

NEWMANIANA

AÑO IV - NUMERO 11

MAYO 1994



Ex umbris et imaginibus in veritatem

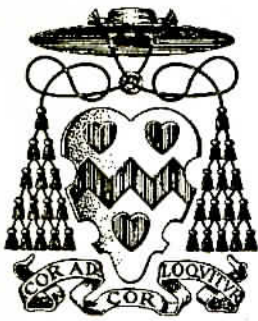
Publicación de AMIGOS DE NEWMAN en la Argentina

**UN BANCO
QUE SE PREOCUPA
POR EL
DESARROLLO
DEL PAIS ES
ALGO MAS QUE
UN BANCO.**



BANCO DE BOSTON

NEWMANIANA



Año IV- N° 11
Mayo 1994

Director

Pbro. Fernando María Cavaller

Colaboraron en este número

Dra. Inés de Cassagne

Sra. María Teresa Richards de Riva Posse

Lic. Jorge Ferro

Lic. Pablo Augusto Marini

NEWMANIANA (ISSN 0327-5876)
es una publicación cuatrimestral.
Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual N° 237216.

Propiedad de

Fernando María Cavaller

Dirección: Av. Liniers 1560 (1648)

Tigre - Pcia. de Buenos Aires -

República Argentina.

Impresa en talleres

de Impresiones Avellaneda,

Dr. Manuel Ocantos 253-

(1870) Avellaneda

Nuestra Asociación Amigos de Newman recibe periódicamente un Boletín (NEWSLETTER) que nos envía el INTERNATIONAL CENTRE OF NEWMAN FRIENDS. En el correspondiente a Febrero de 1994 hay un artículo sobre las cuatro citas de Newman en el Catecismo de la Iglesia Católica, que se inicia con un comentario sobre nuestro análisis de las cuatro citas que publicamos en el N°7 de NEWMANIANA de abril de 1993. También se hace referencia al IV ENCUENTRO NEWMANIANO que realizamos en octubre pasado sobre "Newman y la Educación". Asimismo, en la detallada lista de publicaciones recientes en el mundo, siempre aparecen en la hoja informativa nuestros artículos. Alguna vez hemos publicado esa información que creemos muy valiosa para los estudiosos y de interés general, pues muestra cuánto se reflexiona y se escribe sobre el Venerable Cardenal. En el presente número lo hacemos nuevamente.

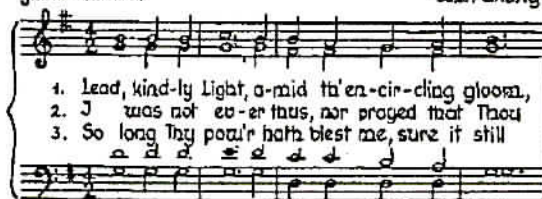
En este último Boletín aparece la

poesía "Lead Kindly Light" con la música escrita por Purday, que se canta habitualmente en los Centros de Littlemore, Birmingham y Roma. Creemos interesante hacer conocer este "canto newmaniano" para acompañar este tiempo Pascual en el que celebramos la "Bondadosa Luz" que se difunde del Glorioso Cuerpo Resucitado de Nuestro Salvador, la Luz que ilumina al mundo.

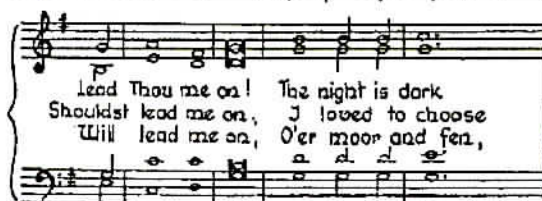
Lead, kindly Light

J.H. NEWMAN

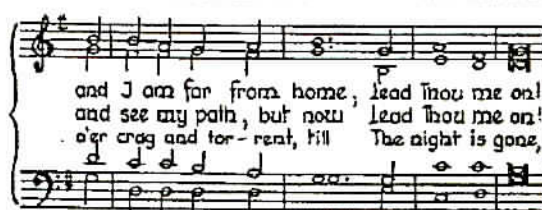
CH. PURDAY



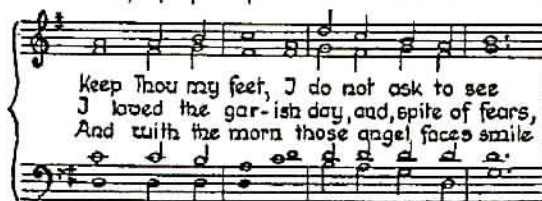
1. Lead, kind-ly Light, a-mid th'en-cir-cling gloom,
 2. I was not ev-er thus, nor pray'd that Thou
 3. So long Thy pow'r hadst blest me, surz it still



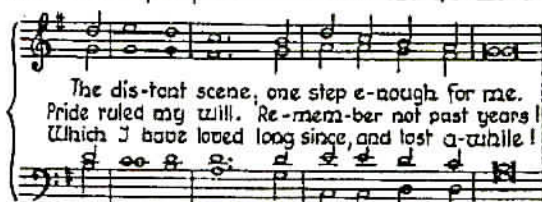
Lead Thou me on! The night is dark
 Shouldst lead me on, I loved to choose
 Will lead me on, O'er moor and fen,



and I am far from home, lead Thou me on!
 and see my path, but now lead Thou me on!
 o'er bog and tor-rent, till The night is gone,



Keep Thou my feet, I do not ask to see
 I loved the gar-ish day, and, spite of fears,
 And with the morn those angel faces smile



The dis-tant scene, one step e-nough for me.
 Pride ruled my will. Re-mem-ber not past years!
 Which I have loved long since, and lost a-while!



Sumario

Ciclo de conferencias

**Newman como
maestro de espiritualidad** 4

R.P. L. Bouyer

Sermón

La religión del momento 10

Traducción y comentario P. Fernando M. Cavaller

CUARTO ENCUENTRO NEWMANIANO:

Newman y la Educación:

3. Los Colegios de Oxford desde el Medioevo hasta el
tiempo de Newman y su Colegio de Littlemore 17

Dra. Inés de Cassagne

Poesía

Los Dos Mundos 31

Traducción de Jorge Ferro

Meditación

Rosario meditado: Misterios Gloriosos 32

Selección de textos Fernando M. Cavaller

Históricas (Primera Parte)

La Misión de San Benito 41

Traducción Dra. Inés de Cassagne

Información

Ultimas publicaciones

sobre Newman 51

International Centre of Newman Friends

ORACION

Por su beatificación

*Señor Jesucristo, cuando es Tu voluntad que un siervo
Tuyo sea elevado a los honores del Altar, Tu lo glorificas
por medio de evidentes signos y milagros. Por ello, Te
pedimos quieras concedernos la gracia que ahora im-
ploramos por intercesión de John Henry Newman. Por
su devoción a Tu Inmaculada Madre y su lealtad a la
sede de Pedro, pueda ser nombrado algún día entre los
Santos de la Iglesia. Amén.*

Newman y su actualidad



EL PADRE LOUIS BOUYER

Sexta parte de las conferencias enviadas por el teólogo francés

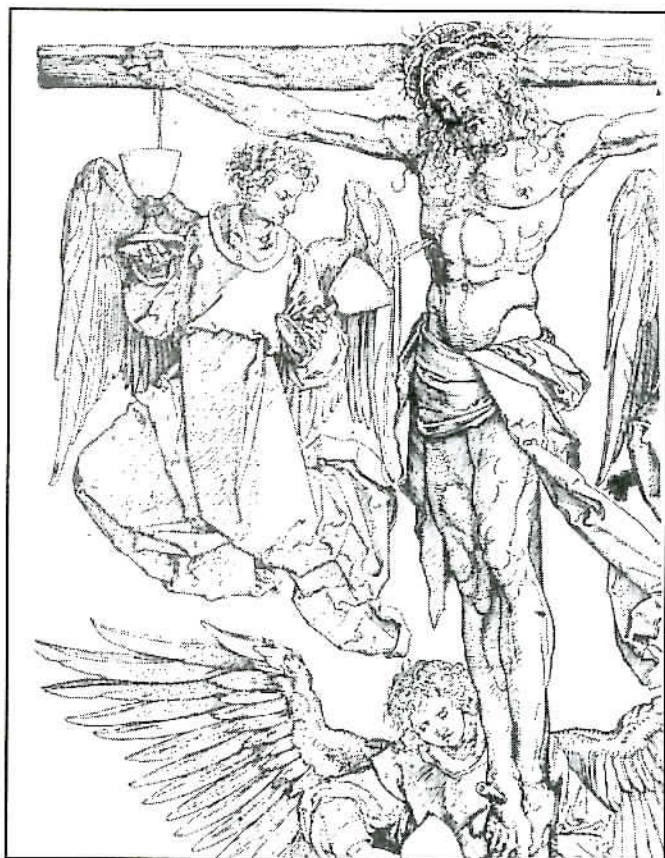
NEWMAN COMO MAESTRO DE ESPIRITUALIDAD

Newman es uno de los mejores pensadores (cristianos o no) del siglo XIX. Pero tenemos que recordar que sobre todo fue un pastor. En particular sigue siendo uno de los más importantes maestros espirituales de la época moderna. Toda su obra ha de ser leída en esta perspectiva, y ésta es también la razón por la cual, entre todas sus obras, la más reveladora es probablemente los sermones que daba en su iglesia Saint Mary the Virgin, en Oxford. Al principio, predicaba solamente para sus feligreses: muy ordinarios comerciantes o servidores de los colegios de la Universidad. Más tarde, aunque se daba cuenta de que también estudiantes y maestros acudían a escucharlo, puso mucho cuidado en no decir nunca nada que sus más humildes auditores no pudieran entender

con provecho espiritual. Leer esos sermones nos permite seguir el desarrollo de su propia creencia, desde los más centrales y fundamentales puntos de la fe cristiana hasta la plenitud de la visión católica.

Todo esto hace de sus Sermones parroquiales y sencillos (tal es el título que diera a su edición) su obra más fundamental, que se puede considerar, además, como su obra mayor. He dedicado un libro entero (en inglés) a analizarlos, y trataré aquí de dar un resumen de lo que en ellos me parece particularmente característico.

En su primer sermón, nos hace considerar ante todo nuestra situación frente a Dios, el Dios verdadero que se nos ha revelado en su Palabra hecha carne, Jesucristo. Desde tal perspectiva tenemos que reconocer nuestra vocación universal a la santi-



La Crucifixión,
Alberto Durero

propiedad simplemente natural del hombre, como la describían los mejores filósofos de la antigua Grecia; es su vocación por parte de Dios, lo que Dios eternamente ha querido para cada uno de nosotros. La implicación inmediata es que para todos nosotros hay sólo dos posibilidades: o bien la adopción divina en Cristo, el acceso final, ya anticipado en la vida presente, a la vida divina hecha nuestra; o si no, la vida en la muerte y antes la muerte en vida.

Si tal es el último sentido de la vida humana, de la vida de cada uno de los hombres, el gran problema de la vida presente es oír, en la fe, la palabra divina, y darle la contestación que espera, atraídos por la divina gracia que se nos otorga. Esto es lo que ha sido revelado y, al mismo tiempo, hecho posible por la vida, y especialmente la muerte, del hijo de Dios encarnado en nuestra humanidad: la muerte de Cristo en la Cruz. Y es lo que significa para el creyente el tomar su propia cruz aceptando la vocación de seguir a Cristo

«dondequiera que vaya», como lo expresa el Apocalipsis, es decir: a la resurrección, a la vida eterna, entregándose al amor de Dios manifestado en la vida de Cristo, que, por la fe, nos atrae a seguir su camino, hacia la vida eterna y plena. Es el camino de la prueba del amor: vía de la muerte que conduce a la vida verdadera, en lugar de la vida irreal que conduce a la muerte eterna. Newman nos pone así en presencia del misterio de la fe: el misterio de Cristo en el cual se incluyen todos los misterios, como el único misterio salvífico. Aquí surge la importancia de una fe definida. Y al respecto habría de decir, al ser creado cardenal, en su recepción del «biglietto» papal, que toda su vida había sido una lucha contra el «liberalismo» teológico, esto es: esa descomposición histórica del cristianismo protestante, que va cayendo de una creencia atrofiada a una fe vacua, apartada de toda creencia definida.

Claro está que la revelación cristiana es la revelación de un gran misterio, imposible de reducir a una expresión completa cualquiera; empero, sin una expresión definida, determinada, la fe se evapora como un sueño insubstancial. Si la divina Palabra

dad. Dios es el Santo por excelencia, y nos ha hecho según su imagen, para vivir en su actual presencia. Pero sin la santidad, tal experiencia, lejos de ser suprema beatitud, sería nuestra condenación, un insoportable suplicio. ¡Porque Dios se revela como puro amor, amor que da todo, que se da El mismo! Cristo dijo: «No hay mayor amor que dar su vida por los que amamos». Y nos mostró, en su vida y en su muerte, que tal es el amor de Dios. En consecuencia, la preocupación más importante de nuestra vida en este mundo ha de ser: reconocer su amor hacia nosotros y, en la fe que se entrega totalmente a su voluntad, hacer nuestro tal amor y manifestarlo en todo lo que hacemos; dicho de otro modo: vivir en su presencia por la fe, ejercitándonos en y por tal amor. Es por ello que dirá (como lo dijo de sí mismo después de su primera conversión a la fe cristiana plenamente aceptada, a los quince años) que el principio de la vida de fe ha de ser: «Más bien la santidad que la paz».

Esto es lo que da su sentido a la creencia cristiana en la inmortalidad del alma. No es una

se ha hecho carne, aunque ella sea inagotable en palabras humanas, sólo palabras definidas pueden evocárnosla.

Resulta inevitable que tales definiciones de la Palabra divina en palabras humanas tomen la forma de misterio. Lo mismo dirá Gabriel Marcel, siguiendo una línea muy comparable a la de Newman: son verdades que no podemos comprender porque ellas nos comprenden a nosotros; nos incluyen y atraen más allá de nosotros y de nuestro mundo. Con todo, el objeto de la revelación no es hacer misterios: es darnos nueva luz, pero tal luz sobrenatural se nos aparece como tinieblas porque oscurece por su inmensidad las luces a las cuales estamos acostumbrados.

Esto es lo que Newman muestra primero en su sermón sobre la Ascensión del Señor. El mismo Cristo, antes de retornar al Padre, nos dice que su partida es necesaria para que venga el Espíritu Santo: no ya sólo Dios con nosotros, sino Dios en nosotros. ¿Por qué era necesario? No lo dice: está más allá de nuestra comprensión. Pero sí nos enseña que su partida había de ser para nosotros un gran don y un enorme progreso. Y también ella echa luz sobre la pérdida aparente de los que nos han transmitido la luz divina y están como absorbidos en la muerte, cuando su presencia habitual con nosotros nos parecía tan necesaria. Desarrollará estos temas en sus dos sermones sobre el mundo invisible: uno acerca de los poderes naturales, y el otro que nos abre la inmensidad del mundo invisible.

La ciencia moderna nos describe el mundo visible como una serie de fenómenos enteramente explicables por leyes extraídas de múltiples experiencias. Pero esto hace más misteriosos aún hechos como su belleza y los sufrimientos de los animales inocentes. La revelación del mundo angé-

lico, de su esplendor inicial y de su caída, ensancha el misterio, pero de tal manera que lo vuelve, si no explicado, sí más inteligible.

Y, si la mera noción de un mundo invisible, en cuyo interior solamente cobrara sentido nuestro mundo visible, nos desconcierta a primera vista,

resulta coherente con ella el hecho de que en el mundo visible en que vivimos, vivimos prácticamente como en mundos diferentes que se ignoran entre sí: el del campo y el de la ciudad, el de la ciencia y el del arte, etc. Aquí se nota la influencia de la Analogía de un obispo anglicano del siglo XVII, Joseph Butler, quien sacó su principio de una honda observación de Orígenes: que es de esperar encontrar en el mundo sobrenatural enigmas paralelos a los que hallamos ya en el mundo natural. La conclusión será que el mismo Dios nos parecerá más y más escondido cuanto más se nos revela.

Y si es así, nuestra propia vida de hijos de Dios también progresará, escondida en Dios con Cristo, hasta que, como dice San Juan, cuando Cristo se revele el último día, entonces nosotros mismos quedaremos revelados: prueba final de lo que afirma el Evangelio, que no sólo nos llamamos hijos de Dios sino que ya lo somos de veras.

Así, tenemos que reconocer que no sólo nuestra vida futura es misteriosa, sino que ya lo es la vida que tuvo inicio en nuestro bautismo y que se renueva en cada comunión: la vida sacramental del cristiano, en la cual, como lo decía San Pablo, ya no soy yo quien vivo, sino que Cristo vive en mí».

Así, tenemos que reconocer que no sólo nuestra vida futura es misteriosa, sino que ya lo es la vida que tuvo inicio en nuestro bautismo y que se renueva en cada comunión: la vida sacramental del cristiano, en la cual, como lo decía San Pablo, ya no soy yo quien vivo, sino que Cristo vive en mí».

Sin embargo, tal vida de la fe puede y tiene que ser manifestada ya ahora: en la vida de la caridad, que significa —como lo expresa San Pablo en el capítulo 5 de su carta a los Romanos— «el propio amor de Dios derramado en nuestro corazón por el Espíritu que nos ha dado». Una vez más el misterio,



El filósofo Gabriel Marcel

plenamente real ya hoy, de la vida eterna, no sólo como vida futura del creyente, sino anticipada en la realidad actual de cada día, incluso la más ordinaria. En esto consiste propiamente lo que se puede llamar la experiencia del Espíritu Santo: al mismo tiempo *ya y todavía no*, no bastante como para detenerse en su progreso, pero sí bastante como para progresar siempre, más y más, poniendo nuestra confianza, ya no en nosotros sino siempre más en Cristo solamente: Dios con nosotros, Dios en nosotros por el poder del Espíritu Santo. Tal es el perfil general de la vida cristiana, de la vida espiritual que significa la vida del Espíritu Santo en nosotros, hombres. Es una vida fundada sobre la fe, o mejor dicho, atraída por la fe, la fe cristiana, que se nutre de la esperanza, la cual halla alguna anticipación en la caridad. Y Newman insiste, siguiendo tanto a Orígenes como a Gregorio de Nisa entre los Padres orientales, así como a Agustín y Gregorio, entre los occidentales, que la caridad siempre está progresando, siempre creciendo y que, como dice San Bernardo, no puede tener medida sino no tener medida.

Esta espiritualidad que se desarrolla y expresa en los sermones parroquiales de Newman todavía anglicano, se manifestará del modo más sencillo en

las meditaciones y devociones escritas, al fin de su vida, para sus muy ordinarios feligreses católicos de Birmingham, en su mayoría pobres irlandeses. Y su expresión más acabada se encuentra en el único gran poema que escribió, *El sueño de Geroncio*, donde hace suya la visión de Santa Catalina de

Génova: que la última purificación del alma cristiana, después de la muerte, es la del fuego del amor divino, consumiendo en sí mismo lo que queda de sus pecados en el pecador salvado, de tal manera que todo en él se consume por y para su ascensión en la caridad divina.

Para concluir, es muy importante darse cuenta de que para Newman no hay diferentes espiritualidades cristianas, sino sólo diferentes condiciones de vida donde hay que cumplir ese proceso de asimilación de todo nuestro ser en el ser divino, en el Hijo de Dios hecho hombre, en Cristo, el cual, por el poder del Espíritu Santo, nos hará ser verdaderamente hijos de Dios en el Hijo Único. La suprema palabra aquí ha de ser la de San Juan en su primera carta: «No sólo nos llamamos hijos de Dios,



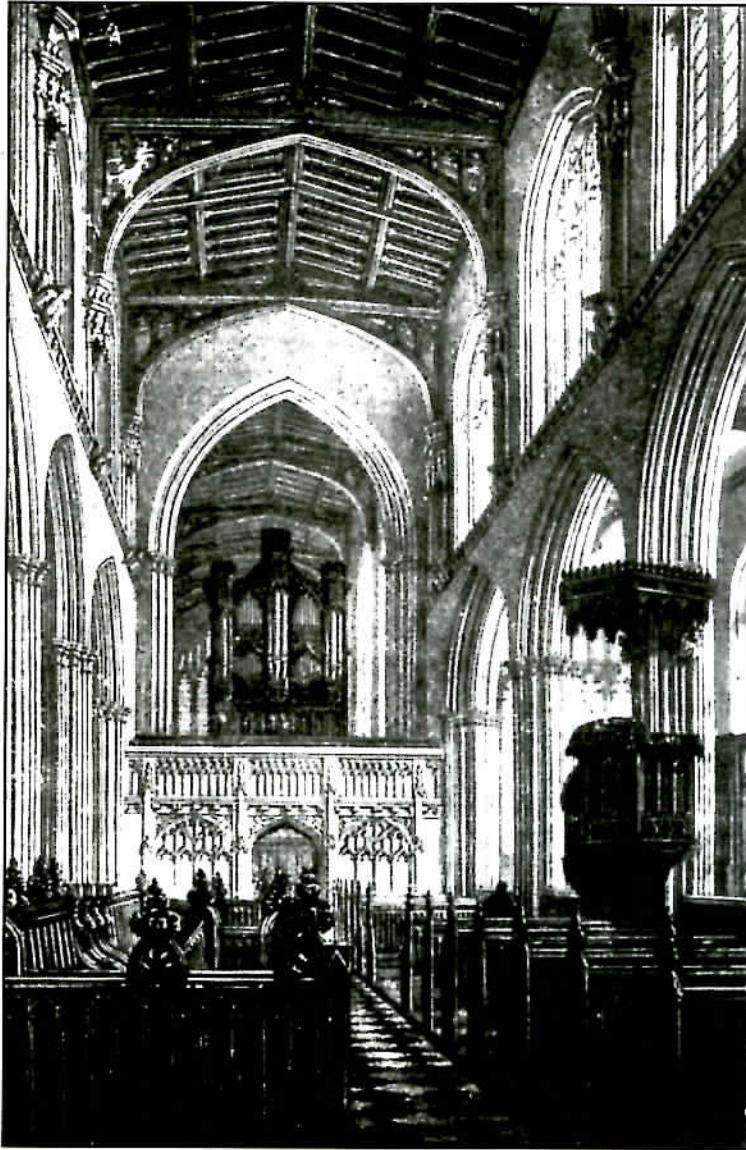
San Gregorio de Nisa

sino lo somos, y lo que seremos no ha sido manifestado aún, pero sabemos que cuando Dios se manifieste seremos como El es, porque lo veremos como es»

NEWMAN Y LA VIDA LLAMADA "RELIGIOSA"

Después de nuestras últimas disquisiciones, la conclusión más natural sobre la herencia espiritual e intelectual de Newman se puede hallar en algunas reflexiones que escribió

sobre lo que se llama en un sentido especial «vida religiosa». Pueden leerse en dos de los Ensayos históricos que multiplicara: *La misión de San Benito* y *Las escuelas benedictinas*.



Interior de St. Mary
The Virgin

Será también la mejor oportunidad para retornar a la gran importancia de la poesía en relación con la religión cristiana, así como con la verdadera cultura intelectual. Ya hemos dicho y subrayado su importancia en la obra de Newman: tanto su personal interés por la poesía como su poder poético, o capacidad de hacernos realizar (con el potente sentido del inglés «to realize») las cosas religiosas. Empero, Newman ha sido muchas veces malinterpretado por algunos benedictinos (como, por ejemplo, Dom Cuthbert Butler en su comentario de la regla benedictina) cuando dice, en el primero de dichos ensayos, que la vida del monje benedictino aparece como especialmente «poética». No ha visto

Butler el sentido muy bien definido con el cual Newman utiliza el vocablo «poesía». No lo toma en el sentido vulgar, hoy demasiado común, de algo fantástico, caprichoso, de un entretenimiento de la fantasía. Lo toma en el sentido que tiene sobre todo en el diálogo platónico *Ion* (aunque puede que no sea obra del mismo Platón): una inspiración divina, o quasi-divina, que nos vuelve capaces de visiones e impresiones que están por encima de la mente humana, hasta pensar y sentir de un modo quasi-divino. En otras palabras, es algo que tiene más de la visión sobrenatural que del pensamiento humano. Es desde tal perspectiva que Newman dice que toda la vida de un monje, de un monasterio benedic-

tino, es poética: porque, habiendo suprimido todas las artificialidades de una civilización sofisticada, se acerca a todas las realidades del mundo—como creación divina, del tal manera que no sólo la liturgia sino también—como lo inculca la Regla—todas las ocupaciones del monje, incluso las más materiales, han de volverse, o retornar a ser, como al inicio de la creación, como lo eran en el jardín del Edén, un «opus Dei»: no sólo obras hechas para Dios, sino sobre todo la obra del mismo Dios en nosotros. Esto se aplica fundamentalmente al trabajo manual, menospreciado en la antigüedad helénica. El trabajo de los monjes es considerado no sólo como el «labor improbus» que menciona Virgilio, sino como la primera y más natural penitencia impuesta por el creador sobre el caído Adán. A través de su aceptación, empero, torna a descubrirse de nuevo como asociación a la obra creadora de Dios, a la cual el hombre había sido llamado al principio. Tal «poesía» se puede entender como visión en la fe del mundo y de nuestra actividad en él, renovada por la gracia divina. En otras palabras: es el trabajo humano hecho culto divino y ejercicio de la caridad al mismo tiempo.

A su vez, en el segundo ensayo—sobre las escuelas monásticas—Newman aplica el mismo sentido a lo que, según él, es la característica mayor de la cultura monástica. No sólo el estudio de la teología, de una teología doxológica y eucarística, sino también el estudio de la cultura antigua, reinterpretada, partiendo de su poesía—épica, lírica o trágica—, es vista, analógicamente, traspuesta a una perspectiva bíblica y litúrgica, atraída hacia la contemplación. Ya no es la contemplación de las ideas eternas de Platón, sino la de San Ireneo: contemplación de la Palabra divina que, desde la caída del hombre, se acostumbró a vivir con los hijos

de los hombres, hasta que se hizo hombre para hacerlos hijos de Dios. Tras lo cual su Espíritu Santo se acostumbraría a vivir, ya no sólo con, sino también en los hijos de los hombres hechos hijos de Dios. Newman tenía el proyecto de escribir, más tarde, sobre la cultura de los religiosos de la Edad Media, especialmente los dominicos, pero también, bajo su influjo, de los franciscanos y camaldulenses, como dominados por el ideal renovado de la ciencia

pura: ya no el conocimiento del hombre y del mundo como Dios los ha visto y querido desde toda eternidad, sino como están en el tiempo presente. y, siguiendo el mismo proyecto, habría discurrido sobre la cultura de las órdenes modernas, los jesuitas por excelencia, como una cultura política: tendiendo a imponer una supuesta forma cristiana a las instituciones de la ciudad moderna. Estos dos proyectos no serían realizados: quizás porque no encontró tiempo para tal empresa; pero quizás también porque temió reacciones de los implicados en el tema. De todos modos, queda que, en su visión del ideal benedictino y de la forma de vida

Newman nos pone así en presencia del misterio de la fe: el misterio de Cristo en el cual se incluyen todos los misterios, como el único misterio salvífico. Aquí surge la importancia de una fe definida. Y al respecto habría de decir, al ser creado cardenal, en su recepción del «biglietto» papal, que toda su vida había sido una lucha contra el «liberalismo» teológico, esto es: esa descomposición histórica del cristianismo protestante, que va cayendo de una creencia atrofada a una fe vacua, apartada de toda creencia definida.

monástica como forma de cultura cristiana fundamental, Newman ha presentado la visión de un cristianismo renovado en un mundo post-cristiano, que ha llegado a ser incluso post-moderno, digna de ser redescubierta como el secreto de una nueva evangelización. No sólo daría algún color cristiano a un mundo que no lo es más en sus principios, sino también prepararía la renovación desde su base de una sociedad decepcionada de su liberación, infortunadamente confundida en su des cristianización y desacralización, ¡como si la muerte supuesta de Dios pudiera significar otra cosa que la muerte del mismo hombre! □

Parochial and Plain Sermons, I, 24 pp. 309-324

La Religión del Momento

*Traducción y comentario
P. Fernando M. Cavaller*

Este Sermón fue predicado por Newman el 26 de agosto de 1832, poco tiempo antes de su viaje por el Mediterráneo. La lectura del mismo, que siempre habrá que hacerla recordando a qué auditorio se dirigía, es decir en el ámbito de la iglesia St. Mary de Oxford, nos muestra la penetrante mirada de Newman para analizar la sociedad de su tiempo en referencia a la Verdad del Evangelio. En muchos aspectos vamos a encontrar diferencias con la nuestra, que no podría ya calificarse como entonces de «refinada y elegante», ni demasiado «horrorizada por los vicios», pero en general hallaremos coincidencias asombrosas en cuanto a descartar lo que Newman llama «el lado oscuro de la religión».

Fundamentalmente puede ayudar este sermón a considerar cuál es hoy «la religión del mundo», la «religión del día», para traducir literalmente su título: «The religion of the day». Es claro que semejante análisis sólo es posible, como lo fue para Newman, desde la Verdad revelada, que proyecta la Luz para ver el mundo y las contra-religiones que aparecen en cada época, sobre todo cuando aparecen bajo capa de cristianismo.

*«Por eso nosotros
que recibimos un
reino
inconmovible,
hemos de
mantener la
gracia y,
mediante ella,
ofrecer a Dios
un culto que le
sea grato, con
religiosa piedad
y reverencia,
pues nuestro
Dios es fuego
devorador»*

Hebreos 12, 28-29

En cada época del cristianismo, desde que fue predicado por primera vez, ha existido lo que podría llamarse **una religión del mundo**, que imita la verdadera religión, tan bien como para engañar al inestable e incauto. El mundo no se opone a la religión como tal. Debo decir que nunca se ha opuesto. En todas las edades ha conocido, en un sentido o en otro, el Evangelio de Cristo, afirmando una u otra de sus características y pretendiendo incorporarla en su práctica, mientras que rechazando las otras partes de la santa doctrina, ha distorsionado y corrompido, de hecho, aun aquella porción que proponía exclusivamente al tratar de explicarla fuera del todo. Pues aquel que cultiva solamente un precepto del Evangelio con exclusión del resto, en realidad no presta atención a ninguna de las partes. Nuestras obligaciones **lasequilibran** unas a otras; pues aunque somos demasiado pecadores para practicarlas a todas perfectamente, aun así podemos hacerlo en alguna medida y preservar el equilibrio del todo. Por el contrario, entregarnos solamente a éste o a aquél mandamiento, es inclinar nuestras mentes en la dirección equivocada, hasta abajarlas finalmente a la tierra, que es el deseo de nuestro adversario, el Demonio.

Es su deseo quebrar nuestra fuerza y derribarnos en tierra, para atarnos allí. El mundo es su instrumento para este propósito, pero es demasiado discreto como para ponerse en abierta oposición a la Palabra de Dios. No, simula ser un profeta como los profetas de Dios. Llama a sus servidores también profetas y ellos se mezclan con el resto de la verdadera Iglesia, con los solitarios Miqueas que quedan sobre la faz de la tierra y que hablan en nombre del Señor. En algún sentido hablan la verdad, pero no la verdad total, y sabemos aun por la común experiencia de la vida que la verdad a medias es generalmente la más grosera y perversa de las falsedades.

Aun en la primera edad de la Iglesia, cuando todavía la persecución arreciaba, él hizo aparecer una contra-religión entre los filósofos de aquel momento, en parte como el cristianismo, pero en verdad enemiga amarga del mismo. Engañó e hizo naufragar la fe de aquellos que no tenían el amor de Dios en sus corazones. El tiempo pasó y él inventó un segundo ídolo del Cristo verdadero, que permaneció en el templo de Dios por varios años. Fue una época dura y feroz. Satanás tomó el lado más oscuro del Evangelio: su tremenda misteridad, su gloria temible, su inflexible soberana justicia. Y aquí acabó su pintura de la verdad: «Dios es fuego devorador»,

como dice el texto bíblico, y lo sabemos. Pero nosotros sabemos más, sabemos, por ejemplo, que Dios es también amor. Satanás no agregó esto a su religión, que vino a ser de terror. La religión del mundo fue, entonces, una religión de miedo, abundaron las supersticiones y crueldades, la noble firmeza y la graciosa austeridad del verdadero cristiano fue suplantada por espectros repulsivos de dura mirada y frente altanera. Y éstos fueron los patronos o los tiranos de la gente seducida.

¿Cuál es el plan de Satanás hoy día? Uno bien diferente, pero quizás mas pernicioso. Tratare de exponerlo o, mejor, sugerir algunas observaciones en orden a su exposición, para aquellos que piensen que es meritorio intentarlo, pues la materia es demasiado grande y difícil para una ocasión como ésta, y, después de todo, nadie puede detectar por otro la falsedad. Cada hombre debe hacerlo por sí mismo. Nosotros podemos sólo ayudarnos unos a otros.

¿Cuál es ahora la religión del mundo? Ella ha tomado el lado luminoso del Evangelio: sus anuncios de bienestar, sus preceptos de amor. Todas las visiones y perspectivas más oscuras o más profundas de la condición del hombre han sido comparativamente olvidadas. Esta es la religión natural a una época civilizada, y Satanás la ha revestido y perfeccionado como un ídolo de la Verdad. Tanto como la razón sea cultivada, formado el gusto y refinados los afectos y sentimientos, así se difundirá, por supuesto, sobre la faz de la sociedad, una decencia y gracia general, claro que independientemente de la influencia de la Revelación. Esta belleza y delicadeza de pensamiento, tan atractiva en los libros, se extiende luego a la conducta de la vida, a todo lo que tenemos, a todo lo que hacemos, a todo lo que somos. Nuestras modales son corteses, evitamos causar dolor u ofensa, nuestras palabras se hacen correctas, nuestros deberes familiares los realizamos con cuidado. Nuestro sentido de propiedad se muestra en los arreglos domésticos, en el embellecimiento de nuestras casas, en nuestras diversiones e incluso en nuestra profesión religiosa. El vicio llega a ser, ahora, indecente y horrible a la imaginación, o, como se dice familiarmente, «de mal gusto». De esta manera, se hace de la elegancia, gradualmente, la prueba y el nivel de la virtud, a la cual ya no se la concibe más como un clamor intrínseco de nuestros corazones, o existiendo mas allá de llevar a la paz o al bienestar de otros. Ya no se reconoce más a la conciencia como un árbitro independiente de las acciones. No se explica su autoridad. En parte es

suplantada en las mentes de los hombres, por el así llamado sentido moral, que es considerado, nuevamente, como amor a la belleza, y en parte por la regla de la conveniencia que la sustituye inmediatamente en los detalles de conducta. Ahora bien, la conciencia es un principio severo y entristecedor que nos habla de culpa y perspectiva de castigo. De acuerdo a esto, cuando desaparecen sus terrores, desaparecen también en el credo de hoy, aquellas imágenes terribles de la ira divina que abundan en las Escrituras. Son descartadas. Todo es brillante y jovial. La religión es agradable y fácil. La benevolencia es la virtud principal. La intolerancia, el fanatismo, el exceso de celo, son los primeros pecados. La austeridad es un absurdo y aun la firmeza es mirada con ojo suspicaz y poco amistoso.

Por otro lado, se desaprueba toda abierta disipación y la borrachera se considera una desgracia. Blasfemias y juramentos son vulgaridades. Más aún, para una mente cultivada que se recrea en las variedades de la literatura y el conocimiento y está interesada en los descubrimientos de la ciencia permanentemente acumulados y en el aumento de fresca información, política o cualquier otra, de países extranjeros, la religión parecerá insípida y deslucida para el deseo de novedades. De aquí que las excitaciones sean ansiosamente buscadas y recomendadas. Son necesarios nuevos objetos de religión, nuevos sistemas y planes, nuevas doctrinas, nuevos predicadores, para satisfacer ese anhelo insaciable que ha creado la así llamada expansión del conocimiento.

La mente se hace mórbidamente sensitiva y fastidiosa. Insatisfecha con las cosas como son, desea un cambio como tal, como si la alteración pudiera por sí misma ser un alivio.

“¿Cuál es ahora la religión del mundo? Ella ha tomado el lado luminoso del Evangelio: sus anuncios de bienestar, sus preceptos de amor. Todas las visiones y perspectivas más oscuras o más profundas de la condición del hombre han sido comparativamente olvidadas. Esta es la religión natural a una época civilizada, y Satanás la ha revestido y perfeccionado como un ídolo de la Verdad. Tanto como la razón sea cultivada, formado el gusto y refinados los afectos y sentimientos, así se difundirá, por supuesto, sobre la faz de la sociedad, una decencia y gracia general, claro que independientemente de la influencia de la Revelación”.

Quisiera ahora que, por un instante, pongan el cristianismo fuera de sus pensamientos, y consideren si tal estado de refinamiento como el que he intentado describir, no es aquel hacia el cual pueden ser conducidos los hombres, con independencia de la religión, por la mera influencia de la educación y de la civilización. Y luego consideren si, no obstante, este mero refinamiento de la mente no es más o menos todo lo que se llama hoy religión. En otras palabras, ¿no es verdad que Satanás ha perfeccionado y revestido lo que es el mero producto natural del corazón humano bajo ciertas circunstancias, para que sirva a sus propósitos de falsificar la Verdad? No niego del todo que este espíritu del mundo use palabras y profese aquello que no adoptaría si no fuese sugerido por la Escritura. Ni tampoco niego que tome un colorido general desde el cristianismo y que sea realmente modificado por él, y en cierta medida iluminado y exaltado por él. Asimismo, concedo plenamente que muchas personas en las que se muestra este espíritu malo, no son sino parcialmente infectadas, y que en el fondo son buenos cristianos, aunque imperfectos. Sin embargo, después de todo, he aquí una enseñanza viva, sólo parcialmente evangélica, construida sobre un principio mundano, y pretendiendo ser el Evangelio, abandonando un lado entero del mismo, su carácter austero, y considerando suficiente

ser benevolente, cortés, cándido, correcto en la conducta, delicado, sin incluir ningún verdadero temor de Dios, ni celo ferviente por Su honor, ni profundo odio al pecado, ni horror ante la vista de los pecadores, ni compasión e indignación ante las blasfemias de los herejes, ni celosa adhesión a la verdad doctrinal, ni especial sensibilidad acerca de los medios particulares en el logro de los fines,

suponiendo que éstos fuesen buenos, ni lealtad a la Santa Iglesia Apostólica de la que habla el Credo, ni sentido de la autoridad de la religión como externa a la mente. En una palabra, ninguna seriedad, y de aquí que no sea ni fría ni caliente sino, en el lenguaje de la Escritura, *tibia*.

Por eso la época actual es todo lo contrario a las que se llaman épocas oscuras. Junto con las faltas de aquellas épocas hemos perdido sus virtudes. Digo sus virtudes, pues aun los errores que entonces prevalecían, por ejemplo el espíritu persecutorio, miedo a la inquisición religiosa, fanatismo, eran, después de todo, perversiones y excesos de **virtudes reales**, tales como el celo y la reverencia. Y nosotros, en vez de limitarlas y purificarlas les hemos quitado raíz y ramas. ¿Por qué? Porque no hemos actuado desde el amor a la Verdad, sino desde la influencia de la época. La vieja generación ha pasado y su carácter con ella. Un nuevo orden de cosas ha aparecido. La sociedad humana tiene un nuevo armazón, y cría y desarrolla un nuevo tipo de mentalidad. Este nuevo carácter está hecho por el enemigo de nuestras almas para asemejarse a la obediencia cristiana tanto como pueda, siendo la semejanza todo el tiempo accidental. Mientras, la Santa Iglesia de Dios, como desde el principio, continúa su camino hacia el cielo, despreciada por el mundo, aunque influenciándolo, en parte corrigiéndolo, en parte refrenándolo, y en algunos casos felices reclamando sus víctimas y estableciéndolas firmemente y para siempre en las filas de la hueste fiel, militante aquí en la tierra y viajante hacia la Ciudad del Gran Rey.

Dios nos da la gracia de explorar nuestros corazones, ¡para que no seamos cegados por los

engaños del pecado!, para que no sirvamos a Satanás transformado en ángel de luz, mientras pensamos ir tras el verdadero conocimiento, para que, desatendiendo y maltratando al elegido de Cristo aquí, no tengamos que hacer esa tremenda pregunta el último día, mientras estalla la verdad ante

nosotros: «Señor, ¿cuándo te vimos de paso o prisionero?», ¿cuándo vimos tu sagrada Palabra y a Tus siervos despreciados y oprimidos, «y no te asistimos»? (Mt 25,44)

Nada muestra con más fuerza el poder de la religión del mundo que he descrito, como considerar las diferentes clases de hombres que son influenciados por ella. Se descubre que extiende su dominio y su enseñanza tanto sobre los que profesan su religiosidad como sobre los irreligiosos.

1. Muchos hombres religiosos, rectamente o no, han estado esperando largamente un milenio de pureza y paz para la Iglesia. No diré ni sí ni no con razón, pues los hombres buenos pueden diferenciar bien en una materia tal. Pero, de cualquier modo, en el caso de aquellos que lo han esperado, ha venido a ser una tentación levantar y reconocer la religión del mundo como la he delineado. Ellos han identificado, más o menos, su visión del reino de Cristo con la elegancia y el refinamiento de la mera civilización humana, y han saludado cada evidencia de mejoras en la decencia, cada sana reglamentación civil, cada acto benéfico y

luminoso de política estatal, como signos de la venida de su Señor. Determinados a lograr su objetivo, una extendida y gloriosa difusión y profesión del Evangelio, han sido poco solícitos acerca de los medios empleados. Han protegido y actuado con hombres que profesaban abiertamente principios no cristianos. Han aceptado y defendido lo que consideraban ser reformas y mejoras del estado de

“He aquí una enseñanza viva, sólo parcialmente evangélica, construida sobre un principio mundano, y pretendiendo ser el Evangelio, abandonando un lado entero del mismo, su carácter austero, y considerando suficiente ser benevolente, cortés, cándido, correcto en la conducta, delicado, sin incluir ningún verdadero temor de Dios, ni celo ferviente por Su honor, ni profundo odio al pecado, ni horror ante la vista de los pecadores, ni compasión e indignación ante las blasfemias de los herejes, ni celosa adhesión a la verdad doctrinal... ni sentido de la autoridad de la religión como externa a la mente. En una palabra, ninguna seriedad, y de aquí que no sea ni fría ni caliente sino, en el lenguaje de la Escritura, *tibia*.”

cosas, aunque la injusticia se debiera emplear en orden a hacerlas efectivas, o debieran violarse reglas de conducta muy apreciadas, indiferentes quizás en su origen pero consagradas por largo uso. Han sacrificado la Verdad a la conveniencia. Han imaginado extrañamente que los malos hombres son los instrumentos inmediatos del pronto advenimiento de Cristo, y (como los judíos engañados no hace muchos años en un país extranjero) tomaron, si no por su Mesías (como los judíos), al menos como su Elías, su Bautista reformador, el Heraldo de Cristo, a hijos de este mundo, hijos de Belial, sobre quienes cae desde el principio el anatema del Apóstol, diciendo: «Si algún hombre no ama al Señor Jesucristo, que sea anatema. El Señor viene». (1 Co 16,22)

2. Por otro lado, la forma de doctrina que he llamado **religión del momento**, es especialmente adaptada para agradar a los hombres de mente escéptica, el extremo opuesto de aquellos recién mencionados, que nunca han tenido cuidado de obedecer a sus conciencias, que han cultivado el intelecto sin disciplinar el corazón y que se permiten a sí mismos especular libremente acerca de lo que la religión debe ser, sin ir a la Escritura para descubrir lo que realmente es. Algunas personas de este tipo casi consideran a la religión misma como un obstáculo para el avance de nuestro bienestar social y político. Pero saben que la naturaleza humana la requiere y entonces seleccionan, como ellos la llaman, la forma más racional de religión que pueden encontrar. Otros están bastante más seriamente dispuestos pero están corrompidos por el mal ejemplo u otras causas. Pero todos descartan lo que llaman las **visiones entristecedoras de la religión**. Todos confían más en sí mismos que en la Palabra de Dios, y por ello pueden ser clasificados juntos, y están listos para abrazar la agradable y consoladora religión natural a una era cortés y educada. Ponen mucho énfasis en obras sobre Teología Natural y piensan que toda la religión está contenida en ellas, cuando, en verdad, no hay falacia más grande que suponer que semejantes obras sean en sí mismas religiosas en el verdadero sentido. La religión, ha sido bien observado, es algo relativo a nosotros, un sistema de mandamientos y promesas desde Dios hacia nosotros. ¿Pero qué tenemos que ver con el sol, la luna y las estrellas, o con las leyes del universo? ¿Cómo nos enseñarán nuestro deber? ¿Cómo le hablarán a los pecadores? No pueden hablar con pecadores de ningún modo. Fueron crea-

dos antes que Adán cayera. «Muestran la gloria de Dios», pero no su voluntad. Son todo perfección y armonía, pero todo el brillo y la excelencia que exhiben en su propia creación y la divina benevolencia que se ve en ellas, son de poca importancia para el hombre caído. No vemos allí nada de la ira de Dios, de la cual la conciencia de un pecador habla en alta voz. Por ello, no puede haber un plan más peligroso de Satanás (aunque es común) que arrastrarnos lejos de nuestros propios pensamientos secretos, hacernos olvidar nuestros propios corazones que nos hablan de un Dios de justicia y santidad, y fijar nuestra atención solamente en el Dios que hizo los cielos, que es nuestro Dios ciertamente, pero no el Dios manifestado a nosotros, pecadores, sino como Aquel que brilla delante de Sus Angeles y de Sus elegidos para siempre.

¿Cuál es la consecuencia cuando un hombre se ha engañado tanto a sí mismo como para confiar su destino a lo que los cielos le dicen, en vez de consultar y obedecer su conciencia? Que al instante malinterpreta y pervierte el sentido total de la Escritura. No se puede negar que, aunque en la Escritura las observancias religiosas son proclamadas agradables para el santo, se tienen por dificultosas y fastidiosas para los hombres en general, naturalmente imposibles para todos, y cumplidas por pocos con los auxilios de la gracia a causa de su voluntaria corrupción. La religión se pronuncia contra la naturaleza, contra nuestro deseo original, y requiere la ayuda de Dios para que la amemos y obedezcamos, siendo comúnmente negada y objetada a pesar de esa ayuda. Expresamente se nos dice que «estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y pocos son los que lo encuentran», que debemos «esforzarnos» o luchar «para entrar por la puerta estrecha», porque «muchos buscarán entrar», pero que no es suficiente meramente buscar y luego no encontrar, y además que los que no obtengan la vida eterna, «irán al castigo eterno». (Mt 7,14) (Lc 13,24) (Mt 25,46)

Este es el lado oscuro de la religión, y los hombres que he estado describiendo no pueden soportar pensar en él. Retroceden y se estremecen ante él como demasiado terrible. Fácilmente se entregan a creer que aquellas fuertes expresiones de la Escritura no pertenecen al presente o que son figurativas. No tienen lenguaje dentro de sus corazones para responder a ellas. La conciencia ha sido silenciada. La única información que han recibido concerniente a Dios ha sido de la Teología Natural,

y habla de benevolencia y armonía, por lo que no darán crédito a la palabra llana de la Escritura. Se agarran de aquellas partes de la Escritura que parecen sostener sus propias opiniones, insisten en que se nos manda «gozar eternamente» y argumentan que es nuestro deber solazarnos aquí (con moderación por supuesto) con los bienes de esta vida, que solamente tenemos que ser agradecidos mientras los usamos, que no necesitamos alarmarnos, que Dios es un Dios misericordioso, que la enmienda es suficiente para expiar nuestras ofensas, que aunque hemos sido irregulares en nuestra juventud es una cosa que pasa y que la olvidamos y por lo tanto Dios la olvida, que el mundo está en conjunto, muy bien dispuesto hacia la religión, que deberíamos evitar el entusiasmo y no ser demasiado serios, que deberíamos tener enfoques amplios sobre la naturaleza humana y que debemos amar a todos los hombres.

Este es el credo de los hombres superficiales de cada época, que razonan poco y no sienten del todo y que piensan ser ellos mismos iluminados y filosóficos. Parte de lo que dicen es falso, parte es verdad, pero mal aplicada. Y hago mención de ello aquí, para mostrar cómo encaja exactamente con lo que he descrito como la religión peculiar de una era civilizada. Encaja igualmente bien como aquélla del así llamado **mundo religioso**, que es el extremo opuesto.

Haré una observación más acerca de éstos que profesan ser cristianos racionales, quienes, puede verse, a menudo terminan por negar los misterios del Evangelio. Tomemos el texto: «Nuestro Dios es un fuego devorador». Ahora, supongamos que estas personas caen sobre estas palabras, o las escuchan tomadas como un argumento en contra de su propia doctrina acerca del carácter puro y satisfactorio de nuestras perspectivas del mundo venidero, y supongamos que no saben en qué parte de la Biblia se encuentran. ¿Que dirían? Sin duda, dirían confidencialmente que ellas se aplican sólo a los judíos pero no a los cristianos, que sólo muestran al Divino Autor de la Ley Mosaica (Deut 4,24), que Dios habló primeramente de terrores a los judíos porque eran gente tosca y brutal, pero que la civilización nos ha hecho hombres muy diferentes, que debemos apelar a nuestra razón y no a nuestros temores, y que el Evangelio es amor. No obstante y a pesar de todo este argumento, el texto se encuentra en la Carta a los Hebreos, escrita por un Apóstol de Cristo.

Voya concluir afirmando más acabadamente lo que entiendo por el lado oscuro de la religión y qué juicio se debe hacer sobre lo supersticioso y deprimente.

Aquí no retrocederé al expresar mi firme convicción de que sería una ganancia para este país ser bastante más supersticioso, fanático, entristecido y feroz en su religión de lo que muestra ser hoy. No pienso, por supuesto, que este tipo de mentalidad sea en sí deseable, lo cual sería evidentemente absurdo, sino que le creo infinitamente más deseable y promisorio que una obstinación pagana, y una fría y auto-suficiente y auto-juiciosa tranquilidad. No cabe duda que la paz de la mente, una conciencia tranquila y un semblante jovial son dones del Evangelio y el signo de un cristiano, pero los mismos efectos (o mejor, los que parecen ser los mismos) pueden resultar de causas diferentes. Jonás durmió en la tormenta y también lo hizo nuestro bendito Señor. Uno durmió en una mala seguridad, el Otro en «la paz de Dios que sobrepasa todo entendimiento». Los dos estados no pueden ser confundidos y son perfectamente distinguibles, y así de distinta es la calma del hombre de mundo de la del cristiano. Ahora tomemos el caso de los marineros a bordo del navío. Ellos le gritan a Jonás: «¿Qué pretendes, oh dormilón?» Pero los Apóstoles le dicen a Cristo: «Señor, mira que perecemos». El caso del supersticioso es ponerse entre la falsa paz de Jonás y la verdadera paz de Cristo. Están mejor que uno pero muy por debajo del Otro. Aplicando esto a la presente religión del mundo educado, tan lleno como ésta de seguridad y jovialidad, decoro y benevolencia, digo que estas apariencias pueden resultar o de una gran parte de religión o de la ausencia de la misma. Pueden ser los frutos de una mente superficial y una conciencia ciega o de aquella fe que posee la paz de Dios por Nuestro Señor Jesucristo.

Propuesta esta alternativa, debo dejar al sentido común de los hombres decidir (siempre que quieran pensar seriamente) a cuál de las dos corresponde el temperamento de esta época. En cuanto a mí, no tengo dudas, viendo lo que veo del mundo, que brota del sueño de Jonás y no es sino un sueño de religión, muy inferior en mérito a la bien fundada alarma de los supersticiosos, que despiertan y ven su peligro, aunque no vayan muy lejos en la fe como para dar con el remedio.

Les suplico hermanos, que piensen en esto y lo tomen a pecho, como yo lo hago, y en la medida en que tendrán que responder en el último día por haberlo escuchado.

No quisiera ser duro, pero conociendo «que el mundo yace en la impiedad», considero altamente probable que, tanto como estén en él (y deben estar

"Aquí no retrocederé al expresar mi firme convicción de que sería una ganancia para este país ser bastante más supersticioso, fanático, entristecido y feroz en su religión de lo que muestra ser hoy. No pienso, por supuesto, que este tipo de mentalidad sea en sí deseable, lo cual sería evidentemente absurdo, sino que le creo infinitamente más deseable y promisorio que una obstinación pagana, y una fría y auto-suficiente y auto-juiciosa tranquilidad."

como todos debemos cada uno en su medida), muchos de ustedes estarán infectados parcialmente con su vivo error, con esa superficialidad de religión que es el resultado de una conciencia ciega. De allí que les hable seriamente. Creyendo en la existencia de una plaga general en la tierra, juzgo que probablemente tengan participación en los sufrimientos, voluntarios sufrimientos que está propagando entre nosotros. El temor de Dios es el inicio de la sabiduría. Hasta que vean que es un «fuego devorador» y se aproximen a El con reverencia y santo temor, como pecadores, todavía no están a la vista de la puerta estrecha. No deseo que puedan establecer un tiempo particular en el que renunciaron al mundo, como se dice, y se convirtieron. Esto es un engaño. El temor y el amor deben ir juntos. Siempre temer, siempre amar, hasta el día de la muerte. Sin duda, deben saber lo que es sembrar entre lágrimas aquí, si van a cosechar con alegría en el futuro. Hasta que conozcan el peso de sus pecados, y no en la imaginación sino en la práctica, no confesándolo meramente en una frase formal de lamentación sino diariamente y en el secreto del corazón, no podrán abrazar la ofrenda de misericordia concedida en el Evangelio por la muerte de Cristo. Hasta que sepan lo que es temer con los aterrados marineros o con los apóstoles, no podrán dormir con Cristo a los pies del Padre Celestial.

Así sean miserables las supersticiones de la edad oscura y repugnantes las torturas ahora en uso entre los paganos del Este, es mejor, mucho mejor, torturar el cuerpo todos los días de uno y hacer de esta vida un infierno en la tierra, que permanecer en una breve tranquilidad aquí hasta que al fin se abra el abismo debajo nuestro y seamos despertados al eterno conocimiento estéril y al remordimiento. Piensen en las propias palabras de Cristo: «¿Qué puede dar el hombre a cambio de su

alma?» Y dice también: «Teman a aquél que después de matar tiene el poder de arrojar a la gehena; sí, teman a ése». No piensen que han llegado al fondo de sus corazones. No saben qué mal yace allí. ¿Cuánto y qué diligentemente deben orar y cuántos años deben pasar en cuidadosa obediencia, antes de que tengan algún derecho a apartar el pesar para regocijarse en el Señor? En un sentido, ciertamente, deben animarse desde el principio, pues aunque no puedan anticipar si están en el número de los verdaderos elegidos de Cristo, sin embargo desde el principio saben que El desea su salvación, que ha muerto por ustedes, que los ha purificado de sus pecados por el bautismo y que siempre los ayudará. Y este pensamiento deberá alentarlos mientras continúan examinando y revisando sus vidas, y para volverse hacia Dios en la negación de sí mismos. Pero al mismo tiempo, nunca podrán estar seguros de la salvación mientras estén aquí, y por ello deberán siempre temer mientras esperan. El conocimiento de sus pecados crece con la visión de la misericordia de Dios en Cristo. Y éste es el verdadero estado del cristiano y el más aproximado a la calma y el plácido sueño de Cristo en la tempestad: no una perfecta alegría y certeza de los cielos, sino una profunda resignación a la voluntad de Dios, una entrega de nosotros mismos, en cuerpo y alma a El, esperando ciertamente que seremos salvos, pero fijando nuestros ojos más diligentemente en El que en nosotros. Esto es, actuar por Su Gloria, buscando agradarle, consagrándonos a El en toda viril obediencia y tenacidad en las obras buenas, y cuando miremos dentro, pensando de nosotros mismos con cierto aborrecimiento y desprecio por ser pecadores, mortificando nuestra carne, castigando nuestros apetitos, y aguardando serenamente aquel tiempo en el que, si somos dignos, seremos desnudados de nosotros mismos y hechos nuevos en el reino de Cristo. □

CUARTO ENCUENTRO NEWMANIANO

Newman y la Educación:

“The Idea of a University”

Tercera Conferencia:

Los Colegios de Oxford desde el Medioevo hasta el tiempo de Newman y su Colegio de Littlemore

Llama la atención el interés que le mereció a Newman la historia. Gracias a su estudio, por ejemplo, pudo llegar a establecer que la Iglesia Católica Romana es la verdadera Iglesia: pues comprobó en ella el recto desarrollo del dogma, siempre fiel a la simiente revelada.

La historia es el ámbito de la tradición y de la evolución. La evolución es para él el polo complementario de las verdades esenciales que no cambian. Por eso observamos en su pensamiento un aprovechamiento mutuo y fecundo de ambos aspectos de la realidad.

La historia de la Iglesia fue objeto de sus indagaciones, testimonio de las cuales son los numerosos tomos que él tituló **Historical Sketches**. La lectura del volumen III de dichos “bocetos históricos” resulta imprescindible para nuestro tema. En él estudia el origen y la evolución de las Universidades y permite darnos cuenta que su “idea de la Universidad” no es meramente conceptual, como tampoco la “idea de Colegio”, que la complementa. Ambas proceden de su conocimiento histórico. De allí rescata las definiciones que nos ofrece. (1).

I. La Universidad

Por de pronto, al preguntarse “¿qué es la Universidad?”, encuentra su esencia en realizaciones concretas. Responde que su antiguo nombre de “**Studium generale**” corresponde a una “escuela de aprendizaje universal”: escuela de conocimientos de todo tipo, formada por maestros y alumnos de todas partes. Por un lado los temas, por otro lado las personas. Resulta que la Universidad es un lugar de circulación y comunicación del pensamiento, por medio de relaciones personales y a través de amplias extensiones de territorio. En ella son importantes los libros en cuanto son depositarios de la verdad y de autoridades a las que se recurre, pero sin olvidar que son complementarios de la consulta al hombre viviente y del oído atento a la voz igualmente viviente.

Newman procede a justificar esta definición con ejemplos históricos: habla de Atenas, de Alejandría y de Roma. Pasa luego a las características Universidades del Medioevo, cuyo inspirador fue Carlomagno.



Alcuino

Recuerda los antecedentes condicionantes con que contó Carlomagno: una línea de educadores que ininterrumpidamente transmitieron los estudios sagrados y profanos en Inglaterra e Irlanda durante la "edad oscura", desde el 600 hasta el 800. En las proximidades de esta última fecha, la aparición de los daneses en las costas de Irlanda e Inglaterra destruyó en ambas islas la religión y la ciencia, coincidiendo con el advenimiento de Carlomagno, "el fundador de la civilización moderna". Así éste pudo recoger la herencia cultural cristiana de la Gran Bretaña. El monje inglés Alcuino pasó a Francia, donde fue puesto a la cabeza de los establecimientos educacionales. Llevó consigo la enseñanza sagrada y profana que él, a su vez, había recibido de Egberto. Ambos se habían formado en la Escuela de York, fundada por Teodoro de Tarso, que llegó a ser Primado de Inglaterra. El, a su vez, había traído desde Roma los clásicos latinos y griegos (los paganos y los Padres de la Iglesia). Egberto era heredero de Beda el Venerable, y éste, por su parte, de Benito Biscop y de Juan, de la Basílica Vaticana. Esta transmisión aseguraba la continuación de la herencia romana con aporte griego, y aquí encontramos el germen de la nueva civilización: la civilización europea moderna. Esta civilización, a cuyo primer período le llamamos "medieval", iba a

unir lo que el hombre dividió posteriormente: la razón y la Revelación.

Carlomagno tiene la gloria de haber empezado esta noble tarea con su "idea" de una Universidad en París basada en la interacción de estos dos principios rectores. Ahora bien, Newman subraya que una cosa es la "idea" y otra son las "condiciones" que impone la realidad. Estas sólo le permitieron a Carlomagno concretar una parte de su programa educativo: el establecimiento de **Seminarios Episcopales** por un lado, y por otro, de **Escuelas Públicas**. Eran escuelas públicas, abiertas a todos, con todo tipo de enseñanzas. Recibían alumnos de la nobleza y de las clases populares. Como para ello se necesitaban muchos profesores, de todas partes de Europa, haciéndose él cargo de su manutención. Y puesto que sólo los había en los monasterios benedictinos, donde desde la fundación de la Orden (siglo VI) tenían dos clases de escuelas, mayores y menores (secundarias y primarias, diríamos hoy), hubo que recurrir a estos monjes. Ellos se aplicaron entonces a los dos tipos de escuelas: escuelas menores en todas las sedes episcopales (que se agregaban a las ya existentes de las abadías) y escuelas superiores en ciertos sitios centrales como París, Pavia y Boloña.

En cuanto a la Universidad de París, quedó en proyecto. Los disturbios provocados poco después, durante los siglos IX y X, por las invasiones de los normandos, magiares y sarracenos, no permitieron desarrollar dicho ámbito de estudios superiores.

Las condiciones requeridas: profesores capaces y estudiantes interesados

Las condiciones históricas favorables se darían bastante después, justamente al acabar las conmociones provocadas por dichos pueblos "bárbaros". Con la conversión de los normandos y los magiares (húngaros) amanece, hacia el año 1000, aquella aurora del luminoso florecimiento cultural del Medioevo.

¿En cuanto a profesores? Salieron de los claustros pues sólo en ellos había gente letrada. Sus virtudes de generosidad y austeridad los habían preparado asimismo para brindarse a los demás.

Tenemos el ejemplo de **Le Bec**, un pobre monasterio de la Normandía fundado en el siglo XI, que pronto se llenó de letrados. Uno de éstos, **Lanfranc**, venido de la Lombardía, halló en tal pobreza a los monjes de Le Bec, que se le ocurrió abrir una escuela de **lógica** para subvenir a sus necesidades mediante aranceles a los estudiantes. Este escuela logró gran reputación y los alumnos venían de todas partes: clérigos, hijos de nobles e incluso de las clases bajas. Desde allí **Lanfranc**, y luego el gran **San Anselmo**, pasaron a Inglaterra y ambos terminaron como obispos de Canterbury. Este movimiento de profesores y alumnos de un lado a otro, contribuyó al despertar de las Universidades.

Un siglo después, otro abad de Le Bec, **Vacarius** (de origen lombardo como los anteriores) pasó a Inglaterra y encendió en Oxford otra rama del saber: el Derecho. Había estudiado en Boloña, centro que tomó auge poco después de la escuela de lógica de Le Bec. A fines del siglo XI, **Irnerius** fundó allí la escuela de **derecho civil**, y en el siglo XII se agregó el **derecho canónico**. Grande fue la afluencia de estudiantes de derecho a Bolonia e incluso desde Inglaterra, pero desde que **Vacarius** pasó a Oxford, allí en torno suyo, se reunían estudiantes de todo tipo, ricos y pobres.

También **Robert Pullus**, más o menos en la misma época, fue a Oxford. Enseñaba **Estudios bíblicos**; y pasó lo mismo: afluían multitudes a escucharlo.

Fue el aporte de tales letrados el que dio origen en Oxford a los estudios de Teología, Derecho y Medicina que se agregaron a los estudios de "**Artes**", constituidos por el Trivium (gramática, retórica y lógica) y el Quatrivium (aritmética, geometría, astronomía y música). Estos eran los estudios tradicionales, heredados de los antiguos; la Santa Sede tuvo que intervenir para que fuesen aceptados estos nuevos estudios, que se integraron entonces sobre la base de los de "Artes".

¿Y en teología? Fueron los frailes dominicos quienes, ya en el siglo XIII, atraían a los estudiantes por "su manera deliciosa de enseñarla". Aquí tenemos otro ejemplo de lo observado por Newman: los profesores venían de afuera —de todas partes— y su acción no dependía de ser impuestos por reyes o personas influyentes, sino del entusiasmo que provocaban. También los alumnos afluían de todas partes para escucharlos y, no conformándose con

un solo profesor, se trasladaban de un sitio a otro buscándolos.

Un ejemplo de este peregrinar estudiantil fue el de **Juan de Salisbury** quien, a principios del siglo XII, fue a París para aprender dialéctica con Abelardo; después se trasladó a Oxford para escuchar, en la misma materia, a Alberico y a Roberto; allí también estudió gramática y lógica con el obispo Ricardo, las materias del **quadrivium**, con el germano Harduino, y reemprendió la retórica con Teodorico y el hermano Elías; volvió a Francia para proseguir la lógica con Guillermo de Soissons y con Gilbert; y de nuevo fue a Oxford para estudiar teología con Robert Pullus... Fueron en total doce años de aprendizaje (durante los cuales él por su parte se mantenía dando clases a hijos de nobles).

Así Juan de Salisbury, como tantos otros, pudo pasar de las escuelas de París a las de Oxford, en las cuales daban lecciones los más talentosos letrados de la época. Aprovechaban el hecho que estaban unidos por los mismos intereses de ciencia y religión. "¡Feliz época —exclama Newman— por eso mismo, hasta que la ambición de los monarcas y la rivalidad de razas, acabó con ella!"

En efecto, este fecundo y libre intercambio de profesores y estudiantes continuó hasta el tiempo de Eduardo III. Le puso fin la guerra entre Inglaterra y Francia. La Guerra de los Cien Años, que se extendió desde el siglo XIV al XV, señaló el comienzo del declinar de la grandeza ecuménica de las Universidades. A partir de entonces éstas se convirtieron en cuerpos nacionales. Esto fue ventajoso en cuanto al orden, confort, riquezas y edificios mejores; pero se perdió aquel intercambio de profesores y alumnos que le había posibilitado a Europa ser una comunidad sin barreras: la "Cristiandad".

II. Los Colegios

Los "colleges" van a resultar, desde entonces, un correctivo a aquella pérdida de intercambio ecuménico. Pero antes de mostrar este aspecto, Newman nos informa acerca de su origen.

Los Colegios se formaron como continuación de las escuelas que precedieron a las Universidades: escuelas monásticas en las cuales se admitían también, además de los monjes, a laicos y clérigos externos. Ahora bien, cuando las Universidades cobraron auge, las órdenes monásticas consideraron conveniente mandar a ellas a sus monjes, y por

lo tanto establecer casas en torno de cada una para albergar a sus estudiantes y también profesores.

En Oxford, los Benedictinos fundaron dos casas: **Durham Hall** para los monjes del norte de Inglaterra (lo que daría lugar al **Trinity College**), y **Gloucester College** para los del sur (luego, **Worcester College**). Y como por entonces surgieron nuevas órdenes religiosas, hubo allí casas para los Carmelitas, los Dominicos, los Franciscanos, los Cistercienses, los Agustinos.

En cuanto a los estudiantes laicos que venían de otras partes, el alojamiento les era brindado por algunos profesores. en el siglo XII, Teobaldo recibía de sesenta a cien estudiantes. Pero se planteaba el problema que muchos de entre ellos eran pobres.

La Universidad no podía ofrecerles ni casa ni fondos: apenas si podían alquilar los edificios para sus clases, y éstos eran bastante miserables. Por eso, desde el comienzo, este problema fue encarado por particulares: alojarlos era una obra de caridad como alimentarlos, vestirlos y preservarlos de peligros morales. En París, tenemos el ejemplo del colegio fundado en el siglo XIII por Robert de Sorbonne, y antes, el de Santa Catalina, establecido por el rey San Luis.

En general, los fundadores y sostenedores de los colegios eran obispos o particulares de la región de donde provenían los estudiantes: normandos, daneses, españoles, navarros, germanos, lombardos, etc. (lo que se llamaba por entonces las "naciones" de la Universidad). Así, en Oxford nació el **Queen's College** para los estudiantes del Norte y el **Jesus College** para los galeses...

Corresponde ahora mostrar el cambio de espíritu que se produjo en las Universidades.

En los siglos XII y XIII, sus características eran **ecumenismo y democratismo**. En la "Carta de privilegio" o "estatutos" del rey Eduardo III para Oxford, se lee: "Acudan y reúnanse en la Universidad multitud de nobles, gente de pueblo, extranjeros y otros".

En el siglo XV, en cambio, el creciente nacionalismo, la separación de los idiomas y el aumento de poder de los nobles —mayor que el del rey— influyeron en la Universidad, que tomó un carácter más **localista y aristocrático**. Se advierte el cambio en los colegios: las familias nobles enviaban a sus hijos con sirvientes, por lo cual se transformaron los edificios que fueron más ricos y representaron a grupos locales. La universidad se volvió un ámbito de política y poder.



San Luis, rey de Francia

Este estado de cosas se agravó en el siglo XVI, con la llamada "Reforma". El Estado, al proclamarse "cabeza de la Iglesia", la desconoció en cuanto tal y este desconocimiento repercutió en lo intelectual. Así como no toleraba ya a la Iglesia como entidad libre, tampoco podía tolerar a la Universidad como entidad autónoma. Y así como la Iglesia de Inglaterra siguió existiendo, pero dependiente, invalidada e impedida, así también subsistió la Universidad, pero a costa de su libertad intelectual.

Newman subraya al respecto: "El intelecto —así como la fe y la conciencia— son independientes del Estado" (p. 231). Pero un Estado que no reconoce estos derechos, se vuelve intolerante tanto respecto de la Iglesia como respecto de la Universidad. Sin embargo, este mismo Estado toleró a los Colegios considerándolos como cuerpos representativos de la sociedad, del mismo que toleró a otras instituciones en su seno. Por esta razón, los Colegios fueron mantenidos y cobraron importancia como "cuerpos políticos" o "secciones de la comunidad política".

III. Equilibrio y complementación Universidad-Colegios

Así se rompió el equilibrio y la complementación que antes se habían dado entre la Universidad y los Colegios en orden a la búsqueda, el desarrollo y la transmisión de los conocimientos. Es de máxima importancia atender a la caracterización que da Newman en referencia a tal equilibrio y complementación.

Observa que la Universidad encarna el principio de "progreso": es como la "vela" que impulsa la investigación; por un lado, el colegio es como el "lastre": resguarda el principio de "estabilidad" que permite la *traditio* o *translatio studii*.

Por esto la universidad es la "escena del entusiasmo": del despliegue y ejercicio del intelecto, de la búsqueda del saber y su transmisión; mientras que el colegio es el ámbito del "orden, de la obediencia, del diligente y perseverante cumplimiento del deber, de los mutuos servicio, de las relaciones hondas y durables".

En la Universidad se despliega la acción del profesor; en el colegio, el influjo del tutor. El primero actúa mediante conferencias y sermones, y alentando las discusiones o disputas. Enseña teología, derecho, medicina, ciencias naturales, físicas, etc. El segundo mira a la formación del carácter, en lo intelectual y lo moral. Alienta el cultivo de la mente y del desarrollo de la persona, contando para ello con el estudio de la literatura, de los clásicos.

La Universidad está abierta al mundo; el Colegio se enraza en la nación.

Cada uno de estos ámbitos, por sí solo, resulta insuficiente. Juntos, en cambio, se ayudan y complementan. De allí la pérdida que lamenta Newman. Cuando la Reforma lo cambió todo, sólo los Colegios sobrevivieron en Inglaterra, y desde entonces soportaron sin sucumbir los más formidables ataques.

Cada colegio imprime en sus estudiantes en la edad en que se crean los lazos de pertenencia y afecto, un "espíritu de cuerpo" perdurable. Allí surgen las amistades, la camaradería, y durante toda la vida se siente ese lazo así como gratitud por lo que se ha recibido. El Colegio es "un segundo hogar" en el que se enraizan los que a él han pertenecido.

Pero cuando se ha debilitado aquel otro principio que la Universidad encarna, pasa lo que pasó durante el siglo XVIII: los Colegios, "librados a sí mismos", se volvieron indolentes hasta convertirse casi en "meros clubes". Ya no hacían nada por los

jóvenes, quienes quedaban sin ejemplo ni autoridad. La de la Universidad era sólo nominal y no tenía medios para actuar con eficacia.

Newman, que conoció esta situación, observa: "Lo que me parece crítico en este estado, no es que los Colegios sean fuertes, sino que la Universidad carezca de jurisdicción real práctica sobre ellos" (p.235). Dice que a comienzos del siglo XIX, cuando aquel estado de cosas había empeorado en Oxford, algunos hicieron esfuerzos para que la Universidad se hiciera cargo de su responsabilidad. Los "grados" o títulos no se obtenían mediante un examen serio sino que los estudiantes, tras haber pasado dos o tres años en su colegio, cuando querían graduarse, elegían a sus examinadores y los invitaban a una cena que precedía al examen...

Ahora bien —continúa—, un "grado" o título es una distinción que le corresponde acordar a la Universidad, no al Colegio; y durante aquellos treinta primeros años del siglo XIX, esas personas que hicieron un esfuerzo por restaurar el poder de la Universidad y restablecer los exámenes como se requiere, tuvieron que hacerlo por su cuenta, luchando contra la costumbre de los Colegios. El principio de autoridad intelectual de la Universidad mejoró de hecho, pero sin llegar a recobrarlo por derecho. Cuando escribía Newman, los exámenes todavía seguían librados a los criterios y costumbres de cada Colegio.

IV. Los Colegios de Oxford, tal como Newman los conoció

Oxford en 1816, tras su "conversión". Como toda conversión Newman llegó a un encuentro personal con la persona de Cristo, en la que influyó el maestro que lo había preparado en la escuela de Ealing, el Reverendo Walter Mayers, del Pembroke College. Era de tendencia "evangelista", es decir, protestantizante. En la *Apología* relata al respecto: "Durante las vacaciones (me había quedado solo conmigo mismo, mis amigos se habían marchado... Así que fue un tiempo de reflexión, y así hubo lugar a que las influencias de Mr. Mayers obraran sobre mí...". En diciembre de 1816, cuando aún no había cumplido 16 años, su padre, que acaba de sufrir bancarrota como consecuencia de las guerras napoleónicas, lo envió a estudiar a la Universidad. Y justamente, según lo observa su biógrafo Louis Bouyer (2), aquella postura evangelista de "el Evan-



Edward Hawkins, *Fellow de Oriel*, pintado por Sir Francis Grant. El precedió a Newman como Vicario de Saint Mary

gelio y nada más” “iba a ser oportunamente mitigada por la magia de Oxford” (p.34): un encanto que no tenía nada de evangelista, pues en Oxford se reflejaba la herencia católica que de algún modo sobrevivía en el Anglicanismo. En efecto: “La belleza de los edificios y jardines de Oxford proviene de uno de esos raros y felices periodos (siglo XV y principios del XVI) en que el arte, todas las artes, recibieron la impronta del humanismo cristiano en el que el espíritu del Cristianismo y el espíritu de la Antigüedad se combinaron y dieron lugar a una exquisita cultura que encarnó el Cristianismo en formas de vida y de arte. Oxford, pequeña joya entre dos ríos

que dan al Támesis –el Isis y el Cherwell–, con sus torres y pináculos, sus claustros y sus templos, en ese entonces entre césped y árboles, se erguía en medio de un bello paisaje de valles y colinas con bosques...” (id, p.35).

El mismo Newman lo describe en sus *Historical Sketches*, indicando que las comunidades monásticas de la Edad Media dejaron sus nombres a los edificios que fueron remodelados en aquel nuevo estilo.

Christ Church –dice– “es un magnífico monumento a los abades y canónigos que allí presidieron antes de su construcción”; y “las campanas del

antiguo convento de los Agustinos del siglo XII, tan celebradas por su sonido y llamadas en aquel entonces «las alegres campanas de Christ Church», fueron trasladadas a ese edificio del siglo XVI”.

Brasenose College, según nos informa, se construyó en el sitio del palacio del rey Alfredo, quien en el siglo IX restaurara a Oxford tras las invasiones de los daneses (o normandos), habiéndola reconquistado para los sajones. Se lo llama todavía el “king’s hall”, tal como el mismo rey Alfredo llama a su residencia en sus leyes. El nombre “Brasenose” proviene de “brasinium” o lugar en que se bebe cerveza (cfr. “brasserie” en francés).

University College, por su parte, ocupa el lugar de la escuela o academia real en tiempos del rey Alfredo.

Trinity College merece especial atención. Un vitral de su capilla representa a San Benito, recordando su origen: fue el seminario de los Benedictinos, fundado en 1286. Se llamaba entonces Durham College, y pronto fue abierto a estudiantes laicos. A fines del siglo XIII tenía ocho fellows y ocho estudiantes residentes; y una biblioteca a la cual contribuyeron los sucesivos obispos de Durham, en especial Richard Angervyle, en el siglo XIV, cuando fue construido el actual edificio. Esta fundación benedictina fue suprimida durante la revolución política-religiosa del siglo XVI, como todas las demás y la Orden de San Benito misma. Un nuevo edificio fue levantado en 1555, y a éste llegó Newman en 1816, sintiéndose enseguida en él como en un segundo hogar. Un camarada, John William Bowden, fue el encargado de instruirlo en los usos del Colegio puesto que el tutor que le habían asignado, el Rev. Thomas Short, había partido de vacaciones. Esta fue su primera decepción, ya que para ser considerado como “scholar” debía rendir exámenes. El jovencito acudió al presidente del colegio, quien lo derivó a otros tutores, pero todos estaban de vacaciones. Tuvo que ponerse a buscar libros por su cuenta. Esto era un índice del sopor en que habían caído los colegios de Oxford a fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Sin embargo, durante los años siguientes (1817 y 1818) notó un cambio: mayor exigencia en los estudios y, según cuenta: “En disciplina se ha vuelto uno de los más estrictos; por todas partes hay lamentos por este creciente rigor”. Pero él lo aprecia y aprovecha. Mr. Short, por su parte, lo estimó y guió en la preparación para obtener su escolaridad (**scholarship**). Newman compitió con varios candi-

datos y se impuso tras ser examinado en matemática, literatura inglesa y literatura y composición latinas. En junio de 1818, lunes de la semana de la fiesta de la Santísima Trinidad, recibió la toga de estudiante y también la comunión en la Capilla (pero no quiso participar en la segunda parte de la celebración por considerarla una profanación: ella consistía en que todos los estudiantes que habían comulgado por la mañana, por la tarde ¡bebían hasta emborracharse!).

Prosiguió sus estudios en la línea de los deseos de su padre: para poder llegar a desempeñarse en los Tribunales; pero la Providencia se encargó de mostrarle su verdadera vocación a través de un fracaso. Fue en 1820, al prepararse para el grado de “bachelor of Arts”, el exceso de estudio le produjo un “surmenage” que lo hizo fracasar en el examen. Y como había rezado y pedido a Dios “no el éxito sino el bien”, comprendió que esto era una indicación. Tomó la decisión de encaminarse al sacerdocio anglicano. El 11 de enero de 1821 apuntaba en su diario: “He elegido, y mi elección es la Iglesia; para esto había rezado” (**Lettere**, vol. 1, p.41).

Este fue el fin de su estadía en el Trinity College. Recién sesenta y ocho años después, en 1879, éste le acordaría el título de Fellow Honorario, y en esa ocasión volvió a recibirlo Mr. Short, su viejo tutor, ciego y de 90 años. Pero por entonces no tuvo más remedio que buscar alojamiento en la ciudad y dar lecciones particulares a alumnos que aquél le enviaba, hasta ver cómo podía realizar su vocación eclesiástica.

Se le ofreció una inesperada oportunidad en 1822: presentarse a un examen de selección en el Oriel College, donde se había producido una vacante de “fellow”.

Oriel College era uno de los colegios de mayor reputación en Oxford. Adam de Brom lo había fundado en el siglo XIV, siendo vicario de St. Mary, la parroquia de la Universidad de Oxford, en el sitio previsto para la misma por aquel rey Alfredo (siglo XI). Y observamos a propósito que este origen del Oriel, íntimamente unido a St. Mary, demuestra lo subrayado por el mismo Newman: la estrecha relación, en el Oxford medieval, de “los dos grandes elementos de la educación, religión y ciencia” (**Medieval Oxford**, H.S., vol. III, p. 328).

Hacia 1820, Oriel se había convertido en el más brillante de todos los colegios gracias a un grupo de intelectuales destacados, llamados los **Noetics**, que estaban rehabilitando allí la perdida libertad académica.

mica y la integración de todas las ramas del saber. Ahora bien, como lo destaca Bouyer en su biografía, Newman poseía justamente las cualidades que ellos apreciaban. No era (ni nunca quiso ser) un mero "especialista". Demasiado libre y creativo como para soportar las restricciones y definidas fronteras de una especialidad, se entregaba sin embargo al estudio con seriedad y con miras amplias, universales. Para él la cultura era el medio de formar al hombre cabal, un modo de humanizarlo integralmente y llegar a ser un "gentleman". Y este concepto humanista coincidía con el de los *Noetics*, que, ante la decadencia general del Oxford de la época, buscaban hombres de vasta cultura, de alta calidad intelectual y acendrado valor moral. Fue así como Newman, que respondía a estas expectativas y que se había preparado para el examen leyendo a su gusto un poco de todo (desde música hasta química y mineralogía, a más de su estudio sistemático e intensivo de Sagrada Escritura), fue elegido *fellow* de Oriel el 12 de abril de 1822, a los 21 años de edad. Lo acogieron hombres de gran valor: John Keble, Richard Hurrell Froude y Henry Wilberforce, entre otros, al que se agregó Pusey, elegido *fellow* al año siguiente. Todos ellos contribuyeron con su influjo eclesial a apartarlo de sus previas ideas "evangélicas" (protestantes) y a acercarlo a la **High Church** anglicana, con sus conceptos de autenticidad y tradición.

El mismo Newman da testimonio en su *Apología* (3) de la relevancia de estos contactos personales, característicos de un "college". Pondera la "gentileza, cortesía y naturalidad" de John Keble y destaca que le debe: "Con su obra poética *The Christian Year*... tocó una nota original... una música nueva... una enseñanza tan profunda, tan pura y bella... que me transmitió esta verdad: el **sistema sacramental**, es decir, la doctrina de que los fenómenos materiales son, a la par, figuras e instrumentos de realidades invisibles; y la segunda verdad...: el argumento de personalidad... esto es, que no es puramente la probabilidad la que nos da certeza intelectual, sino la probabilidad tal como es utilizada por la fe y el amor..." (p. 17-18).

Del Dr. Hawkins dice: "Fue el primero que me enseñó a pensar mis palabras y a ser prudente en mis afirmaciones. él me enseñó el arte de deslindar y aclarar mi pensamiento en una discusión y controversia... y tuvo la amabilidad de censurar severamente los primeros sermones que escribí y otros trabajos... En lo que atañe a la doctrina..., me procuró el **Tratado sobre la predicación apostó-**

lica de Summer... que me llevó a abandonar residuos de calvinismo y aceptar la doctrina de la regeneración bautismal... Hay otro principio que aprendí de él...: la doctrina de la **tradición**... a saber, que el sagrado texto no se destinó nunca a enseñar doctrina sino únicamente a probarla; de donde se sigue que, si queremos aprender doctrina, hemos de recurrir a los formularios de la Iglesia, por ejemplo el catecismo y los símbolos de la fe...; después de aprender en ellos las doctrinas de la cristiandad, el estudioso debe verificarlas en la Escritura... Esto abrió ante mí una amplia perspectiva de pensamiento..." (p. 9-10).

El Rev. William James "me enseñó... la doctrina de la sucesión apostólica durante un paseo en torno a la pradera de la Christ Church..." (p.10).

"Y ahora, el Dr. Whately. Le debo mucho. Era hombre de corazón generoso y ardiente... El me tomó de la mano, se mostró conmigo un maestro indulgente y alentador. El me abrió mi inteligencia y me enseñó a pensar y a razonar... Su acción sobre mí acabó... una vez que me hubo enseñado a ver con mis propios ojos y andar con mis propios pies... (pues) su pensamiento era demasiado diferente del mío para que pudiéramos seguir mucho tiempo por la misma vereda... Lo que Whately hizo por mí en el terreno de las ideas religiosas fue, primeramente, enseñarme la existencia de la Iglesia como cuerpo sustantivo o corporación. En segundo lugar, haberme inculcado... uno de los rasgos más relevantes del movimiento tractariano:... que la Iglesia y el Estado deben ser independientes entre sí..." (p.12-13).

Como podemos apreciar, se trata de enseñanzas de aquellas que no se reciben en clases o conferencias, sino en conversaciones y encuentros entre camaradas o colegas, como se da entre los **fellows** de un **college**. Y llegando en algunos casos a convertirse en relaciones más íntimas, como le ocurrió con Froude, del que acota: "Viví con él en la más afectuosa e íntima amistad desde 1829 aproximadamente hasta su muerte en 1836... Un amigo a quien debo tanto. El me enseñó a mirar con admiración a la Iglesia de Roma y a aborrecer en el mismo grado a la reforma protestante. El grabó profundamente en mí la idea de la devoción a la Virgen y me condujo, paso a paso, a creer en la presencia real (eucarística)" (p.21-23).

Newman valoró y aprovechó estas influencias, ya a su vez empezó a ejercer su propio influjo sobre otros.



El frente del Oriel College, por LF. Mackenzie.

Ordenado diácono en 1824, se hizo cargo del servicio en la iglesia de San Clemente, pero lo dejó en 1825, al ser ordenado sacerdote, porque aceptó ser tutor en Oriel. De inmediato se dedicó a guiar a los estudiantes, comenzando a colaborar efectivamente en la realización de un elevado concepto de la Universidad. En 1827 su saber y personalidad llegaron a ser tan estimadas que se lo nombró examinador para el grado de bachelor of Arts. En 1828 fue designado vicario de **Saint Mary the Virgin**, la parroquia universitaria tan allegada a Oriel y pudo completar la formación de sus estudiantes con sus **Sermones Universitarios**. Entrando a esta iglesia, resulta conmovedor ver el altar en que ofició y el púlpito desde donde predicó, y no sólo a los estudiantes, sino también a los simples parroquianos (comerciantes en su mayoría) en sus **Parochial and Plain Sermons**.

Uno de los estudiantes, Gladstone, comentaba años después: "Newman predicaba sin esfuerzo ni ostentación, y por su sencilla excelencia atraía a los estudiantes que acudían más y más a escucharlo".

Esta actividad sacerdotal se acrecería con el tiempo. Es notable que así como un fracaso en Trinity lo llevó al Oriel, así también un choque en Oriel definió su irradiación eclesial. El choque fue con Hawkins, presidente de Oriel, por sus diferentes enfoques de la enseñanza. Lo notable es que Hawkins le había dado el cargo de tutor y luego le

había dejado el de vicario de St. Mary al convertirse en presidente del College. Entonces fue cuando se evidenció la desavenencia, que podemos describir gracias al mismo Newman. En efecto, en **Origen y progreso de la Universidad** (en el volumen III de los **Historical Sketches**), puntualiza que hay dos mentalidades antagónicas: la de aquellos que ponen el acento en la irradiación personal para guiar hacia la verdad y la de quienes prefieren más bien ceñirse a métodos institucionalizados. Como Hawkins era de este último tipo entró en colisión con Newman, que era del primero. No le envió más estudiantes para que él los guiara como tutor, y al quedarse sin ellos se dedicó aún más de lleno a su acción sacerdotal.

Ahora bien, la prueba de que con ello no perdió sino que ganó en influjo e irradiación es que —tras su viaje a Italia y el Mediterráneo con su amigo Froude, quien también se había quedado sin estudiantes por el mismo motivo de Newman—, cuando iniciaron junto con Keble el Movimiento Tractariano, los estudiantes los siguieron en cantidad.

Y no sólo los estudiantes. Gracias a los "tractos", opúsculos en los que defendían el principio dogmático y la autoridad eclesial frente al avance de las ideas liberales, esta irradiación trascendió a toda Inglaterra. Los tractos se sucedieron y eran leídos en todas partes, y así Newman, habiendo perdido su influencia oficial en la Universidad de Oxford, fue

llevado providencialmente a ejercer una acción más amplia al servicio de la Iglesia de Inglaterra, reavivando en ella la conciencia de la sucesión apostólica de los obispos, el valor permanente del dogma y la eficacia de los sacramentos.

Por aquel entonces –a partir de 1833 en que surgió el Movimiento Tractariano o Movimiento de Oxford– Newman sostenía que la Iglesia Anglicana constituía la “via media” entre el Protestantismo que había abandonado aquellos principios esenciales, y la Iglesia de Roma que los habría desfigurado y estereotipado a partir del Concilio de Trento... Este concepto fue compartido por muchos y permitido en Oxford, pero no ocurrió lo mismo cuando publicó en 1841 su famoso “Tracto 90”, en el que demostraba que los **Artículos** fundantes de la Iglesia Anglicana tenían un contenido potencialmente católico. Esto escandalizó a las autoridades por lo cual él prefirió alejarse y proseguir su reflexión a solas. De nuevo, un aparente fracaso le abriría a Newman un camino inesperado y fecundo.

V. El “college” de Littlemore

Newman encontró una buena solución: retirarse a Littlemore, aldea cercana a Oxford que quedaba dentro del radio de su parroquia y dedicarse a estos parroquianos que, por otra parte, él no había dejado de visitar periódicamente.

La conexión existente entre la parroquia de St. Mary y el pueblecito de Littlemore queda indicada por los mismos nombres de ambos y se explica históricamente. El mismo Newman relata en sus *Sketches* que en la época de los sajones, antes de que existiese la Universidad, en el lugar que luego ocupara St. Mary, había un monasterio femenino de la Orden de San Benito consagrado a “Nuestra Señora de Littlemore”. Tras la invasión y destrucción de los daneses, cuando en el siglo XI el rey Alfredo reconstruyó Oxford, dedicó aquel sitio a la parroquia y edificios escolares. Con el paso del tiempo, quedó el nombre de **St. Mary the Virgin** para la parroquia universitaria, y se dio el nombre de **Littlemore** a la pequeña aldea que surgió, separada de la ciudad por el río y los campos y que estaba bajo el ámbito parroquial.

Es así cómo en 1828, apenas nombrado párroco, Newman se interesó por los parroquianos de aquella aldehuela (apenas una calle con casas, y otras dispersas en el campo), los visitaba, atendía a

los enfermos y decidió construir un templo. Le costó reunir los fondos necesarios. y recién en 1835 pudo iniciar la construcción. Todos su colegas del Movimiento Tractariano hicieron donaciones y su propia madre, quien colocó la primera piedra el 21 de julio. Ella murió poco después y está enterrada allí. La iglesia fue consagrada el 22 de septiembre de 1836 con el nombre de Capilla de Santa María Virgen y San Nicolás, quedando a cargo del Rev. John R. Bloxam, fellow del Magdalen College, hasta que éste, atraído por la Iglesia de Roma, juzgó prudente dejarlo, en 1840. Newman, que por entonces estaba muy lejos de aproximarse a Roma, decidió encargarse personalmente de esta capilla que estaba bajo su jurisdicción (al menos por un tiempo). Era la Cuaresma de 1840, y él, que en aquel tiempo estudiaba la Iglesia de los Padres, sin duda quiso imitarlos en sus prácticas cuaresmales de oración y de ayuno (esto último no era usual en la Iglesia Anglicana) y tomó a Littlemore como lugar de retiro, dando también clases de catecismo a los niños los domingos y celebrando diariamente la liturgia matinal y vespertina. Incluso muchos de sus parroquianos de Oxford iba a oír su catequesis dominical.

Pero al regresar a Saint Mary y a Oriel, en mayo de ese año 1840, descubrió que había dejado su corazón en Littlemore. A su amigo Frederic Rogers le escribió: “Considerando que, parroquialmente, tengo poco o nada que hacer en Oxford y muchísimo en Littlemore, naturalmente desearía residir en Littlemore más bien que en Oxford”. (3). Es más, su espíritu de maestro, de tutor, lo llevaba a concebir lo siguiente: “Además –continuaba–, suponiendo que tome algunos alumnos de teología en Littlemore, ¿por qué no tener allí mi casa como una especie de «hall», dependiendo de Oriel?” (id. p.26).

He aquí porqué este nuevo período que va a iniciar Newman en Littlemore puede ser considerado, en un aspecto, como continuación de su tarea de tutor en el Oriel College de Oxford, y sobre todo como su renovación del “college” al modo de los antiguos colegios medievales. Sigue diciéndole a Rogers al respecto: “Suponiendo que surgiese una opinión favorable a los establecimientos monásticos y que mi casa tuviese que seguirla y adaptarse a una regla disciplinaria, ¿no sería de desear que tales instituciones saliesen de los Colegios de nuestras dos universidades?” (id., p.26-27).

Así, pues, si bien no prosperó en el ambiente aquella “opinión favorable a los establecimientos monásticos” y por tanto tampoco él pudo establecer



El colegio de Littlemore

uno, llegó a realizar la idea de un "College" a partir del momento en que, a raíz de las críticas que levantó en Oxford su Tracto 90, decidió dejar sus habitaciones en el Oriel y, con su enorme biblioteca, trasladarse del todo a Littlemore.

"El College", es el nombre que aún hoy se da a la casa que Newman se acondicionó en aquel momento de crisis, a una cuadra de su capilla. Partió de una hilera de establos y un granero que formaban una "L" o esquina. Los establos se han utilizado para los caballos de los coches que anteriormente hacían el servicio de transporte Oxford-Littlemore, y estaban en desuso desde que los reemplazara el ferrocarril. Newman los había comprado junto con el terreno que los rodeaba cuando pensaba en su establecimiento monástico. Ahora, aunque estaban en pésimo estado, reacondicionó los establos y los convirtió en "cottages" que dan a una galería. Al granero lo transformó en biblioteca: ambas partes delimitan un jardincito que tiene el aspecto de claustro, triangular.

En el primer momento, a partir del 19 de abril de 1842, Newman se instaló solo en el College para consagrarse a sus tareas parroquiales: servicios en la Capilla y atención diaria a sus feligreses. Pero su

irradiante personalidad no tardó en atraer a los jóvenes, y él puso a su disposición las habitaciones y la biblioteca. De este modo se convirtió en realidad la idea de "college" que él había vislumbrado: un verdadero colegio a la antigua, asilo de estudiantes pobres en un edificio pobre, como habían sido los primitivos "colleges" medievales. En efecto, los que fueron llegando eran "jóvenes graduados y sacerdotes, la mayoría ardientes tractarianos" que "por ello eran mal vistos en los otros colegios de Oxford o no eran aceptados por los obispos para ocupar cargo y aun para ser ordenados" (id.).

El primero de ellos fue John Dobré Dalgairns, de 24 años, recientemente graduado, que no sólo tenía problemas en su Colegio sino también en su familia a raíz de sus tendencias "romanizantes". Pensaron que lo mejor, para alejarlo de ellas, era confiarlo a la guarda del anglicano Newman cuyo único objeto había sido el refloreCIMIENTO de la Iglesia de Inglaterra. El mismo Dalgairns lo confirma en una carta en que les cuenta sus primeras impresiones: "No hay peligro—dice—de que Newman piense en pasarse a Roma", y agrega, en cuanto al carácter de la casa: "No es más que un lugar en el

cual los que carecemos de *fellowships* podemos venir a estudiar bajo la guía de Newman y con su biblioteca, que es excelente". También acota que se recibía a párrocos rurales que desearan tomar unos días de retiro.

Otros dos jóvenes, Woodmason y Welshc, concurrían diariamente al *College* para tomar lecciones; y quedan muchos testimonios de estudiantes o graduados que pasaron temporadas más o menos largas en Littlemore disfrutando de su régimen de estudio y devoción.

Y así, espontáneamente, se volvía al ideal de la Universidad Medieval que unía la Fe y la Razón.

Testigo de esto es un relato que debemos al segundo residente permanente del *College*, William Lockhardt, pariente de Sir Walter Scott, que llegó en 1842, tras graduarse a los 22 años. Dice: "Fui admitido con mucho cariño por Newman como uno de sus primeros compañeros en Littlemore, donde permanecí casi un año. Allí la vida era semejante a lo que leemos en las *Vidas de los Padres del desierto*: de oración, ayuno y estudio. Nos levantábamos a medianoche para recitar el oficio nocturno del *Breviario Romano*, y recuerdo que se omitía la invocación a los santos; en su lugar, pedíamos a Dios que el santo del día rogase por nosotros. Pasábamos una hora en oración privada, y por primera vez aprendí lo que significa meditar. Ayunábamos diariamente hasta mediodía, y en Cuaresma y Adviento hasta las cinco de la tarde. Esto se mitigaba los domingos y grandes fiestas. Ibamos a la iglesia todos los días para los servicios y también para la comunión" (id.).

De hecho, en la iglesia de Littlemore se celebraban los oficios matutinos y vespertinos, pero para el resto acondicionó como *Oratorio*, a partir de 1843, uno de los antiguos establos: el último de la hilera, justo al lado de su propia celda. Cubrió la pared que da a la calle con cortinados rojos sobre los cuales colgó un crucifijo, y dos candelabros les permitían leer y recitar las Horas Menores, en latín, pero con la pronunciación de Oxford y dejando de lado las antífonas de Nuestra Señora para no mezclar los usos romanos.

En este *Oratorio*, Newman y seis compañeros hicieron su primer "retiro" durante la Semana Santa de 1843. No sabían nada de los *Ejercicios* de San Ignacio pero, curiosamente, utilizaron en esa ocasión un librito de *Ejercicios Espirituales* del jesuita Marmaduke Stone.

Es de notar que la oración litúrgica de las Horas ya había sido restaurada por Newman en St.

Mary. Los Maitines y Vísperas (o *Evensong*) correspondían a los estipulado en el siglo XVII por el *Prayer Book* de la Iglesia Anglicana, aunque habían caído en desuso; pero ahora agregaba las *Horas Menores*, que allá no figuraban, por lo cual las tomaba del *Breviario Romano* (si bien evitando las oraciones a la Virgen y a los Santos). Y es de notar también esta delicadeza de Newman, ya que en el interín sus ideas habían ido e iban madurando. En este punto ya no pensaba que fuera posible tener a la Iglesia de Inglaterra como la fiel continuadora de la Iglesia de los Padres. su teoría de la "via media" quedaba, pues invalidada. Y por otra parte su enorme prevención hacia la Iglesia de Roma, en la que antes veía elementos espúreos y supersticiones agregadas, habían desaparecido a raíz de su lectura de las obras de San Alfonso María de Liguorio en las que, para su sorpresa, no halló ni rastros de aquello.

El tutor: su soledad y su solidaridad

Pero Newman se cuidaba bien de no dejar transparentar nada hacia afuera de esa evolución interior suya. En su celda, en la biblioteca y en el oratorio reflexionaba solo: su conciencia ante Dios sólo lleno de respeto y responsabilidad hacia sus discípulos, no se permitió influir en ninguno de ellos, y menos aún en sus feligreses, a los que continuaba atendiendo en calidad de párroco.

Al respecto, uno de los jóvenes que por entonces llegaron, Ambrose St. John, cuenta que esperaba que Newman le planease el futuro, pero que su respuesta fue ésta: "No es bueno dar consejo cuando quizás cree más dificultades, en vez de quitarlas... Tendrá usted que tomar su decisión por sí mismo. Venga a Littlemore, nos alegraremos con su compañía y, si la quietud y el retiro lo ayudan, podrá lograrlo..." (id, p.39).

¡Espléndida y cabal actitud de "tutor", que ofrece medios sin forzar opiniones ni decisiones!

¡Maravillosa realización del "college", en el cual se forman hombres y en el que se transmite más por irradiación personal que por imposiciones doctrinarias!

La humildad de Newman constituía la clave de su irradiación personal. Los numerosos jóvenes que llegaban —y en tal número que hubo que dividir en dos las habitaciones— quedaban admirados de verlo servir la mesa como los demás. Y Lockhardt cuenta:



Exterior de la iglesia de Littlemore, 1840

“Newman nunca nos permitió tratarlo como a un superior sino que se colocaba al nivel del más joven. Recuerdo que insistía en que no lo llamásemos Mr. Newman, tal como se estila tratar en Oxford a los **fellows** y **tutors** de los colegios. Quería que le dijésemos simplemente «Newman...»” (id., p.39).

Afuera, el mundo hacía toda clase de disquisiciones sobre lo que ocurría en Littlemore y se burlaba de lo que llamaba “el monasterio”, pero lo que Newman ofrecía era nada más (y nada menos!) que un ambiente de tranquilidad y respeto, un retiro para la oración y el estudio. Lochardt apunta: “Nos daba algunos temas para estudiar, y en su espléndida biblioteca –que crecía y crecía– se hallaban las mejores ediciones de los Padres griegos y latinos, de los doctores, y las mejores obras sobre Escritura y Teología, además de literatura en prosa y en verso...” (id., p.41-42).

Por su parte, Newman estudiaba y escribía de pie ante su escritorio, y cuando se dio cuenta de que ya no compartía las ideas de sus antiguos y queridos colegas del Movimiento de Oxford, dio su último sermón en su parroquia de Saint Mary, el 24 de septiembre de 1843; y al día siguiente, 25, pronunció en la iglesia de Littlemore aquella conmovedora homilía llamada **La despedida de los Amigos** durante un oficio celebrado por varios de ellos: Puyse, Copeland y Bowles. Tantos eran los amigos que el templo estaba repleto y los había afuera; hubo ciento cuarenta comuniones, y todos lloraron cuando él terminó su prédica con estas palabras: “Amigos míos, si a alguno de vosotros he ayudado alguna

vez con mi enseñanza, mis escritos o mi simpatía... amigos míos, recordadme y orad por mí...”.

Este fue su último acto como maestro en la Iglesia Anglicana; pero todavía continuó ejerciendo servicios a sus feligreses, necesitados y enfermos, que no tenían idea de la lucha que tenía lugar en su alma.

Newman buscaba la verdad, y ya había llegado a vislumbrar que la verdad completa de la doctrina de Cristo se hallaba en la Iglesia de Roma. Su sospecha provenía de investigar el desarrollo que en ella había tenido la doctrina, pero necesitaba completar dicha investigación. y así, en ese ambiente de retiro, oración y estudio –en ese **College** en el que cabalmente daba asimismo a otros la posibilidad de buscar la verdad por su cuenta–, a partir de comienzos de 1845 se puso a redactar esa investigación bajo la forma de **Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina**.

Lo escribió en la biblioteca, de pie como era su costumbre, sobre la mesa que hoy se nos muestra, colocada bajo su retrato. Trabajó incansablemente, día tras día, analizando y distinguiendo entre los desarrollos válidos y los que en realidad fueron corrupciones y no desarrollos a lo largo de la historia de la Iglesia, hasta llegar a confirmar lo que sospechaba: que el único desarrollo auténtico, que no desfigura sino que despliega el germen original de la Revelación, se da en la Iglesia Católica Romana. Lo dejó inconcluso pues el 6 de octubre de 1845, sin necesitar más, le puso un prefacio declarando haber llegado a esa conclusión.

Lo notable, para nuestro tema del carácter, sentido e importancia del "College", es que Newman lo realizó cabalmente en el College de Littlemore, y que este sistema cabalmente vivido, esta comunidad de apoyo mutuo y de respeto a cada personalidad, dio sus frutos en cada uno de los que lo aprovecharon a su modo y tiempo diferentes. Newman de ninguna manera promovió las conversiones ni encabezó a un grupo de rebeldes. Amaba y respetaba a la Iglesia Anglicana a la que sólo dejó cuando descubrió la verdad que tanto había buscado. Muchos de los jóvenes que lo rodeaban lo precedieron en su paso a la Iglesia Católica. El no los impulsó sino sólo les facilitó el hacer sus propio camino. Poco antes que él tomaron su decisión Ambrose St. John y Dalgairns. Y fue éste quien lo puso en contacto a Newman, en el momento en que vio con claridad la verdad, con el Padre passionista Domenico Barberi, quien llegó a Littlemore el 8 de octubre, oyó su confesión, y al día siguiente, 9 de octubre, celebró la Misa en el Oratorio, acogiéndolo en la Comunión Católica y le administró la Eucaristía. Por eso hoy en día se levanta frente al College la iglesia católica que lleva su nombre: Beato Domenico Barberi. Y esta iglesia parroquial se halla unida al college así como lo estaba antes la parroquia anglicana.

Hoy en día, el que llega Littlemore puede comprobar la perduración de la obra de Newman. Este dejó en 1846 aquel querido College del que dijo "aquí se me enseñó mi camino y recibí una respuesta a mis plegarias". Pero tras muchos avatares, fue rehabilitado en los últimos años. Reacondicionado el edificio, los Padres del Oratorio de Birmingham lo dedicaron en 1987 a ser el Centro Internacional de los Amigos de Newman bajo la custodia de una congregación femenina, llamada **The Work**, que también se nutre de la espiritualidad newmaniana. Gracias a las hermanas de este instituto secular el College sigue siendo el College. Ellas no sólo mantienen la memoria de Newman -cuyo busto preside el jardín- sino también y sobre todo reviven este espíritu colegial.

La biblioteca ya no contiene los libros que fueron de Newman -pues él se los llevó consigo al Oratorio que fundó en Birmingham- pero sí todas las ediciones de sus obras, así como todos los estudios, revistas y publicaciones sobre él y su obra, y también muchas cartas y documentos. Esta biblioteca está abierta a estudiosos e investigadores. Las habitaciones están adaptadas para hacer retiros a

quienes lo deseen, y en este caso se les brinda la oportunidad de participar en la Liturgia de las Horas que la comunidad celebra, como en los tiempos de Newman, pero ahora con los textos completos de la Iglesia Católica. Y las mismas hermanas de **The Work** se brindan a los visitantes para ofrecerles informaciones y responder a sus inquietudes, además de hacerles sentir su cálida acogida y espíritu comunitario.

¡Hasta tal punto se perpetúa en Littlemore la idea tradicional y newmaniana del "college": ámbito de recogimiento, oración y estudio, de encuentro de razón y fe, en el cual son de la mayor importancia los intercambios personales!

Dra. Inés de Cassagne

Notas

- 1) John Henry Newman, *Historical Sketches*, Longmans, Green & Co., London, 1903. Este volumen III contiene: Rise and progress of Universities. Norhtem and Normans in England and Ireland. Medieval Oxford. Convocation of Canterbury.
- 2) Louis Bouyer, *Cardinal Newman-His Life and Spirituality*, prepared for private circulation and for free distribution by Mons. Wm. J. Doheny C.S.C.
- 3) John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, ed. castellana traducida por Daniel Ruiz bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.
- 4) Bernard Basset S.J., *Newman at Littlemore*, published by Friends of Newman and printed by Clarkeprint, Warley, West Midlands.
- 5) Quiero testimoniar mi enorme agradecimiento a las Hermanas de **The Work** que me acogieron tan generosa y amistosamente en el **College** de Littlemore y por cuyo intermedio pude visitar el Oriel College y el Oratorio de Birmingham. En esta estadía pude vivir por experiencia el sentido del College, y sin ella no hubiera podido escribir este artículo.

Su dirección es: The Work. Ambrose Cottage 9, College Lane. Littlemore, Oxford OX4 4LQ. Tel. 0865/77 97 43.

THE TWO WORLDS

*Unveil, O Lord, and on us shine
In glory and in grace;
This gaudy world grows pale before
The beauty of Thy face.*

*Till Thou art seen, it seems to be
A sort of fairy ground,
Where suns unsetting light the sky,
And flowers and fruits abound.*

*But when Thy keener, purer beam
Is pour'd upon our sight,
It loses all its power to charm,
And what was day is night.*

*Its noblest toils are then the scourge
Which made Thy blood to flow;
Its joys are but the treacherous thorns
Which circled round Thy brow.*

*And thus, when we renounce for Thee
Its restless aims and fears,
The tender memories of the past,
The hopes of coming years,*

*Poor is our sacrifice, whose eyes
Are lighted from above;
We offer what we cannot keep,
What we have ceased to love*

The Oratory, 1862

LOS DOS MUNDOS

*Muéstratenos, Señor y resplandece
para nosotros en gloria y en Tu gracia;
se desvanece este estridente mundo
ante lo bello de Tu rostro.*

*Este mundo, mientras no te vemos
semeja un país de maravillas,
con soles sin ocaso que iluminan
un cielo sobre tierras de abundancia.*

*Mas si tu rayo, más limpio y penetrante
se derrama sanando nuestros ojos,
se rompe su poder para hechizarnos
y su mentido día es la tiniebla.*

*Vemos entonces sus obras más apreciadas
tal como son: flagelos que Tu sangre
vertieron, y sus gozos las espinas
aveles que Tu ceño circundaron.*

*Y de este modo, si por Ti dejamos
sus temores y afanes sin sosiego,
sus tiernas remembranzas del pasado
y el espejismo de sus esperanzas,*

*No hacemos sino un pobre sacrificio,
si tu luz se enciende en nuestros ojos:
entonces inmolamos vanidades,
y lo que ya no amamos.*

Traducción: Jorge N. Ferro

Rezo meditado del Santo Rosario

Completamos la publicación de la meditación del Cardenal Newman, iniciada en nuestro Nº 8, con los textos referidos a los Misterios Gloriosos. Volvemos a transcribir la Reflexión inicial para poder introducirlos en la contemplación de estos Misterios.

Reflexión inicial:

(Discourses to mixed congregations, XVII, 344-48)

Cuando la Palabra Eterna decretó venir a la tierra, no pensó, no actuó a medias, sino que vino para ser un hombre como cualquiera de nosotros, a tomar alma y cuerpo humanos y hacerlos suyos. No vino en mera apariencia o en figura pasajera, como los ángeles se manifiestan a los hombres. Tampoco se limitó a descender sobre un hombre ya existente como hace con sus santos, y llamarle con el nombre de Dios, sino que “se hizo carne”. Vinculó a Sí mismo una humanidad, y se hizo tan real y verdaderamente hombre como era Dios, de modo que a partir de entonces fue a la vez Dios y Hombre, o dicho con otras palabras, fue Una Persona en dos naturalezas, divina y humana.

Esto es un misterio tan maravilloso y difícil, que sólo la fe puede recibirlo con firmeza. El hombre natural puede recibirlo por un tiempo, puede pensar que lo acepta, pero en realidad no lo ha recibido; y tan pronto como lo ha profesado comienza interiormente a rebelarse y a evadirlo. Ha hecho esto desde el principio. Incluso en vida del discípulo amado se alzaron hombres que afirmaban que nuestro Señor no tenía cuerpo alguno, o que poseía un cuerpo hecho en los cielos, o que no era capaz de sufrir y otro sufría en lugar suyo, o que tuvo sólo por un tiempo la forma humana con la que nació y sufrió, que le habría venido en el bautismo y dejado antes de la crucifixión, o que fue un mero hombre. Que “en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios... y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,1 ss) era algo demasiado duro para una razón no regenerada e iluminada por la gracia.

...Ahora bien, si se alza un testimonio contra estas opiniones no cristianas, si se expresa claramente y por encima de error y equívoco la sencilla idea de la Iglesia Católica de que Dios es hombre, ¿podría hacerse mejor que diciendo, con las palabras de San Juan, que “Dios se hizo hombre”? ¿Y podría expresarse esto más enfática e inequívocamente que declarando que Él nació como hombre, o que tuvo una Madre? El mundo admite que Dios es hombre. Es una admisión que le cuesta poco, porque Dios está en todas partes, y por así decir, es todo. Pero se resiste a confesar que Dios es el Hijo de María. Se resiste porque se ve inmediatamente ante

un hecho ineludible que viola y destruye su propia visión incrédula de las cosas. La doctrina revelada toma de repente su forma auténtica, y recibe histórica realidad; y el Todopoderoso se introduce en su propio mundo en un cierto momento y de un modo concreto. Los sueños se destruyen y las sombras se alejan. La verdad divina ya no es por más tiempo expresión poética, exageración devota, economía mística o representación mítica.

...La confesión de que María es "Deipara", o Madre de Dios, es la salvaguardia con la que sellamos y aseguramos de toda evasión la doctrina del Apóstol y el test con el que detectamos todas las falsedades de aquellos malos espíritus "del Anticristo, que han entrado en el mundo". Tal confesión declara que El es Dios, implica que es un hombre, nos sugiere que sigue siendo Dios, aunque se ha hecho hombre, y que es verdadero hombre, aunque es Dios... Cuando los herejes emergieron nuevamente en el siglo XVI y planearon la aniquilación de la fe cristiana, no encontraron expediente más eficaz para su propósito que el de criticar e insultar los privilegios de María, pues sabían con plena certeza que si podían lograr que el mundo deshonrara a la Madre, seguiría pronto la deshonra del Hijo. La Iglesia y Satanás estaban de acuerdo en que Hijo y Madre van juntos. La experiencia de tres siglos ha confirmado su testimonio. Pues los católicos, que han honrado a la Madre, adoran todavía al Hijo, mientras que los protestantes, que han cesado ahora de confesar al Hijo, comenzaron entonces burlándose de la Madre.

Veis en este ejemplo la coherente armonía que hay en la doctrina revelada, cómo una verdad repercute sobre otra. Exaltar a María es honrar a Jesús. Convenía que Ella que era solamente una criatura —aunque la más excelsa de todas— tuviera que llevar a cabo una tarea de instrumento. Como otros, Ella vino al mundo a realizar una obra; tenía una misión que cumplir; su gracia y su gloria las posee no para ella misma, sino para su Creador. A ella se le confió la custodia de la Encarnación. La tarea que se le encomendó fue: "Una Virgen concebirá y dará a luz un Hijo, al que llamarán por nombre Emmanuel".

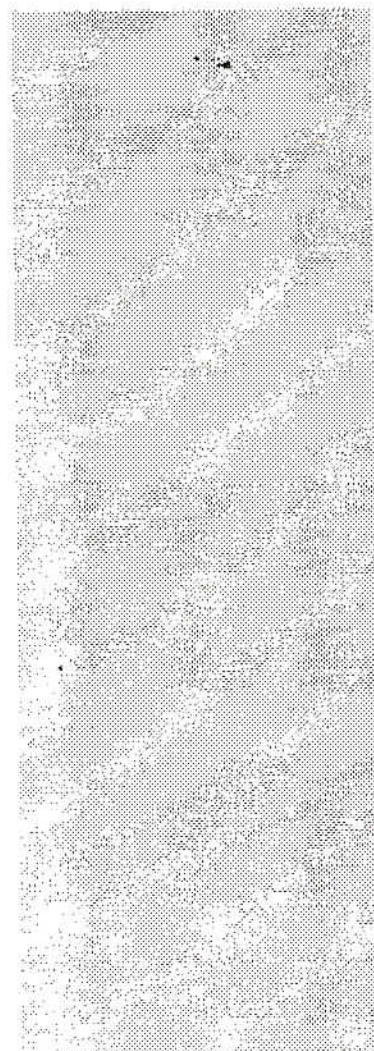
Igual que cuando Ella estaba en la tierra custodió personalmente a su Hijo, lo llevó en su seno, lo abrigó con sus brazos, lo alimentó con su pecho, ahora también —hasta el último momento de la vida de la Iglesia— sus privilegios y la devoción hacia Ella proclaman y definen la fe recta acerca de El como Dios y como Hombre. Toda iglesia que se le dedica, todo altar que se erige a su nombre, toda imagen suya, toda letanía que le alaba, toda Avemaría en continuo recuerdo suyo, nos traen a la memoria a Aquel que, siendo alabado desde toda la eternidad, "no despreció las entrañas de una Virgen", para beneficio de los pecadores.

En el nombre del Padre... Rezamos el Pésame Dios mío.

MISTERIOS GLORIOSOS

1er. Misterio: La Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo
(*Plain and Parrochial Sermons, II,*)

"¿Por qué buscáis al que está vivo entre los muertos? No está aquí; ha resucitado" (Lc 24,5-6)





Tal es la triunfante pregunta con la cual los santos ángeles pusieron en fuga la tristeza de las mujeres en la mañana de la Resurrección de Cristo... Estos sucesos tuvieron lugar y estas palabras fueron pronunciadas hace 1800 años; tan lejos que para el pensamiento del mundo es como que no hubieran existido; sin embargo se han sostenido hasta el día de hoy. Cristo es ahora para nosotros tal cual fue, con todos sus atributos gloriosos de la mañana de la Resurrección, y somos bendecidos en conocer esto, casi más que las mujeres a quienes hablaron los ángeles, de acuerdo con Su propia afirmación: "Bienaventurados aquellos que crean sin haber visto..." Observemos como la resurrección de Cristo armoniza con la historia de su nacimiento. David había predicho que su "alma no sería abandonada al sheol" (esto es, al estado oscuro), "no dejarás al santo de Dios ver la corrupción" (Salmo 16,10). Y con referencia a esta profecía San Pedro dice que "no era posible que quedara bajo el dominio de la muerte"; como si hubiera algún vigor escondido inherente a El, que preservaba su Humanidad de la disolución.

El gran dolor y violencia infringido pudieron destruir sus fuerzas sólo por un tiempo, pero nada pudo arruinarlas... Estas expresiones retrotraen nuestras mentes al anuncio de los Angeles sobre su nacimiento, en el cual Su Naturaleza incorruptible e inmortal está implicada. "Esa cosa santa" que nació de María, era "el Hijo" no de hombre sino "de Dios". Los otros han nacido todos en pecado... Y son herederos de la corrupción... Pero cuando la Palabra de Vida se manifestó en nuestra carne, el Espíritu Santo mostró esa mano creadora por la cual Eva fue formada en el principio, y el Niño Santo, concebido de este modo por el poder del Altísimo, fue (como lo muestra la historia) inmortal aun en su Naturaleza mortal, limpio de toda infección del fruto prohibido, tanto como para ser immaculado e incorruptible... La muerte debía predominar pero no pudo mantener su posición; "no tenía dominio sobre El"... La sepultura no pudo retener a quien "tenía la vida en Sí mismo". Se levantó como un hombre se despierta a la mañana cuando termina de dormir, como la cosa más natural. La corrupción no tuvo poder sobre el Sagrado Cuerpo, fruto de una concepción milagrosa...

Al Santo de Dios le fue ordenado no sólo morir por nosotros, sino también ser el comienzo "de una nueva creación" en la santidad para nuestra raza pecadora... Completó su trabajo legándonos un modo especial de aproximarnos a El, un misterio Sagrado, en el cual recibimos (no sabemos cómo) la virtud de ese Cuerpo Celestial, que es la vida para todos los que creen. Es el Bendito Sacramento de la Eucaristía... Cristo nos comunica la vida, uno por uno, por medio de esa santa e incorrupta naturaleza que asumió para nuestra redención. ¿Cómo? No lo sabemos, pero aunque es invisible, existe una real comunicación de Sí mismo. De aquí que San Pablo diga que "el último Adán fue hecho" no meramente "un alma viviente", sino "un Espíritu que da vida", pues "viene del cielo".

Tal es nuestro Salvador resucitado, en cuanto a Sí mismo y en cuanto a nosotros: concebido por el Espíritu Santo, Santo desde el vientre de su madre, muerto, pero aborreciendo la corrupción, resucitado al tercer día por su propia vida, exaltado como el Hijo de Dios y el Hijo del hombre, para resucitarnos tras El, y plenificarnos incomprensiblemente con su naturaleza, hasta que lleguemos a ser como El, llenándonos de una vida espiritual que expelle el veneno del árbol del paraíso y nos vuelve a Dios.

¡Qué maravilloso trabajo de la gracia! Es extraño que Adán fuera nuestra muerte, pero es más extraño aún y verdaderamente un don de gracia, que Dios mismo sea nuestra vida, por medio de ese tabernáculo humano que El tomó como suyo.

Padre nuestro...

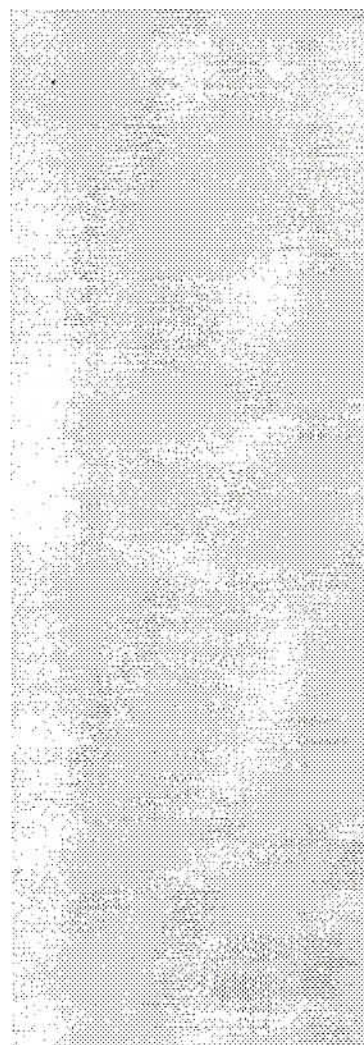
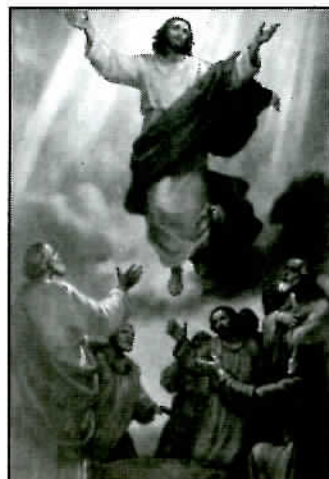
2do. Misterio: La Ascensión del Señor a los cielos

(Plain and Parrochial Sermons, III, 19; VI, 10; VI, 17; VI, 15)

Aunque ahora esté sentado “a la diestra de Dios”, en cierto sentido Cristo no ha dejado nunca el mundo desde que vino a él por vez primera: en efecto, por intervención del Espíritu Santo, está realmente presente entre nosotros, aunque se nos escape el modo de su presencia, y se comunica, sin cesar con quienes le buscan. Cuando vivía visible en la tierra, El, el Hijo del hombre, estaba también “en el cielo”; y ahora, aunque ascendido allá arriba se encuentra aún sobre la tierra. Y como está todavía entre nosotros, a pesar de estar en los cielos, así la hora de su pasión y de su muerte en la Cruz se perpetúa de una forma mística, aunque ello sucediera hace dieciocho siglos. El tiempo y el espacio no tienen cabida en el reino espiritual que él fundó, y los ritos de su Iglesia son a modo de sortilegios mágicos por los cuales abolió estos dos elementos. Cristo brilla sin trabas a través de ellos, como a través de cuerpos transparentes. El es la luz y la vida de la Iglesia. Obra por ella, le da su plenitud, reúne y liga unos con otros sus diversos elementos.

¿Cómo puede Cristo estar presente entre los cristianos y en la Iglesia, y sin embargo no estar en la tierra, sino a la diestra de Dios? Contesto que la Iglesia cristiana está compuesta de almas fieles, y ¿acaso puede uno de nosotros decir verdadera y simplemente dónde está el alma? En efecto, el alma actúa por el cuerpo y percibe por el cuerpo, pero ¿dónde se encuentra? ¿Qué tiene de común con el espacio? ¿Por qué ha de ser también increíble que la presencia del Espíritu visite el alma hasta el extremo de abrirla a una manifestación divina que ella no percibe, puesto que sus percepciones actuales se logran tan sólo por el cuerpo? ¿Quién limitará el poder del Espíritu clementísimo de Dios? ¿Cómo sabemos por ejemplo, que hace que Cristo esté presente en nosotros, haciendo que nosotros estemos presentes en Cristo? La tierra gira alrededor del sol y sin embargo se dice que es el sol que gira; de igual modo nuestras almas pueden, de hecho, ser llevadas a Cristo, cuando se dice que Cristo viene a nosotros.

Debo hacer observar, de paso, que se ha proyectado luz sobre la doctrina según la cual Cristo es el “Sacerdote único” (Heb. 7,10) del Evangelio; los apóstoles se sientan para siempre “sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel” (1c 22,30) y Cristo está siempre con ellos “hasta la consumación del mundo” (Mt 28,20)... Pero desde que Cristo llegó, sufrió y subió a los cielos, ha estado siempre cerca de nosotros, siempre próximo (aunque no haya vuelto realmente), siempre apenas partido y siempre casi vuelto a venir. Es el único Soberano y Padre de su Iglesia, dispensando sus dones, sin designar a nadie para reemplazar o porque partió solamente por poco tiempo.





Cristo ha subido a los cielos. Nosotros debemos ascender con El. Ha ido hacia el Padre y nosotros debemos vigilar también el que nuestra nueva vida “esté escondida con Cristo en Dios” (Col. 3,3) (...) Es deber y privilegio de todos los discípulos del divino Salvador ser exaltados y transfigurados con El; vivir en los cielos por sus pensamientos, sus móviles de acción, sus fines, deseos, gustos, oraciones, alabanzas, intercesiones, cuando aún están en la tierra; ser semejantes a los demás hombres, absorbidos como ellos por sus negocios; pasar inadvertidos entre la multitud, e incluso ser despreciados y oprimidos como pueden serlo los demás; pero estar al mismo tiempo en comunicación secreta con el Altísimo, tener un don que el mundo no conoce, llevar una vida “escondida con Cristo en Dios...”.

Durante toda su vida, el Hijo del hombre moraba aquí abajo por una manifestación exterior, pero en espíritu estaba en los cielos..., con los ángeles y santos, con su Padre que le proclamó Hijo muy amado y con el Espíritu Santo que descendió sobre El. Era “el Hijo del hombre que está en los cielos” y “tenía una comida que los demás no sabían” (Jn 3, 13; 4, 32). Lo mismo será de nosotros según nuestra medida, a la vez en apariencia y en realidad, si somos suyos. En verdad “esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo” (I Jn 1,3). Pero mientras el mundo dure, seremos poco considerados en él. “Por esto el mundo no nos conoce, porque no le conoce a El” (I Jn 3,1). Nadie sabe nada de nuestra historia religiosa, de nuestros retornos a Dios, de nuestra creencia en la gracia y de nuestro éxito, salvo el mismo Dios que es la causa secreta de ello. “Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros” (Rom 8,34). Mientras el mundo parecía seguir su curso habitual han pasado cosas muy extrañas... Los hombres vivían al pie de la montaña sin preocuparse de los que se hallaban en la cumbre. No sospechaban que, bajo la apariencia de este mundo, se desarrollaba otro mundo, opuesto a aquél en que vivían. Así era, y así es ahora. El mundo no ve la unión secreta de los santos con Dios, sus plegarias, sus alabanzas y sus intercesiones. Mientras tanto, los cristianos gozan desde ahora de los privilegios de los santos: a saber, un conocimiento, una alegría y una fuerza que no pueden discernir ni describir, y no lo querrían si pudieran. “¡Qué grande es la misericordia que guardas para los que te temen!” (Sal, 30,20). Padre nuestro...

3er. Misterio: La venida del Espíritu Santo en Pentecostés
(Plain and Parrochial Sermons, IV, 11)

El Espíritu de verdad vino a la Iglesia para siempre... Vino a las almas de todos los que creen. Toma posesión de ellas, El que es Uno, para juntarlas a todas en la unidad.

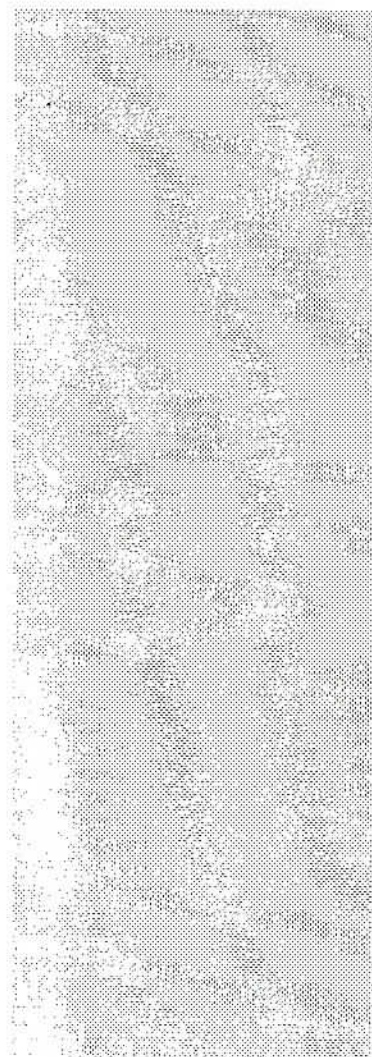
Cuando Cristo se hizo carne, formó una unidad exterior y aparente, parecida a la que había existido bajo la ley. Agrupó a sus apóstoles en una sociedad visible. Pero cuando vino de nuevo en la persona de su Espíritu, los hizo a todos uno, no tan sólo de nombre sino en realidad. Ya que no estaban dispuestos en la unidad de un cuerpo como pueden estarlos los miembros de un cadáver, sino que eran los elementos y los órganos de un poder invisible; dependían de ella realmente, eran los brotes de la unidad.

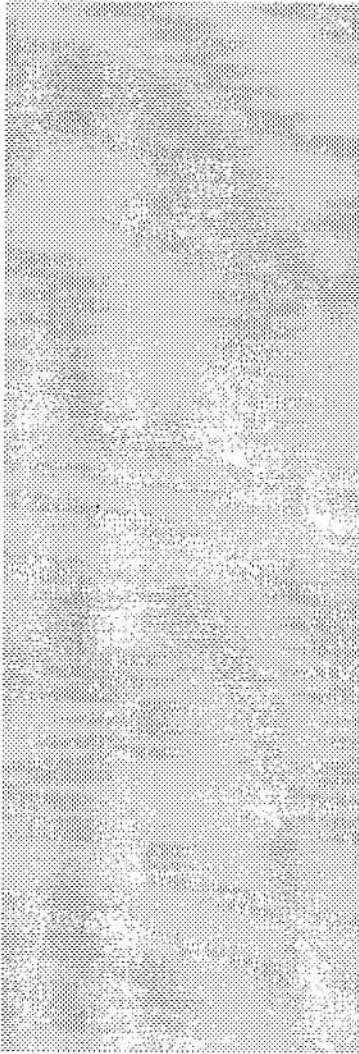
Cristo vino, por tanto, no para unírnos, sino para morir por nosotros. El espíritu bajó para unírnos en Aquel que estando muerto recobró la vida, es decir, para formar la Iglesia. La gloria especial de la Iglesia cristiana consiste, por tanto, en que sus miembros no dependan tan sólo de lo visible. No son únicamente piedras de un edificio, superpuestas unas a otras y lisas por el exterior, sino principios y manifestaciones del único y mismo principio o poder, "las piedras vivas" (I Pedro 2,5) unidas en el interior como amontonamiento. Son los miembros del cuerpo de Cristo. Este ser divino y adorable que los apóstoles vieron y palparon, se convierte, después de subir a los cielos, en principio de vida, origen secreto de existencia para todos los creyentes, por la operación misericordiosa del Espíritu Santo.

Si sólo se considera a la Iglesia como compuesta por personas vivas actualmente en el mundo es –claro está– una sociedad visible; pero bajo su aspecto más noble y verdadero es un cuerpo invisible o casi invisible, puesto que está compuesta no sólo por el pequeño número de lo que aún están sometidos a prueba, sino de cuántos se han dormido en el Señor ... Y a medida que pasan los años, la proporción de esta asamblea de espíritus cuya perfección se ha realizado, aumenta sin cesar respecto a ese cuerpo militante que es el complemento en la nueva creación de Dios. En el momento presente, cuantos estamos vivos no formamos sino una sola generación entre muchísimas otras que, desde su fundación, han sido regeneradas y dotadas de la vida espiritual y de la esperanza de la gloria. Hay mil veces más santos marcados con el sello de la inmortalidad en el otro mundo que aquí abajo luchando para obtenerlo, a menos que nuestras generaciones engendren más que las antiguas. Por tanto podemos perfectamente calificar a la Iglesia de invisible no sólo en razón de su principio vital, sino a causa de sus miembros. "Lo que nace del Espíritu, es espíritu" (Jn 3,6). Y puesto que el Espíritu Santo Dios es invisible, lo mismo sucede con su obra: la Iglesia es invisible porque la mayor parte de sus verdaderos hijos han sido perfectos, una vez salidos de este mundo, y porque los que todavía están en él no pueden ser distinguidos con certeza por el hombre mortal.

Ayer, hoy y mañana se llama "Iglesia" al ministerio visible en la tierra –obispos y pastores– con los cristianos que de ellos dependen, aunque esto no sea más que un fragmento de la verdadera Iglesia, y la parte que se ve y que se puede designar, pareciéndosele como imagen y figura, testimoniando a su favor y conduciendo hacia ella. Este cuerpo invisible es la verdadera Iglesia, ya que no cambia, aunque crezca sin cesar. Lo que posee lo conserva para no perderlo nunca; mientras que lo visible es fugaz y transitorio, y pasa sin cesar a lo invisible.

Hablando con propiedad, la Iglesia Católica no está sobre la tierra. Únicamente está "sobre la tierra" en cuanto que Cristo o su Espíritu está "sobre la tierra". Quiero decir, que no está local y visiblemente sobre la tierra. La Iglesia no está en el tiempo o en un lugar, sino en el reino de los espíritus, en el Espíritu Santo; y lo mismo que el alma humana está en cada parte del cuerpo y no obstante en ninguna, ni aquí ni allá, sino en todas partes, a fin de no estar en una de las partes, cabeza o corazón, manos o pies, con exclusión de las otras, lo mismo la Jerusalén celestial, madre de nuestro nuevo nacimiento, está en todas las comarcas a la vez, total y plenamente a la manera de un espíritu, al Este y al Oeste, al Norte y al Sur, es decir, por todas partes donde se encuentran sus agentes visibles. El "ministerio" y los





sacramentos, la presencia real del obispo y del pueblo son para nosotros las llaves y los hechizos mágicos que nos dan acceso a la noble sociedad de los santos...

Cuando glorificamos a Dios en la Santa Comunión, lo glorificamos con los ángeles y los arcángeles que son los guardianes de la Ciudad de Dios, y con los santos que son sus habitantes. Cuando ofrecemos nuestro sacrificio de alabanzas y de acción de gracias, o cuando consumimos elementos sagrados que se ofrecen en Él, comemos y bebemos solemnemente los poderes del mundo futuro. Cuando leemos los salmos, empleamos ante numerosos testigos las mismas palabras que sirvieron de sostén a estos mismos testigos (hablo de las generaciones sucesivas en la sociedad de los santos) durante su vida, desde un millar de años en el transcurso de su peregrinación hacia los cielos. Cuando recitamos el credo, no es por una opinión arbitraria y voluntaria, sino en la presencia de estos innumerables santos, que recuerdan muy bien el sentido de la palabra y dan testimonio de Él ante Dios, a pesar de la herejía o la indiferencia de tal o cual época ...Cuando oramos en secreto, no estamos solos; otros "están reunidos con nosotros" en nombre de Cristo, aunque no lo veamos, y Cristo está en medio de ellos.

Padre nuestro....

4to. Misterio: la Asunción de la Santísima Virgen María a los cielos en cuerpo y alma

(Meditations and Devotions)

Tan pronto como aprendemos por la fe esa grandísima verdad de que María es la Madre de Dios, surgen otras maravillosas verdades que se desprenden de aquélla; y una de esas verdades es que estuvo exenta del destino ordinario de los mortales, que consiste no sólo en morir sino en convertirse en tierra de la tierra, ceniza de la ceniza y polvo del polvo. Debía morir y murió, como murió su divino Hijo, puesto que era hombre; pero diversas razones que los mismos escritos sagrados han expuesto, prueban que, aunque su cuerpo estuvo algún tiempo separado de su alma y descansando en el sepulcro, no permaneció en él, sino que muy pronto nuestro Señor lo volvió a unir a su alma y lo hizo revivir a una nueva vida eterna y a la gloria del cielo.

La razón más convincente que nos lleva a concluir esto es que otros siervos de Dios han sido resucitados de su tumba por el poder de Dios, y no podemos suponer que Dios haya concedido este privilegio otras personas sin concederlo a Su propia Madre.

Nos dice san Mateo que, después de que nuestro Señor murió en la Cruz, "los sepulcros se abrieron y los cuerpos de muchos santos que habían dormido (es decir, que habían dormido el sueño de la muerte), resucitaron y, saliendo de sus sepulturas después de su Resurrección, vinieron a la Ciudad Santa, y se aparecieron a muchos. San Mateo dice "los cuerpos de muchos santos", es decir, los santos Profetas, Sacerdotes y Reyes de tiempos antiguos, resucitaron, anticipándose al último día.



¿Podríamos pensar que Abraham, o David, o Isaías, o Ezequías, tuvieron este privilegio y no lo tuvo la Madre de Dios? ¿No tenía ella mejor título en el amor de su Hijo que los demás? ¿No era más cercana a El que los más grandes santos que habían vivido antes que Ella? No es concebible que la ley del sepulcro admitiese excepciones para aquellos y no para Ella. Por eso, decimos con seguridad que nuestro Señor, habiéndola preservado del pecado y de las consecuencias del pecado en virtud de su Pasión, no tardó en derramar la plenitud de los méritos de esa Pasión tanto en su cuerpo como en su alma.

Padre nuestro...

5to. Misterio: La coronación de la Santísima Virgen María como reina de toda la creación

(Discourses to mixed congregations, XVI)

Si creemos en la Encarnación, tenemos que aceptar todas sus consecuencias; ¿por qué nos vamos a echar atrás ante las decisiones de la gracia que se derivan o que están implícitas en la Encarnación? Si el Creador vino al mundo tomando forma de siervo y criatura, ¿por qué su Madre no puede ser la Reina del Cielo, estar vestida de sol y tener la luna a sus pies?

Por eso, Madre Santa, en el credo y en el culto de la Iglesia eres la defensa de todas las verdades, eres la gracia y la luz sonriente de toda devoción.

En ti, ¡Oh María!, como todos bien sabemos, se cumple el propósito eterno del Altísimo. El tenía pensado desde siempre venir a la tierra en su gloria celestial, pero nosotros habíamos pecado; después de esto ya no podía visitarnos abiertamente, a no ser con un resplandor velado y con una majestad sin apariencia, porque El es Dios. Por eso vino como si fuera endeble y desprovisto de poder: en su lugar te envió a ti, una criatura, con el encanto de una criatura y el resplandor que podía soportar nuestra pobre condición.

Ahora, madre querida, tu rostro y tu figura nos habla del Eterno; pero no con una belleza de la tierra, cuya contemplación es deficiente, sino como la Estrella de la mañana que es tu emblema, transparente y melodiosa, respirando pureza, hablando del cielo, infundiéndonos la paz. ¡Oh mensajera del día! ¡Oh esperanza de quien peregrina! Condúcenos por el camino que tú has hecho; en la noche oscura, por el desierto desnudo, guíanos hasta nuestro Señor Jesús, guíanos a la patria.

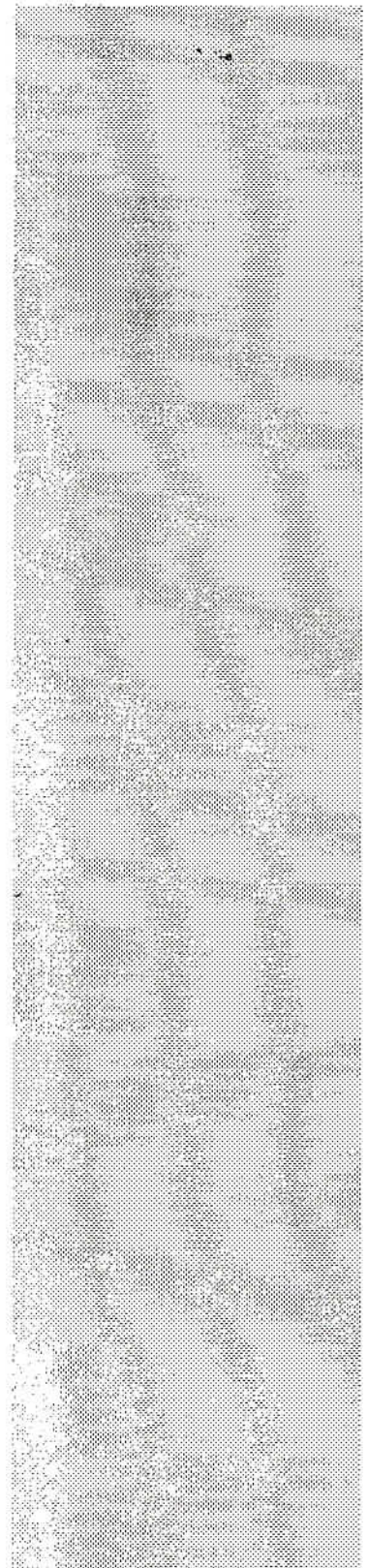
María, Madre de gracia, dulce Madre de la clemencia, defiéndonos del enemigo, y recíbenos en la hora de la muerte.

Padre nuestro...

Reflexión final: De la mano de la Virgen

(Discourses to mixed congregations, XVIII)

Ahora, pues, si todo lo que hemos dicho conviene a María, ¿qué hemos de hacer nosotros? Si la Madre del Salvador es la primera criatura



(del «Atlantis» de enero de 1858)

Publicado en *Historical Sketches* vol.II; pp 361-430

Cristianismo Primitivo: La misión de San Benito

(1^{ra}. Parte)

I



Así como el universo físico está sustentado y mantenido en dependencia de ciertos centros de poder y leyes de operación, también el curso del mundo social y político, y de esa gran organización religiosa llamada Iglesia católica, procede en gran parte de la presencia o acción de personas definidas, lugares, hechos e instituciones, como la causa visible del todo. No ha habido sino una Judea, una Grecia, una Roma, un Homero, un Cicerón, un César, un Constantino, un Carlomagno; y así, al considerar la Revelación, ha habido un San Juan el teólogo, un Doctor de las naciones. El dogma corre a lo largo de la línea de Atanasio, Agustín, Tomás. La conversión de los paganos es atribuida, después de los Apóstoles, a los campeones de la verdad, tan pocos que casi podemos contarlos, como Martín, Patricio, Agustín, Bonifacio. Luego están San Antonio, el padre del monacato, San Jerónimo, el intérprete de la Escritura, San Crisóstomo, el gran predicador.

La educación sigue la misma ley: tiene su historia en el cristianismo, y sus doctores y maestros en esa historia. Ha tenido tres épocas:

la antigua, la medieval y la moderna. Y hay tres órdenes Religiosas respectivamente en esos periodos, las cuales se sucedieron la una a la otra en la escena pública y representan la enseñanza dada por la Iglesia Católica durante el tiempo de su influjo. El primer periodo es esa larga serie de siglos durante los cuales la sociedad se estaba resquebrajando o se había quebrado e intentaba, lentamente, su propia reconstrucción; el segundo podríamos llamarlo el periodo de la reconstrucción; y el tercero data desde la Reforma, cuando comenzó ese peculiar movimiento de pensamiento, cuyo término está aún por llegar. Ahora bien, San Benito ha tenido la educación del intelecto antiguo, Santo Domingo del medieval y San Ignacio del moderno. Y al decir esto no soy de ningún modo irrespetuoso para con los agustinos, carmelitas, franciscanos y otras grandes familias religiosas que deben ser nombradas, o con los santos Patriarcas que las fundaron, pues no estoy haciendo la reseña de toda la historia del cristianismo sino seleccionando un aspecto.

Tal vez me sea concedido esto sin gran vacilación. Seguidamente procedo a contrastar a estos grandes maestros de la enseñanza cristiana. A San Benito, pues, que puede ser tomado perfectamente para representar las distintas familias de monjes anteriores a su tiempo y aquellas que brotaron de él (pues son todas bastante más de una escuela), a este gran Santo, permítaseme asegurarle como divisa que lo distinga, el elemento de la Poesía; a Santo Domingo el elemento Científico y a San Ignacio el Práctico.

Estas características que pertenecen respectivamente a las escuelas de los tres grandes Maestros, brotan de las circunstancias

bajo las cuales ellas comenzaron su obra. Benito, confiado a su misión casi de muchacho, le infundió el romance y la simplicidad de la juventud. Domingo, hombre de cuarenta y cinco años, graduado en teología, sacerdote y canonista, trajo consigo a la religión esa madurez y perfección del saber que había adquirido en las escuelas. Ignacio, hombre de mundo antes de su conversión, trasmitió como un legado a sus discípulos ese conocimiento de la humanidad que no podemos aprender en los claustros. Y de este modo, las tres distintas órdenes fueron, por así decir, los nacimientos de la Poesía, de la Ciencia y del Sentido Práctico.

Y aquí se sugiere por sí misma otra coincidencia. He estado asignando estos tres atributos a los tres Patriarcas, a quienes he especificado distintamente, desde una consideración a su historia hecha a «bona-fide», sin tener ninguna teoría o filosofía en vista. Pero después de haberlas descripto así, ciertamente me conmovió el haber estado ilustrando cierta noción popular hoy en día, atribuida a autores, con quienes tengo tan pocas simpatías como con cualquier persona que pudiera nombrarse. De acuerdo con estos especuladores, la vida, ya sea la de una raza o la de un individuo de la gran familia humana, está dividida en tres etapas, cada una de las cuales tiene sus propios principios rectores y características. El joven hace su entrada en la vida con «confianza en la proa y capricho en el timón»; no tiene nada más que lo impulse y dirija, no ha vivido la suficiente como para ejercitar su razón o almacenar hechos, y habita en un mundo que él ha creado, porque no puede hacer otra cosa. Comienza con ilusiones. Luego, cuando al fin busca alguna base más segura que la que la imagina-

ción le presenta, puede recurrir a la razón o a los hechos; ahora bien, los hechos son externos a él, pero su razón es suya: de los dos, pues, es más fácil para él ejercitar su razón que indagar los hechos. De acuerdo con esto, su primera revolución mental, cuando descarta la vida de deseo y afecto que lo ha desilusionado y los sueños de los cuales ha sido juguete y víctima, es abrazar una vida de lógica: esta es, pues, su segunda etapa, la metafísica. El hombre actúa ahora con un plan, piensan sistemáticamente, es cauto acerca de sus términos medios y no confía en nada excepto en lo que toma una forma científica. Su tercera etapa es cuando ha hecho un completo experimento de vida; cuando ha encontrado derrumbadas sus teorías bajo el peso de los hechos, y la experiencia falseó sus más prometedores cálculos. Así el hombre viejo reconoce a la larga que lo único seguro y digno es lo que puede gustar, tocar y manejar, y nada más allá de esto. De este modo, corre a través de sus tres periodos de Imaginación, Razón y Sentido, y luego llega a un final y no existe sino la más impotente y melancólica conclusión.

Sin duda alguna, un católico no simpatiza con una visión de la vida tan descorazonante, y aún así parece encajar con lo que he estado diciendo de los tres grandes Patriarcas de la enseñanza cristiana. Y seguramente hay una verdad en ella que la hace plausible. No obstante, no me concierne aquí hacer más que poner el dedo sobre el punto en el cual debo discutir, así como en lo que he estado diciendo y lo que debo decir acerca de ellos. Es verdad, pues, que la historia es, como se ve en estos tres Santos, a la manera de la teoría que he mencionado, un progreso desde la poesía a través de la ciencia hasta el senti-

do práctico o prudencia. Pero luego es importante que la mente advierta al mismo tiempo que lo que la Iglesia Católica ha tenido una vez, jamás lo ha perdido. Ella nunca ha lamentado o ha estado enojada con los tiempos idos. En lugar de pasar de una etapa de vida a otra, Ella lleva consigo su juventud y edad media y las mantiene hasta su tiempo último. Ella no ha cambiado posesiones, sino que las ha acumulado, y ha sacado de sus tesoros, de acuerdo a la ocasión, cosas nuevas y viejas. No perdió a Benito por encontrar a Domingo y los tiene aún en casa juntos, aunque ha venido a ser la madre de Ignacio. Imaginación, Ciencia, Prudencia, son todos bienes y Ella los tiene todos. Cosas incompatibles en la naturaleza, coexisten en Ella; su prosa es poética en un sentido y filosófica en otro.

Allegándome ahora a la prueba histórica del contraste que he estado estableciendo, pienso confiadamente que una rama de la misma es ya concedida por el consenso del mundo y es innegable. Por consenso común, la palma de la prudencia religiosa, en el sentido aristotélico de esa comprehensiva palabra, pertenece a la Escuela de Religión cuyo fundador es San Ignacio. Esa gran Sociedad es el clásico asiento y fuente (esto es, de pensamiento religioso y de conducta de vida, pues no hablo de política eclesiástica), la escuela y modelo de discreción, sentido práctico y sabio gobierno. Concepciones más sublimes o especulaciones más profundas pueden haber sido creadas o elaboradas en otra parte; pero, si consideramos el ilustre Cuerpo en su propia constitución, o en sus reglas de instrucción y dirección, vemos que su verdadero genio está en preferir esta excelente prudencia a cualquier otro don, y pensar

poco de poesía o de ciencia, aunque sean útiles. Es verdad que, en la larga lista de sus miembros, se encuentran los nombres de los más consumados teólogos y los más elegantes y perfectos eruditos, pero no estamos hablando aquí de individuos sino del cuerpo mismo. Es claro que el cuerpo no es demasiado celoso acerca de su tradición teológica, o bien no toleraría las controversias de Suárez con Molina, de Viva con Vásquez, de Passaglia con Petavius, y de Faure con Suárez, de Lugo y Valencia. En esta libertad intelectual se glorían justamente sus miembros, pues no tienen puestos sus afectos en las opiniones de las escuelas, sino en las almas de los hombres. Y es el mismo motivo caritativo el que los hace renunciar a la poesía de la vida, a la poesía de las ceremonias, la capucha, el claustro y el coro, contentándose con la más prosaica arquitectura, si no es la conveniente, y el más prosaico vecindario, si no es el popular. No necesito extenderme más sobre esta magnífica Religión y limitar las observaciones que siguen a las dos Religiones que históricamente la preceden: la Benedictina y la Dominicana.

Una cosa preliminar más, sugerida por pura analogía imaginativa: así como hubo tres grandes Patriarcas sobre el alto camino y la vía pública de la Educación Cristiana, así hubieron tres importantes Patriarcas en la primera era del pueblo elegido. Dejando de lado a Noé y Melquisedec, José y sus hermanos, reconocemos tres padres venerables: Abraham, Isaac y Jacob, Y ¿cuáles son sus características? Abraham, el padre de muchas naciones; Isaac, el intelectual, viviendo en solitaria simplicidad y en amorosa contemplación; y Jacob, el perseguido y desvalido, visitado por maravillosas providencias, con-

ducido de lugar en lugar, sentado y llevado nuevamente, maltratado por aquellos que eran sus deudores, sospechoso por su sagacidad y traicionado por su fe impaciente, aunque mantenido triunfante en medio de todos los problemas por medio de su fidelísimo y poderoso arcángel guardián.

II

San Benito, como el gran Patriarca hebreo, fue el «padre de muchas naciones». Había sido nombrado «el Patriarca de Occidente», y hay muchas razones para adjudicarle ese título. No sólo fue el primero en establecer una perpetua Orden Regular en el Occidente cristiano; no sólo, al llegar primero, ha tenido una corriente de siglos más amplia para la multiplicación de sus hijos, sino que su Regla, como aquella de San Basilio en Oriente, es la regla normal de la primera edad de la Iglesia, y fue recibida aun en comunidades que en ningún sentido le debían su origen. Además, con el correr del tiempo, surgieron de su Orden varias nuevas familias monacales, que se han establecido como instituciones independientes, y son capaces a su vez de jactarse del número de sus casas y de la santidad y celebridad histórica de sus miembros. El es el representante del monacato Latino por el largo período de seis siglos mientras el monacato era uno, y aún cuando aparecieron variedades y les fueron dadas distintos títulos, el cambio creció desde él; no fue el acto de extraños que fueran sus rivales sino de sus propios hijos que dieron un nuevo comienzo con toda devoción y lealtad hacia él. Murió en la primera mitad del siglo VI.



Al comenzar el siglo X apareció entre sus monasterios franceses la famosa Congregación de Cluny, con San Mayolo, San Odilón, Pedro el Venerable y otros personajes ilustres, entre los cuales estaba Hildebrando, quien más tarde sería el Papa Gregorio VII. Luego vinieron en larga sucesión los Ordenes o Congregaciones de los Camaldulenses bajo San Romualdo, de Vallumbrosa, de Citeaux, a la cual san Bernardo ha dado su nombre, de Monte Vergine, de Fontevrault; aquellas de Inglaterra, España y Flandes; los Silvestrinos, los Celestinos, los Olivetanos, los Humiliati, junto a multitud de institutos para mujeres, como las Gilbertinas y las Oblatas de Santa Francisca, y en fin, para no mencionar otras, la Congregación de San Mauro en los tiempos modernos, tan bien conocida por sus trabajos bíblicos, patristicos e históricos, y

por sus ilustres miembros, Montfaucon, Mabillon y sus compañeros. Los panegiristas de esta ilustre Orden acostumbran reivindicar para ella unas 37.000 casas y, además, 30 Papas, 200 Cardenales, 4 Emperadores, 46 Reyes, 51 Reinas, 1406 Príncipes, 1600 Arzobispos, 600 obispos, 2400 Nobles y 15.000 Abades y hombres ilustres. (1)

Los cuerpos religiosos que brotaron de San Benito no dan la medida completa de lo realizado por él, como ha sido ya observado. Su Regla hizo gradualmente lo suyo en aquellos monasterios que eran de fundación más temprana o independiente. Primero se fusionó y luego suplantó a la regla irlandesa de San Columbano en Francia, y aun a los más antiguos institutos que habían sido traídos desde el este por san Atanasio, san Eusebio y San Martín. Hacia el principio de la novena centuria fue formalmen-

te adoptada a lo largo de los dominios de Carlomagno. Pura, o con alguna mixtura, fue traída por San Agustín a Inglaterra; y esa mixtura, si es que existió, fue gradualmente eliminada por San Wilfrid, San Dunstan y Lanfranc, hasta que al fin fue recibida, con el nombre y obediencia de San Benito, en todos los monasterios catedralicios (2), para no mencionar otros, exceptuando Carlisle. Y no costó a tales cuerpos regulares ningún gran esfuerzo realizar el cambio, aun cuando históricamente estaban más separadas de San Benito, porque el santo había recogido la mayor parte de lo que encontró, y su Regla no era sino la expresión del genio del monacato en aquellos primeros tiempos de la Iglesia, con una más exacta adaptación a sus necesidades de la que pudiera encontrarse en cualquier lugar.

Tan uniforme había sido la idea monástica antes de su tiempo, y tan poco énfasis habían puesto las comunidades en sus respectivas peculiaridades, que los religiosos pasaron complacidos de un cuerpo a otro (3). San Benito previó en su Regla el caso de la llegada de extraños a alguna de sus casas, con el deseo de permanecer allí. Si tal persona llegaba de cualquier monasterio con el cual los monjes habían tenido relación, no debía ser recibida sin las cartas de su abad; pero en el caso de ser «un monje foráneo venido de regiones distantes», que deseaba habitar con ellos como huésped, y estuviera contento con sus maneras, y les conformara a ellos y no hubiera ningún otro problema, dice San Benito, «no sea rehusado si quisiera en tal caso quedarse para bien, pues ha habido lugar a juzgarle durante el tiempo que se le ha mostrado hospitalidad: no sólo eso, invítesele aún a quedarse, que otros pueden tener



Al comenzar el siglo X apareció entre sus monasterios franceses la famosa Congregación de Cluny, con San Mayolo, San Odilón, Pedro el Venerable y otros personajes ilustres, entre los cuales estaba Hildebrando, quien más tarde sería el Papa Gregorio VII. Luego vinieron en larga sucesión los Ordenes o Congregaciones de los Camaldulenses bajo San Romualdo, de Vallumbrosa, de Citeaux, a la cual san Bernardo ha dado su nombre, de Monte Vergine, de Fontevrault; aquellas de Inglaterra, España y Flandes; los Silvestrinos, los Celestinos, los Olivetanos, los Humiliati, junto a multitud de institutos para mujeres, como las Gilbertinas y las Oblatas de Santa Francisca, y en fin, para no mencionar otras, la Congregación de San Mauro en los tiempos modernos, tan bien conocida por sus trabajos bíblicos, patristicos e históricos, y

por sus ilustres miembros, Montfaucon, Mabillon y sus compañeros. Los panegiristas de esta ilustre Orden acostumbran reivindicar para ella unas 37.000 casas y, además, 30 Papas, 200 Cardenales, 4 Emperadores, 46 Reyes, 51 Reinas, 1406 Príncipes, 1600 Arzobispos, 600 obispos, 2400 Nobles y 15.000 Abades y hombres ilustres. (1)

Los cuerpos religiosos que brotaron de San Benito no dan la medida completa de lo realizado por él, como ha sido ya observado. Su Regla hizo gradualmente lo suyo en aquellos monasterios que eran de fundación más temprana o independiente. Primero se fusionó y luego suplantó a la regla irlandesa de San Columbano en Francia, y aun a los más antiguos institutos que habían sido traídos desde el este por san Atanasio, san Eusebio y San Martín. Hacia el principio de la novena centuria fue formalmen-

te adoptada a lo largo de los dominios de Carlomagno. Pura, o con alguna mixtura, fue traída por San Agustín a Inglaterra; y esa mixtura, si es que existió, fue gradualmente eliminada por San Wilfrid, San Dunstan y Lanfranc, hasta que al fin fue recibida, con el nombre y obediencia de San Benito, en todos los monasterios catedralicios (2), para no mencionar otros, exceptuando Carlisle. Y no costó a tales cuerpos regulares ningún gran esfuerzo realizar el cambio, aun cuando históricamente estaban más separadas de San Benito, porque el santo había recogido la mayor parte de lo que encontró, y su Regla no era sino la expresión del genio del monacato en aquellos primeros tiempos de la Iglesia, con una más exacta adaptación a sus necesidades de la que pudiera encontrarse en cualquier lugar.

Tan uniforme había sido la idea monástica antes de su tiempo, y tan poco énfasis habían puesto las comunidades en sus respectivas peculiaridades, que los religiosos pasaron complacidos de un cuerpo a otro (3). San Benito previó en su Regla el caso de la llegada de extraños a alguna de sus casas, con el deseo de permanecer allí. Si tal persona llegaba de cualquier monasterio con el cual los monjes habían tenido relación, no debía ser recibida sin las cartas de su abad; pero en el caso de ser «un monje foráneo venido de regiones distantes», que deseaba habitar con ellos como huésped, y estuviera contento con sus maneras, y les conformara a ellos y no hubiera ningún otro problema, dice San Benito, «no sea rehusado si quisiera en tal caso quedarse para bien, pues ha habido lugar a juzgarle durante el tiempo que se le ha mostrado hospitalidad: no sólo eso, invítesele aún a quedarse, que otros pueden tener

una lección con su ejemplo, pues en todo lugar somos siervos de un sólo Señor y soldados de un Rey (4).

III

La unidad de pensamiento que esto implica y que se encuentra en todos los monjes de la cristiandad, puede ser descripta como unidad de objeto, de estado y de ocupación. El monacato era uno y el mismo en todas partes, porque era una reacción contra esa vida secular que tenía en todas partes la misma estructura y características. Y como esa vida secular contenía en sí muchos objetos, estados y ocupaciones, había aquí una especial razón de principio para que la reacción llevara la insignia de la unidad, y fuera en su apariencia exterior una y la misma en todas partes. Más aún, puesto que la misma vida secular, cuando apareció el monacato, estaba más que ordinariamente marcada por la variedad, la perturbación y la confusión, parecía por ello mismo justificar enfáticamente una insurrección o revuelta contra sí misma, recurriendo a algún estado que, distinto a ella, fuera constante e inalterable. Un mundo verdaderamente viejo, decadente y moribundo era aquél en el que el cristianismo había sido arrojado. El tejido social había crecido desmesuradamente con las corrupciones de un millar de años y se mantenía unido, no tanto por algún principio común, sino por la fuerza de la posesión y la tenacidad de la costumbre. Era demasiado extenso para el espíritu público y demasiado artificial para el patriotismo, y sus diversas religiones no hicieron sino alentar la división y el escepticismo en las mentes del pueblo. La falta de mutua confianza llevó a la

desesperación, a la inactividad y al egoísmo. La sociedad padecía una lenta fiebre que la consumía y la hacía más inquieta en proporción a la fiebre. No obstante, tenía poder para seducir y depravar; no había ningún «locus standi» desde el cual combatir sus males; y el único camino para progresar era abandonar los principios y el deber, tomar las cosas como venían y hacer como el mundo hacía. Pero lo peor de todo es que este circundante y enredado estado de cosas, era, en el momento de que estamos hablando la sede y el instrumento de un paganismo, y luego de herejías, no simplemente contrarios, sino agudamente hostiles a la profesión cristiana. Los hombres serios se sintieron llamados a escapar de la presencia y el dominio de este estado de cosas, impulsados por el amor a la vida y a la libertad.

Su única idea, su único propósito, era estar libres de todo esto; de demasiado tiempo se les había sojuzgado. No era cuestión de ésta o aquella vocación, de una mejor hazaña, de una condición más alta, sino de vida o muerte. En tiempos posteriores, se les presentaría una variedad de objetos sagrados de devoción que podrían elegir, tales como el cuidado de los pobres, o de los enfermos, o de los jóvenes, la redención de los cautivos o la conversión de los bárbaros; pero el monacato temprano fue la huida del mundo y nada más. El inquieto, jadeante y abrumado corazón, la golpeada y cargada conciencia, buscaban una vida libre de la corrupción en su diario trabajo, libre de la distracción en su culto diario; y buscaron ocupaciones tan contrarias como fuera posible a las ocupaciones del mundo, ocupaciones cuyo fin estaría en sí mismas, en las cuales cada día, cada hora, tendría su propia perfección; no empresas

elaboradas, no objetos difíciles, no aventuras ansiosas, no incertidumbres que hacen golpear el corazón o latir las sienes, no dolorosas combinaciones de esfuerzos, ni extensos planes de operaciones, no multiplicidad de detalles, no profundos cálculos, no sostenidas maquinaciones, ningún suspenso, nada de vicisitudes, ni momentos de crisis o catástrofe; ni sutiles investigaciones, ni perplejidades de comprobación, ni conflictos de intelectos rivales, que agiten, hostiguen, depriman, estimulen, abrumen o intoxiquen el alma.

Hasta ahora he estado describiendo con negativas lo que estaba buscando el monje primitivo; en verdad el monacato era enfáticamente una negación en lo concerniente a la vida secular y a todo lo que ella implica, o, para decirlo con otra palabra, una **mortificación**; una mortificación de los sentidos, una mortificación de la razón. Aquí se hace necesaria una explicación. Los monjes eran demasiado buenos católicos para negar que la razón fuera un don divino, y tenían muchísimo sentido común para pensar en hacerlo. Lo que ellos se negaban a sí mismos eran los variados y múltiples ejercicios de la razón, porque tales ejercicios eran excitantes. Cuando la razón es cultivada, inmediatamente comienza a combinar, centralizar mirar hacia delante, mirar atrás, ver las cosas como un todo, ya sea para especular o para actuar; practica síntesis y análisis, descubre, inventa. A estos ejercicios del intelecto se opone la simplicidad, que es el estado de mente que no combina, no trata con premisas y conclusiones, no reconoce los medios y su fin, sino que deja que cada trabajo, cada lugar, cada caso se sostenga por sí mismo, y actúa en relación a cada cosa tal como ella se le presenta,

sin pensar nada más. Esta simplicidad es el temperamento de los niños y es el temperamento de los monjes. Esta era su mortificación del intelecto; todo hombre que vive debe vivir por la razón, así como debe vivir por los sentidos, pero así como es posible contentarse con las simples necesidades de la vida animal, así también es posible limitarnos al simple y ordinario uso de la razón, sin tratar de mejorarla o hacer de ella lo más importante. Estos monjes sostenían, que tanto los sentidos como la razón eran dones del cielo, pero los usaban sólo como ayuda, reservando todo su tiempo y todo su ser para la devoción, pues pensaban que si la razón es mejor que el sentido, la devoción es mejor que ambos, y así como un pagano debía negarse los inocentes goces de los sentidos en orden a dar su tiempo para el cultivo de la razón, así los monjes renunciaban a la razón tanto como a los sentidos, pues debían consagrarse a la divina meditación.

Ahora, pues, estamos en condiciones de entender cómo era que los monjes tenían una unidad y en qué consistía. Como ya he dicho, era una unidad de objeto, de estado y de ocupación. Su objeto era la quietud y la paz; su estado, el retiro; su ocupación era un trabajo simple, opuesto al intelectual, esto es, la oración, el ayuno, la meditación, el estudio, la transcripción, la labor manual y otras ocupaciones consoladoras nada excitantes. Tal era esa institución en todo el mundo. Habían huído del comercio activo, de la astucia para ganar, de las casas de cambio de moneda y del cargamento del comerciante. Habían vuelto sus espaldas a las disputas del foro, a las asambleas políticas y al mundo técnico de los gremios. Habían tenido sus últimos tratos con arquitectos y fabricantes

de vestidos, con el carnicero y el cocinero; todo lo que querían, todo lo que deseaban, era la dulce y calmante presencia de la tierra, del cielo, y el mar. La hospitalaria cueva, el brillo del arroyo que corre, los fáciles dones que la madre tierra, «justissima tellus», concede sin mucho esfuerzo. «El instituto monástico», dice el biógrafo de San Mauro, «demanda Summa Quies, la más perfecta quietud» (5); y dónde se podía encontrar la quietud sino en regresar a la condición original del hombre, tan lejos como lo admitieran las circunstancias cambiantes de nuestra raza, en no tener deseos que no estuvieran a mano, en el «nil admirari», en no tener ni esperanza ni temor de ninguna cosa baja, en la oración diaria, en el pan de cada día, en el trabajo diario, siendo un día como el otro, excepto en que se estaba un paso más cerca que el día anterior de aquel gran Día, que haría desaparecer todos los días, el día del descanso eterno?

IV

Ahora bien, puesto que he chocado con una gran autoridad, M. Guizot, voy a interrumpir mi argumentación para justificarme en su contra. En efecto, M. Guizot diferencia el monaquismo original de Egipto y Siria y la institución occidental cuyo representante, para mí, es San Benito. Concede que los orientales mortificaban el intelecto, pero opina que el monaquismo latino le daba un lugar considerable a la actividad mental. Dice: «El deseo de retiro, de contemplación y de marcada ruptura con la sociedad civilizada dio origen a un rasgo fundamental entre los monjes de Oriente; por el contrario, en el Oeste, y en especial en la Galia del Sur donde se fundaron los principa-

les monasterios a comienzos del siglo V, los monjes se reunían para vivir en comunidad tanto en vistas de su edificación religiosa como de su estudio. Los monasterios de Lérins, de St. Víctor, y muchos otros, fueron especialmente grandes escuelas de teología, focos de movimiento intelectual. No les interesaba en absoluto la soledad ni la mortificación, sino la discusión y la actividad.» (5). Gran respeto se le debe a un autor tan docto, tan filosófico y tan honesto en su deseo de asentar el Cristianismo en ventajosos fundamentos; empero, no puedo comprender qué es lo que lo condujo a establecer tal diferencia entre el Oriente y el Occidente, asignándoles una actividad intelectual a los monjes occidentales y un amor al retiro a los orientales.

Es verdad que hay ejemplos de mucha actividad intelectual entre los monasterios de Occidente, pero hay muchos más, y más impactantes, del mismo fenómeno, entre los de Oriente. De modo que, si aquellos ejemplos particulares han de ser tomados como muestras del estado del monaquismo occidental, también habríamos de tomar estos otros como muestras del monaquismo oriental; y podríamos probar que los monjes de Oriente fueron más intelectuales que los de Occidente, dado su mayor interés en la doctrina y en la controversia, demostrados tanto por las comunidades como por los individuos. Bastará una rápida referencia a la historia eclesiástica para comprobar con los hechos lo que he afirmado. La sensibilidad teológica de los monjes de Marsella, Lérins o Adumetum, sería una prueba del general intelectualismo de occidente; pero ¿por qué no lo sería la mayor sensibilidad de los monjes de Escitia y de Constantinopla, así como la de sus opositores, los

Acoemetas, en favor de los de Oriente? De hecho, estos dos grupos religiosos se trasladaban constantemente desde Constantinopla a Roma para denunciarse mutuamente, asediando, por así decirlo, a la Santa Sede, y el primero de ellos hasta amotinando al populacho romano contra el Papa en pro de su posición teológica. ¿No es esto acaso una demostración de su actividad mental? Y me aventuro a decir que, por un monje intelectual en Occidente, podemos aducir una docena en Oriente. Y el gran reproche que los historiadores seculares sacan a relucir contra los griegos en general, esto es, su hipersutilidad intelectual, se aplica en particular, más que a nadie, a algunos grupos o a ciertas comunidades de monjes orientales. Entre ellos había tanto ortodoxos como heréticos, pero en ambos casos se mostraban inagotables en cuanto a recursos argumentales. Si Occidente produjo al monje Pelagio, por su parte Oriente dio a los monjes heresiarcas Nestorio y Eutiques; y Eutiques, en la época de su herejía, era ya un viejo monje abad durante treinta años de su convento, cuya edad, si no su santidad, podría haberlo salvado de ese anormal uso de su razón. Sus partidarios fueron principalmente monjes de Egipto, y éstos, reuniendo por la fuerza el pseudo-sínodo de Efeso en pro de su tesis teológica, mataron a patadas al patriarca de Constantinopla y provocaron la huida del Legado del Papa, todo a causa de sus susceptibilidades intelectuales. Un siglo antes, Arrio, para empezar, arrastró a su herejía a unas setecientas monjas (6): ¿qué hay de comparable, en cuanto a actividad de controversia, entre los conventos de Occidente, a un acto como éste? No voy a insistir sobre el celo y la influencia ortodoxa de los mon-

jes de Egipto, Siria y Asia Menor en el siglo IV, ya que probablemente fueron tan sólo el resultado de una honrada adhesión a la fe de la Iglesia, sin ningún ejercicio específico de la mente; pero sí voy a encarar a los grandes escritores de la Cristiandad Oriental y a observar cuántos de entre ellos fueron ante todo monjes: Crisóstomo, Basilio, Gregorio Nacianceno, Epifanio, Efrén, Anfiloquio, Isidoro de Pelusium, Teodoro, Teodoreto, quizás el mismo Atanasio. Entre los escritores Latinos no se me ocurren más que Jerónimo y el papa Gregorio; podría agregar a Paulino, Sulpicio, Vicente y Casiano, pero entre ellos el único escritor docto es Jerónimo. Por lo cual me cuesta comprender (para no decir admitir) el aserto de M. Guizot, a pesar de ser un escritor que por lo común no habla sin un sentido o una razón.

Empero, después de todo, sea cual fuere el balance de intelectualidad que pueda resultar entre ciertos conventos o individuos del Oriente y del Occidente, tales muestras particulares de actividad mental no hacen al caso al compararlas con el estado del cuerpo total de los monjes, y menos, por cierto en Occidente, al que me dedico con exclusividad en este ensayo. Para hablar de los Benedictinos no necesitamos molestarnos en tener en cuenta el estado del monacato en Egipto, Siria, Asia Menor y Constantinopla, tal como se dio después del siglo IV, cuando la auténtica tradición monástica fue pasando de Oriente a Occidente. En el siglo IV, los monjes de Oriente seguían sencillamente la doctrina definida y promulgada por la Iglesia, y al seguirla no pecaban por ejercicio de la razón; el intelectualismo que les es propio sólo empezó en el siglo V. Tomando, pues, la gran tradición de San Antonio, San

Pacomio y San Basilio en Oriente, y rastreándola luego en Occidente, por obra de San Atanasio, San Martín y sus contemporáneos, no hallaremos ningún hecho histórico que admita una explicación justa que no sea compatible con las intenciones anteriormente expresadas acerca de la simplicidad monástica, teniendo en cuenta siempre que en cuestiones de hecho no hay regla sin excepciones.

V

No hay regla sin excepciones; pero, más allá de ello, cuando ocurren las excepciones, en general suelen ser grandes. No se trata de una paradoja: por todos lados se encuentran ilustraciones de esto. Por ejemplo, en un clima fatal para los niños, aquellos que sobreviven llegan a ser hombres vigorosos, y por la sencilla razón de que sólo los de constitución robusta han podido sobrepasar la prueba. Así también los romanos, tan celosos de su libertad, cuando resolvían en ocasiones nombrar un jefe supremo, no lo hacían a medias sino que lo establecían como Dictador. Del mismo modo, una ocurrencia trivial o un impulso interior cualquiera no lograrían romper el lazo que mantiene al monje en su celda, en su oratorio, en su jardín. Las excepciones, por cierto son pocas porque son excepciones, mas han de ser grandes para convertirse en tales. Tiene que haber una seria emergencia, una particular inspiración, un mandato soberano que lleve al monje a la vida política; y éste tiene que estar seguro de hacer en ella un gran papel; de otro modo ¿cómo se arrancaría del claustro? Así se explica la carrera de San Gregorio VII, la de San Dunstan, la de San Bernardo o la del abad Suger, en lo



San Gregorio Magno

que tienen de político: la obra que tuvieron que hacer era tal que nadie más que un monje, con su sobrehumana sencillez de alma y su pertinacia de propósito, estaba en condiciones de realizarla. Lo mismo en el caso de San Bonifacio, el apóstol de Germania, y en el de otros misioneros de su época, parece haber habido una particular inspiración que los arrastró al extranjero; y se observa, después de todo, cuán pronto muchos de ellos se asentaron en su nueva patria, llevando una vida mixta de agricultores y pastores, retomaron la vida sosegada a la cual originalmente se habían consagrado. En cuanto a los Padres Griegos de la primera edad, a algunos de los cuales ya nos he-

mos referido, son solamente excepciones *prima facie*, como Crisóstomo: a pesar de haber vivido muy austeramente con los monjes durante seis años, no puede decirse que asumiera el estado monástico ni que abandonara el mundo. Otros, como Basilio, fueron estudiosos, filósofos, hombres de mundo, antes de ser monjes, y no les fue posible abandonar el cultivo de la mente y la erudición junto con la ropa secular. De esta clase fueron los hombres que, en un tiempo en que tales talentos escaseaban, fueron arrancados de su retiro por la autoridad superior, y que, por lo tanto, no pueden ser honestamente citados como ejemplos ordinarios de la vida monástica.

Exceptio probat regulam: veamos lo que dicen acerca del estado del que disfrutaron y luego perdieron dos Doctores de la Iglesia, uno griego y el otro latino, ambos jefes y ambos monjes. San Basilio, escribiendo a un amigo desde su soledad, dice: "Me dices que no basta describirte el lugar de mi retiro, a menos que te mencione también mis costumbres y modo de vida; pero en verdad me avergüenza contarte cómo paso el día y la noche en este rincón solitario. Soy como alguien que se irrita por el tamaño de su navío que se sacude tanto, y lo deja por el bote, y se marea y se siente más miserable aún. Sin embargo, lo que propongo hacer es lo siguiente, con la espe-

ranza de seguir las huellas del que dijo «Si alguien quiere venir en pos de Mí, que se niegue a sí mismo». Nosotros debemos esforzarnos por conseguir una mente calma. Así como el ojo puede descubrir un objeto que tiene delante mientras anda vagando de aquí para allá sin mirarlo fijamente, así también la mente, distraída por miles de preocupaciones mundanales, es capaz de aprehender claramente la verdad. Quien no está sujeto al yugo del matrimonio es acosado por impulsos rebeldes y ataduras desesperadas; el que está casado se ve envuelto en su propio tumulto de preocupaciones: si no tiene hijos, los desea; si los tiene, sufre ansiedad por su educación; a lo cual se agregan la solicitud por su mujer, el cuidado de su casa, la vigilancia de su servidumbre, las desgracias de los negocios, las disputas con los vecinos, los juicios legales, los riesgos del comercio, el trabajo de la granja. Cada día que llega, oscurece a su manera el alma; y cada noche la descarga de sus diurnas ansiedades, engañándola con sus sueños. Y bien, la única manera de escapar a todo esto es separarse del mundo entero para vivir sin ciudad, sin hogar, sin posesiones ni bienes, sin sociedad, sin medios de vida, sin negocios, sin compromisos, sin estudios del siglo, y que el corazón se prepare como la cera para recibir la impronta de la enseñanza divina. La soledad es de máxima utilidad para este propósito, en cuanto aquietta nuestras pasiones y le permite a la razón que las extirpe. Encontremos pues, un lugar como el mío, lejos del comercio humano, para que el tenor de nuestras existencias no se vea interrumpido por lo de afuera. Ejercicios piadosos nutren el alma con divinos pensamientos. Himnos consoladores ordenan la mente en un

estado alegre y calmo. Entonces, como he dicho, la quietud es el primer escalón en nuestra santificación; la lengua purificada de la charlatanería del mundo, los ojos no excitados por bellos colores o formas agradables, el oído protegido de la relajación de sueños voluptuosos y del especial daño de las chanzas livianas. Así, rescatada la mente de la disipación proveniente del exterior y de las seducciones sensibles, retorna a sí misma y desde allí asciende a la contemplación de Dios". (7). Queda completamente claro que al menos San Basilio da la misma visión del estado monástico que el que yo he dado. Con lo cual doy por terminada mi referencia al siglo IV en Oriente, y paso al siglo VII en Occidente.

"Un día", dijo San Gregorio tras haber sido obligado en contra de su voluntad y deseos a dejar el claustro para sumir el gobierno de la Iglesia Universal, "un día, cuando me sentí oprimido por la excesiva turbación de los asuntos seculares, busqué un lugar retirado, amistoso para el dolor, en el cual todo cuanto me disgustase en mis ocupaciones se mostrara en sí mismo, y todo cuanto suele inflingir pena pudiera ser visto de un solo vistazo". Hallándose en ese retiro, su "muy amado hijo, Pedro", de quien era íntimo desde que éste era joven, lo sorprendió y él le abrió su corazón. "Mi mente triste", le dijo, "abrumada bajo las amarguras de sus compromisos, recuerda cómo vino conmigo al principio a este monasterio, cómo la tenían hundida todas las cosas percederas, cómo se levantó por encima de cuanto era transitorio, y cómo, aún permaneciendo en la carne, se escapó de esa prisión por la contemplación, hasta el punto de amar la muerte (que comúnmente se toma por un castigo), como la entrada a la vida y la

recompensa del trabajo. Pero ahora mi mente, a consecuencia de la carga pastoral, soportó la atareada acción de los hombres del siglo y, a pesar de la pura belleza de su quietud, es deshonrada por el polvo de la tierra. Y, disipada frecuentemente con las cosas de afuera, para servir a muchos, aunque busca lo que está adentro y se retira en su interior, no está como solía estar antes" (8). Aquí tenemos la misma visión del estado monástico en Roma, tal como el de San Basilio en el Ponto, es decir: retiro y reposo. A partir de entonces han habido otras grandes Ordenes Religiosas cuya atmósfera ha sido el conflicto, y que han prosperado combatiendo o siendo combatidas. Esta ha sido su alta vocación y su peculiar servicio meritorio. Empero, el aire que respira la Orden Benedictina es la paz.

VI

Con lo dicho es suficiente para explicar y reivindicar al biógrafo de San Mauro cuando dice que el objeto, la vida y la recompensa del antiguo monacato fue "**summa quies**" —la ausencia de toda excitación, sensible e intelectual, y la visión de la Eternidad. Es por ello que dije que el estado monástico es el más poético entre las disciplinas religiosas. Fue un retorno al estado primigenio de la humanidad, cantado con frecuencia por los poetas: la vida sencilla de la Arcadia o del reino de Saturno, cuando no se conocían ni el fraude ni la violencia. Era un volver hacia esas escenas, no fabulosas sino reales, cuando Adán cavaba la tierra, cuando Abel guardaba el rebaño, cuando Noé plantaba la viña, y los ángeles los visitaban. Literalmente, era la realización de la brillante imaginería de los profetas acerca del período evan-

gético. La naturaleza en lugar del arte, la tierra ancha y los cielos majestuosos en lugar de la ciudad multitudinaria, las sumisas y dóciles bestias del campo en lugar de las pasiones salvajes y de las rivalidades de la vida social, la tranquilidad en lugar de la ambición y la inquietud, la meditación divina en lugar de las proezas del intelecto, el Creador en lugar de la creatura: tal era la ordinaria condición del monje. Este había probado el mundo y lo había encontrado vacío, o bien había eludido su compañía antes de que éste lo solicitase; —y así San Antonio se escapó al desierto, y San Basilio subió a la garganta de la montaña, y San Benito se refugió en su cueva, y San Martín escogió el ancho río: para perder de vista al mundo y que el alma pudiese permanecer en calma. Y esta calma del intelecto y de la pasión está llena de elementos poéticos.

No es mi intención meterme a dar aquí una definición de la poesía: podría acusárseme de usar equivocadamente el término; pero no hay daño en explicar lo que entiendo por ella, a pesar de mi incorrección, y el lector podrá sustituir la palabra por otra que prefiera. Así, pues, sea cual fuere su esencia metafísica, cualesquiera sean sus variados modos, si es que ella pertenece más propiamente a la acción o al padecer, si además se vincula más a la sociedad o a la naturaleza, o si su espíritu es más observable en Homero o en Virgilio, en todo caso, para mí, la poesía es la antagonista de la ciencia. Mientras que la ciencia va avanzando en cada tema u objeto, la poesía retrocede ante él. Ambas no pueden convivir: pertenecen a dos modos de ver las cosas que se contradicen entre sí. La razón investiga, analiza, numera, pesa, mide, reconoce, ubica, a los objetos que contempla, y de esta

manera obtiene de ellos un conocimiento científico. La ciencia desemboca en un sistema, que es una compleja unidad; la poesía se deleita en lo indefinido y variado que contrasta con la unidad, y en lo simple que contrasta con el sistema. El propósito de la ciencia es juntar las cosas, desentrañarlas, manejarlas, comprenderlas: lo cual significa **dominarlas**, o estar por encima de ellas. Su éxito radica en lograr trazar una línea a su alrededor y decir cuál es el lugar que a cada una de ellas le corresponde ocupar dentro de esa circunferencia, así como se relaciona con todo el resto. Su misión es destruir la ignorancia, la duda, la conjetura, la incertidumbre, las ilusiones, los miedos, las imposturas, de acuerdo con aquello de "**Felix qui potuit rerum cognoscere causas**" del poeta, quien, de paso, en este pasaje, bien puede estar trazando el contraste entre lo poético y lo científico (9). Mas en cuanto a lo poético, bien distinto es el marco mental que se requiere para percibirlo. Es indispensable, ante todo, que no nos pongamos nosotros por encima de los objetos en que reside, sino a sus pies; que sintamos que están arriba y alrededor de nosotros, que hemos de elevar la mirada hacia ellos y que, en lugar de fantasear que podemos cercarlos, demos por supuesto que nosotros somos los que estamos rodeados y envueltos por ellos. Ello implica que comprendamos que son vastos, inmensurables, impenetrables, inescrutables, misteriosos; de tal suerte que, a lo sumo, sólo nos hacemos conjeturas acerca de ellos, no conclusiones, ya que los fenómenos que ellos presentan admiten muchas explicaciones y no podemos saber cuál es la verdadera. La poesía no habla a la razón, sino a la imaginación y a los afectos;

lleva a la admiración, al entusiasmo, a la devoción, al amor. Lo vago, lo incierto, lo irregular, lo repentino, figuran entre sus atributos o fuentes. De allí que la mente del niño esté tan llena de poesía, ya que él sabe tan poco; y que un viejo hombre de mundo esté tan desprovisto de poesía, puesto que su experiencia de los hechos es tan amplia. De allí también que la naturaleza sea habitualmente más poética que el arte, a pesar de lord Byron, ya que ella es menos abarcable y menos asequible a las definiciones; y que la historia sea más poética que la filosofía, el salvaje más que el ciudadano, el caballero andante más que el brigadier general, el sendero tortuoso más que la ruta rectilínea; el velero más que el vapor, las ruinas más que el elegante barrio suburbano, la túnica turca o el jubón español más que el traje francés. Lo dicho es más que suficiente para aclarar lo que entiendo significar por aquel elemento de la vida monástica al cual le he dado el nombre de "poético".

(continuará)

Notas:

- (1) Helyot, Hist. Mon. Ziegelbauer. Litt.Hist. Soame's Mosheim, vol. II, p. 26. Brockic, Praef.ad Regul. Buckingham's Bible in the Middle Ages, p.81, etc., etc (1 bis) Butler, June 22
- (2) Thomassin, Disc. Eccl., T.I p.705 Calmet, Reg.Ben., t.II,p.25, Mabillon, Acta Saec. IV, p.1, proef, p. XXX
- (3) Reg.,c.61.
- (4) Mabillon, Act. Benedict., t.IV, p.1, p.XXXVII.
- (5) History of Civilization, vol.II, p.65, Bohn; y también Ampere
- (6) Epiph. Haec., 69.
- (7) Ep.2. Vid. Supr., p.63.
- (8) Vid. Essays, vol. II, p.284.
- (9) Me vero primum dulces ante omnia Musae, etc; y también: Felix, qui potuit rerum cognoscere causas, etc

International Centre of Newman Friends

RECENT PUBLICATIONS ON NEWMAN No. 24

Febrero de 1994

Note: The publications of Newman interest, listed below, have been brought to our notice during the past year. We pass them on for the convenience of Newman scholars without attributing any particular value from our part. The listing of a title does not mean that it is available from the «International Centre of Newman Friends.» However, photocopies may be obtained of many of the articles listed.

Newman fue citado en:

The Catechism of the Catholic Church. (English translation forthcoming). 1994, Newman quotations in Nos 157, 1723, 1778, 2144.

The Splendour of Truth Shines. Encyclical Letter Veritatis Splendor, Addressed by the Supreme Pontiff Pope John Paul II to all the Bishops of the Catholic Church Regarding Certain Fundamental Questions on the Church's Moral Teaching, August 1993, Newman quotation in No 34.

I. WORKS OF NEWMAN. TRANSLATIONS. NEW EDITIONS. ANTHOLOGIES, EXTRACTS

NEWMAN J.H., *Apologia pro vita sua*. Edited, with an Introduction and Notes, by William ODDIE, Everyman's Library, J.M. Dent, London 1993, xxix + 438 pp.

NEWMAN J.H., *Our Lady in the Gospel*. Sermon preached at St Chad's Cathedral, Birmingham on 26th March, 1848. With a foreword by V. F. BLEHL, S.J., Secretariat of the Cause of Cardinal Newman, Birmingham 1992.

NEWMAN J.H., *Sermons 1824 - 1843. Vol II: Sermons on Biblical History, Sin and Justification, the Christian Way of Life, and Biblical Theology*. Edited by Vincent Ferrer BLEHL, S.J. Oxford University Press, Oxford 1994, 469 pp.

NEWMAN J.H., *Apologia pro vita sua*. (Swedish) I översättning av Bengt ELLENBERGER. Med inledning av Alf HARDELIN. Artos, Skellefteå 1993, 268 pp.

NEWMAN J.H., *Maria. Lettere. Sermoni. Meditazioni*. Introduzione, traduzione e note di Giovanni VELOCCI. Jaca Book Gia e non ancora 243 (Collana: John Henry Newman, Opere. A cura di Onorato GRASSI, Luca

OBERTELLO, Giovanni VELOCCI), Milano 1993, 220 pp.

NEWMAN J.H., *La fe y la razón. Quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*. Introducción, traducción y notas de Aureli BOIX. (Ensayos 73), Encuentro Ediciones, Madrid 1993, 411 pp.

NEWMAN J.H., *Sermons paroissiaux I. La vie chrétienne*. Introduction, notices et coordination de la traduction par Pierre GAUTHIER. Textes. Editions du Cerf, Paris 1993, 353 pp.

II. STUDIES ON NEWMAN AND RELATED SUBJECTS

1. Books and Monographs

BERTRAM Jerome, *St Aloysius' Parish. Oxford. The Third English Oratory. A Brief History and Guide 1793-1993*. Archdiocese of Birmingham, Historical Commission, Publication Number 9, Oxford University Press, Oxford 1993, 46 pp.

CRUMB Lawrence, *The Oxford Movement and its Leaders. A Bibliography of Secondary and Lesser Primary Sources*. Supplement. ATLA Bibliography Series, No. 24, The Scarecrow Press, Inc., Metuchen 1993, ix + 303 pp.

- DESSAIN Charles Stephen, *Présence de Newman. Thèmes spirituels. (Newman's Spiritual Themes.)*, Traduction de l'anglais sous la direction du Pere AUVRAY. Préface par Pierre CLAVEL. Textes, Editions du Cerf, Paris 1993, 202 pp.
- GRIFFIN John R., *A Historical Commentary on the Major Catholic Works of Cardinal Newman*. Peter Lang Publishing, New York 1993, 204 pp.
- HONORE Jean, *The Spiritual Journey of Newman. (Itinéraire spirituel de Newman.)* Translated by Mary Christopher LUDDEN. Alba House, Society of Saint Paul, New York 1992, ix + 251 pp.
- KER Ian, *Healing the Wound of Humanity. The Spirituality of John Henry Newman*. Darton, Longman and Todd Ltd, London 1993, vii + 128 pp.
- , *Newman and the Fullness of Christianity*. T&T Clark, Edinburgh 1993, x + 154 pp.
- , *Newman. La Fede. (Newman on Being a Christian)*, Traduzione dall'inglese a cura di Giovanni IAMARTINO. *Letture Cristiane del Secondo Millennio* 13, Edizioni Paoline, Milano 1993, 212 pp.
- LACKNER Berhard, *Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos. Regensburger Studien zur Theologie*, Herausgegeben von den Professoren Dr. Wolfgang BEINERT et al. Band 41, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994 (Dissertation an der Universität Regensburg 1993), 355 pp.
- MACERI Francesco, *John Henry Newman. Pellegrino della verità*. Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1993, 159 pp.
- NEWSOME David, *The Convert Cardinals. John Henry Newman and Henry Edward Manning*. John Murray, London 1993, xii + 418 pp.
- NEWSOME David, *The Parting of Friends. Newman, The Wilberforces and Henry Manning*. Eerdmans, Grand Rapids 1993, 585 pp. Reprint. (First published by John Murray, London 1966).
- NICHOLS Aidan, *The Panther and the Hind. A Theological History of Anglicanism*. Foreword by The Rt Revd Graham LEONARD. T&T Clark, Edinburgh 1993, xxii + 186 pp.
- O'CONNELL Marvin R., *The Oxford Conspirators. A History of the Oxford Movement*. Lanham 1991, x + 468 pp. Reprint. (First Published by The Macmillan Company, Collier-Macmillan Ltd., London 1969).
- PAWLEY Margaret, *Faith and Family. The Life and Circle of Ambrose Phillipps de Lisle*. The Canterbury Press. Norwich 1993, 438 pp.
- PELIKAN Jaroslav, *The Idea of a University. A Reexamination*. Yale University Press, New Haven 1992, x + 238 pp.
- SULLIVAN Emmanuel, *Things old and new. An ecumenical reflection on the theology of John Henry Newman*. Foreword by Dr Mary TANNER. St Pauls, Middlegreen Slough 1993, 158 pp.
- WILLI Peter, *Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern John Henry Newmans*. *Dissertationen Theologische Reihe*, herausgegeben von Bernhard SIRCH. Band 52, EOS Verlag, St. Ottilien 1993, 364 pp.

2. Collections of Essays

- ASSOCIATION FRANÇAISE DES AMIS DE JOHN HENRY NEWMAN (Eds), *Etudes Newmaniennes n° 9 - 1993*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1993, 116 pp
- STERN Jean, *Souvenirs d'un disciple*, pp 7-13;
- CLAVEL Pierre, *Le cardinal de Lubac cite le cardinal Newman*, pp 15-24;
- DE BERRANGER Olivier, *Des paradoxes au Mystère chez J.H.Newman et H. de Lubac*, pp. 25-74;
- LEMOINE Bernadette, *La Remontrance politique et la Lettre au Duc de Norfolk*, pp. 75-105 MEUNIER Bernard, *Book review: John Henry Newman, Callista. (Traduction de l'anglais, introduction et notes de Michel DURAND. Téqui)*; pp. 107-108
- COUPET Jacques, *Book review: John Henry Newman, Sermons paroissiaux. 1. La vie chrétienne. (Introduction, notices et coordination de la traduction par Pierre GAUTHIER. Editions du CERF)*; pp.108-112
- CLAVEL Pierre, *Book review: Paul Vaiss, Newman, sa vie, sa pensée et sa spiritualité. Première période (1801-1832). (L'Harmattan)*; pp. 113-114.
- DOWNSIDE REVIEW, 11/385 (October 1993).
- WITHEY Donald A., *John Henry Newman and Dr Charles Lloyd*, pp. 235-250;
- BLEHL V.F., *The Intellectual and Spiritual Influence of J.H.Newman*, pp. 251-257;
- RINGEL Stacey S., *John Henry Newman: Human Being*, pp. 258-272;
- TOLHURST Joseph, *The Church of the Multitudes*, pp. 273-283;
- VANDEN BUSSCHE J., *Father Ignatius Spencer and Newman*, pp. 284-305.

- GONZALEZ MONTES Adolfo (Ed.), *Pasión de Verdad. Newman cien años después, el hombre y la obra*. Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis Vol 17, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Universidad Pontificia de Salamanca 1992, 212 pp.
- GONZALEZ MONTES Adolfo, *Introducción a un encuentro con Newman*, pp. 7-15;
- MORALES José, *Trayectoria Biográfica 1. Newman en sus Biógrafos*, pp. 19-27;
- BOIX Aureli, *Trayectoria Biográfica 11. Anotaciones sobre la Biografía de Newman*, pp. 29-38;
- TOLHURST James, *Newman y Manning: dos eclesiásticos católicos en la Inglaterra Anglicana del siglo XIX*, pp. 39-46;
- MERRIGAN Terrence, *Newman en el Oriol y su desencanto del liberalismo*, pp. 47-60;
- GONZALES MONTES Adolfo, *Trayectoria teológica de Newman hacia la Iglesia Católica: aproximación biográfica y tarea ecumenica*, pp. 61-78;
- KER Ian, *La grandeza de Newman*, pp. 79-99;
- GONZALES MONTES Adolfo, *El Movimiento de Oxford y el Anglocatolicismo de Newman*, pp. 103-124;
- TILLMAN Katherina, *La idea de una universidad según Newman*, pp. 125-136;
- CARDOSO DE PINHO Arnaldo, *El desarrollo histórico de las ideas y del dogma católico*, pp. 137-147;
- CARDOSO DE PINHO Arnaldo, *La relación entre verdad e historia en el ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina*, pp. 149-159;
- AGUILES Juan, *La iglesia en el pensamiento y en la vida del Cardenal Newman*, pp. 161-170;
- PELA Giovanni, *Newman y el desarrollo de la teología que inspiró al Vaticano II*, pp. 171-182;
- JIMENEZ ORTIZ Antonio, *De la apologética clásica a la teología fundamental: la presencia de John Henry Newman*, pp. 183-202.
- LEPELLEY Claude et VEYRIRAS Paul (Eds), *Newman et l'Histoire. Actes du colloque 1990 de l'Association française des amis de John Henry Newman. Etudes Newmaniennes n° 8 - 1992. Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1992, 280 pp.*
- LEPELLEY Claude, *Introduction*, pp. 5-9;
- DE BERRANGER Oliver, *Pour une lecture théologique de l'histoire chez Newman*, pp. 13-38;
- SYS Jacques, *Empirisme, principe sacramental et vision de l'histoire chez Newman*, pp. 39-54;
- VEYRIRAS Paul, *Newman et les prophéties des derniers temps*, pp. 55-70;
- DURAND Michel, *L'utilisation de l'histoire dans 'Callista'*, pp. 73-92;
- VAISS Paul, *Les origines de l'hérésie arienne selon Newman à la lumière de la recherche historique postérieure*, pp. 93-106;
- CANEVET Mariette, *Newman et l'utilisation de l'histoire dans 'Les Ariens du IV^e siècle'. Un exemple: Athanase*, pp. 107-127;
- LEPELLEY Claude, *Un livre pionnier pour la patristique et la théologie de l'histoire: 'L'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne'*, pp. 129-143;
- BIEMER Günter, *«Niebuhriser?» Newman et l'historiographie conçue comme reconstitution de la vie*, pp. 147-167;
- ASVELD Paul, *Saint Vincent de Lérins dans la discussion entre Newman et l'abbé Jager*, pp. 169-188;
- WACHE Brigitte, *Duchesne et Newman: a propos des 'Témoins anténicéens du dogme de la Trinité'*, pp. 189-203;
- CONZEMIUS Victor, *Newman et Dollinger: Conflits avec Rome*, pp. 205-222;
- HILAIRE Yves-Marie, *Paul Thureau-Dangin et John Henry Newman*, pp. 225-234;
- GAUTHIER Pierre, *Newman, Jacques Maritain et l'éducation*, pp. 235-244;
- CLAVEL Pierre, *De Newman a Teilhard: une piste de recherche. 1. - Ore Place a l'arrivée de Teilhard en 1908*, pp. 245-255;
- LASH Nicholas, *Flux, reflux et crépuscule: Newman depuis Vatican II*, pp. 257-278.
- MORRA Gianfranco (Ed.), *L'Eredità di Newman. Convegno di studi Bologna-Cento 17-19 maggio 1990, (Saggi e Ricerche 2, Istituto per la storia della Chiesa di Bologna) Bologna 1992, 98 pp.*
- BIFFI Card. Giacomo, *Saluto al Convegno*, pp. 5-10;
- FINOTTI Giorgio, *J.H. Newman: un cammino di libertà*, pp. 11-24;
- OTTONELLO Pier Paolo, *Newman e Rosmini*, pp. 25-36;
- MORRA Gianfranco, *Newman e l'idea di Università*, pp. 37-47;
- CROSBY John F., *Il mistero e la critica del razionalismo e del liberalismo nel pensiero di J.H. Newman*, pp. 49-62;
- GRASSI Onorato, *La ragionevolezza della fede in J.H. Newman*, pp. 63-74;
- ALBONETTI Dante, *Newman e l'ecumenismo*, pp. 75-82;
- GAUDENZI Cosetta, *La personalità letteraria di J.H. Newman*, pp. 83-90;
- MORRA Gianfranco, *Conclusioni*, pp. 91-95.

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT, 43 (1992) 389 - 468 pp.

NEUNER Peter, Newmans Bedeutung für die Theologie heute, pp. 391-408;

WIEDMANN Franz, John Henry Newman - ein Philosoph der Gegenwart, pp. 409-419;

BIEMER Günter, «Niebuhrisieren»? Newmans Verständnis der Geschichtsschreibung als Rekonstruktion von Leben, pp. 421-435;

BIEMER Günter, Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen? John Henry Newmans Auffassung von der Bedeutung der Laien für die Glaubensüberlieferung, pp. 437-448.

O'DONOVAN Teresa, WALSHE Philip (Eds.), John Henry Cardinal Newman. Centenary Lectures and Papers. 1990, 52 pp.

DAVIES Mervyn, Newman and Education with Commentary for Today, pp. 9-21;

THOMAS Stephen, Newman the Theologian: Catholic and Modern, pp. 22-32;

STARK Anthony, John Henry Newman, A Continuing Apostolate a Century after his Death, pp. 33-39;

O'DONOVAN Teresa, Newman and the Catholic University in Ireland, pp. 40-46

WALSHE Philip, John Henry Newman: Reflections on his Life, pp. 47-52.

3. Articles

BIEMER Günter, John Henry Newman (1801-1890) nach einhundert Jahren. Ein Literaturbericht: Theologische Revue (Munster) 89 (1993) Sp. 177-188.

BLEHL Vincent, Controversial Biographies of John Henry Newman: The Allen Review 8 (Michaelmas 1992) 4-7.

BOUYER Louis, Newman y su actualidad: Newman y la cultura: Newmaniana (Tigre, Argentina) 3/7 (1993) 9-13.

-, Newman y su actualidad: Newman y la tradición: Newmaniana (Tigre, Argentina) 3/8 (1993) 8-11.

-, Newman y su actualidad: Newman como teólogo: Newmaniana (Tigre, Argentina) 3/8 (1993) 11-13.

-, Newman y su actualidad: Newman y el ecumenismo: Newmaniana (Tigre, Argentina) 3/9-10 (1993) 32-37.

CAVALLER Fernando, Newman y la Educación, «La Idea de universidad»: 2. Cuatro principios en relación a la educación: Newmaniana (Tigre, Argentina) 3/9-10 (1993) 20-31.

CISTELLINI Antonio, Intorno alla vocazione filippina di J. H. Newman: Memorie Oratoriane (Firenze) 16 (1993) 20-43.

CRISTALDI Giuseppe, La figura die Newman: anglicano e cattolico: Adriano Capnoli, Luciano Vaccaro (Eds), Storia religiosa dell'Inghilterra. Casa di Matrone, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Gazzada, Milano 1991, 303-331.

ERDŐ Péter, The Theological Foundations of Canon Law according to the Works of John Henry Newman: Folia Theologica (Budapest) I (1990), 115- 130.

GASPARRINO Pacifico, Dos lumbrecas en el siglo XIX: John Henry Newman y Bto. Domingo Bárberi: Newmaniana (Tigre, Argentina) 3/8 (1993) 21-26.

GEISLER Hermann, Gottesbild, Gewissen, Bekehrung. John Henry Newman: Eberhard von GEMMINGEN (Hrsg.), Am Regenbogen der Heiligen. Radio-Vatikan-Predigten. Johannes-Verlag, Leutesdorf 1993, 231-255.

GILLEY Sheridan, Newman, conservatism and orthodoxy: Cristianesimo nella Storia (Bologna) 12 (1991) 603-622.

GUTIERREZ GODINEZ Fernando, La Conciencia en Newman: Vertebración 6/25 (1993) 3-14.

HONORE Jean, John Henry Newman: Dictionnaire des Religions, Sous la direction de Paul Poupard, 3^e édition revue et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris 1993.

KLAGHOFER-TREITLER Wolfgang, Kardinal Newman. Skizzen zu Person und Gestalt: Geist und Leben (Wurzburg) 66 (1993) 86-100.

KOTERSKI Joseph W., Mary the Mother of Jesus. Newman saw the interplay of Marian devotion and doctrine: Homiletic and Pastoral Review, (New York), 92/4 (1992) 21-26.

KNOX R. Buick, John Henry Newman: Irish Biblical Studies (Belfast) 14 (1992) 154-169.

KULD Lothar, Die Grammatik der Zustimmung, Newmans «gotistische» Theologie: Internationale katholische Zeitschrift «COMMUNIO» 22 (1993) 362-368.

McGOVERN Thomas, Newman and the study of the Church Fathers. Seminarians should study the Church Fathers: Homiletic and Pastoral Review 92/5-6 (1992) 8-18.

MAGILL Gerard, Interpreting Moral Doctrine: Newman on Conscience and Law: Horizons (Villanova, Pa.) 20/ 1 (1993) 7-22.

MILLER Edward Jeremy, The role of moral dispositions in the cognitive theories of Newman and Lonergan: Thought (Fordham University) 67/265 (June 1992) 128-147.

NICHOLS Aidan, John Henry Newman and the Illative Sense: Nichols Aidan. A Grammar of Consent. The Existence of God in Christian Tradition, T&T Clark, Edinburgh 1991, 214 pp., 19-38.

OTTONELLO Pier Paolo, Newman e Rosmini: Ottonello P.P.. Rosmini 'inattuale', Japadre Editore, L'Aquila-Roma 1991, 105-121.

- PIENIAZEK J.J., *Yesus Kristus dalam pewartaan John Henry Newman (Jesus Christ in John Henry Newman's preaching, Indonesian): Yesus Kristus Harapan Kita (Jesus Christ our Hope)*, Penerbit Nusa Indah, Ende, Flores Indonesia 1992, 73-192.
- PREMOLI Federico, *Newman y la Educación, «La Idea de universidad»: 1. Presencia de la teología en una universidad: Newmaniana (Tigre, Argentina), 3/9- 10 (1993) 8- 19.*
- RATZINGER Joseph Kardinal, *Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen eines jeden Menschen. Gewissen und Wahrheit: Joseph Kardinal Ratzinger, Wahrheit. Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft.* Herder, Freiburg 1993, 25-39.
- , *Das Gewissen ist mehr als ein Urteil: Kathpress Info-Dienst Nr. 005, 09.01.1994, 6-11.*
- RUTT Theodor, *Verehrung der Gottesmutter gemal3 ihrer Würde. [2.2 - 2.4. Newmans Marienlehre]. Mariologisches, Kevelaer, Nr. 28, September 1993, M18-M21.*
- SIEBENROCK Roman, *Glaube, Wahrheit und Leben - Newmans Antwort an Lyotard: Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI 39, 22. September 1993, 5-15.*

4. Book reviews

- ANONYMOUS, Ian Ker, *Newman and the Fullness of Christianity*, T&T Clark, Edinburgh; *Healing the Wound of Humanity*, Darton, Longman & Todd: *Friends of Cardinal Newman Newsletter*, Christmas 1993, 3.
- , Peter Willi, *Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern John Henry Newmans*, Dissertation: *Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck) 114 (1992) 504.*
- BERGER Teresa, Withey Donald, *John Henry Newman: The Liturgy and the Breviary. Their influence on his life as an Anglican.* London 1992: *Theologische Revue 89 (1993) 187.*
- , Chadwick Owen, *The Spirit of the Oxford Movement. Tractarian Essays.* Cambridge University Press, Cambridge 1990: *Theologische Revue 89 (1993) 188.*
- CHADWICK Henry, *Theologian and philosopher of the human heart, Healing the Wound of Humanity: the spirituality of John Henry Newman: The Tablet 30 October 1993.*
- EDWARDS David L., *Blest Pair of Sirens, David Newsome, The Convert Cardinals. Newman and Manning.* John Murray: *Church Times*, 24th September 1993, 13.
- , *Is Newmaniana enough? Ian Ker, Newman and the Fullness of Christianity. T&T Clark: Church Times*, 3rd December 1993.
- JOHNSON Paul, *Choosing between Cardinals. Newsome David, The Convert Cardinals. J.H. Newman and H.E. Manning.* John Murray: *The Sunday Telegraph*, September 26, 1993, 11.
- MOORE Caroline, *Every fair from fair sometime declines. Newsome David, The Convert Cardinals. Newman and Manning.* John Murray: *The Spectator* 18-25 December 1993, 68-70.
- SEGUR Heinrich, *Hermann Geil3ler, Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman.* Peter Lang Verlag: *experiment-leben aus den exerzitien 4/93, 16.*
- WILSON A.N., *Two eminent prima donnas. The Convert Cardinals by David Newsome, John Murray: Catholic Herald 24th September 1993, 6.*
- WINTERTON Gregory, *Giant in an age of scepticism. Newsome David, The Convert Cardinals. Newman and Manning.* John Murray: *The Universe*, 3rd October 1993.
- WOOD James, *A sense of guilt. Newsome David, The Convert Cardinals. Newman and Manning.* John Murray: *The Guardian*, 12th October 1993, 11.

5. Newspaper articles. Shorter or popular essays. etc.

- BARBER Michael, *Sermon delivered at the Solemn Mass at the Birmingham Oratory on the 103rd anniversary of Cardinal Newman's death, August 11, 1993: Friends of Cardinal Newman Newsletter, Summer 1993, 5-6.*
- BERTRAM Jerome, *The Oxford Oratory: Archdiocese of Birmingham Directory 1994. Edited by the Very Revd Canon F.J. GRADY.* Mersey Mirror Ltd., Liverpool 1994, 196-197.
- BLEHL Vincent, *Cardinal Newman's Cause. An update by Fr Vincent Blehl: America, 25th September 1993. Briefing, 14th October 1993, 15-17.*
- Friends of Cardinal Newman Newsletter, Christmas 1993, 4-5.*
- , *Newman and Our Lady, The 1990 Assumptiontide Lecture, Parish Church of S. Mary and All Saints, Walsingham. Birmingham, 7 pp.*
- , *Newman's attitude towards the Church of England: Friends of Cardinal Newman Newsletter, Spring 1993, 7-9.*
- , *Où en est la cause de John Henry Newman?: France Catholique, No 2428, 3 décembre 1993, 16-17.*
- BOUYER Louis, *La vieillesse de Newman: La vie spirituelle, 73/706/147 (1993) 543-546.*

- CAVALLER Fernando, Newman en el Catecismo de la Iglesia Católica: *Newmaniana* (Tigre, Argentina), 3/7 (1993) 4-8.
-, Newman en la última encíclica papal: *Newmaniana* (Tigre, Argentina) 3/9/10 (1993) 2-5.
-, Newman responde a la New Age, *Newmaniana* (Tigre, Argentina) 3/8 (1993) 4-7.
COUVE DE MURVILLE Archbishop Maurice, Homily for Oxford Oratory: Briefing 14 October 1993, 14-15.
CRISTALDI Giuseppe, A «Philip Neri» of the School of Guido Reni embellishes St Aloysius' Church in Oxford. From *L'Osservatore Romano*, January 30th, 1993: *Saint Aloysius Parish Magazine* (Oxford) Easter 1993, 10-11.
-, Un «Filippo Neri» della scuola di Guido Reni impreziosisce la chiesa di S. Luigi a Oxford: *L'Osservatore Romano* 30 gennaio 1993, 3.
HOEGEMANN Brigitte, Newman's Insight into Childhood and his Attitude towards Children and Youth as an Inspiration for Catholic Education: *Friends of Cardinal Newman Newsletter* Christmas 1993, 7-8.
LECLERC Gérard, Les leçons de Newman. Catholicisme et Anglicanisme: *France Catholique* (Paris) No. 2403, 14.5.1993, 18-20.
LEONARD Graham, The Catholic Moment in England: *Friends of Cardinal Newman Newsletter* Summer 1993, 2-3.
LIKODIS James, The Many Friends of the Venerable Servant of God - John Henry Newman: *Lay Witness* October 1992, 7-8.
MAS CASSANELLES Ramón, John Henry Newman en el «Catecismo de la iglesia católica»: *Laus Núm 286* (Enero-Febrero 1993) 10-11.
-, la cuestión de la fe y la iglesia en Newman: *Laus* 286 (1993) 17-21.
MINERS Michael, The Meeting of Friends: Some Thoughts on Christian Friendship with Reference to the Ven. J. H. Newman: *Mount Carmel* 41/2 (Summer 1993) 27-31.
SCHARF Ludwig, Die Lage der Kirche im Kampf zwischen Glauben und Unglauben: *Bote von Fatima*, Jg. 51, Nr 9 und 10. Sonderdruck herausgegeben vom INSTITUTUM MARIANUM Regensburg e.V., 12 pp.
SIEBENROCK Roman, Das Los des Unzeitgemälä ßen. John Henry Kardinal Newmans Leben in der «Logik des Evangeliums»: *Entschluss* 47/1 (1993) 27-29.
TREVOR Meriol, Science and God: The Ransomer, XXXII/4 (Easter 1993) v-vii.
WITHEY Donald, «An anxiously religious man, now, as then, very dear to me». Robert Williams (1811 - 1890): *Friends of Cardinal Newman Newsletter* Summer 1993, 7-9.

6. Doctoral Dissertations

- ACHTEN Henrik, *First Principles and Our Way to Faith. A Fundamental-theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*, D.Th., Universita Gregoriana, Roma 1993.
AMBERGER Otto, *Modelle subjektiver Glaubenserkenntnis bei John Henry Newman und Joseph Kentenich: Darstellung und vergleichende Diskussion*. Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Munster, 1991/1992.
PINERO MARINO D. Ramón, *El acceso razonado a la fe en J.H. Cardenal Newman*. D.Th., Universidad Pontificia de Salamanca 1993, 351 pp.

7. Forthcoming

- NEWMAN J.H., *Letters and Diaries Vol VII*. Edited by Gerard TRACEY, Oxford University Press.
NEWMAN J.H., *Conferenze sulla Dottrina della Giustificazione*. A cura di F. MORRONE. Jaca Book (Collana: John Henry Newman, Opere. A cura di Onorato GRASSI, Luca OBERTELLO, Giovanni VELOCCI), Milano 1994.
BLEHL Vincent F., *The White Stone. The Spiritual Theology of John Henry Newman*. St. Bede's Publications 1994.

Adhesión

N.N.

“

La verdadera razón
por la que me convertí
al Catolicismo fue porque
la Iglesia Católica Romana
es la única Iglesia que es
semejante, y muy semejante,
a la primitiva Iglesia, la
Iglesia de San Atanasio... ”

Cardenal Newman

(30.8.1869 De sus Cartas y Diarios, XXIV, 325)