

NOTAS COMPLEMENTARIAS PARA LA INTERPRETACIÓN DEL ENSAYO DE NEWMAN SOBRE EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA CRISTIANA

En 1845, pocas semanas después de haber sido recibido en la Iglesia católica por el bienaventurado Domingo Barberi, misionero de la congregación pasionista en Inglaterra, John Henry Newman publicó el presente libro. Pidió autorización a la autoridad eclesiástica católica, el obispo Nicolás Wiseman, que ejercía como vicario apostólico de Birmingham (dentro de cuya demarcación estaba Oxford) y que después fue nombrado arzobispo de Londres y cardenal, el autor de la famosa novela *Fabiola*. Wiseman consideró prudentemente que el libro debía salir tal cual, sin pasar por ninguna censura, porque así sería leído con más fruto por el público inglés, ante el cual su autor quería explicar las razones teológicas de su paso del Anglicanismo a la comunión de la Iglesia universal. No pretendemos aquí ni siquiera resumir la historia de

Este extenso trabajo crítico estaba concebido por su autor para la edición española del *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845), de John Henry Cardenal Newman. Se publica ahora aquí, al tiempo que remitimos para su correcta interpretación a dicha obra del Cardenal inglés publicada en español por la *Bibliotheca Oecuménica Salmanticensis*, n. 24 (Salamanca 1997); y a las claves y abreviaturas de la misma, que siguen rigurosamente la edición inglesa de los *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, obra proyectada en 31 vols., iniciada por el P. Dessain y proseguida por Ian Kerr y otros colaboradores.

las reacciones y las respuestas que el *Ensayo* de Newman sobre el Desarrollo doctrinal ha provocado durante más de siglo y medio, tema que requeriría muchos y prolijos estudios. Se trata sencillamente de que el lector de esta nueva versión castellana tenga presentes algunas referencias importantes y quizá indispensables para su interpretación. Los textos que adjuntamos ayudarán a evitar las perplejidades o confusiones en que otros han caído.

Siempre ha dado resultado interpretar a Newman por el mismo Newman, es decir, haciendo caso de lo que él nos indica. Especialmente, dada la coherencia admirable de toda su vida, las obras posteriores son como un desarrollo de las primeras cristalizaciones de su pensamiento o, en todo caso, un comentario crítico en diálogo consigo mismo. Las bases teológicas que él sacó a la luz en la *Via Media de la Iglesia Anglicana* son a la vez la etapa intermedia de su evolución y el dique —la pretendida exclusividad de la Iglesia antigua para tomar decisiones sobre el contenido de la fe— dique que tiene que romper con su *Ensayo sobre el desarrollo doctrinal*, escrito precisamente como respuesta católica a lo específicamente anglicano de la *Via Media*. Los fragmentos de otros dos libros y los dos documentos que aquí siguen servirán de clave para leer el *Ensayo*.

I. APOLOGIA PRO VITA SUA (1864)

Para comprender la *Via Media de la Iglesia Anglicana* (Conferencias sobre la función profética de la Iglesia), recientemente traducida y publicada por la Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, volumen 22 de la *Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis*, fueron de gran utilidad las frases del mismo Newman en su *Apologia pro vita sua*: «[La *Via Media*] pretende esbozar las grandes líneas elementales por donde legan hasta nosotros la fe y la doctrina cristiana, y me valgo de ellas para determinar la relación entre los sistemas romano y anglicano» (cap. III, 55 s.). Es decir, traza y delimita básicamente los cauces —la Escritura, la Tradición de la Iglesia antigua y el testimonio de las iglesias actuales— por donde recibimos los contenidos de fe, y así se entiende el libro como una especie de introducción a la teología o metodología teológica.

De manera semejante, ayudó para comprender los Sermones Universitarios (*La Fe y la Razón*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993) su exposición concisa de los objetivos de la obra: «un estudio de las bases definitivas de la fe religiosa, anteriores a la diferenciación de los credos» (Apo., cap. III, 62, versión BAC, Madrid 1977).

Igual que para estos dos libros previos, también con referencia al presente *Ensayo sobre el desarrollo doctrinal* son muy iluminadoras las páginas del mismo libro autobiográfico donde explica su interés progresivo por el tema y cómo, mientras lo redactaba, llegó a superar las últimas barreras que le impedían la plena comunión con la Iglesia católica universal.

Cuenta cómo los extractos que antes le habían llegado de los escritos de san Alfonso María de Ligorio le indisponían contra la Iglesia romana más que otra cosa alguna por lo que se llamaba su «mariolatría». Pero en la lectura de los Sermones del mismo santo halló la clave de una dificultad: «Hay mucho de lo que puede llamarse ilustraciones legendarias, pero su sustancia es llana, práctica, predicación severa sobre las grandes verdades de la salvación». Y, sobre todo, en el estudio de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola llegó a descubrir «que la Iglesia católica no permite que entre el alma y su Creador se interponga imagen de ninguna especie, material o inmaterial, ni símbolo dogmático, ni rito, ni sacramento, ni santo, ni siquiera la Santísima Virgen. En todas las cosas entre el hombre y Dios se trata de un cara a cara, del «*solus cum solo*». Sólo Dios crea, sólo Dios redime; a su acatamiento impresionante caminamos en la muerte, en su visión consistirá nuestra eterna bienaventuranza» (Apo., cap. IV, 154 s.). Frases firmes de un creyente, que se sabe interpelado directamente por el Dios personal, sin por esto menospreciar ninguna de sus mediaciones. Nadie que haya captado su pensamiento podrá decir que cae en el verbalismo de los dogmas y en el formalismo de los sacramentos, si bien los valora y los defiende contra sus detractores. Destacaremos algún otro punto, mientras seguimos en la misma narración histórica de su pensamiento religioso:

«2. No estoy seguro de no haber sentido por este mismo tiempo la fuerza de otra consideración. La idea de la Santísima Virgen había, por decirlo así, *crecido* en la Iglesia

de Roma con el pasar del tiempo; pero así sucedió con todas las ideas cristianas, incluso con la Sagrada Eucaristía. Todo lo que en el cristianismo primitivo aparece pálido, borroso y lejano, es visto en Roma como por un telescopio o espejo de aumento. La armonía, sin embargo, del conjunto es lo que era. No es, por tanto, lícito sacar una idea romana, por ejemplo, la de la Santísima Virgen, de lo que pudiera llamarse su contexto».

Prosigue haciendo constar que su interés por el tema del desarrollo histórico del cristianismo viene de muy atrás; observación que hemos de tener en cuenta cuando alguien insinúa que aquí entró como un elemento ajeno u ocasional que le hizo desviar del curso anterior de sus ideas. Naturalmente sufrió sacudidas muy dolorosas, para cortar con el anglicanismo, pero dio este paso precisamente por fidelidad a los principios cristianos que en él había recibido.

«3. Así vengo a parar al principio del desenvolvimiento de la doctrina en la Iglesia cristiana, al que consagré mi atención a fines de 1842. Lo he mentado en el artículo '*Home Thoughts Abroad*', publicado en 1836, y hasta en fecha anterior lo había introducido en mi Historia de los arrianos, escrita en 1832. Nunca lo perdí de vista en mis especulaciones. Está, ciertamente, reconocido en el tratado de Vicente de Lerins, que tantas veces se ha tomado como base del anglicanismo. Lo hice tema de mi último sermón en la Universidad, el 2 de febrero de 1843, y la visión general a que llegué está consignada así en la carta a una amiga lla Sra. Froudel, fechada el 14 de julio de 1844; nótese que, en aquel momento, como en etapas anteriores del proceso, mi tema es símbolo de la fe lantigual *versus* Iglesia lmodernal:

'La especie de consideraciones que pesan sobre mí son del tenor siguiente:

1) Yo estoy mucho más cierto (según los Padres) de que *estamos* en estado de separación culpable que de que no se den desenvolvimientos bajo el Evangelio y de que los desenvolvimientos romanos no sean verdaderos. 2) Estoy mucho más cierto de que nuestras doctrinas (modernas) son falsas que de que sean falsas las doctrinas (modernas) de Roma. 3) Concediendo que las doctrinas (especiales) romanas no se encuentran dibujadas en la Iglesia primitiva, pienso, sin embargo, que hay suficientes vestigios de ellas para recomendarlas y aprobarlas, *en la hipótesis* de que la Iglesia esté

divinamente guiada, aunque no sean suficientes para probarlas por sí solas. Así, la cuestión gira simplemente en torno a la promesa del Espíritu hecha a la Iglesia. 4) La prueba de la doctrina romana (moderna) es tan fuerte (o más fuerte) en la antigüedad que la de ciertas doctrinas que mantenemos, a par, nosotros y los romanos; por ejemplo, hay más pruebas en la antigüedad sobre la necesidad de la unidad que sobre la sucesión apostólica; sobre la supremacía de la sede romana que sobre la presencia real en la Eucaristía; sobre la invocación de los santos que sobre ciertos libros del canon actual de la Escritura, etc. 5) La analogía del Antiguo Testamento y también la del Nuevo nos lleva a reconocer el desenvolvimiento doctrinal'.

4. Y así fui conducido a otra consideración. Vi que el principio del desenvolvimiento no sólo explicaba ciertos hechos, sino que era en sí mismo un notable fenómeno filosófico que da carácter a todo el curso del pensamiento cristiano. Se lo podía descubrir desde los primeros años de la enseñanza católica hasta el día de hoy, y daba a esta enseñanza unidad e individualidad. Una especie de verificación, que el anglicano no podía presentar, de que la Roma moderna era, en verdad, la antigua Antioquía, Alejandría y Constantinopla, exactamente como una curva matemática tiene su propia ley y expresión» (Apo. cap. IV, 156 s.).

Después de unas consideraciones sobre el paralelismo entre «la ley que opera sobre la materia de la teología dogmática» y la que «hay también en materia de fe religiosa» personal, es decir, el desarrollo o desenvolvimiento de su propio proceso de fe, llega a la conclusión: «Por consiguiente, el que nos ha creado ha querido que, en matemáticas, lleguemos a la certeza por medio de rigurosa demostración; pero en la indagación religiosa hemos de llegar a la certeza por medio de probabilidades acumuladas. Él ha querido, digo, que obremos así y, queriéndolo, Él coopera con nosotros en nuestra acción, y así nos capacita para que hagamos lo que Él quiere que hagamos y, por poco que nuestra voluntad coopere con la suya, nos conduce a una certeza que se levanta por encima de la fuerza de nuestras conclusiones lógicas. Y así vine a ver claramente y con gran satisfacción que, en mi camino hacia la Iglesia de Roma, no procedía por motivos secundarios y aislados de razón, o por puntos controversiales de detalle,

sino que, aun en el uso de estos argumentos secundarios o particulares, estaba protegido y justificado por un grande y amplio principio» (Apo., cap IV, 158).

El tema del desarrollo doctrinal estaba en la mira de Newman prácticamente desde el principio, y no era ni mucho menos algo fortuito o accidental. Otros motivos de crítica han sido el concepto de revelación y la sospecha de algunos de que la idea newmaniana de desarrollo doctrinal implica de alguna manera el carácter continuo de la misma. Es verdad que Dios no deja nunca de comunicarse, pero la enseñanza oficial de la Iglesia católica parte de unos hechos, de una «idea», que se entregó de una manera completa en la persona de Jesucristo y con el don del Espíritu Santo a sus apóstoles. Newman no se aparta un ápice de la posición católica: el mensaje de salvación comunicado a los apóstoles era completo, la verdad de Dios fue revelada «de una vez para siempre» (Epístola de Judas, v. 3). Y, sin embargo, de su impacto en la historia, en las mentes y en las acciones de las personas y de los pueblos que la reciben, surgen continuamente «desarrollos» innumerables, como los describe en las famosas páginas del capítulo I del libro. Precisamente en estos desarrollos inevitables y necesarios es donde se muestra el enorme vigor con que la palabra revelada, la «idea» cristiana, produce su efecto transformador de la historia; y cómo esta revelación cristiana se mantiene idéntica a sí misma dentro de la comunidad o pueblo de Dios en quien habita. Este pueblo de Dios, con sus autoridades apostólicas legítimas, tiene que decidir en diferentes encrucijadas a lo largo de los siglos sobre si ciertos desarrollos o ciertas interpretaciones corresponden, pertenecen o se ajustan a la Palabra o Idea revelada original, decisión que goza de la asistencia del Espíritu Santo, tal como Jesucristo prometió, sin que esto implique el recurso a una «revelación continua» que algunos han imaginado en la historia del cristianismo.

II. DOCUMENTO NEWMAN - FLANAGAN (1868)

El Oratorio de Birmingham, que conserva los documentos de Newman su fundador, cuidó que se publicara en 1958 el que, a juicio del Padre Charles Stephen Dessain, «constituye

la explicación más clara y breve que hizo Newman del asunto, y parece ofrecer la respuesta más directa que cabía esperar a las cuestiones suscitadas y dejadas sin respuesta». Apareció en la revista *Journal of Theological Studies. New Series*, de Oxford, 9 (1958) 324-335, preparado por el P. Dessain, y casi simultáneamente en *Gregorianum* de Roma 39 (1958) 582-596, por el P. Hugo de Achával S. J. (Posteriormente en T. P. II, 151-160). Se llama *Carta Newman-Flanagan* (N.-Flanagan) porque lo escribió Newman a su amigo John Stanislas Flanagan, cura párroco en Irlanda y anteriormente miembro del Oratorio, con motivo de la controversia teológica previa al Concilio Vaticano I entre el teólogo integrista W. G. Ward, que quería que fuesen infalibles todas las instrucciones doctrinales en los documentos oficiales del papa, y el joven oratoriano, discípulo de Newman y futuro sucesor suyo como superior, Ignatius Ryder, que sostenía que esto era sólo prerrogativa del *Depositum* revelado, en el cual incluía no sólo la revelación original explícita, sino también los desarrollos posteriores adecuados. Flanagan, como muchos teólogos de la época, había tenido grabado en su mente que los apóstoles conocían explícitamente todas las verdades del *Depositum* y que los innumerables desarrollos que aparecían sin parar eran necesariamente externos al dogma y no podían ser definidos como de fe. Newman, años atrás, no había querido contradecirle insistiendo en su opinión teológica personal, porque tenía sumo cuidado —incluso en un libro polémico como la *Apología*— en no presentar como obligatorio para un católico más de lo que era necesario (por eso se refería allí vagamente a un ámbito próximo a la fe, como los *pomoeria* o explanadas cerca de los muros de las ciudades, donde no era permitido cultivar ni edificar, por ser un espacio intermedio necesario para su defensa).

Prosigue Newman en la *Carta* a Flanagan, del 15 de febrero de 1868:

«Sostengo personalmente que las doctrinas que pueden considerarse pertenecientes a esta zona intermedia son de obligación en algunos casos y no lo son en otros; pero cuáles lo son y cuáles no, se decide por la opinión teológica y ésta varía. Un ejemplo podría ser la infalibilidad de la canonización; para quien la considera infalible, lo es. Y hay dos motivos, que no llegan a ser *fides divina*, que motivan el silencio y

la aquiescencia en esos puntos o, al menos, a ser muy cautelosos y comedidos en mostrar oposición a ellos: la *pietas fidei* y el deber de obediencia. Fue por la misma razón que, hablando de las proposiciones condenadas, no dije expresamente si la condenación era infalible o no, porque no podía hacerse una declaración precisa *la distinct assertion* sin convertir un comentario de veinte páginas en un volumen entero. Todo lo que hice fue explicar que esas condenaciones históricas por su carácter general no constituyen una carga especialmente pesada para nuestra fe».

«En la segunda edición de la *Apologia* retiré las dos frases que había citado el teólogo Chrismann [franciscano alemán del siglo XVIII, autor de *Regula Fidei Catholicae et Collectio Dogmatum Credendorum*] porque me parecieron una afirmación demasiado fuerte y que tomaba posición en la polémica teológica, mientras que mi objetivo era mantenerme sin tomar posición en ella. Quizá no puede haber dos teólogos que estén exactamente de acuerdo sobre dónde termina la *fides divina* y dónde empiezan la *pietas* y la sumisión. Ni dos pensadores pueden decir hasta dónde alcanza el sentir de la época y dónde se detiene. Por ejemplo, si yo dijera que la inspiración del texto de la Escritura no es un punto de fe, estaría diciendo lo que creo que es verdad [recuérdese que habla antes del Vaticano II; pero decir esto no mostraría ni representaría como es debido la opinión corriente; es una consideración que da alivio a individuos que están perplejos, pero, si se pone demasiado de relieve, puede crear perplejidad e inquietud en los que no tienen dificultades. No puedo soportar mayorías tiránicas, y soy afectuoso con las minorías; pero no tengo ningún deseo de que las minorías lo pasen más a gusto de lo que deben y siembren el desconcierto entre la mayoría».

«Hasta aquí sobre lo que he dicho en mi *Ensayo sobre el desarrollo* y en la *Apologia*; no recuerdo haber dicho nada sobre el tema en otras partes. Por supuesto, no puedo recordar lo que he dicho en conversaciones, pero recuerdo una conversación con el padre Knox [del Oratorio de Londres, junto con el padre Faber], o bien el Littlemore, o bien después de que hubo visto a Brownson [autor norteamericano que atacó durísimamente al *Ensayo sobre el desarrollo* de Newman], que permanece en mi memoria, porque siempre me la he repetido; y quizá tengo por escrito en alguna parte,

aunque no impresa, la substancia de la misma. El tema inmediato era cómo san Hilario o san Ireneo podían usar expresiones o hacer declaraciones sobre la Santísima Trinidad o la Encarnación, que fueron descartadas en el subsiguiente gran desarrollo católico de la doctrina, sin que ninguno de los dos padres cayeran en falta por lo que se refiere a una aprehensión real de la doctrina en sí. Lo que mantuve sobre estos padres con referencia a aquellas doctrinas fundamentales lo mantendría sobre los apóstoles con referencia a todas las demás doctrinas, sean las que sean. Es decir, siempre he pensado que la explicación que di de la mente de san Hilario por lo que se refiere a la Encarnación se aplica (*mutatis mutandis*) a la mente de san Pablo por lo que se refiere (digamos) a la Inmaculada Concepción. Digo '*mutatis mutandis*', porque los apóstoles estaban inspirados y los padres no».

«Ahora, en cuanto a los apóstoles: ¿Qué queremos decir cuando calificamos a una persona de maestro (*master*) en algún ámbito científico? ¿Qué se entiende por conocer la filosofía aristotélica? ¿Significa que tiene siempre ante su mente todas y cada una de las afirmaciones doctrinales, todos y cada uno de los sentimientos, opiniones, tendencias intelectuales y morales de Aristóteles? Esto es imposible. Ni el mismo Aristóteles, ni ninguna mente humana, puede tener presentes una multitud de pensamientos a la vez. La filosofía, como sistema, se almacena en la *memoria*, profundamente arraigada allí, si tú quieres, pero de todas formas en la memoria, y se saca según lo requiera la ocasión. Un docto aristotélico es alguien que puede responder cualquier pregunta filosófica, sea la que fuere, de la manera que Aristóteles la hubiese respondido. Si son preguntas que no podían aparecer en la época de Aristóteles, de todas formas las responde; y lo hace por dos medios: por el instinto que una cabal inteligencia aristotélica posee, una vez el hábito está implantado en su mente; o por los procesos de raciocinio que nunca se tuercen. Y tal como un anatomista bien preparado sabe si el más pequeño hueso o porción de hueso que se le muestra es humano o no, así el perfecto aristotélico sabrá si esta o aquella opinión, sentimiento, conjetura, generalización, negación (...) es aristotélica o no. Desde cierto punto de vista sabe más que Aristóteles; porque en nuevos casos que se presentan después de la época de Aristóteles, puede responder y responde lo que Aristóteles hubiese respondido,

pero no lo hizo porque no hubo la oportunidad. Hay otro punto de vista desde el cual parece que supera a Aristóteles, aunque no se trata de superioridad real: por las necesidades de los tiempos entre Aristóteles y nuestro maestro, ha tenido lugar el crecimiento de una técnica, un vocabulario científico, que hace a la filosofía más fácil de recordar, más fácil de comunicar y de defender; más aún, que le permite considerarla como un conjunto, per modum unius, con una captación que podría ser superior a la visión global de cualquier otro intelecto del mismo nivel, en igualdad de condiciones; y si no decimos que esta comprensión es más vigorosa que la de Aristóteles, es por la superioridad del vigoroso intelecto creativo del Estagirita. Esta técnica con sus explicaciones sostiene el intelecto de nuestro maestro, como los corchos a un nadador, como una pértiga a un equilibrista, como el cinturón a un corredor, y lo previene de errores accidentales, deslices momentáneos, la salvaguarda de los cuales era para Aristóteles su propio intelecto más vigoroso y perspicaz. Este vocabulario científico mantiene su saber siempre a punto cerca de él, para que pueda utilizarlo en cualquier momento, pues es una especie de memoria técnica, en cuanto encarna a los principios elementales y en cuanto condensa la tradición de miles de preguntas y respuestas, de controversias y resoluciones de las mismas, que tuvieron lugar entre la época de Aristóteles y la suya».

«Este aparato científico tiene sus inconvenientes; pues mentes que no pasan de lo normal, en lugar de sumergirse en el genio y el ánimo de la filosofía, harán de la técnica el comienzo y el fin de sus estudios; serán formalistas, pedantes, fanáticos, y por su conocimiento verbal se volverán tan poco filósofos, como los niños saben nadar porque llevan corchos o corren porque tienen cinturones. No me concierne un reparo que es accidental e indirecto, y que no hay que achacar a la técnica en sí: sus ventajas con obvias».

«Toma, por ejemplo, un punto de teología, pues prefiero pasar enseguida a la teología, en atención a la cual se han hecho estas observaciones, ya suficientes para su objetivo. Tomemos las palabras '*Spiritus Sanctus superveniet in te, et Virtus Altissimi...*' 'El Espíritu Santo bajará sobre ti y la Fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra', Lc 1, 35! ¿Qué persona de la Santísima Trinidad se significa por '*Spiritus Sanctus*'? Entiendo que un apóstol hubiese respondido de

inmediato, enfáticamente, 'la Tercera'. Así ha respondido la Iglesia. Pero algunos de los primitivos padres, creo, respondían, 'la Segunda'. ¿Por qué dicen 'la Segunda'? Porque individualmente no eran perfectos teólogos. ¿Por qué un apóstol, por qué la Iglesia, es capaz de decidir el punto en cuestión? Porque cada uno, respectivamente, es un perfecto teólogo. La diferencia entre ellos está en que el apóstol responde de inmediato, y la Iglesia con vacilaciones, a intervalos, pues lo que es el apóstol en su persona, lo es la Iglesia en la evolución entera de sus períodos *lin her whole evolution of ages, per modum unius!*: un tesoro vivo y presente del sentir del Espíritu de Cristo».

«Ahora, continuemos el contraste entre los apóstoles y la Iglesia. Los apóstoles no se limitaban a saber el Credo apostólico. ¿Qué conocimiento podría ser más estéril, a no ser que el sentido de cada una de sus palabras fuera conocido en plenitud? Ellos debían saberlo todo y más que todo sobre la palabra 'Hijo de Dios', lo que la Iglesia ha pronunciado desde entonces. Y lo mismo de cada artículo y de cada porción de artículo. Luego, ¿qué se entiende por el *Depositum*? ¿es una lista de artículos que pueden numerarse? No, es una amplia filosofía, todas las partes de la cual están vinculadas entre sí, y en cierto sentido son correlativas todas ellas, de modo que quien conoce realmente una parte, puede decirse que las conoce todas, como «*ex pede Herculem*». Así los apóstoles tenían la *plenitud* del conocimiento revelado, una plenitud de la que ellos podían en tan poca medida hacerse cargo por sí mismos, como la mente humana puede tener todos sus pensamientos presentes ante sí de una vez. Estos pensamientos se producen según se da la ocasión. Un hombre de cualidades geniales no puede andar por el mundo con su genio en la mano: en la mente de un apóstol gran parte de su conocimiento es, por la naturaleza del caso, latente o implícito; y tomando a dos apóstoles, san Pablo y san Juan, según sus respectivas circunstancias, pueden o bien enseñar la misma cosa en común, o bien lo que es explícito en san Pablo pudiera estar latente en san Juan y lo que es explícito en san Juan puede estar latente en san Pablo».

«Pero ¿cómo puede tal conocimiento, en parte explícito y en parte implícito, y que varía día tras día en cuanto a lo que es una cosa y lo que es la otra, transmitirse a la Iglesia des-

pués de ellos? Así lo explico: estoy convencido de que el credo, es decir, el *Depositum* revelado, fue entregado a la Iglesia con el don de conocer su verdadero y pleno sentido (digo credo porque es más inteligible, puesto que se compone de artículos). Una filosofía divina es confiada a su custodia: no un cierto número de fórmulas, en las que un teólogo pedante moderno puede hacer consistir la teología, sino un sistema de pensamiento, con la peculiaridad (*sui generis*) de que una mente que estuviera poseída del mismo, es decir, la mente de la Iglesia, pueda decir de forma precisa e inequívoca si esta parte del mismo, tal como se expresa tradicionalmente, significa tal cosa o tal otra, y si esto o aquello es concorde o es incoherente con el sistema en todo o en parte. Quiero sostener que no hay nada que la Iglesia haya definido o definirá fuera de lo que un apóstol, en caso de recibir la pregunta, hubiese sido plenamente capaz de responder y hubiera respondido, tal como la Iglesia lo ha hecho, el uno respondiendo por inspiración, la otra por su don de infalibilidad; y que la Iglesia nunca será capaz, ni nunca lo ha sido, de responder lo que los apóstoles no podían responder: por ejemplo, si la tierra se mueve o no, o si una república es o no es mejor que una monarquía. Las diferencias entre ellos consisten en que un apóstol podía responder preguntas al momento, pero la Iglesia las responde intermitentemente, en temporadas y momentos oportunos, a menudo demorando o posponiendo, según es guiada por su Instructor divino; y por otra parte, y en segundo lugar, en que la Iglesia da, de hecho, respuestas que los apóstoles no dieron, y cierto sentido no sabían, aunque las hubiesen sabido, es decir, las hubiesen hecho presentes a su conciencia, y hubiesen dado aquellas respuestas, si las preguntas se les hubiesen formulado [*the Church does in fact make answers which the Apostles did not make, and in one sense did not know, though they would have known them, i.e. made present to their consciousness, and made those answers, had the questions been asked*].

«He observado esta especial superioridad (por llamarla así) de tiempos posteriores sobre los tiempos apostólicos, cuando ponía el ejemplo de Aristóteles, y ahora debo señalar aquel otro punto de superioridad que radica en la existencia y el conocimiento de la fraseología científica. Si a san Pablo le hubiesen preguntado si la concepción de Nuestra Señora fue inmaculada, o si ella fue concebida en pecado original, ¿es

erróneo decir que él hubiese quedado intrigado por las palabras 'concepción', 'inmaculada' y 'pecado original'? ¿Menoscabo acaso su perfecto conocimiento de todo lo que la Iglesia ha desarrollado en tiempos posteriores y desarrollará hasta el fin, si concedo que hubiese guardado silencio y hubiese dejado la pregunta sin responder? ¿Es esto algo más que decir que la fraseología científica no estaba entre las lenguas que comprendía el don de Pentecostés?. Pero si le hubiesen preguntado taxativamente si o no nuestra Señora tuvo la gracia del Espíritu en anticipación a todo pecado, incluso el pecado imputado de Adán, yo creo que hubiese respondido con la afirmativa. Si nunca le preguntaron esto, diría que tuvo en su mente in confuso o implicate la decisión de la Iglesia en 1854. Hablo dispuesto a que me corrijan».

«Un punto más debo señalar. ¿Qué quiere decir la *mente* [*mind*] de la Iglesia? ¿o de los apóstoles que confían su filosofía a la Iglesia, pero no a cada uno de los padres y doctores individualmente? Pues la Iglesia no es una persona, como lo es un apóstol, sino que meramente *la componen* padres y teólogos, y ¿cómo pueden ellos en conjunto tener una mente, que no es la mente de cada uno? No es respuesta a esta pregunta decir que la mente a la cual se ha confiado el *Depositum* es la mente infalible del papa, a no ser que le consideremos infalible como un apóstol en todo momento, cuando en realidad sólo decimos que es infalible *ex cathedra*. De todas formas, la teoría de su infalibilidad clarificará la pregunta y servirá para responderla. Todos sabemos qué distintos es el estado de la mente de un muchacho o de un hombre cuando está ocioso, relajado o despreocupado, de cuando un estímulo intenso le mueve a demostrar lo que vale. Un muchacho en una clase puede cometer equivocaciones de bulto porque sus mente no está espabilada; amenázale con algún castigo y entonces se despierta, por decirlo así, y para sorpresa de uno resulta que sabe en cantidad sobre la materia de que le preguntaban. De modo semejante, nunca podemos tomar lo que dice un amigo en una conversación informal, aunque sea en su propia especialidad de pensamiento, por sus declaraciones deliberadas. Pienso que el *Depositum* está confiado a la Iglesia o al papa en el sentido de que, cuando el Papa se sienta en la cátedra de san Pedro, o cuando un concilio de padres y doctores se reúne alrededor de él, [el *Depositum*] puede ser presentado a sus mentes, bajo la ope-

ración de la gracia sobrenatural, con aquella plenitud y exactitud (hasta el punto y en la porción determinada del mismo que la ocasión requiere) con que habitualmente, no ocasionalmente, residía en las mentes de los apóstoles; una perspectiva del mismo no lógica y, por tanto, compatible con errores de razonamiento y de hecho en la declaración, a la manera de una intuición o un instinto. Estas declaraciones no se vuelven lógicas por el hecho de que los teólogos después pueden reducirlas a sus relaciones con otras doctrinas, o darles un lugar apropiado en el sistema general de teología. A estos tales teólogos las declaraciones les parecen deducciones del credo o depósito puesto en fórmulas, pero en verdad son partes originales del mismo, comunicadas *per modum unius* a las mentes de los apóstoles, y dadas a conocer a las mentes de los padres del concilio, bajo la iluminación temporal de la gracia divina.

«Pongo todo esto por escrito con gran timidez, aunque es el punto de vista que he mantenido durante tantos años».

El largo documento que hemos traducido se aplica particularmente a constatar la explicación de Newman al difícil problema de que aparezcan «nuevos» dogmas, e incluso «nuevas doctrinas», sin que se haya dado una «nueva revelación». La revelación se dio completa una vez por todas en Cristo (Hebr 1, 1); como lo expresó bellamente san Juan de la Cruz: Dios Padre «en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya —que no tiene otra—, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar» (*Subida al Monte Carmelo*, 1. II, c. 22). El pasaje del evangelio de Juan (14, 16): «el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» indica que se tratará de profundizar, recordar, mantener, aplicar lo que enseñó Jesús; también 16, 12-15 («cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir...») debe entenderse, dentro de la inmensidad del misterio de Dios, de una revelación única vinculada a Cristo.

Llama la atención el uso frecuente en este documento de la palabra *Depositum*, depósito apostólico, el tesoro de la revelación cristiana que recibieron los apóstoles y transmitieron a la Iglesia. La expresión aparece en I Tim 6, 20 y II Tim 1, 12 y 14, aunque las traducciones modernas a veces lo expre-

san con otras palabras, como «el valioso tesoro de la fe», etc. En el libro usa la expresión «Idea», que en el capítulo I analiza ampliamente; y le sirve para denotar diversos momentos de la revelación, al ser comunicada por Dios o al ser recibida por los creyentes. La había llamado «Idea-impresión» en el Sermón Universitario de 1843, pero no olvidemos que se trata de la comunicación personal del mismo Dios y que esto Newman lo tiene muy presente, con las firmes expresiones que allí nos dejó.

SERMÓN VI (O ÚLTIMO) DE LOS SERMONES UNIVERSITARIOS (1843)

Destacamos sólo algunos párrafos, ya que está traducido, primero en un fascículo aparte: *Teoría del desarrollo doctrinal*, en la serie «Cuadernos 'Institut de Teologia Fonamental'», n. 16 (St. Cugat del Vallès - Barcelona 1990), con introducción del P. Josep Vives, S. J.; y luego en el volumen completo *La Fe y la Razón. Sermones Universitarios (1826-1843)* (Madrid 1993) 365-403. Obsérvese cómo su visión de la revelación personal de Dios en Cristo no cae en el verbalismo, sin dejar de reconocer todo su valor comunicativo a las palabras. Y que antes de ellas está el conocimiento implícito e incluso inconsciente, punto muy importante de la teoría del conocimiento newmaniana. Los números corresponden a los apartados señalados por el mismo Newman en su texto. He aquí esos párrafos:

«Los dogmas teológicos son proposiciones que expresan los juicios que forma la mente, o las impresiones que recibe de la Verdad revelada. La revelación le presenta ciertos hechos y signos, realidades y principios sobrenaturales; esta impresión se convierte de manera espontánea, o incluso necesaria, en tema de reflexión por parte de la misma mente, la cual procede a investigarla y a proyectarla en una serie de frases distintas...» (10).

«...Un campesino puede tener una auténtica impresión de la verdad revelada, y no ser capaz de dar cuenta de la misma en forma inteligible. Más aún, hay motivos para decir que la impresión marcada sobre la mente no necesita ni siquiera ser reconocida por los sujetos que la poseen. En otras palabras, el hecho de que algunas personas no sean conscientes de una idea, no demuestra que no estén poseídos

de la misma. De estas impresiones no percibidas se dan muchísimos ejemplos, tanto en el campo de lo sensible como en el intelectual...» (11).

«...el mismo detalle de que un dogma pretenda ser la contemplación directa y, dado el caso, una definición de lo que es infinito y eterno, es algo penoso para una mente sincera. Además, por los supuestos de que partimos, se trata de la representación de una idea en un medio no connatural a ella; no tal como se concibió originalmente, sino en su proyección, por decirlo de alguna manera. No debe sorprender, por tanto, que —si bien hay una íntima correspondencia, parte por parte, entre la impresión y el dogma— tenga que haber bastante rudeza en los trazos de éste, y se eche de menos, por ejemplo, la proporción armoniosa; esto es inevitable, a causa de la flaqueza de nuestras facultades intelectuales» (16).

«[Hay] una correspondencia general y natural entre el dogma y la idea interior. Si el Dios todopoderoso es siempre uno y el mismo, y se nos ha revelado como uno e idéntico, la verdadera impresión interior producida por Él en quien recibe la revelación, debe ser una e idéntica. Y, puesto que la naturaleza humana procede según leyes constantes, la formulación de aquella impresión debe ser una y la misma. En otras palabras, si dijéramos que hay dos credos, también podríamos decir que hay dos dioses. Si consideramos la firmeza de los sentimientos, la energía de las acciones y el rigor de los sufrimientos que ha significado, siglo tras siglo, el mantenimiento de los dogmas católicos, podremos tachar de muy superficiales a los que consideran todo esto como un simple litigio de palabras, y de muy mezquina y rastrera la filosofía de los que lo atribuyen meramente al espíritu de partido, a las rivalidades personales, a la ambición o a la avaricia» (18).

«...la doctrina de la penitencia puede considerarse un desarrollo de la doctrina del bautismo y, sin embargo, es una doctrina distinta. En cambio, los desarrollos de las doctrinas de la Santísima Trinidad y de la Encarnación son meras porciones de la impresión original y modos de representarla. Tal como Dios es uno, la impresión que nos concede de sí mismo es una; no es susceptible de división, no es un sistema, no es nada imperfecto o que necesita en duplicado. Es la visión de un objeto. Cuando rezamos, no rezamos a un agregado de nociones, ni a un credo, sino a un Ser concreto. Y cuando

hablamos de Él, hablamos de una Persona, no de una ley o de un enunciado. Siendo así las cosas, todos nuestros intentos de describir nuestra impresión de Él se dirigen a sacar a la luz una sola idea, no dos o tres o cuatro; no una filosofía, sino una idea singular en sus aspectos separados» (21).

No se olviden estas observaciones, cuando surja la tentación de pensar que Newman reduce la revelación cristiana a una serie de proposiciones. Estas tienen su papel, importante y relativo, pero no son lo más hondo.

«Las personas religiosas, cada una a su nivel, tienen una idea o percepción de la Trinidad en la Unidad, del Hijo Encarnado y de su presencia, no como el sujeto de un número de proposiciones, sino como un todo singular e independiente de las palabras, de manera parecida a una impresión que nos llega por los sentidos» (22).

«Así, pues, cada una de las proposiciones de que nos servimos para expresar los aspectos de la sublime idea que se nos ha otorgado nunca puede realmente confundirse con la idea misma... Los credos y dogmas viven en la idea única, para expresar la cual han sido propuestos, y sólo ella tiene consistencia propia. Los credos y dogmas son necesarios por la única razón de que la mente humana no puede discurrir sobre aquella idea si no es por fragmentos; no puede tratarla en su unidad e integridad y tiene que resolverla una serie de aspectos y relaciones. Los humanos podemos definir las creaciones de nuestra mente, pues son los que hacemos de ellas y nada más; en cambio, lo que es real, costaría tanto crearlo como definirlo...» (23).

«Una impresión de carácter tan íntimo parece ser lo que la Escritura denomina 'conocimiento'... Dice nuestro Salvador: 'Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien enviaste' (Jn 17: 3). De manera semejante san Pablo habla de perder con gusto todas las cosas 'por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús' (Filip 3, 8); y san Pedro, del 'conocimiento de aquel que no ha llamado a su gloria' (II Petr 1, 3). Conocimiento es la posesión de estas ideas vivas de realidades sagradas; sólo de ellas puede proceder el cambio de corazón o de conducta. Parece que es esta misma sublime percepción lo que la Escritura designa mediante las palabras 'Cristo en nosotros', 'Cristo

que habita en nosotros por la fe'. 'Cristo formado en nosotros', 'Cristo que se nos manifiesta'» (24).

«...otra diferencia notable entre las ideas sensibles y las religiosas; a éstas, y no a las sensibles, las ponemos en forma de lenguaje para fijarlas, enseñarlas y transmitir las. Nadie define en un objeto material a fin de transmitir lo que se conoce mucho mejor por los sentidos; pero tenemos que elaborar credos, pues son una manera destacada de perpetuar la impresión de Dios revelado» (25).

«...la Escritura inicia una serie de desarrollos que no termina; esto equivale a afirmar, en otras palabras, que es un error buscar en la Escritura todas y cada una de las distintas proposiciones de la doctrina católica... Acerca de la Santísima Trinidad y de la Encarnación hay una sola creencia verdadera y distinta de todas las demás; una sola creencia entera, precisa, coherente, que no puede estar equivocada, ni contenida en ningún número determinado de proposiciones... Si se le añaden proposiciones, no se amplía aquella idea; si se le retiran, no sufre menoscabo; si se le añaden, es con el fin de comunicar aquella única visión integral, no de amplificarla. La idea no consiste en tales proposiciones, ni depende de ellas; éstas no son más que muestras o indicaciones de la misma. Es posible multiplicarlas sin límite. Son necesarias, pero no indispensables para ella, pues no son más que porciones o aspectos de aquella impresión que, a la larga, entró dentro de la competencia de la razón y de la terminología teológica. La cuestión no consiste, pues, en si tal o cual proposición de la doctrina católica se encuentra, o no, *in terminis* dentro de la Escritura, a menos que queramos ser esclavos de la letra. Lo que importa es si se encuentra allí aquella única idea del Misterio, de las cual son exponente todas estas proposiciones» (28).

No tienen pérdida las consideraciones que añade sobre la imperfección del lenguaje teológico y su valor de analogía, pero no conviene aquí extendernos más.

DOCUMENTO NEWMAN - PERRONE (Roma 1847)

La última referencia que queremos recoger aquí, importante para la interpretación del *Ensayo sobre el desarrollo*,

por ser poco conocida y por venir directamente al caso, es el documento que Newman redactó en latín, en 1847, en Roma, «ansioso por saber hasta qué punto era admisible mi parecer sobre el Desarrollo doctrinal», y lo presentó al prestigioso profesor P. Giovanni Perrone, S. J. (autor de un manual completo de teología, en varios tomos, editado más de cincuenta veces durante el siglo XIX). Perrone, que no llegó a comprender toda la aportación de Newman, le tuvo sin embargo un gran aprecio y admiración, y veinte años después lo defendió eficazmente de una acusación de herejía. El documento de Newman, con las anotaciones al margen añadidas por Perrone, fue publicado en *Gregorianum* 16 (1935) 402-447. Newman le puso por título *De Catholici Dogmatis Evolutione* y lo dividió en cuatro capítulos: 1) *De Verbo Dei objectivo*. 2) *De Verbo Dei subjectivo*. 3) *De Verbo Dei in Ecclesia Catholica subjectivo*. 4) *Theses quaedam de Verbo Dei per Ecclesiam manifestato*.

Citamos sólo algunos párrafos, y traducimos de forma condensada el curso general del documento. En lugar del término «idea» para decir en qué consiste la revelación cristiana, denominación muy amplia, que puede indicar tanto un objeto material como una corriente de pensamiento filosófico o un movimiento social, ahora usa la palabra precisa: *Verbum*, en el sentido, por ejemplo, de I Tes 2: 13 «no lo recibisteis como palabra humana, sino como lo que es realmente, como palabra de Dios». Usa la expresión «*Verbum Dei... objectivum, subjectivum*» en diversos niveles: Recibido y proclamado por los apóstoles, asumido y definido por la Iglesia, pasa de subjetivo a objetivo en cierto modo, cuando es declarado dogma de fe. Sigue subjetivo cuando aquel aspecto del mensaje evangélico o aquel detalle vinculado a él sólo permanece implícito en el pensamiento de los padres, de los testigos de la fe y en el corazón y mente de los fieles y todavía no ha sido explicitado o definido por la autoridad de la Iglesia como de fe. Pero no olvida que se trata de la persona de Jesucristo, él es la revelación, la Palabra de Dios. A veces habla de «un solo dogma» que tendría en germen todos los «dogmas». Al final de las conferencias de 1850 sobre las dificultades de los Anglicanos (Diff. I, 394) dice que las definiciones no son sino la expresión de porciones del único dogma, el cual siempre ha sido recibido por la Iglesia *Iddefinitions... are but the expression of portions of the one dogma which has*

ever been received by the Church. Pero centrémonos en nuestro documento:

«1. *Verbum Dei revelatum est illud donum veritatis evangelicae, seu depositum fidei quod sincerum et plenum a Christo traditum Apostolis, ab Apostolis Ecclesiae, transmittitur in saecula, totum et integrum, donec consummatio veniet*».

Añade inmediatamente que la cualidad de sencillez absoluta e inmutable está en la palabra revelada sólo cuando se considera *in se* u *objective* o, dice también, «en forma de dogma». Ante esta palabra, dogma, que en la cultura actual suena con connotaciones muy desagradables, hay que recordar que para Newman significa simplemente *la realidad* del objeto de nuestra fe: «Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión; religión como mero sentimiento es para mí un sueño y una burla. Sería como haber amor filial sin la realidad de un padre, o devoción sin la realidad de un ser supremo» (Apo., 42, cap. II).

Sencilla e inmutable en sí, esta Palabra de Dios en cuanto recibida en la mente humana, y cuando hablamos de ella, tenemos que dividirla en partes o aspectos, puede ser mayor o menor, comienza, crece y se perfecciona.

Esta Palabra de Dios se llama objetiva, primero, cuando se considera como existente en el intelecto del Espíritu Santo (en el intelecto Divino, le matiza Perrone; de todas formas no dejan de hablar «bajo las condiciones de pensamiento impuestas por la debilidad humana». U.S., 15, ap. 43), Espíritu que tiene manifiesta e íntegra toda la revelación, de la cual él mismo es el autor y el dador.

En segundo lugar, la Palabra de Dios es objetiva en cuanto existe en el intelecto de los Apóstoles, una vez plenamente iluminado por aquel Espíritu que les enseñó toda la verdad. Por lo que atañe a la Iglesia católica esparcida por toda la tierra, la Palabra de Dios es en parte subjetiva y en parte objetiva. Objetiva en cuanto, de Cristo, de los apóstoles, del Sumo Pontífice, de los concilios ecuménicos, ha pasado o pasará a dogmas. En cambio, las cosas que se han transmitido unánimemente en todas partes, no con el instrumento de una definición, sino libre y espontáneamente, son subjetivas en la mente de los católicos.

2. *Verbum Dei subjectivum proprie dicendum est, quatenus fides illa, ab Apostolis semel tradita Sanctis, domicilium habet in mentibus singulorum, sive privati homines ii*

sint, sive doctores, sive Ecclesiae certi cujusdam temporis aut loci.

Aunque la palabra de Dios tiene muchas partes, éstas constituyen un todo, cada una corresponde a otra, y una de ellas promete o abre camino a las demás... Hay que decir que ha recibido un dogma el que lo tiene de tal manera que todos los demás ya residen en su mente, al menos en potencia, virtualmente o por su disposición a aceptarlos. Pues el Espíritu en el cual la Palabra es un todo, vive en todas sus partes, y por cada una de ellas se comunica; y sólo se recibe de veras la Palabra, cuando se recibe tal como el dador la entrega.

Ni es posible que de otra manera alguien abrace toda la Palabra de Dios en su mente (fuera de un don especial); pues la materia que se contiene en el depósito de la fe supera la capacidad del intelecto humano. Quien se aproxima a contemplarla, mientras profundiza en una parte, suele embotarse en otra. Por esto, según la diversidad de ingenios, son diversas las vías de aprehender la Palabra divina... Después de recibir diligentemente todos los artículos del Símbolo, con la ayuda de predicadores y catequistas, hay lugar para que la investiguen las mentes diligentes sobre las cuales se ha derramado la luz divina... Con el hábito de la contemplación, un aspecto de la revelación actúa y vive en la inteligencia no ya como una sombra de la verdad, sino como una realidad. Recuérdese la importante diferencia entre nocional y real, que analizará en *El Asentimiento religioso* que imprime en ella un conocimiento de todos sus modos y sus consecuencias, y de cómo se refiere a las realidades externas, sean propias de la naturaleza física, de la sociedad humana, la historia o la filosofía. Algunos doctores de la Iglesia han conseguido una gran penetración y precisión en los contenidos de la fe y una gran aptitud para presentarlos a los ojos de sus hermanos; Peirone lo entiende sobre todo de san Agustín. Newman pone de relieve el vigor enorme del pensamiento teológico. De ahí surgieron las confrontaciones teológicas de gran altura, al inclinarse los teólogos por diversas vías, a veces muy verdaderas, a veces dudosas, a veces falsas, de relacionar las partes de la verdad católica, de resolver las dificultades y de formular con palabras lo que había obtenido el consenso. Pero en este trabajo teológico, personas muy doctas pueden caer en gravísimos errores, pues el intelecto, o confiado en sus fuerzas o seducido por alguna filosofía (sive

*suis viribus fisus, sive ab aliqua philosophia seductus*l, insiste más de lo conveniente en determinado aspecto de la Tradición católica, aunque sea en sí muy verdadero, con lo cual se rompe el equilibrio de las partes, y se ocupa en deducir de una de ellas algo que no cuadra con las demás. En lo cual consiste, poco más o menos, la fuerza de la herejía: los que han caído más gravemente en el campo teológico, cometieron su culpa más en lo que negaban que en lo que afirmaban *in eo potius quod negarint, quam in eo quod affirmarint, culpam commisisse reperiantur*l. Por lo tanto hay que tener muy en cuenta la analogía de la fe. Y hay errores que no son más que herejías materiales, mientras no se resista a la Iglesia que habla o ha hablado.

3. *Cum verbum Dei non nisi progressu temporis transeat in dogmata, et objectivum fiat, queatenus autem nondum est dogmaticum, subjectivum sit in Ecclesia, sequitur verbum illud.* Ahora entra a tratar de las intervenciones históricas de la Iglesia, cuando ella define como perteneciente a la revelación apostólica lo que hasta entonces llevaba implícito o explícito en su seno; una facultad perenne de la Iglesia católica, que a Newman tanto le ha costado descubrir y aceptar. Lo que ahora denomina palabra de Dios «subjética en la Iglesia» parece corresponder a la «Tradición profética» de que hablaba en su *Via Media*, pero ya no la ve inexorablemente separada de la «Tradición episcopal» u oficial (que entonces limitaba al credo), sino que es posible que en un momento determinado sea reconocida oficialmente como parte de la fe. Equipara, haciendo referencia a lo que acaba de decir en el cap. 2, la condición histórica de «lo que es subjetivo en la mente católica», pues lo ve tanto en la Iglesia universal como en cada uno de los doctores, escuelas o iglesias particulares.

Por los oídos de la fe la palabra de Dios entra en la mente del orbe católico y en ella se esconde; se convierte en un sentido íntimo, que tiene gran fuerza aunque no se vea *lfit sensus quidam intimus, cujus vis maxima est, conspectus nullus*l; va adquiriendo forma, varía de color y se adapta en algún punto *lvariat in coloribus suis, huc illuc flectitur, pro diversitate saeculorum*l, a semejanza de las ideas que ocupan la mente de un filósofo y van avanzando hacia la madurez. Este progreso de la palabra subjetiva en la mente católica no sólo se ve en las doctrinas y las controversias de los tiempos

pretéritos, sino también en la misma línea de los dogmas, considerada en sí, con los cuales en gran parte ya se ha vuelto objetiva. Tal línea no es fortuita, sino que procede con un determinado orden, es una evolución que tiene sus leyes y su historia *lest evolutio quaedam, et leges habert et historiam suam*. Ya que es posible que la Iglesia antes no fuera plenamente consciente de lo que sentía, puede decirse que la Iglesia, que tenía desde el principio todo el depósito de la fe, sabe más de teología ahora que en los siglos anteriores. (*Quo in sensu dici potest Ecclesiam, totum licet fidei depositum a principio habentem, plus scire in theologia nunc quam prioribus saeculis*). «No me atrevería a decir esto [*Hoc dicere non auderem*]», acota Perrone, pues no tiene en cuenta la posibilidad de que la Iglesia, entonces, no estuviera plenamente consciente de su sentir sobre un punto determinado.

Aunque la evolución de los dogmas en la mente de un doctor privado y en la mente de la Iglesia católica no carece de semejanzas, sin embargo la Iglesia tiene algo especial y único, por don de Dios. Cuando habla en la persona del Sumo Pontífice o por un concilio ecuménico, es infalible, pues sus dogmas son irreformables, en calidad de palabra objetiva que los apóstoles le han confiado. Además, en lo que no ha definido, pero siempre mantiene y ha mantenido, goza de cierta infalibilidad presuntiva (*praesumptivam quandam habet infallibilitatem*; Perrone no le admite esta calificación de la infalibilidad), que obliga a las mentes a aceptarlo como cierto, hasta que la voz del Pontífice o del concilio se pronuncien con más precisión.

Un ejemplo de la manera como en la historia de la Iglesia su palabra objetiva llega a ser objetiva (*verbum ejus subjectivum evadit objectivum*) es el proceso de la aparición de una herejía, su descubrimiento y discusión, hasta llegar a la definición solemne. Al principio los obispos no ven bastante claro lo que deben responder, pero por el sentido íntimo de la palabra subjetiva, rehuyen y rechazan la herejía, sin hallar quizá con qué argumentos refutarla (*in sensu intimo subjectivi verbi in illis habitante, illam refugiunt et respuunt, quibus autem argumentis confutetur forte non inveniunt*). Curiosamente, es Perrone quien le recuerda que primero lo discuten los teólogos; Newman se servirá repetidas veces de la lentitud y prolijidad de este proceso en la edad media para pedir un margen de movimiento a favor de la libertad responsable

de los teólogos, (Apo., 211, cap. V; y algunas cartas personales: L. D., vol. XX, 390, 425, 447; V. M. I, conf. II, ap. 6, nota 19). Al final, con el consentimiento y la guía silenciosa de Dios, después de un parto difícil, nace el nuevo dogma (*Tandem, tacito Dei numine et ductu, post difficilem partum dogma novum nascitur*). Perrone le matiza que no se trata de un dogma «nuevo», sino que la antigua verdad se propone explícitamente a la fe con una nueva definición.

4. Finalmente puntualiza todo lo dicho en doce tesis:

1) No hubo un número de artículos entregados por los apóstoles, al cual no se podían añadir otros; sino que la serie de dogmas creció con los años y crece siempre. Perrone le matiza que, de dogmas formulados, había bien pocos o quizá ninguno; en cambio, a las verdades contenidas en el depósito de la fe, nunca se le añadió ninguna. Newman aduce una concentrada cita de san Agustín (*In Psalm. 54, 22*): «No se afirmó la solución de las cuestiones más difíciles antes de que surgieran los impugnadores. ¿acaso se habló perfectamente de la Trinidad antes de los arrianos? ¿y de la penitencia, antes de los novacianos? ¿y del bautismo... y de la misma unidad de Cristo...?». Y también a Vicente de Lerins sobre el crecimiento de la inteligencia de la fe de cada cristiano y de toda la Iglesia. En esta primera tesis casi todos están de acuerdo (*inter omnes fere consentitur*).

2) Los dogmas enseñados posteriormente no por esto son de menos importancia.

A Newman le parece que Francisco Suárez y otro teólogos entienden que se añaden a la palabra de Dios, como partes de la revelación, lo que en ella estaba implícita o lógicamente. Esto bastaría, si se diese a la vez plena libertad para que lo implícito o lo que se deduce de ella surgiera con seguridad hasta alcanzar su justo peso y su magnitud; no bastaría, si se contiene dentro de límites falsos (*non satis, si intra falsos limites contineatur*). Perrone no interpreta a Suárez de esta manera. Quizá lo más interesante son los ejemplos que pone Newman con cierta extensión. Recuerda con otro texto de Suárez la cuestión de la validez del bautismo impartido por los herejes; en el s. III san Cipriano y muchos otros obispos lo tenían por inválido y, sin embargo, después se definió en el Concilio de Cartago. Dice Suárez: «Aunque parezcan cosas nuevas, sin embargo es doctrina apostólica, porque se contiene virtualmente en ella y no fue ignorada por los mis-

mos apóstoles». Verdades importantísimas, añade Newman, que primero no enseña la Iglesia, y luego las enseña [*quae primo non docet Ecclesia, postea docet*]. Otro ejemplo, con pasajes del católico Vázquez y del anglicano Barrow, es la «falta de exactitud» de los antiguos padres sobre la causa formal de la justificación. Tampoco es cosa pequeña el conocimiento del canon de los libros sagrados y, sin embargo, tal conocimiento, «no forma parte del depósito que la Iglesia católica del s. III confió a la fe del s. IV» [*constat eam cognitionem non habuisse partem in illo deposito quod fidei quarti saeculi commendavit Catholica Ecclesia tertiū*]. Otro ejemplo: Sin ninguna duda, algunos padres como Orígenes, Crisóstomo o Cirilo no hubiesen dicho lo que dicen de María, si la Iglesia les hubiese enseñado aquellas verdades que hoy inculca. Ni los padres prenicenos hubiesen necesitado tantas explicaciones, como las de George Bull, si la Iglesia de su tiempo les hubiese enseñado elocuentemente como en el símbolo *Quicumque*: «*immensus Pater, immensus Filius*».

3) El incremento que el curso de los siglos trae al depósito está ordenado por la disposición invisible de Dios y por la observación de ciertas leyes; en los concilios, por medios humanos se llega divinamente a un resultado irreformable. Perrone matiza, según su estilo: «los medios humanos sólo sirven para un conocimiento más a fondo». Newman recuerda dos leyes que propone Suárez: que no se introduzca nada que repugne al derecho divino positivo o natural y que todo derive de la legítima potestad que Cristo ha dado a sus vicarios y pastores de la Iglesia; recuerda, además, que podría tratar de «al menos siete reglas» [*regulas saltem septem*], son las siete «Notas» del *Ensayo* que deben tenerse en cuenta en estos añadidos al dogma de fe len singular, por el sentido global; en las conferencias sobre las dificultades de los anglicanos, de 1850, dice que en el fondo sólo hay uno.

4) La ley principal es la siguiente: las cosas con que se aumenta el depósito no son propiamente nuevas, sino evoluciones de las que ya están; de modo que permanece la verdadera tradición, no se produce una instauración de la verdad. Perrone matiza: el depósito no aumenta [*non adaugetur*], no crece *in se* sino sólo *quoad nos*; Newman también tiene que entrar en sutilezas de lenguaje: *ita ut revera crescat dogma Christianum, non coaugmentetur*. La explicación prosigue en las siguientes tesis. Como ejemplo aquí, que vale por todos,

pone la fe de la Iglesia en la Santísima Virgen María: cuánto más atenta y prolongadamente los católicos han meditado el dogma de la Encarnación, con más claridad han visto que el honor del Hijo está implicado en el honor y dignidad de su Madre, de modo que no amaría ni honraría al Hijo quien no lo hiciera también a su Madre. Así el dogma de la dignidad de la Madre de Dios no ha salido de la tradición «substantiva», sino de la meditación *Inon ex traditione substantiva sed ex meditationel*. He aquí un dogma de fe, confiado a la tradición en su germen, no en la figura que le corresponde (*En dogma fidei in germine, non in justa figura sua, traditioni commendatum*). Aquí añade la cita donde se afirma «que la Iglesia tuvo derechos antes de que los ejerciera», lo cual sirve de confirmación a la interpretación del pasaje del *Ensayo sobre las regalia Petri* o primado del Papa a que nos referiremos en nota.

5) Los dogmas que se proclaman con el progreso de los siglos, aunque en sí no son nuevos, pueden sin embargo ser nuevos para la Iglesia de aquellos tiempos en que se desarrollan uno a uno *lsigillatim evolvuntur*!; pues es nuevo para alguien lo que, si bien ya se halla en lo que mantiene, sin embargo no se ha dado cuenta de que está allí.

Aduce un episodio muy notable de la historia del concilio de Trento narrado por Pallavicini. Sobre la doctrina del ofrecimiento sacrificial de Cristo en la cena, Salmerón convenció con razones a muchos padres, incluso a los que más la habían contradicho, de modo que entró en la doctrina del concilio.

6) Con lo cual resulta que no debemos sorprendernos, antes de que se proclamen los dogmas, de que también los escritores católicos tengan una visión incierta y confusa de los mismos, de modo que no sólo hablen mal de ellos, sino que también en ese intervalo sientan equivocadamente. San Cipriano se opuso a dos o tres dogmas importantísimos: el bautismo conferido por los herejes, la autoridad de la tradición y, al menos por lo que se refiere a su acto, el magisterio del Sumo Pontífice. Otro ejemplo: no sólo Orígenes, Clemente de Alejandría e Ireneo (?), sino también Gregorio Niseno, pensaron que el infierno no era eterno. Hilario parece asignar la pena del purgatorio no al espacio entre la muerte y el juicio sino al mismo tiempo del juicio...

7) No hay ningún escritor, ni ningún siglo, ni ningún período de siglos, que lo que sienten en cosas de fe, que toda-

vía no se han formulado en dogmas, no pueda ofrecer materia de corrección a los posteriores.

Desde los antiguos padres hasta el Concilio de Florencia pasan casi catorce siglos de incoherencia e incertidumbre, pues parece que algunos escritores conceden que ciertas almas gozan de la visión de la naturaleza divina, mientras que otros lo niegan. Otro ejemplo: se considera próxima a la fe la doctrina del concilio tridentino de que para recibir debidamente el sacramento de la penitencia no es necesaria la contrición *caritate perfecta*. Sin embargo, al menos hasta el tiempo de santo Tomás de Aquino, en todas partes se defendía la necesidad de la contrición perfecta para recibirlo *cum fructu*. En cuanto a las ordenaciones sagradas realizadas por herejes, cismáticos y simoníacos, hace tiempo que vige la doctrina de santo Tomás, avalada por la Iglesia universal, sobre su validez, pero anteriormente se encuentran innumerables testimonios afirmativos o negativos, cuando la cosa aún no estaba clarificada. Otro ejemplo: alguien aduce 80 autores que niegan que el episcopado es un orden, etc. Es verdad lo que escribe Melchor Cano, que el *número* de los teólogos no debe abrumar a nadie; yo [Newman] añadiría, tampoco su *peso*. Pues Pedro Lombardo, santo Tomás, san Buenaventura, Duns Scoto, Inocencio V, Estio... defienden la sentencia negativa. En efecto, muchas veces sucede, con el paso del tiempo, que se hallan nuevos aspectos, nueva correlación, nuevas hipótesis o nuevos análisis de las porciones más grandes en que consiste toda la estructura de los dogmas, según la oportunidad de las controversias o la mutación de las cosas. ¡Bajo qué luz tan distinta se considera una parte de la ética del Evangelio después del jansenismo! ¡Cómo difieren a primera vista, cuando hablan del pecado original, los padres griegos, que luchan contra los gnósticos y maniqueos, y Agustín, adversario de Pelagio!, etc.

8) El sentido de la Iglesia sobre algún punto, para pasar a dogma, tiene que ser objeto de una contemplación fija y cuidadosa, que antes la mayor parte de las veces no había tenido lugar.

Cuenta Pallavicini que los padres y teólogos del Concilio de Trento escudriñaban con avidez los testimonios de la antigüedad cristiana no sólo para buscar confirmación de la doctrina católica, sino para clarificarse sobre ésta; en cambio, en el Concilio de Nicea, me parece que la tradición del Hijo de

Dios estaba más viva en la mente de los padres que en los escritos de los antiguos. Esto me lleva a pensar que puede existir de veras una tradición que esté no tanto en la mente consciente o intelecto despierto de la Iglesia como en la virtud y fuerza germinal de lo que ya está en el dogma. Agustín lo confirma cuando escribe del bautismo de los herejes: «¿Cómo un tema embrollado con la nube de tantas polémicas pudo llegar a la magnífica ilustración y confirmación del concilio plenario, si antes no era objeto de muchos estudios, diálogos y debates de los obispos por las regiones de toda la tierra?». También Dionisio de Alejandría nos muestra este proceso sobre algo importante no bastante clarificado, cuando habló con demasiada libertad de la naturaleza y de la encarnación del Hijo de Dios enfrentándose a los sabelianos. El Pontífice Romano de su mismo nombre le movió a encontrar expresiones más correctas y así lo hizo el alejandrino, contemplando con mirada constante la fe santísima que se le había encomendado, con lo cual llegó a hablar como corresponde a un obispo. No es que no «viviera en la fe del Hijo de Dios» [Gál 2, 20], sino que en él era mayor la misma fe que la contemplación intelectual de la misma.

9) Sin embargo, siendo una la verdad y dada desde el principio a la Iglesia, incluso aquellas cosas que los católicos dicen menos católicamente, tendrán a lo más un sonido incierto y ambiguo, de modo que en cosa grave admitan sin demasiado trabajo la debida interpretación.

El ejemplo que ilumina esta tesis parte de la frase de san Atanasio sobre la ciencia de Cristo: «la hora del juicio la conoce como Verbo pero la ignora como hombre». El estudioso Petavio, añadiendo a Atanasio los nombres de otros grandes padres católicos, como Gregorio Nacianceno, Cirilo, Hilario y Ambrosio, advierte que en tiempo posterior esta opinión fue tachada de herética. Pero, si se miran con más cuidado las afirmaciones de estos padres, que escribieron antes de la evolución del dogma de la ciencia de Cristo y lo explicaban con líneas más toscas, no es difícil entender que «como hombre lo ignoraba» quería decir «por la naturaleza humana, no en su naturaleza humana», o sea, «una ignorancia sólo 'económica', según lo que era congruente con la misión que desempeñaba». Y en este sentido aduce e interpreta varios pasajes más de san Atanasio, etc. [Es el tema de la Nota «*Ignorance assumed economically by our Lord*», Ath. II, 161-172, libro que reelaboró en 1882].

10) Pero cuando, al fin, aparece la fórmula verbal dogmática, ya no hay más lugar entre los fieles a embotamientos del intelecto o a ambigüedades de la lengua.

La voz de la Iglesia cuando define, no sólo obliga, sino que enseña y confirma a los fieles, imprimiendo la verdad en el intelecto. Pero no hay ninguna fórmula verbal de la que los más diestros no puedan escaparse de alguna manera sutil; no hay ninguna fórmula que ponga fin a la controversia, de modo que a largo plazo no sean quizá necesarias fórmulas más plenas o completas [*Non quasi verborum ulla sit formula, ex qua evadi non possit a callidioribus qui Ecclesiae tacite resistunt, aut quae ita finem ponant controversiae, ut temporis progressu pleniores formulae non sint forte necessariae*]. Sencillamente las definiciones eclesiales tienen su sentido natural, aunque no inseparablemente vinculado a las mismas palabras [*habent naturalem sensum suum, etiam si ipsis verbis non inextricabiliter colligatum*]; a menudo extinguen la controversia y, si no es así, por lo menos las sosiegan durante siglos.

11) La Iglesia procede a definir en su tiempo, a veces más tarde, a veces más temprano, o sea, cuando lo quiere aquel Espíritu en el cual es infalible.

Las escuelas teológicas, los doctores, los filósofos, siempre están a punto de proferir sus opiniones, sean católicas o no; no así el Magisterio de la Iglesia. De la facilidad de argumentar que tienen los estudiosos privados surge materia a partir de la cual la Iglesia forma sus sentencias definidas. Ya que siempre habrá controversias entre los teólogos, es como una especie de ayuda perpetua el juicio infalible de la Iglesia que se puede suponer que empieza a formarse. En aquella época, señala como cuestiones a la expectativa de un juicio de la Iglesia: la inspiración de la Sagrada Escritura, la infalibilidad del Sumo Pontífice, la Inmaculada Concepción de la Virgen María.

12) Los hombres temerarios que, sin esperar la voz de la Iglesia, quieren precipitar la verdad en tal o cual punto con sus propias fuerzas en un tiempo inmaduro, no suelen obtener la verdad que buscan, sino la herejía.

Al principio del cristianismo algún hereje quiso servirse de Aristóteles para la teología. ¡Con qué resultado tan infeliz! [*Quam infausto successu!*] Y, sin embargo, después de doce siglos, la Iglesia ha sido llevada por Dios a hacer lo mismo con

la máxima utilidad para los católicos. Otro ejemplo: Sabelio queriendo destacar más claramente la unidad numérica de la divinidad, cayó en la herejía. Hubo que esperar: Agustín enuncia este dogma, el símbolo *Quicumque* lo confirma, y el IV Concilio de Letrán lo define. Otro ejemplo: los montanistas constituyen una especie de orden regular, como si el heresiarca fuese un Benito o un Francisco. Los mismos montanistas enseñan la evolución, si no de los dogmas, sí de la disciplina, siendo el juez Montano, no la Iglesia católica. Podría alargarse con muchos más ejemplos.

Nota a la Introducción de Newman, apartado 4, (6).

Las variaciones y supuestas incongruencias en la historia del Cristianismo suenan muy firmemente en la frase del teólogo anglicano William Chillingworth (1602-1644). Newman admite aquí, para empezar, el hecho de ciertas «*apparent variations*» en la enseñanza del cristianismo, pero anuncia su voluntad de explicarlas, no en el sentido de vindicar *todas* las decisiones de la Iglesia católica, «cosa que supera las fuerzas de un hombre en la mitad de sus días y que está a punto de empezar una nueva vida», sino lo que se puede exigir de un *Ensayo* como el presente: la explicación de cierto número de las supuestas corrupciones de Roma, que pueda servir de base aceptable para confiar en ella en casos semejantes. (Véase el final del ap. 21 de la Intr.). De hecho tratará de todos los puntos de doctrina específicamente «romanos».

A la Introducción de Newman, ap. 21, (30).

«*It is undoubtedly an hypothesis to account for a difficulty (...) For three hundred years the documents and the facts of Christianity have been exposed to a jealous scrutiny; works have been judged spurious which once were received without a question; facts have been discarded and modified which were once first principles in argument (...) Infidelity itself is in a different —I am obliged to say in a more hopeful— position as regards to Christianity*». Además de resolver sus propias dificultades personales —es decir, de responder a las objeciones contra la Iglesia católica romana que él mismo había planteado en la *Via Media de la Iglesia Anglicana*—, el *Ensayo* es también un proyecto amplio de respuesta a las serias objeciones que los críticos modernos aducían cada vez más contra la identidad de la Iglesia actual con la Iglesia pri-

mitiva. Véase cómo en las dos páginas del prólogo a la edición de 1878 insiste en que la respuesta a estas graves objeciones históricas equivale en definitiva a elaborar un argumento positivo a favor de la religión católica: «Admitiendo que existen algunas grandes variaciones de doctrina en el curso de sus dieciocho siglos, éstas, con todo, se hallará que nacen de la naturaleza de las cosas, y que se producen según una ley interna, con una armonía y una orientación precisa, y de manera análoga a las revelaciones de la Escritura...».

Al capítulo I, sección I, ap. 1, (33).

La descripción de las «ideas» en general, a partir de la experiencia cotidiana, tal como lo hace Newman, ya es sugerente de la aplicación inmediata a la fe y a la Iglesia. «Idea» puede significar casi cualquier cosa, desde la revelación divina hasta un objeto material, pasando por los grandes movimientos transformadores de la historia. Coulson defiende que Newman usa «idea» de un sentido afín al romántico Coleridge (John Coulson, *Newman and the Common Tradition*, y también en el artículo *Newman on the Church —his final view, its origins and influence*, publicado en *The Rediscovery of Newman. An Oxford Symposium*, Oxford 1966, pp. 123-143). No hay que olvidar que la filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII daba un sentido muy elemental al término «idea», junto al de «impresión». Véase U. S., sermón 15.

Al capítulo I, sección I, ap. 2, (34).

La realidad de un objeto sensible se percibe mejor, si es visto por distintos lados o captado por los diversos sentidos a la vez, y si estos aspectos son integrados y coordinados sistemáticamente. Así también los diversos rasgos del mensaje revelado que parecían opuestos entre sí, al cabo de un tiempo son integrados y coordinados. Hay diferencias de apreciación, «implicadas en la misma idea de desarrollo doctrinal», pero, examinadas atentamente, nos descubren más a fondo la misma realidad de la revelación de Dios en la historia humana.

Al cap. I, sección I, ap. 3, (35 s.).

«*There is... no one term or proposition which will serve to define the contents of a real idea*». Recuérdese el análisis que

ha hecho, en el sermón universitario, del lenguaje religioso o teológico, lenguaje inadecuado, relativo, insuficiente, pero necesario para nuestra condición humana y especialmente para comunicarnos el contenido de la revelación. En concreto, en la revelación cristiana, la Encarnación del Hijo de Dios incluye su dimensión redentora, es decir, lo que denominamos «el Misterio pascual». Obsérvese, al final del apartado, en el texto de 1878, la referencia a la tensión entre los aspectos doctrinal, devocional (litúrgico y popular) y práctico (organizativo) que trató el año anterior en el famoso «Prólogo católico» a la *Via Media*. Pero el esbozo ya estaba en el texto de 1845, junto con las demás tensiones en mutuo contraste.

Al cap. I, sección I, ap. 4, (38).

En el párrafo final, después de la formación de un código ético, un sistema de gobierno, una teología o un ritual, se alude al «*body of thought*», el conjunto orgánico constituido por todo esto, obtenido con tantos esfuerzos; la imagen de la idea original, vista en una combinación de aspectos diversificados, «*with the suggestions and corrections of many minds, and the illustration of many experiences*». Piensa aquí en el «sistema católico», como desenvolvimiento, dentro de la historia humana, de la revelación de Dios en Cristo y su Espíritu. Naturalmente, las «correcciones» se refieren a las apreciaciones individuales o parciales, dentro de lo que sugieren e ilustran del mensaje cristiano las «experiencias de muchos». Los innumerables hombres y mujeres que han vivido esta fe han aportado sus experiencias para ahondar en ella.

Al cap. I, sección I, ap. 7, (39 s.).

Texto original de la primera fase: «*But whatever be the risk of corruption from intercourse with the world around, such a risk must be encountered if a great idea is duly to be understood, and much more if it is to be fully exhibited. It is elicited and expanded by trial, and battles into perfection and supremacy*». Y de las últimas: «*In time it enters upon strange territory; points of controversy alter their bearing; parties rise and fall around it; dangers and hopes appear in new relations; and old principles reappear under new forms. It changes with them in order to remain the same. In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often*». Son expresiones que llamaron la

atención, que el pensamiento religioso o apologético en general empezaba a descubrir. Nótese en todo lo dicho una sencilla exposición de lo que mucho más tarde se llamará «el círculo hermenéutico»: el objeto o realidad que se presenta —la «idea»— es aprehendida por quienes la conocen y se adhieren a ella, según la «precomprensión» de estos, o sea, las disposiciones, principios, actitudes, presupuestos, probabilidades antecedentes que tiene cada uno. Por supuesto, la idea, si es real, influye enormemente en los que la reciben, y al compartirla entre sí van elaborando y completando el conjunto de sus aspectos. Objeto y sujeto se integran en la unidad o círculo del conocimiento. La imagen que se forma en sus mentes responde cada vez mejor a la idea primitiva, hasta llegar a representarla de manera completa. En el caso de la revelación cristiana es Dios quien se comunica a su pueblo, con respuesta activa de cada uno de sus miembros y de todo el conjunto.

Al cap. I, sección II, ap. 9 (52 s.):

A ciertos desarrollos que no son distintos de la idea contemplada los llama, «metafísicos». Antes de citar el XV sermón universitario, recuerda con nueva expresión la posibilidad de que lamente tenga implícita, y hasta cierto punto inconscientemente, ideas de gran importancia: *«in the sacred province of theology, the mind may be employed in developing the solemn ideas, which it has hitherto held implicitly and without subjecting them to its reflecting and reasoning powers»*. Véanse otras frases del mismo sermón universitario citadas más arriba. Los desarrollos que no son sino modos de representar la impresión original se refieren a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, término personal de la fe y la oración —como dice aquí— de los creyentes. La respuesta profundamente personal que deben dar estos es puesta de relieve (además de la relatividad y la importancia de las fórmulas de la fe) en un texto paralelo que analiza la diferencia entre fe «personal» y fe «material»: es personal la fe de los que reciben la verdad por la autoridad de Dios, con una actitud interior sostenida por la gracia. En cambio, la fe de los que no han tenido que vencer ningún obstáculo para mantenerse en ella, fácilmente puede degenerar, con el tiempo y la dejadez, y convertirse en «simple fe nacional y hereditaria» (*becomes simply national and hereditary*). Es lo que ahora llamamos «fe puramente

sociológica». «La deficiencia de este estado de ánimo pasivo se pone de manifiesto cada vez que la autoridad competente ha de promulgar una nueva definición de doctrina. La tendencia inmediata de este estado, tal como se ve en un pueblo, es la de oponer resistencia a la nueva definición, simplemente porque es nueva (...). En cambio, una aceptación bien dispuesta y suave de la aparente novedad, y una aquiescencia cordial a su promulgación, es posible que sea señal clara de que no han vivido meramente en determinadas doctrinas, sino en éstas en cuanto reveladas; no simplemente en un credo, sino en Aquel que lo ha otorgado [*May be de very evidence of a mind which has lived, not merely in certain doctrines, but in those doctrines as revealed; not simply in a Creed, but in its Giver*]». Advierte allí mismo sobre la disposición a la herejía y al cisma de quienes «confían más en las cosas que en las personas». Y continúa observando que quizá fue por este mecanismo en que la religión se vuelve superstición, que ha habido pueblos enteros o porciones de la cristiandad antigua que no aceptaron determinados concilios asumidos por el cuerpo de la Iglesia viva (Diff. I, 351-353; conferencias de 1850).

Al cap. II, sección I, ap. 9, (64).

«...*the earlier prophecies are pregnant texts out of which the succeeding announcements grow; they are tupes...*». La totalidad de la verdad o grandes partes de ella se enuncian de una vez, aunque sólo en sus rudimentos o en miniatura, y son ampliadas y finalizadas en sus partes según se desarrolla el curso de la revelación». Por eso no podemos delimitar el alcance de una profecía hasta que tendrá lugar su cumplimiento, un hecho «exterior» a aquella letra, como Jesucristo vivo es el acontecimiento que da sentido a toda la Escritura antigua. E. B. Pusey, en sus conferencias *Types and Prophecies* de 1836, a las que asistió Newman, ya enseñaba: «No podemos pretender un conocimiento claro y distinto del sentido de las profecías ni averiguar su cumplimiento estricto; más bien son figuras, imágenes y tipos...; toda la historia del trato de Dios con su pueblo prefigura y anuncia la revelación de El mismo en Jesucristo» (Resumen de A. M. Allchin en *The Rediscovery of Newman*, 57-59). ¿Quién hubiera podido, por ejemplo, delimitar negativamente el sentido de las etapas de la «visión evangélica del rito del sacrificio» que Newman indica en el

siguiente apartado? Por eso dirá en el ap. 14: «No se puede afirmar de ninguna doctrina, que no contradiga realmente lo que se entregado antes, que no está en la Escritura» y citará allí mismo a Butler: «los acontecimientos que sobrevengan deberían abrir y aclarar el significado de bastantes partes de la Escritura».

Al capítulo II, sección I, ap. 11, (67).

Es especialmente interesante el tema del desarrollo de las palabras del Señor en el Evangelio (palabras concentradísimas que son desarrolladas en las epístolas apostólicas antes de serlo por la tradición de la Iglesia primitiva) tal como lo expuso en V. M. I, que aquí citará. No ofrece casi ninguna dificultad, creo, para nuestra mentalidad de fines del siglo XX, la expectativa de que, una vez dada la revelación en la historia, tendrán que producirse desarrollos. En cambio, lo que anuncia para la sección II de este capítulo (la expectativa de que haya una autoridad histórica que garantice no sólo la permanencia del fondo esencial de la revelación del Evangelio, sino también el valor exacto de los «flecós» o desarrollos posteriores, en la medida que forman parte de su propio mensaje) se vuelve muy cuesta arriba para muchos, dado que afecta a la relación entre la persona concreta y la autoridad de la Iglesia. Es el tema de la armonía entre los aspectos personales y los aspectos eclesiales de la fe.

Al cap. II, sección II, ap. 2, (76).

«I have already spoken on this subject, and from a very different point of view from that I am taking at present». En la *Via Media* había distinguido entre tradición episcopal y profética, es decir, entre el credo oficial y las convicciones u opiniones de teólogos y fieles, junto con el sentir que se respira en la comunidad eclesial. Pensaba que el credo oficial o tradición doctrinal de la Iglesia antigua no podía ser completado con nuevas definiciones por la Iglesia actual, es decir, había una barrera infranqueable, entre una tradición y otra. Ahora descubre que la autoridad de la Iglesia actual, puede definir como dogma de fe algo que estaba durante siglos en el fondo de la creencia de los fieles y de los teólogos, y que pasa de este modo de «subjetivo» a «objetivo» Cita inmediatamente el famoso pasaje sobre la «Tradición profética» (V. M. I, conf. X, ap. 11).

Al cap. II, sección II, ap. 3, (78).

Los «*tests*» o «comprobaciones» permanecen en su línea de búsqueda previa a la fe católica. Las personas en general no pueden dedicarse a tales investigaciones. Los criterios históricos, aunque sean aplicados con su lógica aproximativa, son de carácter más científico y polémico que práctico, ayudan a disipar las objeciones contra la decisión eclesial, pero no la garantizan con autoridad directa. Habría que añadir unos pasajes de la *Carta al Duque de Norfolk*, de 1875, clarificadores de esta «lógica histórica aproximativa», que algunos calificarían de «poco científica», olvidando que no hay ningún hecho que pueda separarse completamente de su interpretación, la cual depende mucho de los conceptos previos: «La historia nunca sirve de medida de la plenitud de la verdad de la fe» (Diff. II, 206, nota). «Los datos históricos llegan hasta cierto punto, más o menos, hacia la demostración de las doctrinas católicas; a veces casi completan todo el camino; a veces llegan sólo a apuntar en su dirección...». (Diff. II, 312).

Al cap. II, sección I, ap. 5, (79).

«*Christianity... is a revelation which comes to us as a revelation, as a whole, objectively, and with a profession of infallibility...*». En el libro sobre el asentimiento insistirá en que se trata de una «*revelatio revelata*», con todas las garantías para que llegue a ser conocida y a producir fruto permanente en la humanidad (G. A., 386 ss.; versión cast., 340). Quiere poner de manifiesto la probabilidad de una autoridad en el cristianismo (la autoridad de la Iglesia como tal, pues no debe perderse de vista —aunque algunos lo olviden durante la lectura— que todavía no precisa en quién o en quiénes reside esta autoridad) capaz de tomar decisiones doctrinales concretas sobre el sentido de la revelación en los puntos determinados que se planteen, en último término protegidas contra el error, (cuando el error sería equivalente a la quiebra de la misión de la Iglesia). Fundamenta esta probabilidad en el carácter específico de la revelación cristiana tal como el mismo Cristo y los apóstoles nos la testifican.

Al cap. II, sección II, ap. 6, (80).

En muchas páginas de la *Via Media* había expuesto con fuerza sus dificultades de buen principio, de entrada *in limi-*

nel, contra la infalibilidad que atribuían a la comunión romana, y al obispo de Roma, los principales controversistas posttridentinos. Ahora considera muy importante resolverlas también «de buen principio», por razón del método. Y porque eran dificultades contra el mismo concepto de infalibilidad, que provenían —como en muchos que ahora se oponen a ella— de su apasionado respeto a la dignidad de la conciencia y de la persona, especialmente en materia tan delicada y profunda como la aceptación religiosa del Evangelio. Obsérvese en su respuesta la complementariedad entre la conciencia personal y una supuesta autoridad exterior que velaría por la transmisión fiel de los contenidos de este Evangelio.

Al cap. II, sección II, ap. 7, (81).

Esta garantía tan grande en las decisiones últimas de la Iglesia actual ¿no equivale a cierto tipo de apologética racionalizante, que pretende «demostrar» la fe «sin ningún tipo de imperfección en las pruebas»? Los argumentos pretendidamente apodícticos o lógicamente perfectos implicarían la eliminación o el dejar de lado la libertad en la adhesión del creyente. Este no tendría que hacer un esfuerzo de búsqueda práctica, de disposición de su vida sino un simple estudio frío, como en una conclusión matemática. No es así como Dios ha querido que le busquemos. No se complace en que su pueblo se salve por la razón puramente lógica. *[Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum]*, es la frase de san Ambrosio que encabeza el libro G. A. sobre el asentimiento religioso. La infalibilidad peculiar del testimonio de Jesús y de los apóstoles no provocaba en las personas que les escuchaban una fe automática o demostrada impersonalmente. Se requerían ya entonces, por supuesto, las disposiciones de la persona entera, su amor y su libertad, además de la razón cognoscitiva. La dificultad que acaba de citar el mismo Newman (de V. M. I, conf. IV, ap. 10), no es falaz, ya que existen los «racionalistas religiosos» que pretenden eliminar toda «duda» (en sentido popular, es decir, dificultades en la fe, no una verdadera retención del asentimiento, cosa incompatible con la fe; «*doubt*» en el texto de 1845, substituida en 1878, como corresponde a la propiedad del lenguaje teológico católico, por «*imperfection of the proof*»). De todas maneras quiere dejar claro que el tipo de infalibilidad que el Señor ha

querido para su Iglesia no tiene nada que ver con una apolo-
gética racionalizante.

Al cap. II, sección II, ap. 8, (83).

Insiste en un aspecto de la misma dificultad: una revelación tan bien garantizada ¿no haría imposible en la práctica el carácter de probación o de ejercicio de la libertad? Estaba preocupado por asegurar este ejercicio responsable de la libertad en la búsqueda por parte de la persona que se aproxima a la fe. Al final aparece la frase «*continuing the principle of objectiveness*», la continuación del principio de objetividad, en otras palabras, el «principio dogmático». Véase más arriba la explicación de la palabra «dogma».

Al cap. II, sección II, ap. II, (86 s.).

En lo que sigue no hay que exagerar la analogía más allá de su punto estricto. Ya ha dicho que la conciencia es la esencia de toda religión; la revelación cristiana también es asimilada por la conciencia personal. Sin olvidar esto, puede entenderse que la religión natural tiene una autoridad subjetiva y la revelada una autoridad objetiva, o que «la revelación consiste en poner la voz del Legislador en el lugar de la voz de la conciencia»; es decir, aceptando a conciencia su revelación. Si lo que ha creado Dios lo conserva y lo gobierna, hemos de pensar que «probablemente» lo que ha revelado y testificado por medio de los apóstoles, continuará manteniéndolo con alguna especie de sucesión. Y comienza ahora el segundo paso: si nos inculca su ley natural por medio de la autoridad de la conciencia, es probable que lo que se nos ha revelado se nos inculque de alguna manera por medio del gran principio de la «tradición» o conciencia viva de la Iglesia, a lo largo de la historia, de los hechos con que Dios nos ha salvado. Esta conciencia de la revelación recibida (tradición subjetiva, inseparable de su referencia a la Idea o fuente original) debe hallarse en el corazón de toda la Iglesia como continuidad histórica de los apóstoles de Cristo o pueblo de Dios. De esta manera reflexiona ahora sobre la conciencia personal y la del pueblo de Dios. La frase «la esencia de toda religión es autoridad y obediencia» hemos de entenderla, cuando se trata de la religión cristiana, del amor filial y respetuoso a Dios, la adhesión y sumisión personal a la Verdad suprema, actitudes que proceden de la fe casi innata o de la con-

fianza infantil en un Amor más grande. Esta interpretación se funda en el resumen que hace de la argumentación de su maestro Keble sobre las probabilidades que llegan a la certeza gracias a la fe y al amor personal (Apo., 79: «Así el argumento a partir de la probabilidad, en materia religiosa, se convertía en argumento a partir de la personalidad, lo cual de hecho es una variante del argumento a partir de la autoridad»... de la persona digna de fe y de amor). Obsérvense las aclaraciones, fruto de su estudio de las Controversias de san Roberto Belarmino, y traducción de su texto (*De Romano Pontifice*, IV, 2: «...in condendis Fidei decretis, vel generalibus praeceptis morum...»), contra cierto desenfoque del tema de la infalibilidad. Esto está en el fondo de la explicación de Newman, en la *Carta al Duque de Norfolk* (Diff. II, 256), de que las definiciones de la Iglesia no entran en colisión con la conciencia moral-religiosa que dictamina lo que aquí y ahora hay que hacer porque es bueno o hay que evitar porque es malo. Dice allí Newman: «De ahí que la conciencia no pueda entrar en colisión directa con la infalibilidad de la Iglesia o del Papa, la cual se vincula a proposiciones generales... Seguidamente observo que, siendo la conciencia un dictado práctico, es posible la colisión entre ella y la autoridad del Papa solamente cuando el Papa legisla o da órdenes concretas. Pero un papa no es infalible en sus leyes, ni en las órdenes que da, ni en sus actos de Estado, ni en su administración, ni en su política. En esto, el Concilio Vaticano le ha dejado exactamente igual como era antes».

Al cap. II, sección II, ap. 12, (88).

Acabamos de decir que la infalibilidad (asistencia divina, en último término, contra el error) corresponde a las declaraciones de fe y de moral cristiana, pero éstas, aunque sean generales, deben proclamarse actualmente en cada época. Y, además, en otro nivel, el Evangelio de Dios debe inculcarse con autoridad o proponerse como interpelación a todos y cada uno de los seres humanos. Así se ve, incluso, en la noción corriente a partir de la reforma protestante, de que la Biblia es esta guía concreta que interpela a cada uno; esta noción protestante ha conseguido derribar en ciertos lugares la supremacía de la Iglesia y el Papa, precisamente por la razón de que eran una autoridad rival, que suplantaba a la de éstos, y no simplemente porque le oponía resistencia. Pero la

Biblia es el libro de la Iglesia, del pueblo de Dios organizado, no un manual del tipo «ayúdate a ti mismo».

Al cap. III, sección II, ap. 3, (113).

El método de prueba histórica que ha expuesto en la sección I, siguiendo a sus maestros, el obispo Joseph Butler y John Davison, miembro del Colegio Oriel (Ess. II, 375-420), con observaciones que pueden parecer sorprendentes porque no suelen oír, pero que se basan en un sólido sentido común, parece caer bajo las duras críticas del método experimental «científico», iniciado por Francis Bacon. Newman empieza esta sección II con el claro objetivo de mostrar que *no hay contradicción* entre ambos métodos, pues cada uno de ellos corresponde a sus objetivos propios. Los experimentos de carácter físico pueden ser apreciados *casi* igual por todas las gentes (*physical inquires... for the purposes of this particular pursuit, are very much on a level*), en cambio en el ámbito religioso o histórico puede haber mentes dotadas de cualidades especiales que les permiten alcanzar cuestiones de hecho de forma muy distinta. El mismo Bacon reconoce que el genio tiene poco que ver con su método. Como sea, todos partimos de presupuestos y todos hemos de atenernos a la realidad de las cosas; el conocimiento debe basarse en experiencias sensibles allí donde éstas pueden darse, ya que los sentidos ahorran muchas palabras y razonamientos divergentes. Las experiencias sensibles sólo pueden trasladarse a otro ámbito (sensible) mediante una gran exactitud y regularidad en la experimentación. Newman, que ha calificado a Bacon de «*eminent philosopher*», le opone un autor «tan grande como él» en su misma línea, que es el historiador Niebhur, para el cual el paralelismo mostrado por los ejemplos tiene raramente menos fuerza que los argumentos cuando se trata del desarrollo progresivo de las instituciones. Es decir, en historia no puede usarse la metodología estrictamente científica, de forma repetitiva, casi exacta y regular, pero el genio del historiador puede convencerse con algunos ejemplos históricos casi con la misma fuerza que el físico con sus experimentos metódicos. Este es, para Newman, el principio de la «lógica histórica» (*historical logic*). La manera de argumentar de Newman en este libro es conforme a lo que ha descubierto que es el camino humano hacia la certeza: la acumulación de probabilidades antecedentes de un hecho, además —natu-

ralmente— de las pruebas, ejemplos, indicios, puntos de referencia, documentos o garantías externas, que se han dado objetivamente de tal hecho. Es lo que dice en la penúltima frase de este apartado: «*In all matters of human life, presumption verified by instances is our ordinary instrument of proof*». Y «si la probabilidad antecedentes es grande, casi (*almost*) puede prescindir de los ejemplos concretos». Es lo que explicó en los *Sermones universitarios* y lo aclarará todavía más en G. A. Por eso en 1846, en Roma, cuando se hablaba de la traducción de este *Ensayo sobre el desarrollo*, él pidió que tradujeran primero aquellos *sermones*, para que los lectores latinos pudieran hacerse cargo de una teoría del conocimiento poco explicada aquí. (L. D. vol XII, 5).

Al cap. III, sección II, ap. 5, (115).

Con este método actuamos en la vida ordinaria y en asuntos que consideramos de la máxima importancia. Procedemos por probabilidades antecedentes en la aproximación a los hechos y en las decisiones prácticas. Es un tema que reaparece a fondo en G. A. Y allí también insiste en la prudente consideración de «contentarnos con seguir la ley de nuestro ser».

Al cap. III, sección II, ap. 11, (120).

La lógica del proceso deductivo es la misma en todos, pero los principios, premisas, presuposiciones, actitudes, disposiciones, difieren mucho entre uno y otro. En el campo específico de la identidad del cristianismo medieval con el cristianismo primitivo, insiste en las exigencias de la «buena lógica» (*sound logic*), la que él ha profundizado toda la vida desde sus tiempos de joven colaborador del lógico Richard Whately. Quizá en la mayoría de las cuestiones es cosa decisiva saber quien está «en posesión» de lo que le corresponde (y, en principio, sin obligación inmediata de mostrar los títulos) y, por otra parte, *a quién corresponde el trabajo de demostrar*. Por eso, siempre que las probabilidades antecedentes lleguen a este grado de aproximación hacia (*towards*) casi eximir de pruebas o indicios positivos a favor de tal doctrina, se deben tomar las que haya, aunque no sean tantas como algunos quisieran. Los tres puntos firmes del final del apartado son los avalados por esta probabilidad antecedentes: dada la revelación divina en la historia, 1) tiene que haber

desarrollos en su línea; si tuvo que haberlos, 2) estos son precisamente los que hay; y 3) son los que se encuentran precisamente en las sedes históricas de la enseñanza apostólica. El *onus probandi* recae en quienes atacan la enseñanza católica; pero, no por esto dejará de aducir datos y ejemplos. Estos «en gran medida» (*in great measure*) son materia gratuita más que obligatoria. Recuerda en el cap. V de Apo., 119, que la Iglesia no puede definir ni imponer cosa de fe nada que no se halle en la Escritura y la Tradición, y así la Iglesia cuida de mostrarlo siempre.

Al cap. III, sección II, ap. 12, (120).

Newman vuelve a la frase de Chillingworth y distingue una parte de lo que éste afirmaba: el hecho de «obispos contra obispos, padres contra padres...» (pues estas diferencias en escritores individuales están implicadas en la misma idea de desarrollo doctrinal), de la cuestión esencial: «si el órgano reconocido de enseñanza, la misma Iglesia, actuando a través del Papa o el concilio, ha contradicho sus propias afirmaciones». La Iglesia mantiene su mensaje no con alusiones vagas, sino de manera positiva y específica; y se verá que las principales «variaciones aparentes», fijándose en los datos históricos, encajan dentro de la hipótesis del desarrollo, con unos criterios de continuidad *versus* corrupción.

Al cap. IV, inic., ap. 2, (123).

Incluso en las ciencias experimentales deben formularse hipótesis de trabajo o modelos explicativos que no pueden demostrarse con toda exactitud mediante los experimentos, porque siempre sería necesaria más precisión (cita de los *Principios de Mecánica*, de James Wood, Cambridge 1795). Así Newman, dentro de la hipótesis del desarrollo, ve que si los datos documentales sobre ciertas doctrinas convergen de manera progresiva, y si se puede dar una explicación razonable del retraso de la Iglesia para llegar a una decisión, pueden ser una prueba «histórica» tan clara de su origen apostólico (prescindiendo ahora completamente del valor específico de la decisión eclesial) como la prueba que en la práctica se pudiese obtener aplicando el canon lerinense sobre antigüedad y coincidencia de todas las iglesias antiguas.

Al cap. IV, sección III, ap. 3, (150).

Newman habla de los *regalia Petri* como de «un privilegio misterioso, que no se había entendido; una profecía no cumplida (*an unfulfilled prophecy*). Paul Misner (*Papacy and Development. Newman and the Primacy of the Pope*, Leiden 1976, pp. 95-97) y Nicholas Lash (*Newman on Development*, Londres 1975, pp. 111-113) cargan esta última expresión más de lo que permite su contexto inmediato. En la línea previa Newman habla de un poder «dormiente», no «obsoleto», como el que corresponde al canciller de la universidad, aunque durante largo tiempo no lo hubiese puesto en práctica. Los dos autores citados interpretan la expresión como si fuese opuesta a la del ap. 10 de la misma sección, donde Newman, refiriéndose también a la profecía o promesa de Jesús a Pedro dice que «En la época primitiva se dio, en efecto, un cumplimiento parcial o, al menos, indicios de lo que iba a ocurrir». Siempre serán difíciles de precisar los aspectos de continuidad y los de novedad en el desarrollo, pero esto solo no autoriza a hablar de incoherencia de Newman en este punto. Lo demostró Ian Ker en su artículo *Development or continuing revelation?* (en el volumen *Newman and Gladstone. Centennial Essays*, Dublín 1979, 145-160), donde rechaza las interpretaciones de los dos autores. Una simple frase de la carta de Newman a Daniel Redford, 15 octubre de 1862 (L. D., vol. XX, 306) nos clarifica mucho toda la cuestión: «Primero se desarrolló la doctrina del episcopado, en tiempos de san Ignacio; después la del papado; pero ésta no desbancó la anterior, sino que se unió a ella, no desde fuera sino desde dentro, porque estaba allí latente o implícita, tal como el calor pone de manifiesto la escritura en *tinta simpática*». Salió cuando tenía que salir. No olvidemos que el tema de la primacía del papa está por debajo de la cuestión principal que Newman se planteaba: ¿cuál comunión es la Iglesia? Así lo hace constar en la *Apología* (92 s., cap. III): «La cuestión del puesto del Papa, como centro de unidad o como fuente de jurisdicción, no me pasó en absoluto por las mientes, y creo poder decir que *no me pasó hasta el fin*» (y así lo resume correctamente Misner, 111 de su libro). Es importante también, sobre el carácter relativamente secundario de un abanico de posibilidades de sistemas de gobierno dentro de la Iglesia, la carta de Newman a Henry Wilberforce, del 4 de julio de 1846 (L. D., vol. XI, 190 ss.): «Si la Iglesia católica roma-

na es la Iglesia, la tomo (y me someto a ella) tal como sea (monárquica, aristocrática o democrática)». Los paréntesis fueron incluidos por el mismo Newman en 1876!: «*I have interpolated words to bring out my meaning fully*» (L. D., XI, *ibid.*).

Al cap. V, sección previa, ap. 4. (171).

«...*I venture to set down seven Notes (...) There is no corruption if it retains one and the same type* [la identidad, el mismo tipo específico de vida, «las rasgos y signos de los primeros años»], *the same principles* [los mismos principios vitales], *the same organization* [la coherencia lógica de sus doctrinas o sus estructuras]; *if its beginnings anticipate the subsequent phases, and its later phenomena protect and subserve its earlier; if it has a power of assimilation and revival* [poder de asimilación y de superación de las crisis], *and a vigorous action from first to last...*». Son las «notas», cualidades o señales históricas para verificar la corrección de los desarrollos auténticos, en contraste con las corrupciones; garantizan que se ha producido un desarrollo saludable y no la descomposición de un organismo. En lo que sigue del libro las tratará casi por el orden que las ha indicado.

Obsérvese al final del apartado anterior, cómo las deriva analógicamente de la estructura orgánica de los seres vivos, pues son estos los que se corrompen, no los simples minerales.

Al cap. V, sección II, ap. 5. (184).

Es importante subrayar cuáles son, según Newman los «principios políticos» del cristianismo, dado que alguien ha sacado consecuencias tergiversadoras de su aplicación a la Iglesia de las palabras «imperio» o «reino». Los apóstoles de Jesús, después de él y a semejanza de él, fueron reyes pero sin pompa, soldados pero sin sangre, excepto la propia que derramaron, y maestros sin dejar de ser discípulos» (S. D., 62). «Hemos de quitarnos de la cabeza la expectativa de exhibiciones públicas de la gloria de Dios en la edificación de su *Iglesia* (...) Ojalá aplacemos toda visión mundana, toda visión política de las victorias de su reino» (P. S. II, final del sermón 8). Y en carta *personal* a Pusey, ante la inminencia (1868) de la caída del poder temporal del Papa: «Este sistema despótico cerrado no se ajusta a la época actual y no me vienen ganas

de llorar ante la perspectiva de que se hunda, aunque me horrorizan los sacrilegios y las blasfemias» (L. D., XXIV, 126). La frase sutil y rebuscada del incrédulo Gibbon, en su brillante historia *The Decline and Fall of the Roman Empire*, se comprende bien en relación con las consideraciones de Newman en la nota C, «sobre la sabiduría y la inocencia», al final de la *Apologia*; y ayuda especialmente a captar la frase, que no quedó clara al traductor, sobre «hacer el bien para que viniera el bien» (249).

Al cap. V, sección IV, ap. 3, (191-192).

«*Thus, the holy Apostles would without words know all the truths concerning the high doctrines of theology, which controversialists after them have piously and charitably reduced to formulae, and developed through argument*». «Un católico cree que la Iglesia es, por denominarla así, un comité apostólico permanente, para responder preguntas, que los apóstoles ahora no están aquí para responder, sobre lo que recibieron y predicaron. Ya que la Iglesia no sabe más de lo que los apóstoles sabían, hay muchas preguntas que la Iglesia no puede responder. Pero puede poner ante nosotros claramente lo que los apóstoles (estando en el cielo) no pueden: cuál es su doctrina, qué hay que creer y qué no» (Carta del 20 de octubre de 1871, a Richard Holt Hutton; L. D., vol. XXV, 418). El *Depositum* que los apóstoles confiaron a la Iglesia es una realidad, un sistema vivo, que se puede considerar como un cuerpo orgánico de doctrina que ya al principio tenía en germen todos los dogmas (véase el documento N.-Flanagan).

Al cap. VI, sección I, ap. 1, (209).

Muchos lectores quedarán desconcertados ante el esbozo del tipo del cristiano, o más exactamente, del tipo con que el mundo lo imagina, trazado aquí por Newman; casi para no extrañarse de lo que en ciertos grandes medios de comunicación se dice hoy de la Iglesia. De todos, no hay que olvidar los delicados matices de la enseñanza de Newman sobre el tema Iglesia y mundo: «Entendía por 'mundo', no simplemente las multitudes que no están incorporadas a la Iglesia, sino todo el conjunto que forma la sociedad humana, tanto si está en la Iglesia como si no..., en cuanto se rigen por principios, máximos e instintos propios, es decir, no regenerados por la gracia» (Apo., 248, nota extensa C del final); de modo que

quienes se enfrentan son *los principios* que rigen la Iglesia y los que rigen el mundo, principios que se enfrentan incluso dentro de cada uno de nosotros. El «mundo» está metido dentro de la Iglesia visible: «'el mundo' se aplica en su nivel a todas las colectividades y grupos de personas, de todas las clases sociales, naciones y profesiones, laicos y eclesiásticos...» (O. S., 271; «En el mundo, pero no del mundo», predicado en 1873); así como Dios «a partir del 'resto', ha difundido por todas partes un reino espiritual y regenerado, y este reino se ha puesto, felizmente, en el terreno del mundo» (S. D., 105; «La Iglesia y el mundo», predicado en 1837, publicado en 1843). Pertenecen también a este último sermón las siguientes ideas, incompatibles también con una mentalidad «naturalista»: «Cualquier cosa que hagamos, no tenemos ningún derecho para suponer que no es terrenal, sensual y de este mundo. Lo será, sin que nos tomemos para ello ninguna molestia, si no nos preocupamos en sentido contrario, si no nos esforzamos y oramos para que no sea así. Abandonada a sí misma, la naturaleza humana tiende a la muerte y a la profunda apostasía de Dios, por aceptable que parezca externamente» (108), «O bien vences al mundo, o el mundo te vence» (111). Pero es importante constatar que no pierde nunca de vista el bien de la naturaleza, don de Dios: «Sea cual sea la primera vez que las personas oyen hablar del mal, es completamente cierto que antes han tenido el bien, y que tienen algo dentro de sí que les dice que aquello es malo. Y mucho más, si han recibido el don que reciben la mayoría de los seres humanos, de la protección de los padres, del buen oficio de los maestros o de los ministros de Dios, tienen en general los principios del deber grabados más o menos firmemente en el alma, y la primera vez que tratan con extraños, sienten la conmoción y el susto de las maldades y pecados que contemplan abiertamente» (P. S., vol. VII, s. 4; «Los elogios humanos», 1829), que debe leerse en relación con su enseñanza sobre la conciencia personal y su valoración relativa de las religiones. El bien es anterior al mal: «Nunca he querido decir que los bienes de este mundo fuesen malos en sí mismos, sino que son malos para nosotros, si los buscamos como fin» (P. S., vol. VII, s. 5 «Ventajas temporales», 1825). «Dios casi nos obliga a usar algunos de los bienes temporales, para que no olvidemos que esta tierra es creación suya, y no del maligno» (S. D., 124, «Complacencia en los privilegios religiosos», predicado en 1842).

Al cap. VI, sección II, ap. 15, (270).

Después de los pasajes de los Padres citados, rigurosos en cuanto a la mediación exclusiva de la Iglesia, Newman apunta que deben entenderse «si no hay el don de la gracia de Dios» o amor sobrenatural. La fe católica enseña que «la gracia es dada por los méritos de Cristo a toda la tierra. No hay ningún rincón, incluido el paganismo, donde no esté presente, presente en cada corazón humano, con real suficiencia para su eterna salvación» (Diff. I, 83; véase también 355 ss., sobre los que, a conciencia, no pueden ni oír hablar de nada católico). A los pasajes rigurosos debe añadirse «si no hay ignorancia invencible», según el texto de Pío IX citado en la nota (está en Denzinger-Schönmetzer, n. 2866; ediciones anteriores n. 1677) y más claro en el Vaticano II, *Lumen Gentium*, 16: «Los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna».

Al cap. VI, sección III, ap. 23, (322).

Obsérvese, en la nota de Newman de 1878, la amplitud de los aspectos en que podría estudiarse la identidad de tipo de la Iglesia católica; no sólo en su relación con el mundo, y la forma cómo es vista por los poderes humanos, políticos o intelectuales, sino también en su doctrina, su culto, su búsqueda de la santidad.

Al cap. VII, sección I, subsección 4, ap. 1, (339).

El mismo curso de los acontecimientos llevó a interpretar las profecías bíblicas sobre la Iglesia, guiándose por la Escritura en sentido místico, primero respecto a su prerrogativa de ocupar la tierra entera (Iglesia «católica») y luego en apoyo de lo que reclamaba la sede de Pedro (Iglesia «papal»). En la *Carta al Duque de Norfolk*, la sección 2 se titula «La Iglesia antigua» y trata de cómo los poderes de este mundo pasaron de la persecución a la sumisión, y la sección 3 se titula «La Iglesia papal» (Diff. II, 195-222). Esto no es más que un ejemplo de cierta ley de la doctrina cristiana: «a reference to Scripture throughout, and especially in its mystical sense». Y remite a V. M. I, conf. 13 («La Escritura, documento de prueba de la Iglesia primitiva»), completada en la edición

católica en 1877 con los testimonios de los Padres de que las cuestiones doctrinales deben resolverse buscando «la intención» de la Escritura a la luz de la fe recibida de la Iglesia (la «tradicición»).

Al cap. VII, sección I, subsección 4, ap. 2, (339).

«*The divines of the Church are in every age engaged in regulating themselves by Scripture, appealing to Scripture in proof of their conclusions, and exhorting and teaching in the thoughts and language of Scripture. Scripture may be said to be the medium in which the mind of the Church has energized and developed*». El aire ambiente o «medio» donde respira la teología («El estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología». *Dei Verbum*, 24). Además, el mismo Newman ha sido catalogado entre los autores católicos del siglo pasado que sostuvieron que «era lícito afirmar, tanto después como antes del concilio de Trento, que el evangelio de la salvación se contiene enteramente en las Escrituras, y que se contiene igualmente en la tradición» (Y Congar, *Tradicición y vida de la Iglesia*, Andorra 1964, 42 ss., donde señala las fechas 1845 [Dev.] y 1865 [Carta abierta a Pusey, Diff. III] en que defendió esto). Es importante la referencia de Newman en la nota al libro del tractariano W. Palmer sobre la Iglesia, publicado en 1838, el año siguiente de V. M. I. (véanse los comentarios de Perrone y de Newman en Apo. 55 s., cap. II). En esta nota había una frase en 1878, inmediatamente antes de la cita de Palmer, que Newman suprimió en ediciones posteriores: «Aunque esta posición sea insostenible, es al menos un notable testimonio, de parte de sus contrarios, de la reverencia de la Iglesia hacia la palabra escrita». Hay que suponer que consideró que sí era sostenible, aunque no era la más común entre los teólogos entonces. El tema de la «suficiencia material» de la Escritura se debatió al principio del concilio Vaticano II. Uno de los principales teólogos que ayudaron a plantearlo fue J.R. Geiselmann, que cita, a su vez, a un autor católico de 1811 (Dobmayr-Senestrey): «Lo cierto parece ser que en el concilio de Trento no se decidió si hay proposiciones de fe no contenidas en la Sda. Escritura o, por lo menos, que no se deduzcan de ella; pues ya es bastante que haya tradiciones hermenéuticas». Y, continúa Geiselmann: «A él siguen Möhler, Newman, J. E. Kuhn...» (*Sagrada Escritura y Tradición. Historia y alcance de*

una controversia, 366; en la nota 83 cita en su original alemán el estudio de Biemer sobre Newman y la Tradición). No creo que Newman aceptase la expresión «suficiencia material» (D. A., 141, nota de 1872, donde se excusa por haber insistido tanto en la doctrina «implícita» de la Escritura, en su escrito anglicano: «Le estorbaba entonces su creencia en el principio protestante de que *toda* la doctrina revelada está en la Escritura y, puesto que no podía sostener que estaba en la superficie de la palabra inspirada, se veía obligado a recurrir a la teoría —no falsa, pero poco práctica— del sentido implícito, que la historia desarrolla»). Nombra este sentido más profundo o escondido sirviéndose de diversos términos sin una delimitación más precisa del alcance de cada uno; puede que no sean totalmente equivalentes, y puede que lo místico o espiritual esté contenido en la letra entendida con toda profundidad. Habla también de sentidos secundarios, simbólicos, connotativos, y no se olvida de prevenir contra ciertos abusos del sentido alegórico (Ari., 60 ss. y Apo., 262, nota final F: «En cuanto al alegorismo, digo que los alejandrinos erraron siempre que trataron de oscurecer el sentido primero de la Escritura y debilitar la fuerza de los hechos históricos y declaraciones expresas»). Y al final de su vida quiere dejar clara la razón de esta amplitud de sentido: «Si hay una mente divina y una mente humana en la formación del texto sagrado, no es sorprendente que haya a menudo un doble sentido en él, y con obvias excepciones, que nunca estemos seguros de que no lo hay» (S. E., 18). Sin dejar de estar conforme en que toda la verdad referente a nuestra salvación se halla de algún modo en la Escritura, insiste en que no seríamos capaces de hallarla allí, sin la ayuda del testimonio de la Iglesia. Son los matices de Congar y la formulación aceptada por la constitución *Dei Verbum*, 9 («La Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura *su certeza* acerca de todas las verdades reveladas»), que permite a la mayoría de los teólogos actuales pensar que toda la revelación se encuentra en la Escritura y toda también en la tradición. No cabe duda de la posición de Newman, pues en V. M. I, al final de la conferencia 11, incorpora la extensa cita de su Carta abierta a Pusey, precedida por la frase-resumen: «En cuanto al tema concreto de controversia... —si la Escritura, o bien la Escritura y la Tradición, son el registro y norma de la fe— estimo que, entre católicos y anglicanos, tiene carácter verbal». Mucho antes

había enseñado (*Tract 85*): «Hay que tener presente que un estilo figurativo, o que podría calificarse de sacramental, era el rasgo característico de la enseñanza de los orientales; hasta el punto de que hubiese sido una osadía o falta de respeto, si un oyente hubiese tomado las palabras de un gran profeta en su sentido puramente literal y externo (...) La Iglesia primitiva siempre consideró que la Escritura es un libro con sentidos muy recónditos (...) Consideraron que estaba llena de misterios. En consecuencia, la afirmación de que la Escritura tiene sentidos profundos, no es una hipótesis inventada para responder a la dificultad concreta de que las doctrinas de la Iglesia no están en su superficie, sino que es un principio de interpretación reconocido independientemente» (D. A., 192, 194).

Al cap. VII, sección I, subsección 4, aps. 4, 5 y 8, (342, 344, 346).

Obsérvese la firmeza de las conclusiones de estos apartados:

«Nor am I aware that later Post-tridentine writers deny that the whole Catholic faith may be proved from Scripture, though they would certainly maintain that it is not to be found on the surface of it, nor in such sense that it may be gained from Scripture without the aid of Tradition». «It may be almost laid down as an historical fact, that the mystical interpretation and orthodoxy will stand or fall together». «The use of Scripture then, especially its spiritual or second sense, as a medium of thought and deduction, is a characteristic principle of doctrinal teaching in the Church». Deben tenerse presentes los brillantes estudios del cardenal De Lubac sobre este tema: *Exegèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., París 1959-1964. Sobre este principio del sentido místico, resume el P. Congar: «La lectura de las Escrituras con referencia a Cristo y al misterio cristiano ha sido la tradición unánime y constante de la Iglesia. Es la de la liturgia (...) Tal ha sido también la tradición de los Padres de la época clásica (...) Tal ha sido, en fin, la tradición de toda la Edad Media. También ésta fue profundamente bíblica. Aportó una mayor exuberancia a sus comentarios, cayendo a veces en un simbolismo y alegorismo exagerados. Pero el fondo de su exégesis, como ha demostrado el P. De Lubac con una finura y una erudición difíciles de superar, fue exactamente el mismo que el de la exégesis de los Padres y de la liturgia: cristológico,

eclesial, orientado a la explicación del misterio cristiano. Lo que ha sido de este modo unánimemente 'tradicional' durante quince siglos y procede evidentemente no sólo de los apóstoles, sino del mismo Señor, no puede dejar de serlo hoy. Todo su pasado impone a la Iglesia mantener que su tradición dogmática es relativa a las Escrituras y que consiste en transmitir el sentido conjunto de las mismas» (*Tradición y vida de la Iglesia*, 81).

Al cap. VII, sección I, subsección 5, ap. 2, (348).

«Parece que ha sido el deber de cada uno de los cristianos desde el principio de testificar en su lugar contra todas las opiniones que eran contrarias a lo que había recibido en su catequesis bautismal». *It seems to have been the duty of every individual Christian from the first to witness in his place against all opinions which were contrary to what he had received in his baptismal catechising.* Es típica de Newman, desde su estudio de la crisis arriana, la visión global de la Iglesia y del papel de todos y cada uno de sus miembros en la tarea de mantener y testificar la fe. Véase, p. ej., P. S. vol. II, sermón XXII, *The Gospel, a trust committed to us*, predicado al final de 1834: «Todos nosotros, de cualquier condición o clase social, somos responsables en nuestra medida de la custodia y la transmisión de la fe...». Véase su observación del papel del pueblo creyente durante la crisis arriana (Ar., 445; Cons., 109 s.) y las cartas a su hermana Jemima y a Rosina Giberne sobre la responsabilidad en la fe de «cualquiera, sea laico, mujer o niño» (L. D., vol VI, 127 y 174), citadas en V. M. I, conf. X, nota 1 de la versión castellana.

Al cap. VIII, sección, subsección 1, ap. 1 (357 s.).

Brillante condensación de la doctrina de Newman sobre el acceso a la fe y la perseverancia en ella: la necesidad de cultivar de una manera especial unas experiencias que no son como las de los sentidos, que se nos imponen por sí mismos, sino que requieren una sintonía interior profunda, que sólo se consigue con el ejercicio constante de la fidelidad a la conciencia y de descubrir en ella la voz del Creador que se nos dirige personalmente. No es que en el ámbito de la investigación científica tenga vigencia una ética distinta de la que debe regir la fidelidad personal, sino que la única ética nos impone unas condiciones muy especiales cuando se trata de

asuntos relacionados con la amistad personal o el respeto a la dignidad de las personas, y sobre todo cuando este respeto y esta amistad se refieren a Dios. La relación definitiva con Dios —que se juega, ciertamente, según el Evangelio, en la cualidad de las relaciones entre las personas humanas— es más serie que todos los demás intereses, por convenientes o científicos que sean. Véase V. M. I, Prólogo católico, II parte, ap. 10, nota 62.

Al cap. VIII, sección I, subsección 1, apartado 4, (360).

*«Councils and Popes are the guardians and instruments of the dogmatic principle: they are not that principle themselves; they presuppose the principle; they are summoned into action at the call of the principle, and the principle might act even before they had their legitimate place, and exercised a recognized power, in the movements of the Christian body. Se trata aquí del «principio del dogma» o «principio de la Verdad revelada», que pudo actuar en la marcha o acciones de la colectividad cristiana —otra vez apunta el tema newmaniano de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia— incluso antes de que obispos y Papa tuvieran su lugar explícitamente reconocido. El ejemplo típico es el testimonio de los mártires (y el deber de todo cristiano de testificar su fe bautismal, véase nota anterior). Este es, pues, un pasaje significativo para demostrar que mantiene básicamente su posición sobre el *sensus fidelium* en 1845, entre 1837 (V. M. I) y 1859 (Cons.); ciertamente no puede concluirse que su parecer sobre el mensaje de la Iglesia se concentre en el oficio del papa con la práctica exclusión de lo que corresponde al resto de los católicos. No acertaba Gary Lease, en su libro *Witness to the Faith. Cardinal Newman on the teaching authority of the Church*, Shannon (Irlanda) 1971, al atribuir a Newman en este punto: «His views on the teaching function of the Church have concentrated themselves in the office of the pope, to the practical exclusion of the role played by the rest of the Church». La verdad es que no excluye, ni mucho menos, a los obispos ni a los simples fieles, pues todos ellos, incluido el papa, viven de la Verdad revelada y contribuyen a su manera a comprender la y «desarrollarla». En nota anterior he aludido a uno de sus sermones parroquiales anglicanos, además de su análisis de la forma como se clarificó la fe durante la crisis arriana por la coherencia del pueblo sencillo católico. Serán los argu-*

mentos de su artículo sobre la consulta a los fieles (1859). Pero no hay que esperar esos años para encontrar nuevas afirmaciones explícitas del papel de todos los miembros de la Iglesia. En las conferencias de 1850 *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, cita a Möhler sobre el carácter de la fe de un pueblo (Diff. I, 54 s., 103 s.) y el papel de toda la Iglesia —no sólo Papa y obispos— respecto al mensaje cristiano, en esta misma línea del «principio de la Verdad»: «Ella es el órgano y el oráculo, y nada más, de una doctrina sobrenatural, que es independiente de los individuos, dada a ella una vez por todas, ... que gradual y majestuosamente se presenta en forma dogmática, a medida que avanza el tiempo y la necesidad lo requiere, pero no por un juicio privado sino a la voluntad de quien la reveló y por la elaboración infalible de todo el cuerpo» (*and by the infallible elaboration of the whole body*, 217 s.). Y sobre ello insiste al final (394 s.): «Así como la verdad dogmática de las prerrogativas de la Santísima Virgen puede decirse que, en el curso de los siglos, ha arraigado en la conciencia de los fieles; en el mismo sentido, en la primera época, el misterio de la Santísima Trinidad también brilló y se manifestó de una manera cada vez más completa ante sus mentes».

Al cap. VIII, sección I, subsección I, ap. 5, (361).

«What Conscience is in the history of an individual mind, such was the dogmatic principle in the history of Christianity. Both in the one case and the other, there is the gradual formation of a directing power out of a principle...». Cuando acaba de hablar de referirse al «principio dogmático» asumido por los fieles (primeros cristianos), le atribuye explícitamente el papel de conciencia de la Iglesia; realiza, en efecto, una análoga función de guía. Entendámoslo bien: antes que a la autoridad papal o episcopal, Newman se refiere al «principio del realismo» de la palabra-acción de Dios en la historia, la realidad de lo que Dios ha hecho por para los seres humanos, principio arraigado en el corazón del pueblo de Dios. Este «principio dogmático», según el cual le es imposible sentirse hijo si no hay un padre, ni sentirse devoto si no hay un Dios real (Apo., 42), es el que ha guiado a la Iglesia desde buen principio, antes de que se formasen los dogmas concretos, antes de precisarse dónde se halla la autoridad post-apostólica. Es en el fondo el principio de la tradición viva, en

toda su amplitud, presente en la Iglesia a lo largo de su historia, y en el magisterio jerárquico de ésta, *como una conciencia que guía* en la fidelidad a la revelación del Hijo de Dios. Tiene importancia este pasaje, ya que —si bien puede deducirse de otros— sólo he encontrado otro sitio, que indicaré luego, donde aparece directamente como «conciencia» este papel de la «tradición subjetiva». Pero surge mucho antes la idea de un sentido cristiano sutil y como instintivo. Para ilustrar este detalle debo referirme a V. M. I, conferencia I, ap. 4, pasaje que abre la puerta para entrar en los aspectos más flexibles y dinámicos de la tradición cristiana, los que denominaba entonces «tradición profética». Además del hecho de que no se puede expresar con una serie de proposiciones *lin any set of propositions* hay que subrayar la frase «hábito inconsciente... que se expresa en el momento necesario», que debe entenderse en el sentido de otra frase, de un sermón que predicó durante la temporada en que escribía V. M. I: «En todas las épocas la Iglesia católica tiene la promesa de una percepción instintiva *lin instinctive perception* de la verdad cristiana, que le permite detectar las formas de herejía más groseras e insidiosas, aunque sea a distancia, como si lo hiciera por medio de cierto sentido sutil *lin subtle sensel*, y así puede transmitir la fe del Evangelio pura e inviolada hasta los últimos tiempos» (S. D., 172; sermón predicado en agosto de 1836). ¿Se trataba de una alusión a Möhler? Es posible, pero es más que probable la conclusión general del P. Tristram (*J. A. Möhler et J. H. Newman. La pensée allemande et la renaissance catholique en Angleterre, Revue des Sc. Phil. Theol.* 27 (1938) 184-204) de que ambos personajes llegaron por caminos independientes a un pensamiento casi idéntico. Geiselmann (*cit.*, 21 s.) nos informa: «Möhler ve la fuente de este testimonio (del *sensus fidelium*) en un peculiar tacto cristiano, en un sentimiento cristiano muy arraigado, que guía con seguridad y se orienta hacia toda verdad, un profundo sentido interno. En su versión francesa de la *Symbolik* de Möhler, Lachat (Besançon, 1836) traduce *Takt* por *instinct*, y describe esta disposición de espíritu como una especie de instinto». Newman insiste en aplicar a la Iglesia como colectividad, unas expresiones analógicas que la reflexión más sólida sobre la tradición y la Iglesia nos obligan a reconocer con un valor muy real. Habla, por ejemplo, de *intellectu Ecclesiae, menti catholicae, sensu intimo subjectivi*

verbi in illis habitante, en *De Catholici Dogmatis Evolutione* (N.-Perrone, 406, 413, 416, etc.). La Iglesia tiene una capacidad o facultad de hacerse cargo y aplicar lo que lleva dentro: el Evangelio que ha recibido, desde sus documentos escritos y sus instituciones sacramentales, hasta todas sus consecuencias en la vida. El documento clásico de Newman sobre el *sensus fidelium* es su artículo sobre la consulta de los fieles en materia de doctrina, de 1859 (Cons.) que incluyó casi entero en la edición definitiva de su historia de los arrianos. Allí cita del libro de Perrone sobre la Inmaculada Concepción un famoso pasaje de la *Simbolica* de Möhler: «*L'Esprit de Dieu, qui gouverne et vivifie l'Eglise, enfante dans l'homme, en s'unissant a lui, un instinct, un tact, éminemment chrétien, qui le conduit a toute vraie doctrine... Ce sentiment commun, cette conscience d'Eglise est la tradition dans le sens subjetif du mot... c'est le sens chrétien existant dans l'Eglise; sens, toutefois, qu'on ne peut séparer des vérités qu'il contient, puisqu'il est formé de ces vérités et par ces vérités*». (Cons., 73 s.). Y expresa su extrañeza de que Perrone no haga constar el *sensus fidelium* como lugar teológico en su manual de teología (Cons., 102). Günter Biemer, de la escuela de Geiselman, resume este paralelismo: «Tal como la conciencia individual, que implica la personalidad entera, procede a actuar en una decisión concreta sobre fe y moral, así procede también la Iglesia en lo que se refiere al depósito de la fe. Tal como el cristiano posee en su conciencia una norma de conducta firme y obligatoria, así también la Iglesia posee en la Tradición una norma inviolable de fe, que tiene autoridad en sí misma, a la cual debe atenerse» (*Newman on Tradition*, Londres 1966, 147).

Al cap. XI, sección I, ap. 4, (423).

«*And if the wars of Christian nations have often been unjust, this is a reason against much more than the use of religious symbols...*». El uso del signo de la cruz en las guerras libradas por los cristianos fue un desarrollo admitido por la Iglesia, cosa que ahora nos horroriza, quizá porque sabemos mucho más sobre los verdaderos motivos de las guerras. El historiador Milman criticaba esto como contradictorio, pero con sus ideas «avanzadas» admitía que «parece indispensable para el progreso social de los hombres» (citado en el cap. V, sección I, ap. 3, 173). La reflexión de Newman aquí partiendo

de que la injusticia de las guerras «es una razón que da para mucho más, o alcanza mucho más lejos, que contradecir el uso de los símbolos religiosos» cobrará fuerza y se volverá más explícita, cuando sugiera en el Prólogo católico a la *Via Media*, en el contexto de los «abusos de la Iglesia», como una lamentación o un toque delicadamente crítico: «El símbolo sagrado de los sufrimientos libremente aceptados, del amor que se sacrifica, de la gracia vivificante y de la paz celestial, se convirtió (...) en el estandarte para librar una encarnizada batalla y en la prenda de la victoria de su espada» (V. M. I, ap. 35 y nota 122, 97 s.).

AURELI BOIX
Oratorio de S. Felipe Neri
Barcelona

SUMMARY

This is a series of notes to accompany the recent Spanish edition of Cardinal Newman's work *Essay on the development of Christian Doctrine*, published by *Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis*, n. 24 (Salamanca 1997). The author teases out in these important notes the historical and theological context of such an important work on the evolutionary process of religious ideas in Catholicism, always with reference to the intellectual biography of the English Cardinal. As his hermeneutical references for the Essay, the author uses the following works: *Apologia pro vita sua* (1864); the correspondence between Newman and Flanagan (1868); *Sermon VI* (of the *University Sermons*, 1843) and the so-called «Newman - Perrone Document» (1847).