la fe quedaría vacía, sería ciega, impersonal, muerta. Ningún elemento puede prescindir del otro ni rivalizar entre sí. Esto supondría poner en peligro todo el conjunto. Si se pregunta dónde radica lo decisivo, habrá que responder: en la fe en cuanto fundamento de la existencia en Cristo Jesús. Quien vive esta realidad hasta sus últimas consecuencias, tendrá la fuerza necesaria para prestar su asentimiento al contenido y a su expresión concreta⁶⁹.

65 Cf. H. Fries, *Glaube ein Verrat* (1950) 46.

66 Cf. H. Fries, *Ernst Wiechert. Eine theologische Besinnung* (Espira 1949) 46-47.

67 Cf. H. Fries, *Glaube ein Verrat*, 47.

68 Cf. H. Fries, *Von der Lebenskraft des Glaubens* (Friburgo de Brisgovia 1979) 22-23 y 71.

Sobre estos aspectos de la fe (fe como obediencia, confianza, entrega, riesgo; fe y oscuridad), cf., como ejemplos, las siguientes citas de Newman: *Sermon VI: Faith and Obedience*, en *Parochial and Plains Sermons* III (Londres 1885) 77-89; *Sermon XIV: Obedience to God the Way to Faith in Christ*, en *Ibid.*, VIII, 1888, 201-216; *Sermon XX: The Ventures of Faith*, en *Ibid.*, IV, 1887, 295-306; *Sermon XXI: Faith and Love*, en *Ibid.*, IV, 307-318; sobre la oscuridad de la fe, cf. *Ibid.*, IV, 256, 258, 261-262, 264-265. Y finalizamos estos ejemplos con una cita ya clásica de Newman: «(...) faith is a venture before a man is a Catholic; it is a gift after it» (*Loss and Gain* [Londres 1891] 385).

69 Cf. H. Fries, *Herausgeforderter Glaube* (1968) 21-22.

Cf. J. H. Newman, *Historia de mis ideas religiosas* (Madrid 21940) 35: «Desde la edad de quince años el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión: no conozco otra, no puedo hacerme a la idea de otra clase de religión. La religión como mero sentimiento me parece un sueño o una burla. Tan imposible es que haya amor filial sin que haya un padre, como que haya devoción sin que se admita la existencia de un Ser supremo».

3. *La argumentación convergente de Newman en la credibilidad de la Fe*

Dejando de lado otros aspectos importantes de la fe (p. ej., la visión bíblica de la Iglesia, la eclesialidad de la fe y la función del magisterio eclesiástico, el tema de la infalibilidad, el papel de los laicos en la Iglesia, etc.), que en Fries se van desarrollando bajo la guía de su maestro Newman⁷⁰, creemos que la influencia de éste es decisiva en el análisis de la credibilidad de la fe, basada en la llamada argumentación convergente, que está presente en todo el arco temporal de su producción teológica, desde sus primeros escritos sobre Newman hasta el volumen de Teología Fundamental de 1985⁷¹.

Ya en 1947 afirmaba Fries:

«El asentimiento real y la seguridad (que da la argumentación convergente) no se hacen depender de un sistema abstracto o de un proceso puramente silogístico, sino que se basan en la riqueza de la realidad y en el centro de la persona humana»⁷².

¿Cuál es el método para alcanzar esa seguridad. Fries afirma que con frecuencia no se comprende bien a Newman en este aspecto de la argumentación convergente:

«El método de este proceso no es, como todavía se afirma equivocadamente de Newman, la acumulación de probabilidad»

Sobre la utilización partidista del pensamiento de Newman por parte de algunos modernistas para justificar su propio subjetivismo, sin tener en cuenta el sentido del equilibrio de Newman entre las dimensiones subjetiva y objetiva de la fe, cf. A. Dulles, 'From Images to Truth', 266; en la nota n. 91 remite a la obra de R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina 1950).

⁷⁰ Fries considera a Newman expresamente como su maestro en teología, cf. *Glaube und Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert* (Munich 1979) 61.

⁷¹ Cf. 'Newmans Bedeutung' (1946) 340-341; 'Der gläubige Mensch' (1947) 28-30; *Religionsphilosophie* (1948) 72-80, 88-91, 98; 'Newman und Grundprobleme' (1957) 237, 240-241; 'Konvergenzargumentation'; *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1961) 517-518; 'Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner', en *Catholica* 33 (1979) 125-126; *Fundamentaltheologie* (1985) 25-26.

Sobre la argumentación convergente en Newman, cf. su obra decisiva *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Londres 1870).

⁷² 'Der gläubige Mensch', 29-30. Cf. esta afirmación de Y. Congar: «Newman debe a su doble calidad de historiador y de psicólogo la solidez de su *Asentimiento*; apoya sus consideraciones en el análisis, más o menos extendido por toda su obra, de la estructura psicológica del conocimiento humano». *La fe y la teología* (Barcelona 1970) 148.

des, sino la *convergencia de conocimientos probables, esto es, bien fundados*, que no son recogidos y ensamblados por el entendimiento conceptual, sino por el natural *sentido ilativo de la conciencia*, volcado hacia lo concreto (...), y esa convergencia conduce a una seguridad, que es realmente distinta de la seguridad matemática, pero de ninguna forma menor»⁷³.

Pero para Fries es claro que se da un aspecto paradójico en esta argumentación: ¿cómo puede la probabilidad ofrecer seguridad?

«Seguridad en las cuestiones de la religión y de la fe a través de la *convergencia de probabilidades* (...) representa una mayor paradoja que en las cuestiones de las cosas naturales. Pero Newman mantiene la paradoja, porque existe en la realidad (...). El no hace mayor el salto y el riesgo de la fe de lo que deben ser, a diferencia, por ejemplo, de Kierkegaard (...).

En *último término*, en realidad, permanecen sin embargo, por parte del hombre, el riesgo, la intervención de la voluntad, la *decisión de la conciencia*, la entrega al Dios vivo en confianza y obediencia»⁷⁴.

En 1957 Fries presenta la argumentación convergente de Newman como una aportación muy válida a la apologética católica:

«De esta manera (...) intenta Newman realizar la *demonstratio*, que es significativa e importante para la tarea actual. No es (la argumentación convergente) un sustituto, sino un complemento –efectivamente necesario– y un enriquecimiento de las argumentaciones tradicionales. Ella señala los presupuestos olvidados la mayoría de las veces, aquellos sustratos y fuentes, donde se toman las decisiones en pro y en contra, porque ahí se colocan los signos definitivos delante de todo. La argumentación convergente une argumento y disposición. Da además a las demostraciones lo que hoy precisamente necesitan: la relevancia personal, la fuerza existencial, la concreción viva, la totalidad que todo lo abarca»⁷⁵.

⁷³ 'Newmans Bedeutung', 340-341. En esta cita Fries alude a la diferencia de sentido entre *Wahrscheinlichkeit* y *probability*.

⁷⁴ *Religionsphilosophie*, 106-107. Cf. sobre la idea de Newman de la fe como riesgo que va más allá de lo demostrable, pero con la seguridad que le da el amor, A. Dulles, 'From Images to Truth', 263. Sobre este mismo punto, véase las afirmaciones de H. Fries, *Religionsphilosophie* (1948) 82-83.

⁷⁵ 'Newman und Grundprobleme', 237. Cf. J. H. Newman, *El asentimiento religioso* 358: «Existe una gran distancia entre lo que la revelación es en sí misma y lo que es para cada uno de nosotros. La luz es una cualidad de la materia,

La posibilidad de la argumentación convergente (dice en 1961) se basa en la historicidad del conocimiento humano y en la pluralidad de sus fuentes de experiencia, de tal forma que el hombre está abierto a todo el ser pero no puede abarcarlo de una vez y comprensivamente, sino que ha de actuar desde una determinada perspectiva y de forma sucesiva. Por esto la argumentación convergente depende de la concentración de los diversos motivos, porque no basta uno solo. Es la forma propia del conocimiento del hombre en todo lo que afecta a su realidad personal concreta, histórica, existencial, y también es válida para el conocimiento de Dios en la historia de la salvación. A través de la convergencia de conocimientos bien fundados se llega a una seguridad moral⁷⁶.

«Este proceso (...) genera aquella seguridad que es necesaria y al mismo tiempo suficiente para nuestra vida concreta y para las decisiones que se toman en ella. Realizamos esta argumentación, por ejemplo, en nuestras decisiones sobre una profesión o ante un enlace matrimonial, en decisiones importantes en cuestiones políticas, jurídicas y especialmente en problemas éticos. El médico, el juez, el político, el sacerdote -todos ellos están necesitados de la «argumentación convergente», sin la que no podrían ejercer su profesión»⁷⁷.

En opinión de Fries, cuanto más se reconozcan en la revelación como dimensiones constitutivas lo concreto, personal e histórico tanto más será reconocido el valor de la argumentación convergente para el conocimiento de la revelación y de la fe. Y en este sentido se puede decir que la argumentación convergente respeta la libertad, pues es que un conocimiento bien fundado, pero no coactivo. Deja suficiente espacio para la decisión libre y para el compromiso existencial⁷⁸.

«La fe no es de ninguna manera el resultado evidente de la argumentación convergente, sino un acto nuevo, autónomo de

como la verdad lo es del cristianismo. Pero la luz no puede ser vista por los ciegos, y hay quienes no pueden ver la verdad, no porque la verdad tenga algún defecto, sino porque el defecto está en ellos mismos. No puedo convertir a nadie partiendo de presupuestos que ellos no me quieren conceder; y sin presupuestos nadie puede probar nada sobre nada».

⁷⁶ Cf. *Herausforderter Glaube* (1968) 42-42; *Glaube und Kirche* (1979) 13-14.

⁷⁷ *Fundamentaltheologie* (1985) 25.

⁷⁸ Cf. 'Konvergenzargumentation' (1961) 517-518; *Fundamentaltheologie* (1985) 25-26. Fries indica expresamente que la argumentación convergente, según la entiende Newman, no se ve afectada por la tesis ordenada por el decreto *Lamentabili* (1907): «Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum» (DS 3425). Cf. 'Konvergenzargumentation', 518.

la decisión, que sin embargo no es ciega, sino que tiene motivos para ella, que la justifican y la hacen responsable»⁷⁹.

CONCLUSION

El teólogo fundamental puede descubrir en la persona y en la obra de J. H. Newman estímulos y orientaciones de enorme valor para su tarea de reflexión crítica sobre la fe en el mundo de hoy. Su amor a la verdad, su compromiso vital por la fe, su fidelidad a la Iglesia, su sensibilidad ante la situación histórica, su respeto a la complejidad de la realidad, su actividad de veneración ante el misterio de Dios y el misterio del hombre, su sentido del equilibrio... hacen de Newman un modelo a tener muy presente en un momento de la historia, en que la fe se enfrenta a los enormes desafíos, que plantea el profundo cambio cultural que estamos viviendo. En él se hizo vida y servicio concreto el lema de la Teología Fundamental actual: «Estad siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pregunte por la razón de vuestra esperanza, pero de buenas maneras y con la conciencia limpia» (1 Pe 3, 15-16).

ANTONIO JIMENEZ ORTIZ
Facultad de Teología
Granada

Es interesante la reacción de A. Loisy a esa tesis condenada: «C'était la doctrine de Newman. (...) Quoi qu'il en soit, ni Newman ni ceux qui ont suivi son opinion n'ont prétendu que la certitude de la foi ne fût qu'une très grande probabilité». *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi domini gregis»*. (Ceffonds²1908), 69. Cita tomada de J. Flury, *Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie* (Friburgo 1979), 108, n. 246).

⁷⁹ H. Fries, *Glaube und Kirche als Angebot* (Grado-Viena-Colonia 1976) 167-168. Cf. sobre este punto la afirmación de Newman: «Faith then is not a conclusion from premisses, but the of an act the will, following upon a conviction that to believe is a duty» Tomado de W. Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman, based on his private Journals and Correspondence*, vol. I (Londres 1912) 242.