

LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN EN J. H. NEWMAN Y SU INCIDENCIA EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO ACTUAL

La presente aportación quiere dar cuenta de la doctrina de Newman sobre la «justificación del pecador», tal como cristaliza en sus Conferencias (anglicanas) de 1838. Las trece «lectures» que completan la obra, volvieron a ver la luz en 1874, esto es, cuando Newman llevaba 29 años como católico. En esa nueva edición, su autor se limitó a incluir ciertas correcciones estilísticas y unas notas («católicas») a pie de página, que en poco o nada alteraban su contenido anglicano. Por lo mismo, cabe decir que nos hallamos ante una obra del Newman «entero» (anglicano-católico), y que no se debe descuidar su potencial ecuménico¹. Nuestra reflexión se desarrollará en ocho pasos sucesivos. A una breve introducción, seguirá la explicación del binomio «justificación-santificación», tal como lo comprende nuestro autor. Seguidamente, se hablará de la noción de «inhabitación», la que posibilita el esclarecimiento de la aparente confusión de sus consideraciones sobre la palabra divina y su eficacia en nosotros. En pasos sucesivos,

¹ El autor del presente artículo (contenido de una de las aportaciones de un curso sobre Newman organizado por la Cátedra John Henry Newman de la Universidad Pontificia de Salamanca) defendió su tesis doctoral sobre esta materia en febrero de 2000, y se halla, al presente, traduciendo al castellano el contenido de la edición católica de las citadas *Conferencias sobre la Doctrina de la Justificación*.

daremos cuenta de la relación sacramento-justificación (punto 4), del papel que se concede a la fe en la justificación (punto 5), así como al amor y al obrar propio del justificado (punto 6). Finalmente, se abordará muy resumidamente, el «hoy ecuménico» en estas cuestiones (punto 7), y el camino que queda por recorrer (punto 8).

I. INTRODUCCIÓN

La teología es una disciplina humana sobre Dios, el decir del hombre sobre Dios. A partir de este sencillo apunte inicial se puede ya entender la inseparabilidad de la antropología y la teología.

El tema de la «justificación del pecador» (JDP) pertenece al ámbito de la antropología teológica, la disciplina que quiere dar cuenta de la relación Dios-hombre. El supuesto del que parte el creyente cristiano es el siguiente: el hombre sólo se define desde el misterio que le envuelve: Dios. Esto que acabamos de decir (un acto de fe, como se ve) parte de la constatación doble de que el ser humano **vive**, y quiere vivir, y de que es **finito**. Si, como decimos, el hombre es, por un lado, deseo de vivir, y, por otro, finitud, no ha de extrañar que quiera (y deba) romper el «techo de su propia piel» si quiere resolver el misterio que es.

Pues bien, esto que decimos (el hombre ser definido desde el Dios que le envuelve) no es evidente, y cabe dudar si alguna vez lo ha sido. No es clara la ecuación «a más Dios más hombre». A priori resulta contradictoria e inadmisibles para nuestra conciencia moderna. La experiencia nos dice que el espacio ocupado por un objeto no puede ser ocupado por otro. Pero aun en el supuesto de que admitamos esa verdad de fe, cabe preguntarse en qué consista tal relación, puesto que en ella —tal como dice el creyente— está en juego la salvación. Permítasenos una primera batería de preguntas para abrir el apetito: ¿qué es lo determinante, en vistas a la salvación, que yo «cambie» ante alguien o que ese «alguien» me mire con benevolencia? ¿Quizá ambas cosas a la vez? A la luz de la historia que nos toca vivir: ¿puedo decir que soy/somos «nueva criatura», que la historia es «más humana»? ¿o tendré que rendirme ante tanta evidencia y aceptar que lo nuestro no tiene remedio, pero que eso no es lo determinante porque

«alguien» nos ama «como somos», es decir, pecadores? ¿No es el donante (Dios) más importante que el don? ¿Salva Dios «con el concurso del» hombre o «a pesar de» él?

Newman, antes de sus Conferencias de 1838 sobre la justificación, y ciertamente en ellas, piensa, como otros muchos en la tradición cristiana, que la palabra de Dios es eficaz, porque en la palabra está el mismo Dios, y es el mismo Dios. Dios es el que de verdad «se pronuncia» (no sólo pronuncia). Por eso su mirada nos transforma. Nos transforma porque Jesucristo está «en nosotros». Pero lo grande de ese cambio es que el hombre sigue necesitando la mirada benévola de Dios. Porque el donante es tan importante o más que el don. Por eso mismo (sirva lo que sigue como ejemplo) cuando nos regalan flores, antes de olerlas miramos la tarjeta que las acompaña. El ser humano descubre, de esta manera, que el bien no puede ser anónimo. El bien tiene rostro.

Hoy las cuestiones de sentido, las preguntas gruesas sobre el origen y la meta última de la vida de los humanos, están en un segundo plano, arrinconadas y anestesiadas. Pero flaco favor haríamos a la humanidad y a nuestros semejantes si, animados por el deseo de ser significativos en una sociedad sin significados profundos, nos limitáramos a coquetear con la futilidad que mata al espíritu.

Una objeción más seria nos llega del ámbito del sufrimiento sentido (no pensado). ¿Por qué no dejar de lado el discurso sobre la justificación y hablar en su lugar de la liberación? A mi modo de ver son ciertamente propuestas excluyentes, y es la objeción que más nos debiera inquietar. Pero «liberación» es un término más comprometido, próximo a la acción liberadora. La pregunta por el sentido, por ulterior que sea, no deja de ser real. A ella consagramos nuestro esfuerzo. La alternativa al «hablar» ha de buscarse primeramente en el «hacer», no en otro «discurso» sobre el hacer.

El ser humano desea vivir. Pero cuando llega a ponerse de pie, pregunta: «¿hay alguien ahí?» El vértigo que provoca la cuestión da lugar a reacciones muy diversas. No me entretengo más en este punto.

Yo que pregunto: «¿hay alguien ahí?», tengo un corazón encogido, con diversas fallas. Algunos llamamos a esto «pecado». Queremos llegar a la Persona que suscita nuestra pre-

gunta, y no sabemos cómo. Siempre olvidamos algo: mucho Dios y poco amor fraterno y solidario, mucha causa en favor del hombre y más orgullo, poca implicación y mucha oración.... En cualquier caso, siempre hay algún olvido, y no acabamos de organizar el rompecabezas de nuestra vida.

II. JUSTIFICACIÓN Y SANTIFICACIÓN

Para entender el pensamiento de Newman sobre la JDP conviene pararse a pensar en la relación entre estos dos términos, justificación y santificación, es decir, entre la palabra y su efecto o resultado (imputación y realización o transformación).

Para Newman el ser humano es un «sujeto moral»: que actúa y debe actuar. Para que ello sea posible, el hombre necesita la ayuda divina que lo transforme. Esta transformación no puede ser meramente nominal, porque Dios no puede aceptar el pecado, que por definición, es su propia negación (hoy se dice fácil y acríticamente que «Dios me quiere como soy». Dios nos ama porque le recordamos a su Hijo). Toda idea de la bendición ha de tomar la santidad como su fundamento, la autenticidad del ser, autenticidad que se mide con baremos cristológicos. Así pues, si Dios bendice al hombre, es haciéndolo digno de bendición, y si lo considera justo y auténtico ante sí es porque lo hace justo y auténtico. Según esto, el concepto de santificación tendría prevalencia sobre el de justificación, pero ello no es así en sus Conferencias.

En efecto, en ellas, se da preferencia a la idea de la justificación. De no ser ello así, no conectaría con la sensibilidad protestante. Pero, además, dejaría de lado una de las grandes intuiciones de la Escritura: **el poder salvífico y creador de la palabra soberana de Dios**. Por ello, la justificación prevalece sobre la santificación, esto es, la palabra sobre cualquier fruto de transformación (según esto, sería más correcto decir que Dios ama al hombre dinámicamente, con el poder transformador de su palabra. El amor no deja las cosas como están. Dicho de otra manera: Dios me ama «como soy», siempre que entienda adecuadamente el «como soy», que va mucho más lejos de la constatación «de lo que me pasa», porque soy más de lo que me pasa y de lo que aparento). Si la antropología

teológica dice algo, es precisamente esto: somos más de lo que aparentamos. Por eso, no hay causas perdidas.

Ahora bien, ¿cómo entender esta aparente contradicción (por un lado Dios sólo puede bendecir lo que es digno de bendición, pero, por otro, la palabra de Dios —el juicio divino— es anterior a todo «efecto creado»)? El ser humano viene marcado por la falla del pecado, y si en el binomio justificación-santificación (palabra-renovación), el primer elemento tiene prioridad, ¿cómo es posible que la justificación sea una declaración o una palabra externa sobre nosotros? En ese caso Dios estaría aceptando lo inaceptable, algo que está en contradicción con el primer supuesto.

Newman resuelve el entuerto distinguiendo el «significado» del término (justificación) de lo que la realidad justificación «es». Así, lo que significa considerar justo, tener por «justo», «es de hecho», un hacer justo, porque la «palabra de Dios» es «hacer de Dios». Así pues, entre la justificación y la santificación, (entre el «hablar» de Dios y su «hacer») se da una **identificación práctica**. En esta consideración asoma una intuición muy newmaniana: el pensamiento humano no se agota en la palabra, y razonar es más que argumentar (intuición que Newman esgrimió enérgicamente contra el racionalismo liberal de su tiempo).

III. LA INHABITACIÓN

Hablar de inhabitación es hablar de la piedra angular y del eje que integra el contenido de las Conferencias sobre la Justificación. ¿En qué consiste, se pregunta Newman, la justificación? ¿Qué es aquello que se da en el hombre y visto lo cual Dios le llama «justo»? ¿la renovación interior (la «gracia creada»)? «no»; ¿la fe? «no». La presencia divina interior, esto es, Jesucristo «en» nosotros, o **la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros**. El Padre ve, en nosotros, a su Hijo. De ahí que le resultemos gratos a sus ojos.

Quizá ahora se comprenda mejor por qué la justificación es (de hecho, no en idea) santificación, porque Dios mismo se ha comprometido en la salvación. El gran don de la nueva alianza es Dios mismo entregándose. Y esto es lo que distin-

gue al seguidor de Jesús de todo aquel que vive de la promesa todavía incumplida.

De esta manera Newman cree haber dado con un camino intermedio entre el protestantismo continental y Roma: la justificación no consiste ni en la fe ni en la renovación interior del hombre, sino en la «presencia de Jesucristo». Así pues, el núcleo sobre el que todo creyente ha de centrar su atención, y del que han de brotar sus acciones, «no» es uno mismo, sino esa «presencia».

Ahora bien, dice Newman: «Aunque el don que nos justifica es algo distinto de nosotros y alojado en nosotros, sin embargo incluye en su idea su propia obra en nosotros, y toma en sí mismo esa renovación del alma» (Conf. VII). Y en otro lugar: «si la presencia de Cristo nos dejara, nuestra renovación nos dejaría junto con ella; y decir que somos justificados por la renovación significa tan sólo que estamos interesados en Aquél de quien esa renovación fluye...» (Conf. VIII).

Hay en todo esto un notorio trasfondo cristológico: la humanidad de Jesucristo es glorificada en su resurrección. Y así, esa misma humanidad glorificada del resucitado se nos aplica a través del Espíritu. Así, se entiende mejor porque la justificación es, de hecho, santificación, y cabe hablar de una transformación más honda y sublime llamada a ser verificada en la historia del seguidor de Jesús.

IV. SACRAMENTO Y JUSTIFICACIÓN

Los problemas humanos no se hallan en el ámbito de los principios, sino en el de su aplicación. Lo mismo sucede en teología. Este cristocentrismo (o teocentrismo) en la explicación de la justificación nada tiene de particular. La centralidad de la palabra (y de la fe) en la tradición evangélica postula esa misma centralidad.

La cuestión que se nos plantea en este momento es la de cuál sea la mediación que hace posible ese estar de Dios en medio de la historia de los creyentes. Para Newman no es la fe. En este sentido, Newman, se fija más en «el gesto de la Iglesia» que en la «fe del sujeto». Para él, la justificación, esto es, la presencia activa y salvífica de Dios, tiene lugar «a tra-

vés» del bautismo. Una vez más, algo visible y comunitario (= aquello de lo que no puedo disponer arbitrariamente), esto es, «histórico», tiene prioridad sobre lo noético. Newman percibe el sentido salvífico (y el de la vida en general) en las **cosas y en los gestos** de una comunidad que perdura en el tiempo. Esta consideración vuelve a reflejar una de sus grandes intuiciones: los hechos tienen más fuerza que las palabras, sin que ello quiera decir que éstas queden anuladas. Ciertamente en Dios la cosa no es así: su palabra es soberana y salvífica. En el hombre además de la palabra se hace necesaria la concreción del gesto, y del gesto del que no soy dueño exclusivo, y que establece lazos de pertenencia. Y es que, a diferencia de la palabra divina que, de manera inimaginable, crea vida para el hombre (de suerte que cabe decir que somos mucho más de lo que aparentamos), la palabra humana pocas veces va más allá de la explicación. Mi palabra no genera vida, y difícilmente puedo apoyarme sobre mis propios argumentos. En la vida nos guiamos por razones que no sabemos verbalizar en forma de argumento. Raro es aquel que se fía únicamente de la palabra que procesa en su intelecto. La palabra divina, sin embargo, genera vida.

En la Conferencia XIII Newman escribe: «La religión es una realidad de naturaleza personal, e implica el reconocimiento de una Providencia particular, de un Dios que se comunica, no simplemente con el mundo en general, sino con esta persona o con aquella... Nuestra naturaleza requiere algo especial, y si rechazamos lo que ha sido realmente dado, podemos estar seguros de que adoptaremos lo que no ha sido dado».

V. FE Y JUSTIFICACIÓN

A la luz de lo dicho se entenderá mejor que para Newman la fe no posee un valor «primariamente» instrumental en la justificación. Para Lutero y las grandes autoridades de la Reforma, la fe es importante por su nexo cristológico. Esto es, «fe» es otra manera de decir «Jesucristo». Se trata aquí de un cristocentrismo vehiculado por la categoría «fe».

Ahora bien, se pregunta Newman, ¿qué tiene la fe para que pueda recibir a Cristo? ¿qué tiene la fe que no tenga, por ejemplo, el amor? A estas preguntas se ha solido responder

que la fe «ve» a Jesucristo, por ello es apta para tomar y aplicar el objeto de la visión. Esta respuesta no convence a Newman, porque, a su juicio, una cosa es «aceptar» el mensaje y otra distinta «recibirlo». En la recepción del mensaje entran en juego muchas más instancias, y toda una vida de pruebas y de confrontaciones prácticas.

Con ello no se niega toda función instrumental a la fe. Ésta desempeña su función, pero no primaria, como en el caso del bautismo. Éste tiene su instrumentalidad propia o primaria, y la fe la suya, o secundaria.

El bautismo sería «la mano del donante» y la fe «la mano del receptor». En cualquier caso, y esto es lo que queremos destacar en este momento, es la fe del bautizado la que justifica, y, así, la fe nos mantiene en lo recibido en el bautismo, y su valor principal es el sustentador. Según esto, la fe no justifica «por el hecho» de ser fe, sino «de hecho». Lo que justifica no es la fe, sino «la fe justificante», la fe que de hecho justifica.

Si consideramos la fe, a secas, esto es, «la aceptación de la palabra de Dios sobre el futuro y lo invisible», hemos de reconocer —cree Newman— que no nos hallamos ante una virtud. En la Conferencia XI encontramos la siguiente definición de la fe que «de hecho» justifica: «un medio original de conocimiento, que no se resuelve en la inteligencia o en la capacidad de raciocinio, confirmadas por la experiencia... sino que se funda sobre un instinto sobrenaturalmente implantado; un instinto que se desarrolla por la obediencia religiosa, y que guía a la mente a la palabra de Cristo y a la de sus apóstoles como su refugio».

VI. EL AMOR Y LAS BUENAS OBRAS EN LA JUSTIFICACIÓN

Newman cree posible la vida coherente con los principios profesados. El hombre es un sujeto moral. Como tal, no sólo obra y tiene que obrar, sino que puede obrar bien. A su juicio, es posible la obediencia que sigue a la justificación.

Para Newman, el obrar posee valor sapiencial: cuando nos esforzamos por cumplir la exigencia evangélica caemos en la cuenta de nuestra propia bajeza, de suerte que «la auto-satisfacción es el sentimiento, o bien del neófito, o del cristiano defectuoso o negligente en grado sumo». En cierta ocasión

llega a escribir: «cuanto más intenta una persona obedecer a su conciencia, más se alarma de sí misma, por obedecer de manera tan imperfecta. Su sentido del deber se irá haciendo más agudo, y su percepción de la transgresión más delicada, y comprenderá cada vez mejor de cuántas cosas ha sido perdonada». Así pues, el obrar mismo nos enseña la necesidad de la gracia. Esta verdad no viene por conductos paralelos o distintos a los del obrar:

Newman no percibe ninguna inconsistencia lógica entre la defensa de la justificación por la fe y la justificación por la obediencia, porque, en la práctica (no en teoría) ambas se identifican. La relación entre la fe y el amor aparece magistralmente explicada en sermones contemporáneos a las Conferencias sobre la justificación. La fe que justifica existe y actúa en el amor.

Fe y obediencia se unen en lo que Newman llama «mind of faith» (espíritu de la fe), esto es, la «sumisión o docilidad a lo invisible». Tal es el punto de unión entre la creencia y la ética (entre la teoría y la praxis, o, como diríamos hoy, entre la fe y la vida). La conciencia moral sirve a Newman de puente inmejorable entre la verdad ética y la verdad religiosa. En un sermón de 1830 dice: «las verdades morales y religiosas... se incluyen mejor en la esfera de la conciencia que en el del intelecto». Y en otro lugar, en relación con la conciencia, leemos: «a quienes usan lo que tienen, se les da más; pues comenzando con la obediencia, prosiguen con la íntima percepción y la creencia en un Dios». A juicio de Newman, difícilmente se puede creer en Dios al margen de la talla humana y moral del sujeto, pues a Dios se le conoce por connaturalidad.

Cuando decimos que alguien es «creyente», queremos decir que es una persona que actúa y vive según la manera propia de quien cree. «La fe justificante —escribe Newman— no puede existir sin sus manifestaciones». «La fe es prácticamente idéntica con las obras de la fe, y *cuando* justifica lo hace en cuanto existente en las obras». Éstas serían el «límite y la realización de la fe».

El amor no define a la «fe», pero sí a la fe que justifica, que es la que interesa a Newman. Ya ahora se entenderá que esta identificación práctica entra la fe y el amor no se inter-

preta en el sentido de que dada la primera (la fe) tenga que darse lo segundo (el amor). Newman no entiende el amor como fruto derivado del creer, sino en el contexto más amplio e integral del ser humano que se halla justificado. Con otras palabras, también el obrar tiene valor salvífico, y no se debe entender como el mero fruto o resultado del único elemento salvífico (la fe).

VII. EL HOY ECUMÉNICO

En el hoy ecuménico se dan puntos de encuentro muy importantes en el tema de la justificación. Así, por ejemplo, si nos referimos a la distinción tan típicamente protestante entre justificación y santificación, la distancia conceptual entre ambas nociones va disminuyendo (lo que en Newman es identificación práctica) (si bien cabe apuntar algunas excepciones: pentecostales, metodistas, etc.).

Con todo, creemos que Newman tiene algo que aportar a este respecto. En su pensamiento se salvan los dos momentos de la cuestión: el forense y el efectivo, esto es, la palabra divina que se dirige al ser humano y el fruto de esa palabra en su interior. La justificación que «significa» un considerar o tener por, «es», en la práctica, un hacer justo efectivo. Pero en la mente de nuestro teólogo, la idea de la imputación o del «considerar tal cosa», no quiere decir que la cosa atribuida o imputada esté ausente en el sujeto así considerado. Sin duda, en el caso del ser humano es así. De alguien que es pura contradicción (pecador), se dice que es justo. Pero cabe pensar en la justificación del propio Jesucristo, quien a pesar de ser justo, es tenido por tal, como «justo y amado». Nuestra mentalidad es reacia a admitir este pensamiento. Lo que yo «soy» me da derecho a gozar del premio correspondiente, como si entre el ser y la recompensa se diese un nexo del que nadie pudiese disponer. «Si yo 'soy' esto —así pensamos hoy— no hace falta que se me reconozca como tal. Basta que se me dé lo que se me debe por ser lo que 'soy'». **La antropología teológica de Newman valora la transformación efectiva que lleva consigo la presencia del Dios vivo de la revelación, pero salva, igualmente, el momento de la incondicionalidad de la acogida por parte de la palabra divina.** Ésta no se da sólo cuando el hombre la necesita, sino también allí donde el balance del careo

con la historia es positivo. Dicho de otra forma, la palabra de Dios sigue siendo palabra aun después de su poder creativo. Lo mejor que nos puede pasar es que esa palabra se nos siga dirigiendo. Ella sigue siendo lo que es, sin estar en función de su efecto en nosotros. El amor no se termina en su efecto. Por eso Newman escribió unas conferencias sobre la «justificación», y no sobre la «santificación». Este punto nos debe hacer pensar. El que nos ama, Dios, no sólo nos transforma, sino que sigue ahí, delante de nosotros, con su rostro noble y generoso. Volviendo al ejemplo antes citado: antes de oler las flores que nos acaban de enviar, miramos la tarjeta que las acompaña.

Si nos referimos a la teología de la inhabitación o de la gracia increada, hoy se da más importancia a la presencia de Dios en nosotros que al resultado de esa presencia. El papa actual destaca la valencia antropológica de esta presencia: «el camino de la Iglesia pasa a través del corazón del hombre, porque está aquí el *lugar* recóndito del *encuentro salvífico con el Espíritu Santo*, con el Dios oculto y, precisamente aquí, el Espíritu Santo se convierte en *fuerza de agua que brota para la vida eterna*» (*Dominum et Vivificantem*). Según Newman, lo que justifica al hombre es la presencia interior de Cristo a través del Espíritu, y tal presencia no se entiende como una cualidad o como una excelencia moral. El teólogo inglés fue plenamente consciente de la relevancia que otros autores concedían al tema de la inhabitación así como a los elementos teo- y cristo-céntricos. Pero **no creía ver defendida esa relevancia en un «sentido real», en su literalidad histórica.** La categoría «fe» no le servía para vehicular conceptualmente la teología de la «gracia increada».

En lo tocante a la fe y las obras en la justificación, las posiciones son de mayor cercanía, dando lugar a una sensibilidad ecuménica común que: comprende la centralidad de la fe en clave cristocéntrica; ensancha la noción de la fe, incluyendo el amor en ella. En efecto, hoy, partiendo de una visión antropológica más unitaria, se tiende a ensanchar el concepto teológico de la fe. En ésta, además de los elementos noéticos se incluyen los éticos, afectivos... ofreciéndose así una comprensión más integral e integrada de la misma. **Newman, por su parte, nunca incluye la dimensión ética en la noción de fe, pero cuando ésta se aborda «de hecho», tal como se conoce en el justificado, se identifica con la «obediencia»** (el obrar, el amor, la

dimensión ética, etc.). La fe y el amor se tratan de igual a igual, y ninguna de esas realidades es producto derivado de la otra. Newman no expresa esta verdad haciendo uso del hilemorfismo (en términos de distinción sin separación), sino, como buen inglés, refiriéndose directamente a la realidad (en este caso la fe) tal como ella se da cuando tiene valencia salvífica. Newman, no lo olvidemos, piensa desde la historia, piensa con cosas, no con ideas. Con otras palabras, prefiere describir lo que ve, sin abstraer los elementos más significativos para la elaboración de un sistema de pensamiento que funcione como prejuicio y criterio último de su selección. Esto nos hace ver que la disociación entre teoría y praxis (o sus equivalentes fe-vida, justificación-santificación, fe-obras, etc.) se resuelve siempre «a posteriori», nunca «a priori», y sólo es comprensible allí donde «se da» la identidad entre ambas.

Las cuestiones quedan más abiertas en el terreno de la eclesiología y la sacramentología. Si nos referimos a la importancia de la Iglesia en la salvación, vemos que el acuerdo es más bien genérico. El campo es muy variado. Un punto de conflicto lo hallamos en el entronque de los sacramentos en la Iglesia. Y otro que requiere aclaración es el de la relación entre la fe y el sacramento. Tanto católicos como luteranos pensamos que ambas realidades van unidas, pero las instancias más oficiales de la Iglesia católica remarcan el valor subordinado de la fe (para con el bautismo). La palabra y el sacramento aparecen, con mayor nitidez, en su condición de vehículo de la fe. Newman cree que la justificación se da «a través» de los sacramentos. Esto quiere decir que, en su caso, **el valor literal de la «gracia increada» viene mediado por el sacramento.** El problema que asoma en el principio sacramental consiste, a nuestro juicio, en comprender cómo una realidad histórica tan insignificante, y de apariencia tan arbitraria como el sacramento, puede ser el vehículo transmisor de la plenitud de la gracia divina y de su salvación. Hoy no resulta fácil creer en los sacramentos, es decir, creer en los sacramentos como medios salvíficos (la dificultad se acentúa cuando el gesto no conecta con la situación existencial de la persona). Quizá sea ésta la dificultad que el cristianismo porta en su propia entraña. No parece que la dificultad del creer radique en la trascendencia del objeto creído, sino más bien en la concreción de la mediación empleada para la visibilización de ese objeto. En este sentido, el grado de continui-

dad entre las Conferencias de Newman y nuestro hoy ecuménico es muy desigual, pues igualmente desiguales son los sistemas de comprensión de la aplicación de la salvación.

La visión newmaniana en este punto es netamente católica. Pero conviene retomar su intuición. La originalidad de la teología de la gracia en Newman no se halla únicamente en su recuperación de la «gracia increada». Esta preocupación ha estado presente en la tradición teológica del cristianismo. También en la Reforma. La originalidad puede hallarse en la aplicación de esa verdad. No basta decir que Cristo (o Dios) es el centro del misterio soteriológico. La cuestión está en dilucidar cómo o de qué manera sea Cristo el centro de tal misterio. Newman creía ver en el «cristocentrismo» del protestantismo popular de su tiempo (en «Lutero») el sofisticado disfraz de su «egocentrismo». **Según Newman el hombre no puede disponer de Dios. Tampoco dispone de la historia y de sus gestos salvíficos, a saber: la Iglesia y sus sacramentos.** Difícilmente se puede ser dócil para con Dios si no se ejercita la docilidad en la historia que nos sale al paso. Docilidad lúcida, sí (pues en ningún caso es sometimiento acrítico), pero docilidad al fin y al cabo. Esta sacramentalidad tiene que ser hoy ensanchada al hombre, sobre todo cuando su apariencia humana está en peligro de extinción. Lo que aquí se quiere destacar es el sacramento frente al «yo». Cabe decir que también el sacramento (el bautismo) cae del lado humano de la cuestión. Newman, sin embargo lo ve como un gesto comunitario, que si bien no trasciende lo «humano», al menos sobrepasa lo «individual». Creemos que esta intuición no está de más en un tiempo (el actual) muy dado a conceder valor normativo a las propias constataciones; un tiempo, en el que lejos de asumir «nuestro» deber, tal como se nos presenta, nos limitamos a exponer con mayor o menor originalidad, el deber que debieran asumir «los demás».

VIII. EL CAMINO QUE QUEDA POR RECORRER

Podríamos sintetizar al máximo el pensamiento de Newman sobre la justificación en los siguientes términos: **Jesucristo, presente en el creyente a través del Espíritu, es la justificación del hombre (la palabra que le salva). Justificación que ha de comprenderse como transformación efectiva de la**

persona (por tratarse de la presencia de Jesucristo), pendiente de su humana ascensión en la historia por la fe y el amor. Siendo la misma presencia divina la que salva al hombre, ella debe ser vehiculada por una realidad histórica (sacramento-Iglesia) que trascienda al «yo», y de la que éste no pueda disponer arbitrariamente.

Hoy, en lugar de «justificación» se prefiere hablar del «evangelio de la acción salvífica de Dios en Jesucristo». La categoría «evangelio» se halla en la cúspide de la jerarquía de verdades de las Iglesias Reformadas. El conflicto está en dilucidar la relación entre «Evangelio» e «Iglesia» (o «salvación» e «Iglesia»).

Pero el problema de fondo no se halla en esclarecer el «sí» o el «no» a la realidad eclesial y a todo lo que de ella se deriva (organización pastoral, ministerios, etc.), sino en el modo de concretar ese «algo superior» a la Iglesia y la Iglesia misma (o entre el evangelio o la gracia y la Iglesia) **de manera creíble**. La mentalidad reformada subordina la eclesiología a la doctrina de la justificación, mientras que la católica sitúa tal doctrina en un sistema más complejo del que constituye tan sólo una parte. Ahí surge el así llamado «problema eclesiológico» en el diálogo ecuménico.

La comprensión de esta doctrina no es indiferente a la hora de entender la Iglesia. Las diferencias eclesiológicas obedecen a formas igualmente diferentes de comprender la relación salvífica hombre-Dios. Así, el que la Iglesia aparezca primordialmente como «receptora de la salvación» o, por otro lado, como «mediadora de la salvación»; el que la Iglesia se entienda como «*creatura Verbi*» o, por otro lado, como «sacramento de gracia»; el que la relación Iglesia-Reino se perciba como «la promesa de un 'todavía no'» o, por otro lado, como «la realidad de un don 'ya aquí'», obedece, en cada caso, a una peculiar manera de comprender esa relación entre lo humano y lo divino.

Lo mismo cabe decir de la lectura que se haga de esa relación y el modo como se comprenda el magisterio eclesiástico y el ministerio en la Iglesia. El documento católico-luterano *Iglesia y Justificación* es muy explícito a este respecto²:

² Comisión mixta católico/luterana, *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (Salamanca 1996).

«... a causa del Evangelio, la doctrina reformista de la justificación exige del magisterio eclesiástico y de sus decisiones que permanezcan radicalmente abiertas a una verificación por parte del pueblo entero de Dios, y les prohíbe sustraerse por principio a una tal verificación. Respecto a sus decisiones, el magisterio debe permitir a la Iglesia en su conjunto, para la cual vale la promesa de permanencia en la verdad y que es 'pueblo de Dios', 'cuerpo de Cristo' y 'templo del Espíritu Santo', la posibilidad de 'discutir o de juzgar'... De otro modo, a la concepción reformista le parece dudoso que el magisterio en cuanto ministerio sirva realmente a la palabra de Dios y no esté por encima de ella» (n. 213).

Hoy se es cada vez más consciente de que el artículo de la justificación en ningún caso menoscaba la existencia de un ministerio ordenado. Es más, la presencia de ministros que anuncien la reconciliación «en nombre de Cristo», presentándose «frente a» la comunidad, sirve para mostrar que «Dios en Cristo se dirige a los hombres para su salvación viniendo 'desde el exterior'», trascendiendo «todo lo que el hombre sabe, puede y es» (nn.187.188).

Ahora bien, la misma lógica de la doctrina reformada de la justificación (que, como vemos, propicia la existencia del ministerio) conduce al rechazo (entre los luteranos, por poner un ejemplo) de la idea que ve en una determinada configuración histórica del ministerio algo determinante para el ser de la Iglesia. Ciertas maneras de valorar el ministerio episcopal podrían poner en peligro «la incondicionalidad del don salvífico y de su recepción, que es lo que constituye la preocupación propia de la doctrina reformada de la justificación» (n.192). La comprensión católica, por su parte, «ve en la diferenciación histórica del ministerio una 'institución divina'; es decir, un devenir conducido, querido y confirmado por la providencia divina» (cf. n.195 y L.G. 28).

Es, por tanto, en el terreno de la eclesiología donde el diálogo ecuménico ha de seguir profundizando, pero no se ha de olvidar el marco teándrico que condiciona las reflexiones sobre la Iglesia. En este sentido, la aportación antropológica se incluiría en la base que subyace al debate ecuménico sobre el modo de entender las mediaciones salvíficas.

El pensamiento de Newman en sus Conferencias puede presentarse como católico, a la vez que puede ensanchar la visión católica sobre la gracia. Alguien ha creído ver en sus Conferencias una ambigua presentación de la «gracia creada», esto es, del efecto transformador de Dios. Newman concibe la justificación y la propia santificación como **divinización**, es decir, como aquella transformación que supera el cambio puramente moral del sujeto. El cambio operado se alimenta y se fundamenta en Dios mismo, y Newman desplaza el acento a esa presencia, sin cosificar la gracia, abriéndola al sople del Espíritu, distanciándose de toda visión antropológica excesivamente pesada y falsamente absolutizada. Algo de esto nos ocurre cuando elevamos a categoría de divino la mera contingencia de nuestras acciones y de nuestros supuestos logros. Esto no tiene por qué identificarse con el relativismo. Al fin y al cabo, la Iglesia siempre se ha visto en la obligación de afirmar que Dios es «más». ¿No será el «más» de Dios lo que está en juego en la teología newmaniana de la inhabitación?

No olvidamos que la santificación es **también** aquella transformación (visible) que se ha de verificar históricamente, pero siguiendo el dictado del Dios siempre presente, que nos asemeja misteriosamente al Hijo. Nuestra identidad resulta misteriosa. Somos más de lo que aparentamos, más de lo que hemos conseguido. En este sentido, sigue siendo válido aquello de que «Dios nos quiere como somos», porque somos más de lo que creemos ser. En la fidelidad a Dios hay un elemento metahistórico. La fidelidad se alimenta de una relación viva, no de una concepción antropológica fosilizada, válida quizá en otro tiempo, pero carente de vigencia en la actualidad.

Newman no descuida la gracia creada, desplaza, más bien el acento a la gracia increada, enriqueciendo el concepto de «gracia creada». Cuanto más desplazemos el debate al polo divino, más libres seremos, no porque carezcamos de concreciones, sino porque nos habremos sumergido en el misterio de Dios.

El diálogo se hace del todo necesario. En el intercambio de los matices nos enriquecemos mutuamente. Y en este momento podríamos abrir ese espacio dedicado a las interpelaciones y exhortaciones. Yo, por mi parte, quisiera que estas palabras del cardenal Newman se convirtiesen en nues-

tro plan de vida personal y compartido: «Busca la verdad en el camino de la *obediencia*; intenta actuar según tu conciencia, y deja que tus opiniones sean el resultado, no del mero azar de la razón o de la fantasía, sino de un corazón crecido» (Sermón 13 del volumen VIII de sus «*Parochial and Plain Sermons*»).

PROF. DR. D. XABIER LARRAÑAGA, CMF
Universidad de Deusto

