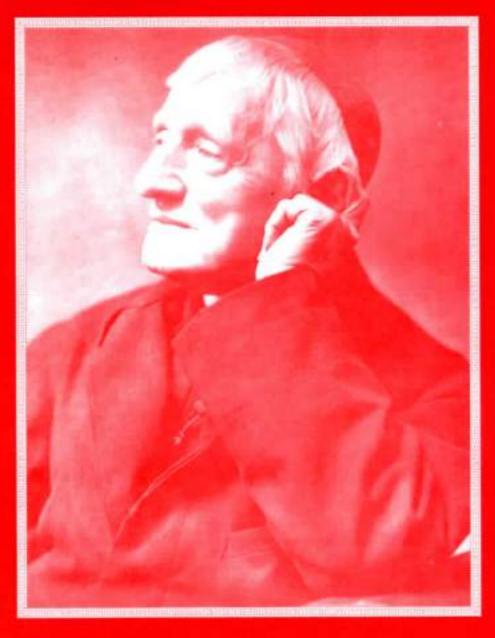
NEWMANIANA

AÑO XV - NÚMERO 44

JULIO 2005



Ex umbris et imaginibus in veritatem

Publicación de Amigos de Newman en la Argentina

		St		
p.				



Fcia. Buenos Aires

República Argentina

EDITORIAL.	
¡Habemus-Papam! Benedicto XVI	2
CONFERENCIA	
Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia	4
MEDITACIONES	_
12/08/2001 HOROTON ACCESSOR SERVICES	
Dios suficientemente en si mismo	
Sõlo Dios es inmutable	
Dios escamor	
La santidud de Dios	3
ARTÍCULO	
Littlemore: El hogar del paso a Roma	4
-Fernande M. Cavaller	
ARTÍCULO	
La recepción de NEWMAN en la teología del siglo XX	9
POESÍA	
Memoria	ŧ
-Trushrevión de Jorge Ferro-	
PATRÍSTICA	
¿Y qué dicen Joviniano y sus compuñeros?	Ç
-Trachussión de Inis Cassague	
AMIGOS DE NEWMAN EN LA ARGENTINA	
Newmaniana: indice general 1991-2004 $$	7
The property of the control of the c	



ORACIÓN

Por la beatificación del Cardenal Newman

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

¡Habemus Papam! BENEDICTO XVI

Con este número inauguramos el año XV de NEWMANIANA. Quince años de publicaciones ininterrumpidas es motivo suficiente. para dar gracias al Señor, por interessión del mismo Siervo de Dios John Henry Cardenal Newman. Todo ha sido posible bajo la ley de la Providencia. Creemos que el servicio de expandir la vida y la obra de Newman ha dado mucho finuo, gracias a la perseverancia. Damos gracias a todos los que colaboraron y colaboran en esta publicación, con sus traducciones, sus escritos y su apoya económico. Ofrecemos toda esta obra como tributo a la ligura insigne de nuestro querido Cardenal y como oración de petición por su pronta bentificación, tan esperada.

Este año decimoquinto ha comenzado con dos acontecimientos importantes para la Iglesia: la llorada muerte del Papa Juan Pablo II y la feliz elección de su sucesor Benedicio XVI. A la personalidad del primero dedicamos las publicaciones del anteaño, con ocasión del 25 aniversario de su Pontificado, Permitasenos dedicar las de este año a la personalidad del Cardenal Joseph Ratzinger, ahora muestro Papa Benedicto.

La alegría por esta elección um providencial de aquel inolvidable 19 de abril, motivó la inevitable memoria de su vida y de extensa obra teológica, así como de su servicio al frente de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el dicasterio más importante de la Santa Sede, Entre esos recuerdos, y mirando sus libros, no podíamos olvidar que en el número 2 de Newmaniana, en el mismo inicio de este proyecto que nació para conmemorar el Centenario de su muerte, se



publicó la traducción de la conferencia que el Cardenal Ratzinger había dado con ocasión de ese aniversario en Roma, en la expléndida Sala Borromini del Oratorio de San Felipe, junto a Chiesa Nuova. Allí estaba, acompañada por una foto magnifica que le muestra en ese mismo acto solemne, con el Padre Blehl, por entonces postulador de la Causa de Beatificación, y el padre Chavasse, Superior del Oratorio de Birmingham. A la izquierda del estrado académico aparece un duo de piano de violín que interpretó Beethoven, Beethoven era el músico predilecto de Newman, y según ha expresado el mismo Cardenal Ratzinger en el libro 'Mi Vida', es también su predilecto. El hecho de que Newman tocara el violín y Ratzinger toque el piano no deja de tener también un matiz de coincidencia feliz.

En aquella oporunidad, el Cardenal Prefecto se refirió al Cardenal ausente, y lo llamó Maestro de la Iglesia. Ya se sabe que esta forma de hablar de reserva oficialmente para aquellos que son Doctores de la misma, de modo que esperamos haya sido un preanuncio providencial para el reconocimiento de su santidad, al que no es improbable que siga, como lo hubo pronosticado Pío XII, su incorporación al elenco de los Doctores de la Iglesia.

Por ello, creemos que unestro mejor homenaje al Papa Benedicto XVI, y como gozosa acción de gracias por su elevación a la Sede de Pedro, es republicar esta conferencia suya en el presente mímero.

A la semana de la elección de Benedicto XVI recibimos una mensaje de saludo del Internacional Centre of Newman Friends de Roma, pidiéndonos permiso para publicar esta traducción allí, de utilidad enorme para los estudiantes de habla española. Al acceder con alegría al pedido nos dimos cuenta también de que no es poca la presencia que tiene Newmaniana en el exterior. Desde el comienzo llega a varias Universidades, Centros de Amigos de Newman y personas en el exterior, entre las cuales ha estado precisamente el Cardenal Ratzinger. Ha sido también Amigo de Newman. Esperamos que al serlo hoy como Papa pueda, según la voluntad del Señor, el instrumento providencial que le eleve a los altares.

Gracias Cardenal Ratzinger por todo lo que nos ha dado a lo largo de tantos años. Gracias por aceptar la immensa responsabilidad de ser Sucesor de Pedro, y por todo lo que, sabemos, nos dará en los años por venir.

Oremos por nuestro Santo Padre Benedicto XVI.

¡PAX, VITA ET SALUS PERPETUA!

NEWMAN pertenece à los grandes maestros de la Iglesia

Newman gehört zu den grossen Lehrern der Kirche

S.E. Card. Joseph Ratzinger Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe

Disertación del 28 de Abril de 1990 en la Sala Borromini del Oratorio de San Felipe Neri - Chiesa Nuova - Roma Simposio Académico y Celebración del Centenario de la muerte de Newman John Henry Newman: Lover of Trath (Amante de la Verdad).

> TRADUCCIÓN ENRIQUE CASSAGNE

Hoy, tercer día y día de cierre de nuestro simposio newmuniano, está dedicado a la influencia de la figura de Newman y su obra, hace cien años y posteriormente hasta la teología actual.

No me siento competente para hablar sobre los temas planteados, pero quizás tenga sentido, y sea correspondiente a estas jornadas, referirme brevemente a mi propio acercamiento a Newman, lo cual reflejará también algo de la presencia de este gran teólogo inglês en las aspiraciones y luchas de nuestro tiempo.

Cuando en 1946, tras la confusión de la guerra, finalmente fue reabierto el Seminario de Freisinger, y pude comenzar mis estudios de Teología, sucedió que se designó prefecto de nuestro grupo a un estudiante avanzado quien, ya antes de la guerra, había comenzado a trabajar sobre la teología de la conciencia en Newman. En medio de los riesgos de esos años, él no perdió de vista su terna, el que, terminada la guerra, reanudó con renovado entusiasmo y energía. En seguida se estableció un vínculo de amistad entre nosotros, que giraba en torno de los grandes problemas de la filosofía y de la teología. Como era esperable Newman estuvo siempre presente. Alfredo Lüpple, que así se llamaba el prefecto, publicó en 1952 su disertación bajo el título "El individao en la Iglesia". Desgraciadamente el segundo tomo, que se anunciaba entonces, ha permanecido basta hoy sin publicar.

La enseñanza de Newman sobre la 'conciencia' fue para nosotros importante pues fundamentaba el personalismo teológico que nos atraía a todos por su senda. Así, muestra imagen del hombre, como nuestra figura de la Iglesia. fueron selladas por este punto de partida. Nosotros habíamos vivido la pretensión de un partido totalitario. que se entendía a sí mismo como plenitud de la historia, y que negaba la conciencia individual. Uno de sus conductores, llegó a decir Yo no tengo conciencia; mi conciencia es Adolfo Hitler⁴. La enorme desolación humana que sucedió a todo aquello estaba ante nuestros ojos, por eso fue para nosotros liberador y esencial saber que el 'nosotros' de la Iglesia no se apoyaba sobre la extinción de la conciencia, sino, justamente, al revés: sólo podía desarrollarse desde la conciencia. Y porque Newman interpretaba la existencia del hombre desde la conciencia, en el encuentro frente a frente de Dios y el alma, quedaba también claro que este personalismo no era un individualismo, y que la vinculación a la conciencia no significa una concesión a la arbitrariedad sino todo lo contrario.

De Newman aprendimos a entender el primado del Papa libertad de conciencia -nos decía Newman-no es lo mismo que el derecho a dispensarse de la conciencia o

Diche per Harmann Geering, citado en Th. Scheider, Nermann Rauschning Gespräche mit Hiller* als Geschichtsqueils, Optaden 1972, p.19, note 25.



Foto tornada durante el Simposio en la cual se ve al Cardenal RatzInger después de su disertación, a su derecha el P. Vincent. Bleh S.J. Postulador de la Causa de Beatificación de Newman, a su izquierda al P. Paul Chavasse del Oratorio de Birmingham. Los intérpretes están tocando una sonata para violin y piano de Beethoven.

a ignorar un legislador a guía. De allí que la conciencia, en su verdadero sentido, aparecía como el fundamento de la amoridad papal cuyo poder le viene de la Revelación que completa la naturaleza de una conciencia imperfectamente iluminada; y el sentido de cuya existencia (el de la autoridad papal) es la defensa del derecho moral a la conciencia².

No necesito decir que esta doctrina de la conciencia, incluida en el proceso de desarrollo de la Iglesia y del mundo, se me ha hecho cada vez más importante. Cada vez veo mejor cómo esta doctrina se illumina con plenitud cuando se la relaciona con la biografía del Cardenal, la que sólo es comprensible en el contexto del drama espiritual de su siglo y que es lo que hace que nos hable tan bien a nosotros. Newman es un convertido por ser hombre de conciencia; fue su conciencia la que lo sacó de antiguos y profundos lazos bacia el difícil y desacostumbrado mundo del catolicismo. Pero el camino de conciencia, justamente, no tienen nada que ver con la vía de una auto-ofirmación subjeriva: es un camino de obediencia a la verdad objetiva.

El segundo paso en su largo camino de conversión fue la superación de la posición subjetivo-evangélica, lograda en una concepción del cristianismo fundada en la objetividad de los dogmas. Encuentro una formulación significativa de esta posición en uno de sus primeros sermones. Dice:

la verdadera cristiandad...se prueba por la obediencia y no por un estado de conciencia'. Así, toda obligación y tarea del cristiano están edificadas sobre dos pitares: fe y obediencia... él (el cristiano) mira a Jesús (Hebr.2,9)... obra según su voluntad... 'Estamos hay: me parece, en el peligro de no apoyarnos como debiéramos en ninguno de estos pilares. Considerar con preocupación y con espíritu de verdad los contenidos de la fe es visto como una ortodoxia estéril, o como darse a minucias técnicas...Como consecuencia, dejamos... la prueba de nuestra religión en manos de los así llamados sentimientos espirituales...5

Difficulties fall by Anglicans in Catholic Teaching, II, 247, 250, 253.

³ Parochial and Plain Samons I, 153 ss.

CONFERENCIA

En este contexto se me hicieron importantes algunas frases acertadas de los *Arrianos del siglo III*, las que al principio me dejaron asombrado, Se lee:

la paz se fundamenta en la escritura, en la pretensión de instituir la verdad como autoridad primordial en todo comportamiento político o privado; en concebir... que, en la ordenación de las virtudes cristianas, el celo por la verdad antecede a la bondad.⁴

Me resulta siempre fascimante ver y meditar, cómo así y sólo así, por su vinculación a la verdad, a Dios, adquiere la conciencia rango, dignidad y fuerza.

Querría ahora, brevemente, volver a mi referencia autobiográfica. Cuando continuaba mis estudios en München (1947) encoutré allí al profesor en teología fundamental Gottlieb Soelingen, que se convirtió de abí en más en mi verdadero maestro teológico. Era un conocedor y entusiasta adepto de Newman. El nos abrió el Grammar of Assent y con ello el modo y certeza propios del conocimiento religioso, pero, más profundamente aún, influyó sobre mí la ponencia expuesta por Heinrich Fries cuando el jubileo de Calcedonia, en la que encontré el acceso a la doctrina de Newman sobre la 'evolución del dogma' que, con su doctrina de la 'conciencia', considero ser sus contribuciones decisivas a la renovación de la teología. Con esta doctrina se puso en moestras manos la llave que nos permitió incluir el pensamiento histórico en la teología, o, mejor aún, que nos ha enseñado a pensar la teología históricamente, dándonos así la posibilidad de reconocer la identidad de la fe a través de todos sus cambios. Debo excusarme por no poder aquí profundizar más estos pensamientos. Me parece que las posiciones de Newman tampoco han sido plenamente valoradas en la moderna teología, y encierran arin fecundos posibilidades que esperan ser desplegadas. Es ésta una buena ocasión para mostrar el fondo antobiográfico de esta concepción.

Es sabido en qué medido la visión que tuvo Newman sobre sus pensamientos acerca de la evolución (del dogma), fue marcando su camino bacia el catolicismo. Se trató no sólo de un desarrollo de ideas. En el concepto de evolución se jugaba la propia vida de Newman. Esto me aparece claro en sus conocidas palabras:

'...vivir quiere decir cambiar, y set pleno quiere decir haber luchado y cambiado a menudo? Newman fue alguien que se fue convirtiendo toda su vida, que cambiaba pero que permanecía él mismo y se volvía cada vez más él mismo.

Aquí se me presenta la figura de San Agustín, vinculado en tantas cosas a Newman. Cuando San Agustín se convierte en el jardín, entendía todavía su conversión encuadrada en el esquema de su venerado maestro Plotino y de la filosofía neoplatónica. Pensaba que su vida pecadora anterior había sido definitivamente apartada; que el converso debía ser de altí en más, totalmente nuevo y otro, y que lo que restaba de camino debía ser un incontenido ascenso bacia la cada vez más pura elevación de la proximidad divina. Así lo ha expuesto también Cregorio de Niza en su Ascenso de Moisés: 'Al igual que los cuerpos, cuando reciben un primer impulso bacia abajo y sin otra influencia, por si caen a lo profundo ya cada vez mayor velocidad... nsi le pasa inversamente al alma que se ha soltado de la pasión terrena y en rápido acceso ascensional... Se levanta permanentemente sobre si...en un vuelo continuo que tiende a lo alto?.

Pero la experiencia real de Agustín fue otra: debía aprender a ser cristiano, lo que siempre supone el arduo peregrinaje con sus altos y sus bajos. Separa la figura del 'ascensus' de la del 'iter', con su peso y fatiga, de las que nos consuclan y sostienen los instantes de luz que recibimos cada tanto. La conversión es 'iter' -camino de toda una vidas. Por eso la fe es siempre 'development, y justamente por ello significa maduración de las almas para la verdad, para Dios, que 'es más interior a nosotros que nosotros mismos'.

Newman en su idea de 'evolución' ha representado su propia experiencia de conversión, y en ella no sólo el camino de la 'doctrina cristiana' sino el de la 'vida cristiana'. El signo que permite reconocer a un gran maestro de la Iglesia es que no sólo enseña con su discurso pensado y hablado sino que también enseña con su vida, por que en él, pensamiento y vida se empapao recíprocomente. De ser así, Newman pertenecería a los grandes muestros de la Iglesia porque, simultáneamente, conuneve nuestro corazón e ilumina nuestro pensamiento.

^{*} The Arians of the Fourth Contury, 243 s.

Essay on the Development of Ovistan Doctrine, pp.73,40

Gregorio de Nisa, De vira Moysis, PG 44, 401 A

DIOS con Nosotros

1. La familiaridad de Jesús

- El santo Bautista fue separado del mundo. Ero un nazir. Huyó del mundo, se puso contra el mismo, le habló desde su lugar estratégico y lo llamó al arrepentimiento. Después llevó toda Jerusalén con él al desierto y le hizo frente cara a cara. Pero en su enseñanza habló de Uno que debía venir a ellos y debía hablades de manera muy diferente. El no se separaría de ellos, no se mostraría como un ser más elevado sino como el hermano de ellos, de su carne y de sus huesos, como uno entre muchos hermanos, como uno de la multitud en medio de ellos. Más aún, ya estaba entre ellos. Medius vestrum stetit, quem vos nescitis, hay entre vosotros alguien a quien no conocéis. El que era más grande se llamó a sí mismo Hijo del hombre, y se contentó con ser tenido por alguien común en todo sentido, aunque era el Altísimo. San Juan y los otros evangelistas, a pesar del carácter tan diferente de sus relatos acerca de El, coinciden en esto notablemente. El Bautista dice "hay entre vosotros alguien a quien no conocéis". Luego leemos cómo señaló a Iesús, no a la multitud sino en privado, a uno o dos de sus propios seguidores religiosos, y cómo le vieron y fueron invitados a seguirle dónde vivía. Finalmente Jesús comenzó a revelarse y a manifestar Su gloria en los milagros, pero ¿dónde?, en una fiesta de bodas, donde a menudo había excesos, como el gran triclinium lo suponía. Y ¿cómo?, agregando vino, el objeto de semejante exceso, cuando ocurría. No fue a la boda como un maestro sino como invitado, y de un modo social, por así decir, pues estaba con Su Madre. Comparad ahora esto con lo que El dice de Sí mismo en el evangelio de San Mateo: "Juan ni comía ni bebía, el Hijo del hombre come y bebe, y dicen: mirad a un hombre que es glotón y borracho". Podría ser que Iuan fuese odiado, pero era respetado. Jesús era despreciado. Ved también Marcos 1, 22, 27,37 y 3,21 para considerar el asombro y la rudeza de todos con El. La objeción surge de inmediato, 2.16. ¡Qué rasgo marcado debió haber sido aquél del carácter y la misión del Señor para que dos evangelistas, tan independientes en sus narraciones, lo hayan recogido! El profeta había dicho lo mismo (Isaías 53, "El será", etc).
- 2. Oh amado Señor, esto es por lo que tanto amas esta naturaleza humana que Tu has creado. No nos amaste solo como Tus criaturas, la obra de Tus manos, sino como hombres. Tu amas todo, pues los has creado todo, pero amas al hombre más que todo. ¿Cómo puede ser esto, Señor? ¿Qué hay en el hombre por encima de otros? ¿ Quid este homo, quod memor es cius.º Más aún, nusquam Angelos apprehendit, ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? (salmo 8,5) ...Ciertamente no se ocupa de los ángeles (Hebreos 2,16) ¿Quién puede sondear la profundidad de Su consejo y sus decretos? Tu has amado al hombre más que a los ángeles: y por eso, como no tomaste una naturaleza angélica cuando te manifestaste por nuestra salvación, así también no llegaste de ninguna forma o capacidad u oficio que estuviera por encima del curso ordinario de la vida humana, no como un nazir, ni como un sacerdote levita, ni como un monje o eremita, sino en la plenitud y exactitud de esa naturaleza humana que tanto amas. Llegaste a ser no sólo un hombre perfecto sino un hombre verdadero, no formado de nuevo de la tierra, no con el cuerpo espiritual que abora tienes, sino en esa misma carne que había caído en Adán, y con todas nuestras debilidades, todos nuestros sentimientos y simpatías, sin excepción.

MEDITACIONES

3. Oh Jesús, esa carne llegó a ser digna de Ti, el gran Dios, para hacer copiosamente la obra para la cual el Padre te envió. No la hiciste a medias, y mientras ese magnífico sacrificio es Tu gloria como Dios, es nuestro consuelo y ayuda como pecadores. Oh amadísimo Señor. Tú cres más plenamente hombre que el santo Bautista, que San Juan apóstol y evangelista, que tu propia dulce Madre. En cuanto al conocimiento divino que tienes de mí estás más allá que todos ellos, y también en la experiencia y el conocimiento personal de mi naturaleza. Tú cres mi hermano mayor. ¿Cómo puedo temer, cómo no reposar todo mi corazón en alguien tan bueno, tan tierno, tan familiar, tan modesto, tan natural, tan humilde? Tú cres ahora, aunque estás en el ciclo, el mismo que cras en la tierra: el Dios poderoso pero el pequeño niño, el santísimo pero sensibilísimo, humanísimo.

2. Jesús, el Dios escondido

Noti incredulus esse, sed fidelis. No seas incrédulo sino fiel

- 1. [Te adoro, Oh mi Dios, que eres tan temible, porque estás escondido y eres invisible! Te adoro y deseo vivir de la fe en lo que no veo, y, considerando lo que soy, un paria desheredado, pienso que verdaderamente me ha ido bien. Oh mi invisible Señor y Salvador, porque de todos modos me es permitido adorarte. Oh mi Dios, se que es el pecado lo que nos ha separado. Se que es el pecado lo que ha traído sobre mí la pena de la ignorancia. Adán, antes de la caída, cra visitado por los ángeles. Tus Santos, también, que están cerca de Ti, tienen visiones y les es dado de muchas maneras la percepción sensible de Tu presencia. Pero para un pecador como yo, ¿qué queda sino poseerte sin verte? Ah, ¿no gozaría al tener la más grande miscricordia y el favor de poseerte del todo? Es el pecado que me ha reducido a vivir de la fe, como debo hacerlo en el mejor de los casos, ¿ y no gozaría en semejante vida. Oh mi Dios y Señor? Veo y se, mi buen lesús, que el único camino por el cual puedo posiblemente acercarme a Ti en este mundo es el camino de la fe, fe en lo que Tú me has dicho, y seguir con ogradecimiento este único camino que Tú me has dado.
- 2. ¡Oh mi Dios, Tú sobreabundas en misericordia! Vivir de la fe es mi necesidad por mi actual estado de ser y mi pecado, pero Tú has pronunciado una bendición sobre ello. Has dicho que soy más bienaventurado en creer en Tí que si Te hubiera visto. Hazme compartir esa bendición, y haz que sea en plenitud. Hazme capaz de creer como si viera, que Te tenga delante de mí como si estuvieras siempre presente, corporal y sensiblemente. Haz que esté siempre en comunión contigo, mi escondido pero viviente Dios. Tú estás en lo más profundo de mi corazón. Tú eres la vida de mi vida. Cada hálito de mi respiración, cada pensamiento de mi mente, cada buen desco de mi corazón, viene de la presencia en mí del Dios invisible. Tú estás en mí por la naturaleza y por la gracia. No Te veo en el mundo material sino confusamente, pero reconozco Tu voz en mi propia e íntima conciencia. Me doy vuelta y digo Rabboni. ¡Estad siempre así conmigo, y si estoy tentado de dejarte a Ti, Tú, mi Dios, no me dejes a mí!
- 3. Oh mi amado Señor, jei tuviera derecho a pedir que se me permita ofrecerte reparación por toda la increencia del mundo, por todos los insultos inferidos a Tu Nombre, a Tu Palabra, a Tu Iglesia, y a los Sacramentos de Tu amor! Pero, ah, yo mismo tengo una larga cuenta de infidelidad e ingratitud propia para expiar. Tú estás en el Sacrificio de la Misa, y en el Sagrario, verdadera y ciertamente con Tu carne y Tu sangre, y el mundo no solamente no cree sino que se burla de esa misericordiosa

verdad. Tú mismo, y a través de Tus Apóstoles, nos advertiste hace tiempo que te ocultarías del mundo. La profecía está cumplida hoy más que nunca, pero yo se lo que el mundo no sabe. ¡Oh, acepta mi homenaje, mi alabanza, mi adoración! No dejes al menos que sea hallado en falta. No puedo evitar los pecados de los otros, pero al menos uno de aquellos que Tú has redimido se volverá y glorificará a Dios en alta voz. Cuanto más se burlen los hombres, más creeré en Ti, el buen Dios, el buen Jesús, el escondido Señor de la vida, que no me has hecho sino el bien desde el primerísimo instante en que comencó a vivir.

Jesús, la Luz del alma

Mane nobiscum, Domine, quoniam adverperascit Quédate con nosotros, Señor, porque ya es tarde

- 1. ¡Te adoro, Oh mi Dios, como la única y verdadera Luz! Desde toda la eternidad, antes que existiera creatura alguna, cuando Tú estabas solo, solo pero no solitario, pues siempre has sido Tres en Uno, Tú eras la Luz infinita. No babía nadie para verte sino Tú mismo. El Padre veía la Luz en el Hijo, y el Hijo en el Padre. Tal como eras en el principio, así eres ahora. Muy distinto de toda creatura en este esplendor increado. Sumamente glorioso, sumamente bello. Tus atributos son de colores tan diferentes y resplandecientes, cada uno perfecto en su propia pureza y gracia como si fuera la única y más alta perfección. Nada creado es más que Tu misma sombra. Brillantes como son los Ángeles, son pobres e indignísimas sombras Tuyas. Palidecen, parecen sombríos y reunida oscuridad ante Ti. Son tan tenues a Tu lado que no pueden contemplarte. El más alto Serafín cubre sus ojos, proclamando con obras y palabras Tu indecible gloria, En cuanto a mí, no puedo siquiera mirar el sol, y ¿qué es esto sino un emblema de Ti, bajo y material? ¿Cómo resistiría mirar siquiera a un Angel? ¿Y cómo podría mirarte a Ti y seguir viviendo? Si fuera puesto delante de la Luz de Tu rostro, desaparecería como la hierba. Oh Dios benevolente, ¿quién se acercará a Ti siendo tan glorioso, y sin embargo, cómo puedo apartarme de Ti?
- 2. ¿Cómo puedo guardarme de Ti, si Tú cres la Luz de los Ángeles, la única Luz de mi alma? Iluminas a todo hombre que viene a este mundo. Sin Tí, soy completamente oscuro, tan oscuro como el infierno. Me marchito y desaparezco cuando Te vas. Revivo sólo en la medida que Tu amaneces sobre mí. Vienes y vas como Tu quieres, ¡Oh mi Dios, no puedo retenerte! Solamente puedo rogarte que Te quedes. Mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascit. Quédate hosta la mañana y luego vete no sin darme una bendición. Quédate conmigo hasta la muerte en este valle oscuro, hasta que termine la oscuridad, ¡Quédate, Luz de mi alma, jam dvesperascit! La oscuridad, que no es Tuya, cae sobre mí. No soy nada. Tengo poco control de mí mismo. No puedo hacer lo que quisiera. Estoy desconsolado y triste. Quiero algo, y no se qué. Eres Tú lo que quiero, aunque poco lo entiendo. Lo digo y lo acepto en la fe. Parcialmente lo entiendo, pero muy pobremente. Brilla sobre mí, ¡O Ignis semper ardens et nunquam deficiens!, ¡Oh fuego ardiente y nunca deficiente!, y comenzaré a través de Tu Luz y en Tu Luz, a ver la Luz, y a reconocer Tu verdad, como la fuente de la Luz. Mane nobiscum, quédate, dulce Jesús, quédate para siempre. Dad más gracia a esta naturaleza decadente.
- Quédate conmigo, y comenzaré a brillar como brillas Tú: para brillar y ser luz para otros. La luz, ob Jesús, vendrá toda de Ti. Nada de ella será mio. Ningún mérito será mio. Serás Tú quien brille a

MEDITACIONES

través mío sobre otros. Déjame alabarte así, del modo que Tú amas más: brillando en todos los que me rodeau. Dadles luz a ellos tanto como a mí, ilumínalos conmigo, a través mío. Enséñame a mostrar de aquí en adelante Tu alabanza, Tu verdad, Tu voluntad. Hazme predicar de Ti sin predicar, no con palabras, sino con mi ejemplo, por la fuerza cautivante y la influencia amable de lo que hago, por mi visible parecido a Tus santos, y la evidente plenitud del amor que mi corazón tiene por Ti.

Meditations on Christian Doctrine, VIII

DIOS suficientemente en sí mismo

Ostende nobis Patrem ete sufficit nobis...Philippe, qui videt Me, videt et Patrem Muéstranos al Padre y eso nos basta...Felipe, el que me la visto ha visto al Padre (Jn. 14,89)

- L. El Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo, ¡Oh adorable misterio que existe desde toda la eternidad. Te adoro, mi incomprensible Creador, ante quien soy un átomo, un ser aparecido ayer o hace una hora! Si voy hacia atrás unos pocos años, simplemente no existía, no era, y las cosas hubieran continuado sin mí. Pero Tú existes desde toda la eternidad, y nada podría continuar sin Ti ni siquiera por un momento. Y desde toda la eternidad has tenido Tu naturaleza, has sido este tremendo y glorioso misterio: el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo. Existamos o no, Tú eres uno y el mismo siempre, El Hijo suficiente para el Padre, el Padre para el Hijo, y todas las otras cosas en sí mismas son vanidad. Todas las cosas no fueron alguna vez, y todas ellas podría no ser, pero sería suficiente para el Padre haber engendrado a su Hijo coeterno e igual al Padre, y para el Hijo haber sido abrazado en el seno del Eterno Padre, ¡Oh adorable misterio! La razón humana no me conduce a él, pero creo. Creo porque Tú has hablado, Señor. Acepto gozosamente Tu palabra acerca de Ti mismo. Tú debes saber lo que eres. ¿Quién más sino? No ciertamente yo, polvo y cenizas, si no me lo hubieras dicho. ¡Tomo, pues, Tu propio testimonio, oh Greador mío! y repito después de Ti, que creo firmemente lo que no entiendo porque desco vivir una vida de fe, y prefiero la fe en Ti que confiar en mi.
- 2. ¡Mi gran Dios, desde toda la eternidad Tú te bastas a Tí mismo. El Padre fue suficiente para el Hijo, y el Hijo para el Padre, ¡No ibas a ser suficiente para mí, una pobre creatura, siendo Tú tan grande y yo tan pequeño! Tengo una doble suficiencia en el Padre y en el Hijo. Tomaré, pues, las palabras de san Feli pe y diré, "muéstranos al Padre y eso es suficiente". Nos basta porque entonces estamos llenos hasta desbordar cuando te tenemos a Ti. Omni potente Dios, fortaléceme con Tu fuerza, consuélame con Tu paz eterna, tranquilízame con la belleza de Tu rostro, ilumíname con Tu esplendor increado, purifícame con la fragancia de Tu inefable santidad. Báñame en Ti mismo, y dame a beber, tanto como un hombre mortal puede pedir, de los ríos de gracia que fluyen del Padre y del Hijo, la gracia de Tu umor consubstancial y coeterno.
- 3. ¡Oh mi Dios, no dejes que olvide nunca esta verdad: que no sólo Tú eres mi Vida, sino mi única Vida! Tú eres el Camino, la Verdad y la Vida. Tú eres mi Vida, y la Vida de todos lo que viven. Todos lo hombres, todos los que conozco, con los que me encuentro, los que veo y escucho, no viven a menos que vivan por Ti. O viven en Ti, o no viven de ningún modo. Nadie puede salvarse fuera de

Ti. No dejes que olvide nunca esto en el trabajo de cada día. Dame un verdadero amor a las almas, a esas almas por quienes Tú has muerto. Enséñame a rezar por su conversión, a hacer mi parte para lograrla. Por muy capaces que sean, por muy afables, por muy encumbrados y distinguidos que sean, no pueden salvarse a menos que te tengan a Ti. ¡Oh mi Señor que eres suficiente en Ti mismo, Tú solo bastas! Tu sangre es suficiente para todo el mundo. Como eres suficiente para mí, así eres suficiente para la entera raza de Adán. Oh mi Señor Jesús, haz que Tu eruz sea más que suficiente para ellos, haz que sea eficaz! Haz que sea eficaz para mí más que todo, para que no "tenga todo en abundancia" sin fruto de perfección.

Meditations on Christian Doctrine, IX

Sólo DIOS es inmutable

Quo vgo rado, non potes Me modo seguir, sequeris autem postea Donde Vo voy no podéis seguirme ahora, pero más tarde me seguiréis (Iu 13,30)

- 1. ¡Tu solamente, Oh Dios mío, eres lo que siempre has sido! Los hombres cambian. Tú cres inmutable, más aún, hasta como hombre has sido siempre inmutable, pues Jesús es el mismo ayer, hoy, y para siempre. Tu palabra perdura en el cielo y en la tierra. Tus decretos están fijados, Tus dones concedidos sin arrepentimiento. Tu naturaleza, Tus atributos, son siempre los mismos. Siempre existió el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Te adoro en la paz y la serenidad de Tu immutabilidad. Te adoro en ese imperturbable cielo que cres Tu mismo. Fuiste perfecto desde el principio; nada puedes ganar y nada podrías perder. No hay nada que pueda compararse a Tí porque nada existe que Tú no hayas creado y puedas destruir. Repito, te adoro en esta Tu infinita estabilidad, que es el centro y el sostén de todas las cosas creadas.
- 2. El hombre, por el contrario, es siempre cambiante. No pasa ni un día en que yo no esté más cerca de la sepultura. Cualquiera sea mi edad, o el número de mis años, estoy siempre reduciendo el intervalo entre el tiempo y la eternidad. Siempre estoy cambiando en mi mismo. La juventud no es como la vejez, y estoy continuamente cambiando a medida que paso de la juventud hacia el final de la vida. ¡Oh mi Dios, me desmorono en la medida que avanzo! Me estoy disolviendo ya en mis elementos primigenios. Mi alma ciertamente no puede morir, porque Tú las has hecho inmortal, pero mi forma corporal está continuamente convirtiéndose en ese polvo del cual fue sacado. Todas las cosas bajo el cielo cambian: primavera, verano, otoño, cada uno tiene su turno. Las fortunas del mundo cambian. Lo que era elevado yace en lo bajo, lo que era bajo se eleva. Las riquezas toman alas y vuelan, las pérdidas ocurren. Los amigos se convierten en enemigos, y los enemigos en amigos. Nuestros descos, intenciones y planes, cambian. ¡No hay nada estable excepto Tú, Dios mío! Y eres el centro y la vida de todos los que cambian, de todos los que confían en Ti como Padre suyo, que acuden a Ti, y están conformes con ponerse en Tus manos.
- 3. ¡Yo se, Dios mío, que debo cambiar, si he de ver Tu rostro! Debo sufrir el cambio de la muerte, Cuerpo y alma deben morir a este mundo. Mi verdadero ser, mi alma, debe cambiar a través de una verdadera regeneración. Nadie excepto el santo puede verte. Como Pedro, no puede ahora tener la bienaventuranza que tendré después. "No puedes seguirme ahora, pero más tarde me seguiréis".

MEDITACIONES

Oh Señor, sostenme mientras prosigo en este gran cambio, tremendo y gozoso, con la gracia de Tu inmutabilidad. Mi inmutabilidad aquí abajo es perseverar en el cambio. Haz que dia tras día sea moldeado por Ti, y cambiado de gloria en gloria, para contemplarte siempre y apoyarme siempre en Tus brazos. Yo se, Oh Señor, que debo atravesar pruebas, tentaciones y muchos conflictos, si he de llegar a Ti. No se lo que me espera, pero se tanto como esto: se también que si Tú no estás conmigo, mi cambio será para peor, no para mejor. Cualquier fortuna que tenga, sea rico o pobre, saludable o enfermo, con amigos o sin ellos, todo se volverá malo si no estoy sostenido por el Inmutable, y todo se volverá bueno si tengo a lesás conmigo, que es el mismo ayer, hoy, y para siempre.

Meditations on Christian Doctrine, X

DIOS es amor

Jesús le dijo: ¿Me amas más que estos? (In 21,15)

- 1. Tú nos pides que te amemos, Dios mío, y Tú mismo eres Amor. Ha habido un atributo Tuyo que has ejercido desde toda la eternidad, y es el Amor. No escuchamos hablar del ejercicio de Tu poder mientras estabas solo, ni del de Tu justicia antes de que hubiese criaturas puestas a prueba, ni el de Tu sabiduría antes de las obras de Tu misericordia. Pero desde toda la eternidad Tú has amado, pues Tú no cres solo Uno sino Tres. El Padre amó a Su único Hijo desde toda la eternidad, y el Hijo le retribuye un amor igual. Y el Espíritu Santo es ese amor en sustancia, con lo cual el Padre y el Hijo se aman mutuamente. Oh Señor, este es Tu incíable y especial beatitud. Es el amor. ¡Te adoro, oh mi infinito Amor!
- 2. Y cuando Tú nos has creado, no hiciste sino amar más, si eso fuera posible. No solamente amaste To propio Ser en la múlti ple Personalidad de la Divinidad, sino que amaste también Tus criaturas. Fuiste amor para nosotros, como Amor eras Tú mismo. Fuiste amor para el hombre, más que para otras criaturas. Fue amor lo que te trajo desde el cielo, y te sometió a las leyes de la naturaleza creada. Fue amor lo único capaz de conquistarte, a Ti el Altísimo, y abajarte. Moriste por Tu infinito amor a los pecadores. Y es amor lo que te retiene aquí todavía, aún ahora que has ascendido a lo alto, en un pequeño tabernáculo, bajo las especies externas, comunes y humildes. O Amor meus, si no fueras infinito Amor, ¿permanecerías aquí, una hora, encerrado y expuesto al desaire, a la indignidad, y al insulto? Oh Dios mío, no se lo que significa la infinitud, pero veo sólo una cosa: que Tú estás amando con una profundidad y una altura fuera de mi alcance.
- 3. Y ahora Tú me pides que Te ame porque Tú me has amado. Pretendes que te ame especialmente, por encima de otros, y dices, "¿Me amas más que estos?". Oh Dios mío, ¡qué avergonzado me pone necesariamente semejante pregunta! ya que, después de todo, ¿Te amo realmente más que el común de los hombres? El común de los hombres no te ama del todo realmente, sino que te pone fuera de sus pensamientos. Sienten desagrado al pensar en Ti, no tienen ningún corazón para Tí, y con todo, necesitas pedirme que Te ame aunque sea un poco. ¿Por qué no te amo más, cómo puedo bacer para amarte más, yo, a quien has traído tan cerca de ti, a quien has escogido del mundo tan maravillosamente para que sea Tu especial servidor e hijo? ¿No tengo motivos para amarte muchísi-

mo más que otros, aunque todos deban amarte? No se lo que Tú has hecho por otros personalmente, aunque has muerto por todos, pero sí se que lo que Tú has hecho especialmente por mí. Has hecho por mí, Oh mi amor, eso que me hace amarte con todas mis fuerzas.

Meditations on Christian Doctrine, XI

La santidad DIOS

- 1. Oh Señor, Tú eres santo en lo que está infinitamente separado de todas las cosas y es sólo Tuyo, incomunicable. Te adoro, Oh Señor, en Tu debida santidad y eterna pureza, pues toda esa beatitud viene de dentro y nada te afecta de fuera. Te adoro como infinitamente santo y poseyendo toda esa santidad en Ti mismo. Te adoro en ese perfecto y santísimo conocimiento de Ti mismo, en el cual podemos concebir la idea de la generación del Verbo. Te adoro en ese infinito y purísimo amor de Ti mismo, el amor a Tu Hijo y el amor de Tu Hijo por Ti, en el cual podemos concebir la procesión del Espíritu Santo. Te adoro en esa santidad que Tú posees en Ti mismo desde toda la eternidad. Dios mío, no comprendo estas cosas celestiales. Uso palabras que no puedo dominar, pero creo, Oh Dios, que son la verdad, que débilmente expreso en lenguaje humano.
- 2. Dios mío, te adoro, santo por fuera y desde dentro, tan santo en todas Tus obras como en Tu propia naturaleza. Ninguna creatura puede aproximarse a Tu incomunicable santidad, pero Tu te aproximas, las tocas, las rodeas, y las posces a todas ellas. Nada vive sino en Ti, y no has creado nada sino lo que es bueno. Te adoro por haber hecho buena cada cosa según su especie. Te adoro por haber infundido Tu poder que preserva y sostiene en todas las cosas mientras las creabas, de modo que continúan viviendo, aunque no las tocas, y no vuelven a la nada. Te adoro por haber puesto en ellas verdadero poder, de modo que son capaces de actuar, y por sí mismas, aunque lo hagan desde Ti y contigo. Te adoro por haber dado a Tus criaturas racionales el desco de lo que es recto y Tu santa gracia. Te adoro por haber creado al hombre erguido y haberle dado generosamente una integridad de naturaleza y haberle colmado con Tu gracia libérrima, de modo que fuera como un ángel sobre la tierra. Y más te adoro aún por haberle dado Tu gracia nuevamente en mayor medida, y con frutos mucho más duraderos, a través de Tu Hijo eterno encarnado. En todas Tus obras eres santo, Dios mío, y Te adoro en todas ellas.
- 3. Oh Señor, santo eres en todas Tus obras, y si hay pecado en el mundo no viene de Ti: viene de un enemigo, viene de mí y es mío. Sea para mí, para el hombre, la vergüenza, pues deberíamos querer lo que es bueno y queremos lo que es malo. ¡Qué abismo hay entre Tú y yo, Oh Creador mío, no sólo por la naturaleza sino por el querer! Tu voluntad es siempre santa. ¿Cómo haré para parecerme a Ti, Señor? ¿Qué tengo que ver contigo? Y sin embargo debo asemejarme a Ti. Tú me llamarás hacia Ti cuando muera, y me juzgarás. ¡Ay de mí, pues soy un hombre de labios impuros, y vivo en medio de un pueblo de labios impuros! Tu cruz, Señor, muestra la distancia que hay entre Tú y yo, mientras la quita. Muestra tanto mi gran pecaminosidad como Tu aborrecimiento total del pecado. Comunícame, amado Señor, la doctrina de la Cruz en su plenitud, de modo que no sólo me enseñe a ver mi alejamiento de Ti sino que pueda darme la fuerza de Tu reconciliación.

Littlemore: El hogar del paso a Roma

FERNANDO MARÍA CAVALLER

En los grandes hombres de la Iglesia, siempre ha habido algún lugar especialmente unido a su vida de fe, en los inicios; lugares generalmente retirados y propicios para la oración, la penitencia, la contemplación de Dios. San Benito tuvo Subiacco, San Francisco San Damiano y el Monte Alvernia, San Ignacio la gruta de Manresa...y Newman tuvo Littlemore.

El mismo día que fue nombrado párroco de Santa María de Oxford, el 28 de marzo de 1828, fue a visitar la villa de Littlemore, que pertenecía a su jurisdicción. Durante 18 años iría y vendría por ese camino que unía Oxford con Littlemore, ese pequeño lugar. Así parece querer significar el nombre: más pequeño o algo más que pequeño. Un pequeño lugar para un gran hombre, un pequeño hogar para entrar en la gran Iglesia. Un lugar escondido que se ha hecho hoy público y notorio, meta de peregrinos y santuario de uno de los conversos más grandes de la historia de la Iglesia.

Para llegar desde Oxford había que pasar por la Iglesia de San Clemente (el primer destino pastoral del joven sacerdote anglicano), luego cruzar el río, y seguir por varios senderos que conducen subiendo una loma y atravesando la campiña. Si se seguía bordeando el río, entre setos que bajan hasta él, se pasaba por dos pequeñas represas. En aquella época, el único camino oficial cruzaba los pantanos de Cowley y era usado por los coches y los carros de los granjeros. Newman tomó a veces una volanta cuando necesitó llevar equipaje, pero no era borato. En los primeros tiempos hacía el trayecto a caballo, montando a su alazán árabe Klepper. Era éste el único deporte que practicaba desde sus años de estudiante. Pero la mayoría de las veces hizo el camino a pie. Littlemore distaba tres millas desde Oxford (unos cinco kilómetros), hacia el sudeste de la ciudad universitaria. Newman preparaba sus sermones durante las caminatas, y visitaba parroquianos a lo largo del recorrido.

La peculiar manera de caminar de Newman parece haber sido motivo de comentario y recuerdo, pues 50 años después, por 1880, alguien le decfa a William Lockart, uno de los compañeros de Newman en Littlemore: 'miré y lo vi pasar con su característica manera, caminando rápido, con porte más ansioso que digno, como alguien que lleva un propósito, tan humilde y olvidado de sí en cada parte de su apariencia, que nadie habría pensado de él, a primera vista, como alguien destacable...'. Por aquel año de 1828, Newman escribe en una de sus cartas a su hermono Harriet: Mi caminata de la mañana es generalmente solitaria, pero casi siempre prefiero estar solo. Cuando los espíritas son buenos, todo es deleitable en la visión de la misma naturaleza que el campo muestra. He aprendido a gustar de los árboles moribundos y de las oscuras praderas; los pantanos tienen su gracia y las ranas su dulzura. Una voz solemne parece cantar desde cada cosa. /... Sin embargo muchas veces hizo el recorrido a Littlemore acompañado. Dice en sus notas diarias autobiográficas: Caminata con Pusey y Wilberforce a Littlemore, Comienzo el sermón 165,



El "college" en Littlemore. Newman vivió aquí entre 1842 y 1845 y fue recibido en la Iglesia Católica el 9 de Octubre de 1845

Era al mismo tiempo una figura académica distinguida de la Universidad en el Oriel College, y un simple párroco. En realidad, sus parroquianos de Littlemore nada sabían o casi nada de su vida en Oxford, y los profesores de Oxford poco se interesaban de su trabajo pastoral en Littlemore. En 1829 le dice en carta a su hermana Jemima: Comencé mi clase de catequesis en Littlemore el domingo pasado², y a su madre: En cuanto a dejar mi iglesia por la época que dices, es imposible. Las vacaciones largas son el único tiempo que puedo tener para conocer algo acerca de Littlemore². Desde el comienzo puso mucho empeño de pastor en aquella pequeña villa.

Littlemore tenía ya su propia historia, pues, antes del reinado de Enrique II (aquel rey que entró en conflicto con los obispos, y especialmente con el Canciller y Arzobispo de Canterbury, Tomás Becket, que fue asesinado en la Catedral en 1170), había habido un monasterio benedictino femenino, que hoy se puede ver restaurado. En 1851, cuando Newman ya se había ido de Littlemore se abrió un asilo para funáticos pobres, y hoy existe el Hospital Psiquiátrico más importante de Inglaterra. Pero para la Iglesia es el lugar que habitó uno de los hombres más cuerdos de la historia.

Cuando Newman llegó allí, había una sola calle y casi ninguna casa que pasara de ser una choza o pequeña casita (cotteges). No tenía iglesia ni escuela. En cuanto a lo parroquial, dirá Newman que Littlemore era un ejemplo de embrollo, va que estaba en tres o cuatro parroquias distintas, de modo que era difícil decir si una casa particular pertenecía a la de Santa María de Oxford, a la de Cowley, a la de Iffley o a la de Sandford, pues las líneas demarcatorias corrian entre las casas. Por ese entonces la villa era triste y moribunda. La población disminuyó de 452 a 194 habitantes durante los primeros diez años que Newman la atendió. Para esta gente existía el esfuerzo de caminar tres millas los domingos hasta Santa María de Oxford. Habría tres o cuatro casas de piedra, tres o cuatro tabernas o posadas, y otras tantas herrerías y provedurías.

Mpz., I, 172.

Moz., I, 174.

⁵ Moz. I, 180.

En 1829 Newman decide que necesita el lugar una iglesia, e invita a sus dos mejores amigos, Froude y Wilberforce, a colaborar, Hubo poco dinero y mucha hostilidad de párrocos vecinos, y aun del *provost* del Oriel, quien recién en 1835 aprueba la construcción, dando dinero y tierra. Pero son los tractarianos y la feligresía que abunda en donativos, que Newman llevaba minuciosamente registrados. Los nombres de estos benefactores aparecen hasta hoy grabados en placas recordativas dentro del templo. Newman escribió a Froude: Mi capilla ha comenzado ayer y la primera piedra será colocada solemnemente la próxima semana. Estará techada para octubre 4. Al año siguiente, 1836, después de la muerte de su madre y de Fronde, la iglesia es consagrada con el nombre de Capilla de Santa María Virgen y San Nicolás, quedando a cargo del Rev. John Bloxam, fellow del Magdalen College. Newman escribe a Bowden: El día fue magnífico y, como supondrás, la capilla estuvo llena. Williams leyó y yo predigué. El lado este es realmente bello. Tuvimos una profusión de flores brillantes en ramos, alrededor de toda la capilla. El obispo estaba muy complacido. Hubo una cantidad de detalles que hicieron al día deleitable y con el tiempo, espero, digno de ser recordado. Dos chicos fueron bautizados después. La Eucaristía no hasta el domingo. La iglesia es de estilo gótico sencillo, con vitrales; la torre y el presbiterio fueron agregados en 1848. Encontramos, pues, a Newman, construyendo la iglesia material, signo de la iglesia espiritual anglicana que descaba reconstruir, desde una teología seria y fundada. También aquí vemos al pastor y al teólogo unidos. Cuando Bloxam decide dejar la Capilla, atraído por Roma, Newman, que estaba aún lejos de ella, se hizo cargo del trabajo pastoral en Littlemore.

Ya vimos que en 1840, se traslada allí para pasar la cuaresma. Le escribe a su amigo-Rogers: Considerando que tengo poco a nada que hacer en Oxford parroquialmente, y sí en Littlemore, naturalmente siento deseos de residir en Littlemore más que en Oxford ". Y dice a Bloxam en los mismos términos: Estoy tan unido a este lugar, aunque he estado aguí sólo desde hace una semana, que sería un gran esfuerzo volver a St. Mary...si no fuera por esos pobres estudiantes, estaría tentado de poner mi tienda aquí 7. Ya hablamos de las austeridades de Newman durante aquella. cuaresma, y no es casual que por el mismo tiempo, publique La Iglesia de los Padres, serie de semblanzas histórico-biográficas, que salían en el British Magazine, la primera de las cuales estuvo dedicada a San Antonio Abad, el granpadre eremita. Newman imitaba lo que leía en la vida de aquellos santos, y nutría su espirimalidad en su teología.

Su trabajo de pastor no cesaba. Escribe a Jemima: Continúo aquí; los chicos están mejorando en su canto. He tenido la audacia de irles enseñando tonos nuevos. He rescatado un violín y lo he afinado, y lunes y martes les acompaño con él. Son entre treinta y cuarenta, en el aula de la escuela. Les doy catecismo también en la iglesia y han tomado interés. He realizado una gran reforma (por ahora) en las manos y caras de las niñas...". Parece haber sido muy feliz por estos meses de 1840. En mayo regresa a Oxford, pero deja su corazón en Littlemore, pues le vemos con estos provectos: ¿Qué dirías -le escribe a Bloxam- si estuviera pensando en sonsacarle a Mr.Leffer algunas tierras para construir allí un monasterio? Esto es un secreto. Estoy usando tu nombre como más influyente que el

⁴ Maz., II, 102.

⁵ Moz., II, 189-190.

⁴ Maz., II, 270.

F Cir. J.Sugg. op.cit., 47-48.

Moz., II, 271,

mío °. El proyecto estaba en relación a su función docente en Oxford, pues dice en carta a Rogers: Supón que tomara alumnos deteología en Littlemore, ¿no debería mi casa ser una suerte de dependencia de Oriel?..; 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? 111 El mismo año le dice a su cuñado Mozley, una suerte de arquitecto amateur: Hemos comprado nueve acres y queremos levantar un monasterio11, y siguen los detalles del proyecto arquitectónico con medidas de las distintas dependencias que debe tener el edificio. Hacia noviembre le dice a Jemima: Hemos terminado la plantación en Littlemore y se ve realmente hermoso. Por el tiempo que sea una persona vieja, si alguna vez lo llego a ser, será un espectáculo digno de verse⁽²⁾. La parquización la hizo, pero el monasterio jamás se construiría. Sin embargo vale la intención para descubrir los intereses religiosos de Newman y su relación con sa vida en Littlemore entre 1841 y 1845. Aquel lugar era para él ya un verdadero símbolo del retiro, la oración y el estudio, unido a la docencia y a la vida de pastor, cosas todas que se conservarán luego en su vida católica en el Oratorio de Birmingham.

En 1841 van a comenzar los años decisivos. Dice en la Apologia: ¿Cuál era mi posición ante mi deber? Hela aquí: 1) Yo había renunciado a mi puesto en el Movimiento por mi carta al obispo de Oxford en la primavera de 1841; pero 2) no podía renunciar a mis deberes con muchos y varios espíritus que habían sido llevados más o menos por mí al

Movimiento: 3) esperaba o tenía intención de volver gradualmente a la comunión o estado laical; 4) jamás me propuse abandonar la Iglesia de Inglaterra; 5) no podía desempeñar cargo en su servicio si no se me permitia mantener el sentido católico de los 'Artículos' : 6) no podía pasarme a Roma mientras ésta consintiera se tributaran a la Virgen y a los santos honores que yo consideraba en mi conciencia incompatibles con la gloria suprema e incomunicable con el que es uno, infinito y eterno; 7) deseaba una unión con Roma bajo condiciones, de Iglesia a Iglesia; 8) llamaba a Littlemore mi Torres Vedras, y desde allí podríamos avanzar un día hacia la Iglesia anglicana, como nos habíamos visto forzados a retirarnos; 9) contenía con todas mis fuerzas a cuantos se mostraban dispuestos a ir a Roma 13.

El 13 de noviembre envía una protesta escrita al Arzobispo de Canterbury y a su Obispo, por el tema del obispado en Jerusalén, mientras comienza a construir en Littlemore. No es el monasterio que planeaba, aunque será llamado despectivamente por los de Oxford 'The monastery'. Para los amigos sería 'The cotteges'. Después que Newman se fue, 'The Priory' y para los del lugar The Reading Room', seguramente por la biblioteca que Newman hizo allí. Hoy se lo conoce como 'The College', pues aunque no prosperó aquella 'opinión favorable a los establecimientos monásticos y por tanto él tampoco pudo establecer uno. llegó a realizar la idea de un 'College' a partir del momento en que, a raíz de las críticas que levantó en Oxford el Tract 90, decidió dejar sus habitaciones de Oriel, y trasladarse a Littlemore con su enorme biblioteca. Newman había parado de hablar acerca de un monasterio, y siempre aclaró que Littlemore no lo era, pero fue una oportunidad

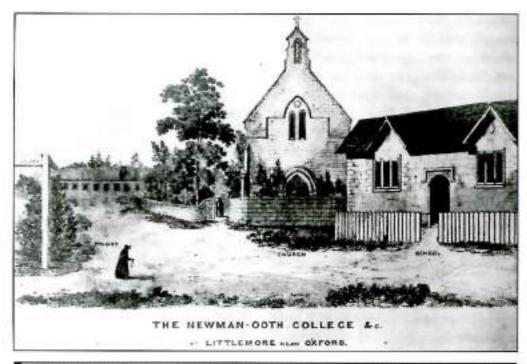
^{*} Cf. J.Sugg, A Packet of Letters, Oxford, , 1963, 210-211 (1880)

¹⁶ Moz., II, 270-271.

¹¹ Moz., II, 272.

¹⁵ Moz., II, 282.

¹³ App., 148.



Dibujo contemporáneo que muestra la iglesia de Littlemore, construida por Newman, la escuela y al fondo el "college" donde vivía.

providencial para comenzar una vida de acuerdo con alguna regla de vida. Esto no lo podía bacer en la casa de los Barnes, donde paraba, y andando por la misma calle de su iglesia, algoasí como una cuadra, después de una curva, había una hilera de establos, en forma de L. en la esquina de la callejuela y la calle principal. sobre la orilla de la propiedad que él había comprado y plantado. El establo lo había usado un tal Mr.Costar, quien tenía un coche de caballos que bacía el viaje Oxford - Cambridge. El tren había desplazado al coche y Littlemore tenía su estación. Los establos estaban abandonados. A Newman le pareció que el granero sería el lugar adecuado para su biblioteca y los 'cotteges' las celdas. Ambas delimitaron un jardincito que tuvo el aspecto de claustro.

En enero de 18+2 se pusieron los estantes para los libros y comenzó a mudarlos desde Oriel. Su biblioteca ero inmensa y valiosísima, por lo que decidió asegurarla. Tenía no sólo la colección íntegra de los Santos Padres, parte de

la cual le habían regalado sus estudiantes en 1831, y parte traídos de Alemania por intermedio de Pusey, sino también las mejores obras de la literatura inglesa, Scott, Thackeray, Austen, Gibbon, y por supuesto, los clásicos. Todo se puede ver hoy en Birmingham, enriquecido con adquisiciones posteriores. Cargó tantos libros en la mudanza, que se dañó el dedo pulgar, y sufrió esto varios años. Escribe a Jemima: Me estoy yendo a Littlemore para siempre y mis libros están en movimiento, parte de ellos se ha ido ya, el resto en un día o dos. Esto me deprime mucho, es como una incomodidad paso a paso...Sobre el tract 90, se han vendido 12.500 copias y la tercera edición está impresa. Un clérigo americano que estuvo aquí últimamente me dijo que lo ha visto en cada casa... Estoy en Oxford sólo el sábado a la tarde y el domingo por la mañana... Pero creo que mi predicación es causa de irritación y, por lo que se, en cualquier momento ello harán algo contra mí en St. Mary, y debiera

anticiparme. Desde hace un año y medio, como Harriet sabe, quiero retirarme de St. Mary y quedarme en Littlemore, Si puedo hacer eso al costo de perder mi cargo en Oriel, creo que lo haría 14.

Y la persecución comenzó. A partir del tract 90, el mundo protestante no se resignó a dejarme en paz. Me persiguieron en los periódicos hasta Littlemore, Noticias de toda laya circulaban sobre mí: 'en principio ¿por qué me había retirado a Littlemore? A buen seguro que no por buenos fines. ¿A que no se atreve a decir por qué? ¿Qué hace ese hombre en Littlemore?"...Un día, al entrar en casa, me encontré con un escuadrón de estudiantes. Los directores de los colegios, como patrullas montadas, paseaban sus caballos alrededor de las pobres viviendas del pueblo. Doctores en teología penetraban, sin que nadie los llamara, por los rincones escondidos de una casa privada, y sacaban de lo que veían conclusiones sobre mi vida privada 15. La cruz no abandonó a Newman en su camino, como signo palpable de predilección de Dios por sus santos. En abril le llegó una carta del Obispo de Oxford donde le expresaba su preocupación haciéndose eco de los chismes y habladurías. Newman le contestó: La resolución ha sido tomada únicamente con relación a mí mismo...sin aspirar a ningún efecto eclesiástico o externo... Al obrar así creo que procuro un bien a mi parroquia. pues mi población en Littlemore es por lo menos igual a la de St. Mary y al procurar una casa parroquial en Littlemore, sea como fuera y llámesela como se quiera, entiendo hacer un gran beneficio a mi pueblo... En cuanto a la cita del periódico, que no he visto. V:E: comprenderá que no está erigiéndose ningún monasterio, ni hay 'capilla', ni 'refectorio', escasamente un comedor o recibidor. Los 'claustros' son las galerías cubiertas por las que se zomunican las casas... no intento resucitar las órdenes monásticas en cada que se aproxime al sentido romano del término !».

Lo calumniaban diciendo que ya estaba admitido en la Iglesia Católica y criaba en Littlemore un nido de 'papistas' que, como él. hacían por dispensa de Roma los juramentos anglicanos en los que no creían, y así, a su debido tiempo, arrastrarían a esta Iglesia, sin escrúpulos, a un gran número de clérigos y laicos anglicanos. Newman explica en la Apologia: Como yo había hecho en Littlemore mi retiro, así se lo ofrecí a otros... Aquellos hombres caminaban ya derechos a Roma y yo me interpuse...por fidelidad a mis compromisos clericales, por deber para con mi obispo, por el interés que estaba obligado a tomarme por ellos y por creer que obraban prematuramente o movidos por excitación. Sus amigos me rogaron que los calmara si podía. Algunos se vinieron a vivir conmigo a Littlemore. Eran laicos o en el puesto de laicos. A algunos los retuve durante algunos años para que no fueran recibidos en la Iglesia Católica¹⁷. Newman había estado sólo tres meses, y tomó como suyo el cuarto del extremo. Desde allí, como una vicaría, atendía a la iglesia y a su gente. Continuaba predicando semanalmente en Santa María de Oxford, y lo hizo por dieciocho meses más. Pero, efectivamente, su personalidad atrajo jóvenes, y él puso a su disposición las habitaciones y la biblioteca: de este modo se convirtió en realidad la idea del 'college', como habían sido los 'colleges' medievales, asilo de estudiantes pobres en un edificio pobre. La mayoría eran graduados y sacerdotes, muchos tractarianos malvistos en Oxford o no aceptados por los obispos para ocu-

¹⁴ Moz., II, 345-346.

¹⁸ Apo., 171-172.

¹⁶ Apo., 175-176.

¹⁷ Apo., 176-177.



Iglesia de Littlemore en 1940. Grabado.

par cargo y aún para ser ordenados. El primero de ellos fue John Dalgairns, recién graduado de 24 años, de tendencias romanistas, cuya familia pensó en ponerlo bajo la custodia de Newman, cayo único deseo era hacer reflorecer el anglicanismo. También recibía a párrocos rurales que deseaban tomar unos días de retiro. El segundo residente fue William Lockardt, descendiente de Sir Walter Scott, recién graduado de 22 años, que 50 años después escribiría: Estuve con él (Newman) como un año. La vida era algo así como lo que leemos en las vidas de los Padres del desierto, oración, ayuno y estudio. Nos levantábamos a media noche para rezar el oficio nocturno del Breviario Romano. Recuerdo que la invocación directa a los santos se omitía, y en su lugar pedíamos a Dios que el santo del día rogara por nosotros. Creo que pasábamos una hora en oración personal y por primera vez aprendí lo que significa. meditar. Ayunábamos cada día hasta las 12 horas y en cuaresma y adviento hasta las cinco de la tarde. Había alguna mitigoción en domingos y festividades... Newman nunca nos dejó que tratáramos como superior sino que se ubicaba a sí mismo en el nivel del más joven de nosotros. Recuerdo que insistía en que no le llamárames Mister Newman de acuerdo a la costumbre de Oxford cuando se dirigia a fellows o tutores de los Colleges, sino simplemente Newman. Creo que nunca nos animamos a esto; lanzábamos el "Mister" o nos dirigíamos a él sin nombrarlo... Ibamos a comulgar a la Iglesia de la villa y a los servicios cada día. Nos confesábamos cada semana^{†18}. De hecho, en la iglesia de Littlemore se

¹⁰ Cfr. (para toda este capítulo) Bernard Basset SJ, Navarum et Littlemore, edit. Por Friends of Newman, Littlemore, 38. Cfr. F.M.Cavaller, 1841-1845. Los prios decisios en Littlemore, Newmaniana nº5/6, Buenos Aires, 1996.



Newman, Dibujo al pastel, George Richmond, 1844.

celebraban los oficios matutinos y vespertinos, pero para el resto acondicionó como oratorio uno de los antiguos establos, el último de la hilera, junto a su celda. Cubrió la pared que daba a la calle con cortinados rojos, sobre lo cuales colgó un crucifijo, y puso dos candelabros.

Newman hacía los trabajos de la casa como el resto. Tomaba su turno como portero, leía durante las comidas y servía las mesas. Por las tardes tocaba su violín. Respecto de los libros dice en una carta: Nuestra biblioteca aquí ha crecido tanto que no se cómo nos arreglaremos con el lugar. Todas nuestras camas han estado ocupadas por meses y pienso que vamos a dividir en dos los cuartos para admitir más pensionistas. Llegó el que sería su fiel

amigo por años, Ambrose St. John, quien esperaba que Newman le planificara el futuro, pero éste le contestó: 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... 14. Llegan también Stanton, Bowles, Walker, Knox, Christie, todos ellos hacen con Newman su primer retiro espiritual, guiados con un ejemplar. compuesto por el padre jesuita Stone, sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Newman lee por este tiempo obras de San Alfonso María de Ligorio, asombrándose de encontrar todas las supercherías que asignaban los protestantes a la piedad católica.

En febrero de 18+3 predica su último sermón ante la Universidad. Era sobre el desenvolvimiento del dogma. Este tema, no casual término de sus quince sermones universitarios sobre la razón y la fe, será meditado como recurso teológico en orden a desvelar las últimas objeciones contra Roma, y dará por resultado un Ensayo, dos años después. También en el 43 escribe una retractación pública de las cosas duras que babía dicho contra Roma. Los acontecimientos se van precipitando. Lockardt entra en la Iglesia Católica. Una vez le había dicho a Newman después de la confesión: ¿Está seguro de que Ud. tiene el poder de absolver?' Newman calló v respondió luego en tono de profunda pena: ¿Por qué me preguntas a mí, pregúntale a Posey?20. Las dudas de Newman eran ya enormes. En septiembre renuncia por fin al cargo de viario en Santa María, desde cuyo púlpito había predicado durante quince. años. Predicó su último sermón allí, y también en Littlemore. La capilla estaba llena con sillas afuera en el jardín cementerio. Bloxam, Pusey, Copeland, Bowles v otros estaban allí, Ciento

¹⁹ ld.38-39.

²⁰ Id. 40.



John Henry Newman, en el tiempo que vistió de Laico en Littlemore. Acuarela, Sir William Ross, 1845.

cuarenta personas recibieron la comunión y muchos lloraron, pues Newman predicó su sermón número 604, titulado 'La despedida de los amigos', Amigos míos, -termina diciendo- si a alguno de vosotros he ayudado alguna vez con mi enseñanza, mis escritos o mi simpatía... amigos míos, recordadme y orad por mí²¹. Después del sermón descendió, se sacó la cogulla y la colgó. Los presentes supieron por ese gesto que había dejado de enseñar en la Iglesia de Inglaterra.

Nos dice en la Apología: Si no dejé mi título de fellow fue porque no estaba cierto de que mis dudas no disminuirían o desapare-

cerían, por muy improbable que me pareciera tal acontecimiento. Pero dejé mi beneficio y durante dos años antes de mi conversión no ejercí función elerical alguna. Mi último sermón fue en setiembre de 1843. Luego permaneci tranquilo en Littlemore... En el intervalo entre los otoños de 1843 y 1845, me mantuve en la comunión de laico con la Iglesia de Inglaterra, asistiendo como de ordinario a sus actos de culto y absteniéndome completamente del trato con católicos. y de sus lugares de culto, y de aquellos ritos y prácticas religiosas como la invocación a los santos... Todo esto lo hacía yo por convicción, pues nunca pude entender cómo puede nadie pertenecer a la vez a dos confesiones religiosas... Lo que tengo que decir de mí mismo durante estos dos otoños puede reducirse a este solo punto: la dificultad en que me hallaba para revelar del mejor modo posible a mis amigos y a otros el estado de mi espíritu, y cómo me las arreglé para revelárseloz.

Hacia fines de 1811 tomó la resolución de escribir un Ensayo sobre el desenvolvimiento doctrinal, para investigar el desarrollo que había tenido la doctrina católica en la historia.

En lo concerniente a la historicidad o desarrollo doctrinal, Newman dio el primer paso en su
obra sobre los Arrianos, de 1833. Allí argumenta
que la doctrina cristiana del período patrístico no
puede inferirse simplemente del Nuevo Testamento. Usando de la analogía del niño que descubre las razones de sus sentimientos respecto de
sus padres, Newman afirma que el Nuevo Testamento expresa 'sentimientos morales' o 'devoción
práctica' que son capaces de ser analizados más
tarde. El proceso de conceptualización toma la
forma de una gradual definición de la doctrina,
que defiende la tradición interior de la Iglesia contra las berejías. Los obispos garantizaban su formulación, aunque hacían lo mejor que podían.

²¹ S.D., XXVI, 395-409.

²⁷ Apo., 214-215.

En 1834, en una de los Tracts for the times, dice que los artículos de la fe estuvieron todos ocultos, por así decir, en el seno de la Iglesia desde el comienzo, y fueron dados a luz formalmente de acuerdo a la ocasión²³.

En su obra sobre el Oficio Profético de la Iglesia, de 1837, aplica estas ideas solamente al período potrístico, que vio emerger el dogma cristiano. Cualquier adición posterior a este cuerpo de doctrina sólo pueden ser corrupciones. Esto es así, porque les teólogos anglicanes del siglo XVII lo sostenían, y porque los controversialistas romanos mismos apelan al consenso de los podres como autoridad para determinar una doctrina. Era el principio de antigüedad que servía para dirimir la cuestión entre anglicanismo y romanismo. Newman, va vimos, desconocía que entre lo teólogos católicos de su época, va no se tenía el canon de Vicente de Lerins como exclusivo. La sustancia de la fe venía garantizada, para Newman, por este canon, junto con el axioma de Butler de que la probabilidad es la guía de la vida". Esta sustancia de la fe no estuvo preservada en la iglesia romana, que oscureció los grandes lineamientos con sus innovaciones. Si estuvo preservada en la 'Via media' anglicana.

Pero es en 1843, en el último de sus Sermones Universitarios, titulado Teoría de los desarrollos en la doctrina religiosa, donde aborda el tema especificamente, tema de vida o muerte para él, en lo referente a su pertenencia al anglicanismo. Vuelve a expresar la idea de 1833 acerca de que las definiciones patrísticas son elaboraciones conceptuales de los fundamentos bíblicos, pero agrega una distinción importante tomando el vocabulario de empiristas ingleses, especialmente de John Locke. Se trata de una distinción epistemológica entre 'razón implícita y explícita', que había sido ya tema de un sermón anterior. La razón implícita es la interpretación espontánea, intuitiva de la experiencia, y la explícita, el análisis de aquella en un pensamiento discursivo y lógico. La Revelación es la 'idea' cristiana impresa en la mente corporativa de la Iglesia apostólica, tomada implícitamente en forma no proposicional, pero que se va explicitando en los Credos y otras formas de definición dogmática, fruto del trabajo teológico. Dice Newman:

Los credos y dogmas viven en la idea única, para expresar la cual han sido propuestos, y sólo ella tiene consistencia propia. Los credos y dogmas son necesarios por la única razón de que la mente humana no puede discurrir sobre aquella idea si no es por fragmentos; no puede tratarla en su unidad e integridad, y tiene que resolverla en una serie de aspectos y relaciones. De hecho estas expresiones no son nunca equivalentes a ella. Los humanos podemos definir las creaciones de nuestra mente, pues son lo que hacemos de ellas y nada más; en cambio, lo que es real, costaría tanto crearlo como definirlo. Después de todo, los dogmas católicos no son más que símbolos de un hecho divino que, lejos de ser abarcado por estas proposiciones, no sería agotado ni penetrado hasta el fondo por un millar de ellas...

Aunque el desarrollo de una idea es la deducción de una proposición de otra, estas proposiciones siempre se forman, por decirlo de alguna manera, en la idea misma y alrededor de ella. Además, esto nos explica el estilo de argumentar con textos concretos o con palabras solas de la Escritura, que practicaban los Padres primitivos, y también su decisión impertérrita de mantenerse en tal práctica; ellos vivían del sublime objeto de la fe, el cual a) les permitla interpretar en un sentido apropiado al mismo pasajes concretos de la Escritura, y b) fue para ellos una salvaguardia contra las deducciones heréticas que pretendían derivarse de aquellos pasajes...

La misma revelación nos ha proporcionado en la misma Escritura los principales bosquejos e incluso amplios detalles del sistema dogmático... La inspiración bíblica ha ocupado en gran medida el lugar del ejercicio de la razón humana, y le ha dejado la tarea relativamente fácil de terminar la obra sagrada. Surge a primera vista, claro está, la pregunta sobre por qué no bastan las formulaciones inspiradas, sin desarrollos posteriores. La verdad es que, cuando la razón se ha puesto a investigar, no puede parar hasta el fin. Un dogma crea otro por el mismo derecho con que él mismo fue creado. Las afirmaciones de la Escritura son, a un tiempo, información a partir de la cual se procede a investigar, y sanción que verifica y corrige; ellas empiezan, pero no se agotan...esto equivale a afirmar que es un error buscar en la Escritura todas y cada una de las distintas proposiciones de la doctrina católica... La cuestión no consiste, pues, en si tal o cual proposición de la doctrina católica se encuentra, o no,' in terminis' dentro de la Escritura, a menos que queramos ser esclavos de la letra. Lo que importa es si se encuentra allí aquella única idea del Misterio, de la cual son exponente todas estas proposi-ciones...(que) se implican mutuamente como partes de un todo, de modo que negar una de ellas equivale a negarlas a todas, e invalidar una de ellas equivale a mutilar y destruir la misma perspectiva general. La Escritura tiene que imprimir en nosotros una sola cosa: la idea católica'; en ella se incluyen todas, Y aquí está el error común de los innovadores doctrinales: marcharse llevándose tal a cual proposición del credo, en lugar de abrazar aquella única idea que todas las proposiciones juntas están destinadas a transmitir... El contacto con la realidad de Dios es la vida propia de los desarrollos auténticos; esto es peculiar de la Iglesia y es lo que justifica sus definiciones.

Por otro lado, la ausencia o parcial ausencia o el estado incompleto de afirmaciones dogmáticas, no es prueba ninguna de ausencia de impresiones o juicios implícitos, en la mente de la Iglesia. Pueden pasar siglos enteros sin la formal expresión de una verdad, que ha estado siempre en la vida secreta de millones de almas fieles. La misma delineación formal de una verdad cuando posa a ser explícita, no es esencial para su genuinidad y perfección...un campesino puede tener tal impresión verdadera y no ser capaz de dar ninguna explicación inteligible de la misma²⁴. Con este tipo de afirmaciones Newman rechaza por un lado el liberalismo dogmático y por otro el fundamentalismo.

Además, Newman ya no sestiene que este proceso dogmático haya cesado con el período patrístico. Uno de sus muchos ejemplos es la fe en la doctrina acerca de la unidad de la divina naturaleza, explicitada recién en el IV Concilio Lateranense de 1215. Lo que sí deja a un lado es la cuestión de quién es el juez de tales desarrollos, quién decide si son legítimos o no.

Para esta fecha de 1843, en Littlemore, había comenzado a leer algunos libros de devoción carólica, descubriendo que no había nada de corrupciones doctrinales en ellos, así como había llegado a la conclusión de que la idea de la Santísima Virgen, había, por decirlo así, 'crecido' en la Iglesia de Roma con el pasar el tiempo: pero así sucedió con todas las ideas cristianas, incluso con la sagrada Eucaristía. Todo lo que en el cristianismo primitivo aparece pálido, borroso y lejano, es visto en Roma como por un telescopio o espejo de aumento²⁵. En una carta de 18++ escribe: Fo estoy mucho más cierto (según los Padres) de que estamos (los anglicanos) en estado de separación culpable que de que no se den desenvolvimientos bajo el Evangelio y de que

¹⁴ O.U.S., XV, 312-351.

¹⁵ Apo., 196.



Iglesia de St. Clement's, grabado, 1826.

los desenvolvimientos romanos no sean verdaderos. Y dice en la Apología: Vi que el principio del desenvolvimiento no sólo explicaba ciertos hechos, sino que era en sí mismo un notable fenómeno filosófico que da carácter a todo el curso del pensamiento cristiano. Se lo podía descubrir desde los primeros años de la enseñanza católica hasta el día de hoy, y daba a esta enseñanza unidad e individualidad. Servía de una especie de verificación, que el anglicano no podía presentar, de que la Roma moderna era, en verdad, la antigua Antioquía, Alejandría y Constantinopla, exactamente

como una curva matemática tiene su propia ley y expresión!7.

También vio que se aplicaba el mismo principio en orden a la fe religiosa, que hay una concatenación de argumentos por la que el entendimiento asciende desde su primera idea religiosa a la última. Llegué a la conclusión de que, en verdadera filosofía, no hay medio entre ateísmo y catolicismo, y que un entendimiento perfectamente lógico, en las circunstancias en que se encuentra aquí abajo, debe abrazar lo uno o lo otro. Y todavía sostengo que soy católico en virtud de mi fe en Dios⁵⁵.

¹⁸ Apo., 197

¹⁷ Apo., 198.

³⁸ ld. anterior.

Finalmente dice Newman: a fines de 1844, tomé la resolución de escribir un Ensayo sobre el desenvolvimiento de ctrinal', y luego, si al acabarlo no se habían debilitado mis convicciones en favor de la Iglesia romana, dar los pasos necesarios para ser recibido en su seno...sobre él trabajé firme todo el año hasta octubre. Según iba avanzando mis dificultades se aclaraban, de manera que dejé de hablar de los 'católicos romanos' y los llamé con audacia los 'católicos'. Antes de terminar resolví entrar en la Iglesia católica, y el libro ha quedado como estaba entonces, inacabadó²⁶. Se trata de su obra teológica más famoso. La llamó 'Ensavo', para significar que no era un tratado sistemático sobre el tema, sino una hipótesis para resolver una dificultad. para despejar objeciones. La dificultad era si había habido una real continuidad, de doctrina, dados los cambios y variaciones ocurridos desde el tiempo de los Apóstoles. El mismo desarrollo doctrinal como hecho, no ha tenido lugar de un modo sistemático, pues el desarrollo de una idea como la revelación cristiana), no es como una investigación en el papel, en la que cada paso sucesivo es una pura evolución del anterior, sino que es llevada a través y por medio de comunidades de hombres, con sus líderes y guías. La 'idea' es para Newman la autoexpresión de alguna realidad compleja, consistente en la suma total de todos lo aspectos posibles del objeto que expresa. Ningún aspecto puede por sí decir exhaustivamente el contenido de una idea, ni hay proposición que la defina. El proceso por el cual los distintos aspectos son constituidos en lo que Newman llama 'consistencia y forma' es el 'desarro-Ila. Pero para ser auténtico desarrollo debepertenecer verdaderamente a la idea original.

Newman ofrece, pues, el 'hecho' histórico como evidencia de un desenvolvimiento, que difiere por un lado de una pura 'inmutabilidad', y por otro de la "corrupción". Para ello nos da una serie de siete 'notas' que distinguen un desarrollo legitimo de uno ilegitimo o corrupto: la preservación del tipo original frente al impacto de alguna cosa nueva, 2) la continuidad de los principios, 3) el poder de asimilación de otra materia a la idea original, +) la coherencia lógica, 5) la anticipación temprana de modo parcial aquí y allá, 6) la actitud conservadora del pasado, que da pasos para preservar la vieja idea en una forma nueva, 7) el vigor perenne³⁰. Pero no son 'leyes' de desenvolvimiento como las. leves biológicas formuladás por su contemporáneo Charles Darwin en 'El origen de las especies'. Newman no nos da, pues, una criteriología plena de desarrollo doctrinal.

Newman no intenta 'probar' nada en el estricto sentido de la palabra, sino más bien presentar dos pinturas que tenía en su mente: la dela moderna Iglesia Católica y la de la primitiva Iglesia, para preguntarse si son retratos de la misma y única Iglesia. Se apela más a la imaginación que a la inteligencia discursiva. El centro de gravedad, por tanto, no son las siete notas. sino los tres grandes cuadros de la historia de la Iglesia: el de los tres primeros siglos, el del arrianismo del siglo IV, y la edad de oro de los siglos V y VL cada uno de los cuales culmina con un cuadro paralelo de la Iglesia romana del siglo XIX, mostrando la sobrecogedora semejanza. Luego aplica las siete notas a los desarrollos, cerrando el Ensayo con la sétima nota del vigor perenne de la Iglesia, que continuamente muere y resucita a lo largo de la historia, a imitación de su Maestro y Señor.

En un escrito de 1850, Newman recuerda cómo fue la *vívida pintura que la historia nos* presentaⁿ, la que le abrió los ojos a la identidad de la Iglesia de los Padres con la Iglesia Católica

²⁴ Apo., 228, 234.

³⁰ Dev. ,V.

P DM., 1.379.

Romana. Pero esto fue posible por su habilidad en 'ver' la analogía histórica. En este sentido la obra es más apologética que estrictamente sistemática, pero mantiene un gran interés teológico, desde que, como ha sido dicho, es el casi inevitable punto de partida de toda investigación sobre el desenvolvimiento de la doctrina. Para Newman, el estudio de la historia juega un papel crucial en la investigación teológica. Si la revelación cristiana es ella misma una realidad compleja, la identificación de sos aspectos varios llevará naturalmente tiempo. De aquí, también, que en orden a establecer cuales desarrollos de la idea original son legítimos y cuales no, y si el cristianismo ha de ser tanto social como dogmático e intentado para todas las épocas, debe, humanamente hablando, tener un difusor infalible. Luego el oficio papal emerge avalado por una probabilidad antecedente, confirmada por los hechos.

Combina argumentos 'a priori' y 'a posteriori', la metodología propia del Ensayo, que es un matrimonio entre aproximaciones deductivas o escolásticas e inductivas o empíricas. Newman arguye que ciertas cosas son antecedentemente probables, aun antes de llegar a ver los hechos detalladamente, y pueden iluminar los hechos empíricos y relacionarlos, logrando una significación que de otra manera se habría perdido.

Algunos han criticado el Ensayo en el sentido de que la teoría del desarrollo de la doctrina cristiana de Newman sería sinónimo de una revelación continua, lo cual contradice la enseñanza de la Iglesia acerca de la revelación, que fue completa una vez y para siempre en Cristo. Pero Newman ha afirmado que la Iglesia no conoce más que lo que conocían los Apóstoles³². No hay adición sino despliegue. El problema se soluciona con la distinción newmaniana entre conocimiento implícito y explícito. Lo que está implícitamente creído llega a ser explícitamente profesado.

Por otra parte, también ha habido malas interpretaciones de la analogía biológica que emplea Newman, en sus siete notas, pues implicaría que no creía en la substancial immutabilidad de la doctrina. Un huevo puede llegar a ser un pájaro, pero un sistema de doctrina no puede bajo grandes cambios permanecer idéntico. Se olvida aquí que para Newman la immutabilidad esencial de la verdad cristiana no puede descubrirse comparando diferentes formas de articulación doctrinal en varias épocas de la historia de la Iglesia, sino considerando todas esas formas en su relación a la idea original cristiana.

La obra es, sin duda, vasta y de difícil interpretación, y de hecho, en plena crisis modernista de fin de siglo XIX y principios del XX, los escolásticos ortodoxos la invocaban para avalar la noción de desarrollo homogéneo, y los modernistas, como Alfred Loisy, la invocaban como inspiradora, lo cual hizo imposible su lectura desapasionada por varias décadas. Las principales analogías que Newman usa para el desarrollo, lógicas, biológicas y psicológicas, son metáforas, y el camino quedó abierto a usar el Eusayo conflictivamente.

Newman, ya católico, envió en 1847 el Ensayo al entonces teólogo líder en Roma, el padre Giovanni Perrone, quien le hizo algunas observaciones, que no negaban el conjunto positivo de la obra.

Estamos en 1845. Mientras escribía el ensayo corrían rumores: ¿Qué espera?'. Viejos tractarianos y amigos que lo habían querido sugerían que no estaba en sus cabales. Entre los católicos también se rumoreaba que el fin estaba cerca. Newman no sabía nada de todo esto. Escribía su Ensayo en la biblioteca, de pie, como solía escribir, sobre la mesa que hoy se nos muestra bajo su retrato. Sus mismos compañeros, a excepción de Dalgairas, no sabían qué escribía. Por ese entonces la Universidad condena a Ward, quien se casa y pasa a la Iglesia de Roma. Otros tractarianos son impulsados a lo mismo. Sus compañeros comienzan a hacer planes en el mismo

sentido eligiendo distintos destinos, en plan ya de ir abandonando Littlemore. El plan de Newman era ver acabado y en prensa su Ensayo, y luego, por Navidad ser admitido a la Iglesia Católica. Dalgairus se movió más rápido. En septiembre dejó el College y se fue a Aston, donde estaba el Padre pasionista Doménico Barberi, y fue admitido en la Iglesia de Roma. Dos días después volvió a Littlemore. Necesitaba el permiso de Newman para que el padre Barberi parara allí, de camino a Bélgica. Newman estuvo encantado y sorprendió a Dalgairus cuando le dijo que él también pediría ser admitido en la Iglesia Católica.

El 3 de octubre renunció a su cargo de fellow del Oriel College que había desempeñado durante 23 años, y empezó a redactar unas treinta cartas a familiares y amigos, que enviaría una vez dado el paso. He aquí uno: Mi querida Sra. Bowden (viuda de su gran amigo John Bowden que había muerto, luego conversa al catolicismo); estov esperando al P.Dominic, el pasionista en su viaje desde Aston en Staffordshire a Bélgica, donde tiene que asistir al Capítulo de su Orden, El. Dios mediante, me admitirá mañana o el viernes, en el que creo es el único rebaño de Cristo. Dos más de nuestra comunidad, Bowles v Stanton, serán recibidos conmigo. Christie, que ha estado aquí todas las vacaciones, está yendo hoy a un sacerdote de Londres 11.

El 8 de octubre el padre Barberi llegó a Lintlemore a las 10.30 de la noche, en medio de un diluvio. Entró en la biblioteca y comenzó a secar sus ropas. En ese momento entró Newman y se arrodilló. Hizo su confesión general de toda su vida. Volvió a sus habitaciones extenuado. Pero a las 5.30 de la mañana del día 9 estaba escribiendo nuevas cartas, en especial una a su hermana Jemima. Por la tarde, junto a Stanton y Bowles fue recibido en la Iglesia Católica. El padre Barberi celebró Misa en la pequeña capilla oratorio. No habín altar, y trajeron el escritorio del cuarto de Newman, el que habín usado para escribir su Ensayo inconcluso, Todavía está alli, y el que esto escribe tuvo por gracia de Dios la oportunidad de celebrar Misa sobre él. Newman recibió en esa Miso su Primera Comunión católica. El college permaneció cerrado mientras estuvo el padre Barberi. En las oraciones de la tarde se suplantó el latín con la pronunciación de Oxford por la italiana romana, y se cantó por primera vez la antifona de la Santísima Virgen.

El 'paso' había sido dado.

Newman vivió en Littlemore hasta el 22 de febrero de 1846. Pasó solo su última noche en Littlemore, como la primera noche, cuatro años antes. Dejé definitivamente Oxford el Lunes 23 de febrero de 1846... Desde entonces no he vuelto a ver Oxford, excepto sus torres, cuando se destacan a lo lejos desde el tren¹⁴. Esto lo decia en 1804. Volvió a Oxford en 1878, tras una ausencia de treinta y dos años, para ser honrado en el Trinity College.

La ida de Littlemore fue muy dura para Newman. Dice en cartas del momento: Me doy cada vez más cuenta de que dejamos Littlemore y de que es como ir al mar abierto...no sentí nada al dejar Oxford o Santa María, pero me afecta profundamente dejar Littlemore... Ha sido más que costoso para mí. Tuve que arrancarme a mí mismo del sitio, y no pude evitar besar mi cama y la chimenea y otros rincones... He sido muy feliz allí, a pesar de encontrarme en una situación de espera. Allí me ha sido señalado mi camino y he recibido la respuesta a mis oraciones.

El padre Doménico Barberi fue beatificado por el Papa Pablo VI en 1973.

³³ Cfr.B.Basset, op.cit., 47.

³⁴ Apo., 236-237.

²⁵ L.D., XI, 130.

La recepción de Newman en la teología del siglo XX

PBRO, RICARDO M. MAUTI

Introducción

Trazar el derrotero seguido por uno de los autores más fecundos del siglo XIX, hasta constituirse en patrimonio cada vez más vigente de la teología católica, no parece a primera vista una tarea fácil.

Tras el despertar de la teología durante el pontificado de León XIII, rezagada con relación al pensamiento protestante y racionalista, sobretodo en el terreno de la crítica bíblica y de la historia de los dogmas, la ciencia teológica experimenta una renovación y un auge hasta el momento desconocidos.

Distintos factores marcan este impulso, que fueron colocando a la ciencia de la fe, sin complejos frente al reto de la cultura contemporánea.

Entre otros, cabe mencionar la aceptación del pensamiento moderno, que como vehículo de la Palabra de Dios y ya sin temor a negar la tradición, bace que ésta pueda proponerse de manera más acorde a los legítimos reclamos de la inteligencia. Por otra parte, la rápida acogida del pensamiento histórico significará para la teología, guiada por el principio de "vuelta a las fuentes", un librarse de aquel escolasticismo estéril en que quedó atrapada con el decurso de los tiempos.

Numerosas corrientes y una multitud de autores fueron jalonando este movimiento de renovación teológica, que iniciado en las postrimeríos del siglo XIX, y desarrollado en el período marcado por las dos guerras mundiales, fragua, encontrando su expresión más genuina en la realización y la doctrina del Concilio Vaticano II.

Es en este momento histórico del desarrollo de la teología católica cuando comienzan a escucharse voces aisladas, lejanas unas de otras, que van señalando al "convertido de Oxford", con expresiones que reclaman la atención del espíritu creyente. "Para mi Newman es el Agustín de los tiempos modernos", pensaba el jesuita alemán Erich Przywara, a quien le hacía eco años más tarde Olegario G. De Cardedal, desde el ámbito hispánico: "no en vano Agustín y Newman se cuentan entre los grandes educadores de occidente, y son dos nombres de cristianos que más han contribuído a hacer presente el cristianismo en la transformación del mundo"².

A descubrir estas voces, integrándolas en la sinfonía del pensamiento teológico del pasado siglo nos hemos abocado en este estudio.

Es cierto que abarcar todo un siglo de producción teológica puede parecer una labor temeraria. Por lo pronto, intentaremos solamente descubrir la aceptación que la persona y la doctrina de Newman encontraron en las figuras más representativas de la teología contemporánea, señalando lugares comunes donde su pensamiento ha sido valorado y difundido.

O. G. De Cardedal, Meditación teológica desde Esparta. Sigueme, Salamanca 1970, 53.

¹ CCitado por V. Gambi, introduzione a John Henry Newman, Lettora al Duca di Nariolik, Coscienza e liberta, Milano 1999, 27.

Emblema de los modernistas

Hablar de los teólogos modernista: y la forma en que Newman fue asimilado a este movimiento, nos exige explicar rápidamente qué se entiende por modernismo.3 En su sentido estricto e histórico, designa una crisis del pensamiento dentro del catolicismo que se manifestó a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Muchos historiadores se han sentido inclinados a considerar el modernismo en una unidad y cohesión que jamás tuvo. En realidad, el modernismo no formó un todo más que por su condenación de conjunto por el decreto Lamentabili (1907) y la enciclica Pascendi de S. Pío X. Pero sa rasgo común está en un intento de adaptación apresurada de las doctrinas tradicionales a la mentalidad moderna, las cuales llegó a desnaturalizar, cuando no a negar.

El modernismo se hallaba en plena ebullición cuando Newman moría en 1890. Sus dos máximos representantes Alfred Loisy (1857-1940) y George Tyrrel (1861-1909) se consideraban a sí mismos discípulos de Newman.

Loisy es el máximo exponente del modernismo bíblico que ponía en discusión, en nombre de una crítica histórica penetrada de apriorismos científicos, la autenticidad de los testimonios evangélicos sobre Cristo, y finalmente la inspiración misma de las Escrituras.

Jean Guiton en su retrato del Padre Lagrange apunta una reveladora semblanza sobre el "padre del modernismo": "(...) en 1930 conocí a Loisy como consecuencia de mi tesis sobre Newman y seguí su curso sobre el Evangelio de San Marcos en el colegio de Francia. El Padre Lagrange me interrumpía: "Hábleme de aquellas clases". Entraba, respondía yo, vestido con el gran cordón de la excomunión mayor. Con voz seca.

inexpresiva, metálica, cortante, demostraba que casi ninguno de los versículos de Marcos son de Marcos, sino de un interpolador. Esta revelución era acagida piadosumente. Yo tenía la impresión de que el Loisy del colegio no era el verdadero Loisy. Era el personaje que representaba para el gran público. El verdadero Loisy no vivía en la calle de las Escuclas, donde yo ilha a visitarle, sino retirado en Montiers en Der, donde fui a verle al final de sus días, Allí me confesó sus padecimientos de cuerpo y alma. Colgaban de la pared los retratos de Fénelon. Lacordaire y Newman".

Entre 1898-1900, Loisy publica una serie de artículos bajo el seudónimo de A. Firmin, apoyando su reflexión en el Ensayo sobre el Desurrollo de la Doctrina Cristiana de Newman. Ya en diciembre de 1896 en una carta enviada al barón Von Hügel le confesaba; "Newman es el teólogo más abierto que ha existido en la Santa Iglesia desde Origenes". Lo lee con entusiasmo y selecciona especialmente de su obra pasajes de la Grammar of Assent, Idea of a University, Via Media, como también Difficulties of Anglicans, Essays Critical and Historical y los University Sermons"

En 1902 Loisy publica El Evangelio y la Iglesia, uma de sus obras más emblemáticas, donde cita profusamente a Newman especialmente su Essayon Development. Allí afirma categóricamente que "Cristo anunció el reino de Dios y llegó la Iglesia"," intentando mostrar que la vida de Jesús y todo el Evangelio fueron sólo el amuncio de un Reino escatológico de Dios; que Cristo quiso fundar el Reino de Dios en el corazón de los hombres, pero no la Iglesia visible.

El sutil intérprete de Newman utiliza libremente su noción de desarrollo, señalando, que la evolución dogmática que va desde el carácter escatológico de la predicación de Jesús hasta la Iglesia

³ Para este punto la obra fundamental es E. Poulat, La Crisis modernista, nistoria, dogma y critica. Taurus, Salamanca 1974.

J. Gullon, Retato del P. Lagrange. El que reconcilé la ciancia con la la Madrid 1993, 97.

⁵ Cf. N. Lash, Nauman and A. Firmin on John Henry Neuman and Modernism, International Cardinal Neuman -Studiem, XIV, Folge, Regio -Vert. Glack v. Lutz, 1990, 57.

Cf. N. Lash. op. dt., 57

M. Schmaus, Teologia Dopmatica. T. IV. La Iglusia. Madrid 1962, 103.

institucional, es todo él, fruto de un proceso histórico-natural.

Loisy no logra desprenderse de las ideas, que desde Schleiermacher alimentan la llamada teología liberal y que separan al Jesús histórico de la Iglesia por El fundada. Condicionado por estos apriorismos, parcializa y tergiversa a Newman, que ya como anglicano afirmaba: "Cristo formó un cuerpo; puso al seguro aquel euerpo de la disolución mediante el vínculo de un sacramento. Confió como heredad a esta sociedad de bautizados los privilegios de su reino espiritual y la preservación de la fe... El Cristianismo no se ha difundido, como otros sistemas, de modo aislado, o mediante los libros; sino desde un centro, desde cuerpos orgánicamente constituidos, descendientes de aquellos tres mil que, después de la predicación de San Pedro en el día de Pentecostés, adhirieron a la doctrina y a la comunión de los apóstoles"."

G.Tyrrell, el otro exponente del modernismo, había sido educado en el pietismo de la baja Iglesia anglicana. Convertido al catolicismo ingresa en la Compañía de Jesús donde es ordenado sacerdote en 1881. Atraído por las doctrinas de los modernistas abandona la Congregación en 1900, cuando sus obras, que babían sido publicadas bajo sendónimo, son dadas a conocer. Fundándose en Newman, especialmente en su Grammar of Assent, el teólogo irlandês deduce que el conocimiento real en las certezas de fe está fundamentalmente ligado a la experiencia personal.º

Según Tyrrell la revelación no comporta una comunicación de verdades, por el contrario, es un acto de Dios con quien el creyente entra en contacto místico. La experiencia religiosa, que es el corazón de la revelación, es un don que Dios puede conceder a todos los hombres. Para Tyrrell, las expresiones de la fe no poseen ningún valor de realidad. Son sólo símbolos condicionados por la simación cultural de uma época, pero útiles para provocar en nosotros la experiencia de revelación y de fe.

También él adultera la doctrina de Newman quien jumás contrapone experiencia de la fe con verdad dogmútica. A estos errores Newman responde desde diversos ángulos de su obra:

"Aprendieron a creer y a dar por descontado que la religión no era nada más que una "provisión" ante las carencias de la naturaleza humana, no un hecho y una obra de Dios" "

"Hemos de conocer a Dios antes de que podamos llamarle, temerle, esperar o tener confianza en Él. La devoción debe tener su objeto. La teología podría quedar como ciencia sustantiva sin la vida de la religión, pero la religión na podría mantenerse sin la teología. El sentimiento, tanto si es imaginativo como emocional, no puede tenerse en pie sin apoyarse en el entendimiento... De esta forma toda religión se apoya en el dogma"."

"Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Tanto puede haber amor filial sin la existencia de un padre como devoción sin la existencia de un Ser supremo".12

Los elogios de Loisy y las constantes referencias de Von Hügel, G. Tyrrell, el abate Venard¹³ y otros modernistas, gravaron una dura hi poteca sobre la persona y el pensamiento de Newman, quien por su parte aún después de convertido nunca dejó de cultivar relaciones cordiales con pensadores protestantes de relevancia. Esto, sumado a las controversias que sostavo con autores y dignata-

J.H. Newman, Parachial and Plain Semons («PPS) VII, 236-237.

J. Coulson, Was Newman a Modernist?, op. cit., 76.

J.H.Newman, Idea II, 4.

¹¹ bidem (A., 129,

¹⁹ bidem Apa., 75.

¹³ Cf. E. Poulat, op. cit., 275.

rios católicos, le fueron restando simpatía y arrojaron durante algunas décadas un manto de sospecha sobre la ortodoxía de su doctrina.

Sin embargo en plena agitación modernista la voz de S. Pío X se alzaba en su defensa, dejando así libre un largo camino en el estudio y valoración positiva de su pensamiento: "Verdaderamente, en medio de tanta riqueza de sus elucubraciones, si se puede encontrar algo que parezea extraño a la doctrina común de los teólogos, nada puede mover a sospechasacerea de su fe". ¹⁴

El despertar de los estudios Newmanianos

A excepción de Inglaterra donde en los inicios el interés por Newman se limitó al campo biográfico con las publicaciones de Wilfried Ward (1912), quien abriria una profunda via para la investigación de su obra, el primer amanecer de los estudios sobre Newman, fue alimentado por el catolicismo alemán. Fue precisamente la juventud la que exaltó a Newman como figura guía de su renovación religiosa. A Newman lo dio a conocer Mauhias Laros: lo difundió incansablemente después de la 1ra. Guerra, definiéndolo como el "homo religiosus" al que colocó muy cerca de Pascal. ¹⁵ Es él quien preparó el artículo sobre Newman para la monumental obra teológica que fue el Lexikon Für Theologie und Kirche publicado en 1935.16

El otro pionero fue Erich Przywara, estudioso y traductor que editó una antología de textos de Newman, y en visiones de conjunto un tanto andaces de historia de la cultura, comparó su obra con la de Agustín, el Aquinate y Kierkegaard. 17

Con relación al conocimiento religioso, Przywara ha descubierto el lazo de unión del pensamiento occidental: "Desde la última perspectiva o correlación interna entre la unidad de temor y amor y el Dios exterior e interior, desde esta última perspectiva en que Agustín supera decididamente al Agustín de la Modernidad debería ya ser notorio dónde ha encontrado su espíritu una plena resurrección en esta Edad Moderna: en Newman ". " Esta sintonia de espiritus que los hace tan semejantes en el tiempo queda corroborada por la similitud de los momentos históricos en que vivieron: "Agustín alcanzó esa última y suprema altura a la vista del hundimiento del Mundo Antiguo. Por su parte, Newman contempla el mundo, el hombre y la historia dentro de las perspectivas casi proféticas, que se le abren en la última contienda entre el Anticristo y Cristo en el cuadro de la decadencia de la Modernidad". 10

También por esta época Otto Karrer tiene una experiencia singular en su vida a través de este encuentro con Newman en los últimos años de sus estudios, donde colabora con E. Przywara en la publicación de ocho pequeños volúmenes de textos newmaniamos sobre el cristianismo.²⁰

O. Karrer llamó a Newman "Padre de la Iglesia de nuestros días". ²¹ En 1956 publica El Reino de Dias hoy; la obra que reúne conferencias y coloquios pronunciados por el autor ante seglares católicos como también en círculos interconfesionales y ecuménicos, avanza decididamente hacia la teología Conciliar.

Hablando del significado entre Escritura y tradición dado por el Concilio de Trento sostiene que "de acuerdo con el conocimiento más exacto de las actas del Concilio Tridentino, tenemos li-

S. Pi X, Epist ad episc. ET. O'Dayer, Acta Sanctae Sedis, 41, (1908), 200.

¹⁶ En 1920 publica dos obras sobre Newman: AH.Newman. Religiõse Erzieher der Natholischen Kierche. Leipzig y Kardinal Newman. Mayence 1920.

⁶ Lexiton Für Theologie und Kirche (= L.Th K), in Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann - Dr. Michael Buchberger, Herder, Freiburg im Breisgau, T. VII (1935) 531-534.

F. Przywara, Agustin y Navmon en S. Agustin. Partii humano y religioso, Madrid 1984, 67 - 72.

¹⁸ E. Przywara, op. ck. 67.

^{**} E. Przywara, op. cit. 72.

O. Karrer - E. Przywara, J.H. Resumers. Christenium I - VW, Friburgo 1922.

III Cf. Lessico dei Teologi dei Secolo XX, a cura di P. Vanzan e H.J. Schultz. Misterium Salutis 12, Brescia 1978, 357.



bertad para interpretar, con Newman y otros teólogos católicos, aquellas palabras "Sagrada Escritura y tradición apostólica" de la sesión IV, en el sentido de que toda la predicación apostólica (en todo lo que tiene importancia salvadora) quedá consignada en los escritos del Nuevo Testamento; y que, por consiguiente, para las generaciones posteriores a los Apóstoles, la Escritura contiene toda la revelación, es la fuente, el fundamento último, la norma normans de la fe cristiana"22

En la misma línea de interpretación del decreto Conciliar insiste en su estudio sobre la sucesión Apostólica y el Primado: "Fa J.H.Neuman había notado esa amplitud del Concilio, una vez que se la señalara a ll'. Palmer; y desde entonces defendió, aún durante su época católica, su anterior convicción de que toda la revelación se encuentra – más o menos explícitamente – en la Escritura, y de que la tradición, dirigida por el Magisterio, representa sólo el regulador necesario para conservar la pureza del sentido de la revelación en contra de los errores "2"

Desde los años '30 la cuestión de la relación entre las religiones cobra especial importancia en el campo teológico. El tema que cristalizará en la Declaración Nostra Actate del Cone. Vat. II. concentra la atención de O. Karcer en su trabajo sobre "Las Religiones a luz del Cristianismo". También aquí convoca a Newman para que baga su aporte. en una problemática que si bien le fue históricamente ajena, priesto que en pleno siglo XIX el cristianismo se difundia continuamente por el mundo no-cristiano y la pretendida superioridad de la religión cristiana resultaba más o menos evidente por si misma; sin embargo no impidieron que estos temas estuvieran de algún modo en el horizonte de su reflexión. En este sentido "el cardenal Newman afirmaba: todas las religiones tienen un origen común, Dios. Y desde el principio ha sido esta creencia de la humanidad la obra de un principio sobrenatural que ora pone los comienzos, ora los consuma".24"(...)" La diferencia entre las religiones consiste en que la religión pagana es religión verdadera, pero corrompida; la religión judía es religión verdadera pero anquilosada; el cristianismo es religión verdadera en plenitud viviente 23

En este tema como en otros, la relevancia continua de las ideas de Newman se balla especialmente en lo que él llamó "primeros princi pios" que enmarcan su pensamiento. Cuando esos primeros

²² O. Karrer, El Reino de Dios hoy, Madrid 1963, 186 - 187. En esta obra se enquentran abundantes citas de Newman pp. 52; 83; 158; 186-187; 190; 199; 200-201; 242; 248; 284; 323; 355; 363; 377; 379.

²⁵ La cita está tomada de Diff. III, 11 en Panoverno de to Teologio Actual, a cargo de J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, Madrid 1961, 240.

A O. Karrer, Er Reino de Dios hoy, 34.

³⁵ O. Karrer, op. cit., 33, cita PPS, V, 18 (Newman - Karrer, Die Kirche # 1946, 184).

principios se descubren y aplican rigurosamente, se oprecia, mas ollá de la diversidad de épocas y circunstancias la actualidad de su doctrina.

Otra de las cuestiones abordadas por O. Karrer en las que encontramos a Newman y que suscitará más tarde un vivo interés en el Concilio, es el de la presencia sacramental de Cristo en la Iglesia, especialmente en el ministerio edesiástico:

"Profundamente ha expresado esto Newman, todavía anglicano, tomándolo de la tradición católica: Llamamos espiritual a la 'presencia de Crista para expresar que no se ve ni se ove, que no se halla presente local o corporalmente, pero que está realmente presente. Cómo sucede esto, es naturalmente un misterio; todo lo que nosotros sabemos es el hecho de que se nos ha dado... Los misterios sacramentales son instrumentos para proporcionar su virtud salvadora a las generaciones de la Iglesia. Aunque está a la diestra del Padre, nunca ha abandonado realmente el mundo; pues por la acción del Espíritu Santo está presente entre nosotros de una manera oculta. Mientras estuvo en la tierra permaneció también en el cielo; y aunque ahora se ha ido a la altura, permanece para siempre en la tierra. Su sacrificio se hace presente misticamente dondequiera que se celebra la eucaristía; la potestad de su misión se actualiza de nuevo, siempre que las consagrados de la Iglesia, invocando al Espíritu Santo, impongan las manos al nuevo ordenado para transmitirle la misión. Cristo brilla a través del signo como a través de cuerpos transparentes. Ahí estriba la verdadera vida de la Iglesia. Cristo obra por ella, distribuyendo de su plenitud y juntando unas partes a otras por medio de su Espíritu... Así como es Cristo quien bautiza y no un hombre (1 Cor. 12, 13), aunque visible y temporalmente sea el hombre quien bautiza, así es Cristo quien ordena, no un hombre, aunque visible y temporalmente sea el hombre quien ordena: Cristo ha soplado sobre los hombres y les ha dado su Espíritu para que cumplan la misión... La gracia, pues, del pueblo neotestamentario es ver a Cristo en todo, el cual se manifiesta en signos visibles; de allí el tener que considerar sus instituciones salvadoras, no en sí mismas, sino en cuanto signos de su presencia y poder."26

En los primeros décadas del siglo XX se leyó mucho a Newman en Alemania. El mérito como se ha visto, se debió en gran parte a O. Karrer y E. Przywara, quienes superando la barrera del lenguaje lo dieron a conocer a través de la edición de textos. Pensadores como Ferdinand Ebner y Romano Guardini se beneficiaron de esta difusión, y vieron en Newman un precursor del personalismo cristiano.²⁷

También por esta época Karl Adam (1876-1966) que pertenecía a la vieja Escuela de Tubinga, pone a Newman entre sus fuentes al preparar las conferencias universitarias de 1923, que integrarán luego su Esencia del Catolicismo, obra que le merecení un reconocimiento internacional. Hablando de la idea de catolicidad sostiene que "la revelación no se limita a una o dos ideas vivificantes y estimulantes, es toda una vida original, rica, poderosa, algo santo, indecible, vida que crece, algo profundo que va hasta el misterio. (...) La vida del catolicismo crece, pero ella "no crece demasiado pronto". La esencia del catolicismo consiste "en permanecer en un justo medio" (Neuman)²⁸

Igualmente cuando trata sobre la lucha que existe entre el ideal y la realidad en el cutolicismo, afirma: "Constantemente, escribe Newman, la Iglesia está lánguida y en estado de debilidad. Constantemente lleva en su cuerpo la muerte de Jesús a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en su cuerpo. Es una propiedad que le es esencial, debida a su vocación de redentora. En la Iglesia es donde el mal es lo más visible porque en ella se la combate más ardiente-

O. Karrer, op. cit., 180, cita PPS, VI, 11 y III, 19 (Newman - Karrer, Die Kirche II, 52 y 99 s.).

E. Coreth - W. Neidi, Filosofia Cristiana on at Pensamiento de los siglos XIX y XX, T.I. Madrid 1990, 697.

¹⁸ K. Adam, La Esencia del Catolicismo, Bs.As. 1940, 215 (E.Przywara - O Karrer, J.H.Nemman, Christentum II, 70).

mente. Ella no puede quedar jamás fuera del circulo del mal."24

En un tema que en Newman posee profundas resonancias autobiográficas, por lo que ha comportado en él tener que aceptar en la fe esta paradoja de santidad de la Iglesia y pecado de sus miendros,30 K. Adam insiste (Cristo) "desde el comienzo, nos describe el reino de los cielos como red en la que igualmente se hallan buenos y malos peces, como campo, en el que la cizaña brota al lado del buen grano. Cuando pone a sus discípulos sobre aviso contra la búsqueda de los primeros puestos en su reino ¿no nos abre alguna luz sobre la envidia y los divisiones de los jefes de la Iglesia?" (Newman). Cuando nos describe al mayordomo que maltrata a sus subordinados. mientras él come, bebe y se embriaga, ¿no se dirige involuntariamente la mirada a esos mayordomos del reino de los cielos, a quienes, como sucesores de Pedro, ha dado las llaves del reino, y que han abusado tan lamentablemente de su cargo? Se puede decir, después del Cardenal Newman, que Cristo nos ha puesto precisamente en guardia contra la ilusión de que la Iglesia de la tierra debe ser sin mancha ni arruga "31

Los pioneros de la teología fundamental

En 1931 los PP, del Oratorio de Birminghan, Henry Tristram y Francis Bacchus preparan un extenso artículo sobre Newman para el Dictionnaire de Théologie Catholique.

Esta visión de conjunto de su vida y obra significó un importante impulso en la asimilación de su pensamiento.

El artículo se cerraba con un estudio especial de la Grammar of Assent que Newman publicó en 1870, donde trata sobre la problemática fe - razón que babía estado presente ya desde su época anglicana especialmente en los University Sermons.

La Grammar constituye la obra de una vida¹⁰ y abonda sobre un tema que apasionó a Newman. En algunus notas de 1860 escribás: ¿ "Cómo puede la fe ser racional? ¿cómo el uso de su entendimiento puede definirse como honesto y respetuoso hacia su Creador?".

Para la historia de la apologética del siglo XIX, Newman representa un caso aislado. Al igual que Pascal, Blondel y Teilhard de Chardin, su aporte llegaba en un contexto teológico que prefería las certezas demasiado seguras de una metafísica de la doctrina, más que la "situación del creyente" que se acercaba a ella. Pero el proyecto apologético de Newman hundía sus raíces en un terreno más antiguo y más fértil: La Escritura y los Padres de la Iglesia.

Esto "psicología de la experiencia de fe", tal como podría ser denominada su apologética, tiene en la *Grammar of Assent* una cantera de recursos y constituye a Newman en una piedra miliaria en la historia de la Teología Fundamental.

La apologética clásica que desde las primeras décadas del siglo XX va en básqueda de una nueva imagen, ⁸⁵ encuentra a diversos teólogos interesados sobre los aportes de Newman en este campo.

¹⁸ K. Adam, op. cit., 307.

³⁸ En carta a John Mozley (1.4.1875) dice: 'Acapto pues... la existencia de ese ciluvio de mal, que tanto lo choca a usted en la tigasia visfore pero en cuanto a mi, si tal hacho debisso locar montalmente mi le en la divinidad del carolicismo, por igual razón tendría que socar mi le en el Ser de un Dios Personal y Gobernador moral. Para mi el gran problema no es cuento mal queda en la tigasia, sino cuanto tren le na dado hierza y ha sido en elle ejercitado de una menera práctica, y que ha dejado su manca para toda la posteridad. Es suficiente trabajo para la iglasia si positivamente hace el bien, aun cuando no pueda destruir el mal sino en cuanto lo suplanta con el bien' (L.D. XXVIII, 261).

K. Adam, op. cit., 316-317 (Newman en Przywara - Karrer, Fülle der Zeiten, 28).

Tristram, H. - Bacchus, F., Newman (John Harry). Dictionnaire de Theologie Catholique, XI, 328 - 398, Paris 1931.

Como una muestra del interés -obligación moral diriamos: del autor por el tema, sirva esta cita: "Lo que ne escrito he sido en su mayor parte to que puede denominarse funcional, nabajos realizados por el cargo que ocupaba o por compromisos que había fornada... o debidos a una urgancia, necasidad, invitación o l'amada especial... La Grammar of Assent es casi la unida excepción... será en mi conciencia durante arios que no haria trien de abandonar el mundo sin escribino" (cf. AW. 272- 273).

²⁴ cf. LD. XIX, 500.

Puede verse en R. Latourelle, Nusva Imagen de la Teologia Fundamental, en R. Latourelle - G. O' Colling, Problemas y Perspectivas de Teologia Fundamental, Salamanca 1982, 64 - 94.

El tema que por esta época polariza la atención y que ha sido jazgado como la "cruz de los teólogos", es el de la estructura lógica y psicológica del acto de fe. ¿Qué significa creer? ¿Es la fe una renuncia a la comprensión, una aceptación de misterios que en el fondo son inescrutables? ¿Cómo se "comprende" creyendo, qué relación hay entre creer y saber, entre fe y amor, entre fe y libertad? Interrogantes que están en la trama de la Grammar of Assent; que por estos años ya cobrando realce en la investigación teológica.

P. Rousselot (1878-1915) del Instituto Católieo de París, ha sido el primero en abordar estos planteos de Newman, de los que en parte se siente deudor. El punto clave de la doctrina newmaniana "consiste esencialmente en decir que es una simpatía espiritual la que pone al hombre en condiciones de interpretar en sentido afirmativo las pruebas de la religión 74 Pero bay que determinar - prosigue - si esta simpatia espiritual consiste "simplemente en un refinamiento natural de la vida moral" o "si es el efecto de la gracia"; en este caso "todavía hay que mostrar que esta gracia cura la razón y la hace pasar a un estado de clarividencia "." Para Rousselot esta clarividencia consiste no en conocer objetos unevos, "sino percepción de la conexión, capacidad de síntesis", de un conjunto acumulado de indicios que Newman llama "sentido ilativo". 30 Se trata de descubrir el tipo de conocimiento que entra en juego cuando se percibe el carácter racional del acto de fe.

También aquí Newman parece un precursor genial, porque ha sabido aclarar de manera notable cómo-fuera del caso de las matemáticas en las que el pensamiento crea por sí su objeto- el razonamiento mental, es decir el modo con que realmente trabaja el espérim para llegar a la verdad, es totalmente distinto en su complejidad del razonamiento verbal.

Uno de los grandes méritos de Newman es el de haber descubierto que en la base del asentimiento hay una dialéctica subconsciente. La cual engendra la certeza antes de la ciencia, no siendo esta última más que un intento de poner, lo mejor posible en forma, aquel razonamiento espontáneo, técnicamente informe, pero humanamente válido.

Esta dialéctica subconsciente es obra de lo que Newman llama "sentido ilativo" o "sentido de la inferencia" que ha sido definido así: "La facultad de que uno usa siempre que saca una conclusión de determinado mimero de hechos confiando en el propio juicio, en lugar de esperar a haberse dado plena satisfacción mediante un proceso formal y explícito de deducción. El sentido de la inferencia es simplemente lo que nos hace llevar de modo implícito un razonamiento a su conclusión".99

P. Rousselot en su famoso oprisculo "Los ojos de la Fe" (1910) condensa así su teoría, citando a Newman: "Sucede lo mismo con la fe, con el lumen fidei, cuando se percibe la credibilidad. Esta luz no propone como no sea por milagro, nuevos objetos que conocer: determinatio fidei est ex auditu. Pero le debemos la percepción de la conexión, la síntesis, el asentimiento. Estas tres cosas, que, como diremos luego, no forman sino una sola, no tienen en las representaciones su razón suficiente. Supongamos dos contextos psicológicas casi idénticos: la presencia o la ausencia de una nueva facultad de percibir basta para explicar la luminosa certeza de uno, la persistente oscuridad en el otro. A la inversa, tomemos dos niños, cada uno de los cuales sólo conoce "la religión de sus padres"; sus asentimientos, aunque no presentan quizá diferencia alguna ante el análisis, no tendrán sin embargo el mismo valor; en uno su asentimiento será legí-

Recherches de Science religieuse, T. IV (1913) especialmente pp. 26-32, cit. en M. Nédoncelle, L'influence de la foi sur Les yeurs de la foi de Roussetir. Revue des sciences religieuses 26, (1953), 322.

²⁷ Ibidom 323.

³⁴ GA. 305.

³⁸ Cf. H. Tristram - F. Bacchus, Newman en DTC XI, 390.

tima certeza; en el otro falsa opinión. Nótese, por otra parte, sobre el primer caso, que el incrédulo puede representarse exactamente cada una de las proposiciones por las cuales el que VE se esfuerza en detallarle la conexión, en hacérsela inteligible, en reducirla-incluso, en la medida de lo posible, por sustitución de equivalencias: esta representación exacta no es siempre el asentimiento. Un personaje de Loss and Gain dice a Charles Reding: "yo entro en tus razones; pero no puedo, en mi cabeza, ver cómo llegas a tu conclusión. Y el convertido responde: Para mí, Carlton, esto es como dos y dos son cuatro"."

El planteo epistemológico del acto de fe en la obra de P. Rousselot posee profundas reminiscencias newmanianas, como lo ha demostrado en un exhaustivo estudio Roger Aubert. El paralelismo entre ambos autores puede resumirse así: su desco, es justificar intelectualmente la fe de los sencillos, para lo cual invocan la connaturalidad que la gracia establece entre el creyente y el dogma revelado; de abí resulta un primado de la síntesis. Esta actitud los fleva a prestar una atención nueva en teología a los signos o indicios, de doude se deriva que un indicio débil basta para conferir al acto del creyente una legitima seguridad. 42

Rousselot y Newman han reaccionado contra un racionalismo exagerado que llevaba a negar la posibilidad de una fe racional en los rudos y los niños. Ya Newman protestaba contra ello en 1832: "El hecho de que un labriego no pueda explicar por qué cree, no quiere decir que no tenga razones para creer". V en la misma línea en los Sermons a la Universidad de Oxford en 1839: "Si los niños, si los pobres, si los atareados pueden tener fe verdadera aunque sean incopaces de considerar argumentos (evidence), los argumentos no son el único fundamento sobre el que se basa la fe".

En Alemania, la Teología Fundamental tuvo representantes de primer nivel. Gontieb Söhngen (1892-1985) que en 1947 enseña en la Universidad de Munich, es reconocido como un destacado promotor de la obra de Newman.* Buen conocedor de su pensamiento publica en 1946 su Kardinal Newman; particularmente las ideas contenidas en la Grammar aparecen reflejadas en muchos de sus escritos.*

Pero entre los teólogos que más han influido para que la Teología Fundamental alcanzara su identidad propia, se encuentra Heinrich Fries, El influjo de Newman en su obra es decisivo y creemos también que lo ha sido en su propia persona. Fries intentó desde el principio subrayar las aportaciones de Newman a la teología y a la apologética: pero además su figura y su obra aporecen a lo largo de toda su producción teológica, desde su tesis doctoral, hasta en temas claves como imagen religiosa del hombre, fe, religión y revelación de, destacándose especialmente el tema de la conciencia, que se repite constantemente en sus escritos como un motivo musical.

Desde el momento en que empieza a concretarse el pensamiento de Fries sobre su concepto de

⁴¹ R. Aubert, Le Problème de L'Acre de Foi, Lovaina 1958, 452 ss.

41 US. X, 242.

Cl. G. Söhngen, Kardinal Newman, Bonn 1946.

Of. H. Fries, Newman Bedianung, en Internationale Cardinal - Newman - Studien, XII, Verlag Glock, 1988, 160 -172.

Newman aparece citado constantemente en H. Fries, Teología Fundamental, Barcelona 1987 pp. 28; 33; 120; 244; 254; 290-281; 366; 554; 560; 592-593; 619.

P. Rousselot, Les ojos de la Fe, Madrid 1994, 32-33 (cita Newman Loss and Gain III, S). Las metáforas de los "ojos" y de la "luz"aplicadas al conocimiento - usadas por Rousselot - ya aparecen en Discourses To Mined Congrégations, IX, 180.

⁴⁹ Cf. Gometi Somgan, en H.J. Schultz (Dir.), Tendencias de la teologia en al siglo XX. Liva historia en semblanzas, Studium - Madrid 1970, 490.

⁴⁹ Cf. G. Söhngen, La sessaira de la recogie por el camino de la cerroix, en Mysterium Sause I, Madrid 1969, 982; 1004 y 1025. También en L Th K (Friburgo de Brisgovia 1967 ss.), los artículos: Fides quaerans interactum (IV. 129 -130) y Fundamental Theologia (IV. 452 - 459).

[&]quot;La disertación de H Fries sobre La Rissola religiosa de Nerman, fue dirigida por Geiselmann y presentada como tesis en 1942 en la Facultad de Teologia Católica de Tubinga.

Teología Fundamental, se nota el influjo de Newman. En 1946 decia: "Hemos llegado al final de nuestra reflexión sobre el significado de Newman para la teología. Sólo se han podido mostrar indicaciones y tendencias. Sin embargo debería quedar claro que el significado de Newman es grande y rico, y se podría hacer todavía más fecundo.

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

Por esta época Fries critica la apologética que toma una actitud negativa y se agota en contradecir falsas teorías filosóficas y científicas, sin lograr construir algo positivo. La mera actitud de defensa ha de dejar paso a una Teología Fundamental entendida como ciencia de la fundamentación teológica que pueda renovarse en el contacto con la realidad humana.

Un aporte de Newman, que socavó los cimientos aparentemente sólidos de la apologética clásica, fue proponer una imagen religiosa del hombre en la línea de Agustín, Pascal y Kierkegaard. Para Newman el hombre es aquella esencia que existe por Dios y que se realiza solamente en relación con Él. La comprensión de la existencia humana sólo es posible si se la contempla como una existencia "ante Dios", Según H. Fries, la expresión de Newman "yo y mi Creador", describe atimadamente esta imagen del hombre, que no implica una visión individualista, sino que representa el punto de vista de un personalismo digno de Dios y del bombre. ³⁰

Pero es en la conciencia donde acontece la experiencia de Dios. La conciencia es para Newman el fundamento último del hombre, en el que están ancladas todas las fuerzas de su espíritu y de su corazón, en donde todas ellas encuentran su centro. En la conciencia se prepara el corazón para la fe; en ella, en primer lugar brilla la imagen de Dios como supremo Señor y Juez, como Padre; en ella anida el misterio del asentimiento de fe.

Para H. Fries no cabe ver que una interpretación no religiosa y que prescinde de la trascendencia personal de Dios, responde mejor al fenómeno y la realidad de la conciencia, que la interpretación de la misma como lugar y realización de la religión, donde el hombre se percata de la interrelación de existencia y trascendencia que lo define. Esto es algo que claramente intuvó Newman cuando ofirma: "La conciencia no es ni la búsqueda de sí mismo ni tampoco el deseo de estar de acuerdo consigo mismo; sino que es un mensaje de Aquel que nos habla como desde detrás de un velo. La conciencia es un profeta en sus exhortaciones, un sacerdote en sus bendiciones y maldiciones, un soberano en sus determinaciones"51

Fries considera que lo que preocupó realmente a Newman no ha sido la teología en sentido estricto, ni el conocimiento sistemático de Dios, sino la religión como un hecho histórico y como una realidad psicológica. Y la categoría que la define en el pensamiento de Newman, según Fries, es "encuentro":

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

Para Newman la naturaleza lleva en sí misma grabada la huella de lo incompleto, la tendencia bacia algo definitivo, que sea capaz de elevarla, plenificarla y redimirla. En este sentido puede

^{**} Cit. H.Fries, Neuman Sedautung, 356.

¹⁸ Cl. H. Fries, op. cit., 328 - 329.

⁵⁸ Cf. H. Fries, Toologia Fundamental, Barcelona 1987, 254 (dita de Newman, Kirche und Gewissen, - carte al Duque de Norloik - Maguncia 1959, 162)

⁵² Cf. H. Fries, Religionsphilosophia, 16,

decinse que la religión natural está en actitud de adviento porque busca ansiosamente algo más allá de sí misma que sea respuesta última a su pregunta incesante, a la vez que complimiento y plenitud de su ansia constante.

Así lo afinna H. Fries: "El presupuesto fundamental, el a priori imprescindible para la aceptación eficaz de la revelación y de sus demostraciones es, dicho con pocas palabras, una auténtica religión natural: la percepción de Dios en nuestra conciencia", so

El ser humano puede captar la realidad y la exigencia del Absoluto a través de su conciencia, que así se muestra abierta a una posible revelación de Dios, "Para Newman, revelación no es tanto un conjunto de verdades nuevas y sobrenaturales, sino, en primer lugar y decisivamente una realidad de índole y dimensión históricas (...), una realidad que tuvo y tiene historia, que se extiende en el marco de la historia, que en Él se desarrolla".

Estas palabras son una prueba de la sensibilidad de H. Fries sobre la dimensión histórica de la revelación: "Newman, como los teólogos de la Escuela de Tubinga, justifica la revelación no sólo ante la razón teórica (...) sino también ante la razón histórica"."

Un último tema que señalaríamos, es la concepción de la fe religiosa como encuentro con Dios, que desde el inicio de la obra de Fries se da en contacto con los escritos del Cardenal Newman. En efecto, para Newman la fe es asentimiento real, que se da al Dios vivo en el encuentro del hombre con Él. La fe es un acto enmarcado en la totalidad de la persona humana, que reclama las fuerzas del espíritu y del corazón, y que sella y lleva a su plenitud el movimiento de todo el hombre hacia Dios. Pero este encuentro sólo es salvifico si Dios actúa con su gracia y el hombre responde con su libertad. Por lo tanto lo determinante en la fe es el encuentro personal y no las pruebas, como dice H. Fries en esta conclusión que saca de su análisis de la obra de Newman: "Así la fe en Dios dice relación con personas, y no con demostraciones. No se decide mediante sistemas, sino por la persona, desde la libertad última de la voluntad y en la responsabilidad de la conciencia" [50]

Por el lugar que ocuparon en su formación los autores precedentes, mencionamos aquí a Joseph Ratzinger, quien en 1959 había asumido como profesor ordinario de Teología Fundamental en la Universidad de Bonn.⁵⁶

En 1946, durante sus estudios teológicos en el Seminario de Frisinga conoce a Alfred Läpple, quien años más tarde ejerció como pedagogo en Salzburgo y que se hizo célebre como uno de los más fecundos escritores religiosos de su tiempo. Ya antes de la guerra Lüpple había comenzado a trabsijar en una tesis sobre la idea de conciencia en el Cardenal Newman. El trabajo que fue publicado en 1952 bajo el título "El individuo en la Iglesia", ejerció un notable influjo en el pensamiento teológico de Batzinger. Así lo recordó años más tarde un uma página de profundo contenido autobiográfico:

⁵³ Ibidem, 145.

⁶⁴ Cf. H. Fries, op. alt., 144. Sobre este punto cf. GA., 340 - 341.

⁵⁵ Cf. H. Fries, Newman Bedeutung, 352 - 353.

^{**} H. Fries, Religionsphilosophie, 98.

⁵⁹ H. Fries, Ibidem, 161.

J. Ratzinger, M. Vida. Recuordos (1927 - 1977), Madrid 1997, 91.

J. Ratzinger, op. cit., 55.

"La enseñanza de Newman sobre la conciencia fue para nosotros importante, pues fundamentaba el personalismo teológico que nos atraia a todos por su senda. Así, nuestra imagen del hombre, como nuestra figura de la Iglesia, fueron selladas por este punto de partida. Nosotros habíamos vivido la pretensión de un partido totalitario. que se entendía a sí mismo como plenitud de la historia, y que negaba la conciencia individual. Uno de sus conductores, llegó a decir: "yo no tengo conciencia; mi conciencia es Adolfo Hitler". La enorme desolación humana que sucedió a todo aquello estaba ante nuestros ojos. por eso fue para nosotros liberador y esencial saber que el "nosotros" de la Iglesia no se apovaba sobre la extinción de la conciencia, sino, justamente, al revés: sólo podía desarro-llarse desde la conciencia. I porque Newman interpretaba la existencia del hombre desde la conciencia, en el encuentro frente a frente de Dios y el alma, quedaba también clara que este personalismo no era un individualismo, y que la vinculación a la conciencia no significa una concesión a la arbitrariedad sino todo lo contrario":40

Ratzinger se ha sentido especialmente atraído por la doctrina newmaniana de la conciencia, como por el testimonio personal de su autor. En 1996 en una entrevista concedida al periodista Peter Secwald respondia así a la pregunta sobre si se consideraba un hombre de conciencia: "Intento serlo, aunque no me atrevo a afirmar que lo sea. Pero, desde luego, me parece fundamental no permitir que se acepte, o sea bien visto, lo que es contrario a la verdad. (...) Las grandes figuras, como Tomás Moro, el Cardenal Newman y otros que supieron dar testimonio de la verdad son mis mejores modelos "el

Hablando en 1991 sobre el problema de los fundamentos de la teología moral, Ratzinger bace un agado comentario sobre el concepto de conciencia en Newman, vinculándolo al de verdad y mostrando las implicancias y exigencias que éstas reclaman en todo creyente: ... "La primera mirada se debe dirigir al Cardenal Newman, cuya vida y obra se podría caracterizar realmente como un extraordinario y gran comentario al problema de la conciencia. (...) Mi propósito es tan sólo indicar el lugar que ocupa el concepto de conciencia en su vida y pensamiento. El conocimiento adquirido de ese modo aguzará la vista para los problemas del presente y permitirá abrirse a la historia, es decir, conducirá a los grandes testigos de la conciencia y del origen de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia.

¿A quién no le viene a la memoria al tratar de Neuman y la conciencia la famosa frase de la carta al duque de Norfolk?. Dice así: "Si yo tuviera que brindar por la religión, lo cual es altamente improbable, lo haría por el Papa." Pero en primer lugar por la conciencia. Sólo después lo haría por el Papa".

Newman se proponía que su respuesta fuera una adhesión clara al Papado frente a la contestación de Gladstone, pero también quería que fuera, frente a las formas erróneas de "ultramontanismo", una interpretación del Papado que sólo es concebido adecuadamente cuando es visto de forma conjunta con el primado de la conciencia, como no opuesto a ella, sino como algo que la funda y le da garantía. Al hombre moderno, que piensa desde la oposición entre autoridad y subjetividad, le resulta difícil entender este problema. Para él la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad aparece como su limitación e incluso, como su amenaza y negación. Es preciso profundizar más en todo esto

⁴⁶ J. Ratzinger, Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglésia en John Henry Newman, Lover of Truth, Pontificia Universitas. Urbaniana, Rome 1991, 141 - 142.

J. Ratzinger, La est de la rievra. Cristianismo e iglesta caracca anal el nuevo mileno, Madrid 1997, 74.

⁶² Cf. Lett. to Nation, p. 261, cf. J. Honoré, Neuman, sa vio et su pensée, Paris 1988 p. 65; L. Ker, J.H.Neuman, A Biography, Oxford 1990 p. 688 ss.; J. Arzt, Neuman - Lexicon, Mainz 1975, pp. 396 - 400, cf. también A. Läpple, Der Einzeine in der Kirche, Wesenszüge Einer Theologie des einzahlan nach J.H.Neuman, Munich 1952.

para entender de nuevo la perspectiva en que no rige esta oposición.

El concepto central del que se sirve Newman para enlazar autoridad y subjetividad es la verdad. No tengo reparo en decir que la verdad es la idea central de su lucha espiritual. La conciencia ocupa un lugar central para él porque la verdad está en el centro. Expresado de otro modo: En Newman la importancia del concepto de conciencia está unida a la excelencia del concepto de verdad y se ha de entender exclusivamente a partir de él. (...) La conciencia no significa para Neuman la norma del sujeto frente a las demandas de la autoridad en un mundo sin verdad, que vive entre exigencias del sujeto y del orden social, sino, más bien, la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto. La conciencia es la anulación de la mera subjetividad en la tangencia en. que entran en contacto la intimidad del hombre y la verdad de Dios. Son significativos los versos que escribió en Sicilia en 1833: "Yo amaba mi propio camino. Ahora te ruego; alúmbrame para seguir "61

La conversión al catolicismo no fue para él una cuestión de gusto personal o de subjetiva necesidad anímica. Sobre ello se manifestaba ya en 1844, en el umbral de su conversión, con estas palabras: "Nadie puede tener una opinión más desfavorable que yo de la situación actual de los católicos". Pero a Newman le importaba más obedecer a la verdad, incluso contra el propio sentir, que seguir el propio gusto, los vínculos de amistad y los caminos trillados. Me parece muy significativo que subrayara la prioridad de la verdad frente al bien en la serie de las virtudes, o, expresado de forma más comprensible para nosotros, su primacía frente al consenso y los pactos dentro del grupo. To diría que estas actitudes son comunes

cuando hablamos de un hombre de conciencia. Un hombre de conciencia es el que no compra tolerancia, bienestar, éxito, reputación y aprobación públicas renunciando a la verdad. ""."

Al relacionarse con determinados autores, I. Ratzinger fue descubriendo progresivamente el significativo aporte que Newman brindaba a la teología: "Cuando continuaba mis estudios en Munich (1947) encontré allí al teólogo fundamental Gottlieb Söhngen, que se convirtió de ahí en más en mi verdadero maestro teológico. Era un conocedor y entusiasta adepto de Newman. Él nos abrió el Grammar of Assent y con ello el modo y certeza propios del conocimiento religioso" en

En 1986 al abordar el tema de la fe en el marco de unos Ejercicios Espirituales expresaba: "En la misma dirección va un razonamiento del mismo Newman sobre la relación fundamental del hombre hacia la verdad. Con demasiada frecuencia los hombres se inclinan -así razona el gran filósofo de las religiones- a quedarse tranquilos y esperar a ver si llegan a su casa pruebas de la realidad de la revelación, como si fueran árbitros y no personas que lo necesitan. "Han decidido examinar al Omnipotente de una manera neutral y objetiva, con plena imparcialidad, con la cabeza clara". Pero el hombre que cree que así se convierte en señor de la verdad, se engaña. La verdad se cierra a estas personas, y se abre únicamente a quién se le acerca con respeto y humildad reverente" 17

Volviendo al plano autobiográfico y al modo en que Newman entró en su horizonte teológico, Ratzinger recordará que quien más profundamente influyó sobre él, fue la ponencia de Heinrich Fries cuando el jubileo de Calcedonia, en la que encontró el acceso a la doctrina de Newman sobre la "evola-

Del conocido poema Lend Kindly light, cf. I. Ker. op. ck., 79; Ch S. Dessain, J.H.Newman p. 98.

Consequence of J.H.Neuman with J. Kable and Others, 351 y 364.

J. Ratzinger, Verdad, Valores, Poder, Piedras de toque de la sociedad pluratista, Madrid 1998, 56 - 60.

J. Ratzinger, John Henry Neuman. Lover of Truth, 144.

⁶⁷ J. Ratzinger, Novar a Crisio. Ejercicios de Fe. Esperanza y Caridad, Valencia 1990, 22 - 23 (cita a Newman, Grammar of Assent, London 1892, 425 s.).

ción" que con su doctrina de la "conciencia", considera sus contribuciones decisivas a la renovación de la teología. "Con esta doctrina-dice-se puso en nuestras manos la llave que nos permitió incluir el pensamiento histórico en la teología, o, mejor aún, que nos ha enseñado a pensar la teología históricamente, dándonos así la posibilidad de reconocer la identidad de la fe a través de todos sus cambios"."

Al repasar la producción teológica de Batzinger se advierte rápidamente que el abanico de temas en donde Newman se bace presente, es bien definido. Especialmente valora su idea de desarrollo; " su contribución a la teología ecuménica; " la dimensión histórica de la teología" (particularmente los criterios para una correcta interpretación de los Concilios), y sobretodo su calidad de testigo de la fe," mostrando así, por qué puede ser contado entre los grandes maestros de la Iglesia."

Sin detenemos en figuras relevantes como M. Nédoncelle⁷⁴ y Jan H. Walgrave⁷⁵ en quienes las ideas de Newman permean toda la producción de su Teología Fundamental, ya puede reconocerse que el influjo del Cardenal Inglés en esta disciplina ha sido verdaderamente grande.⁷⁶

La eclesiología que preparó al Vaticano II

En el ya lejano 1926 el obispo luterano Martin Dibelius escribía que el siglo XX sería el siglo de la Iglesia.⁷⁷

Uno de los datos más interesantes que sobresale examinando los resultados de los estudios eclesiológicos del pasado siglo, es el sensible acercamiento entre las posiciones de los teólogos católicos y protestantes. A comienzos del siglo XX la eclesiología carólica se reducía a un estudio de la Iglesia como sociedad visible y jerárquicamente ordenoda; de la autoridad y de la forma que revestía esta autoridad, como del modo en que ella era ejercitada desde la sede del supremo representante. 74 En el mismo período la edesiología protestante resaltaba casi exclusivamente el carácter místico e invisible de la Iglesia, recurriendo solamente a la Escritura y olvidando completamente la tradición. Por el contrario, desde el final de la segunda guerra mundial (1939-1945), la eclesiología católica abandona el método apologético y jurídico a favor del históricobíblico, considerando a la Iglesia como pueblo de Dios, como sacramento de salvación y comunión de

J. Ratzinger, John Henry Newman. Lover of Truth, 144 - 145.

⁴⁸ J.Ratzinger, El muno Puetro de Dios, Barcelona 1972, 384. Es significativo que el Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre La interpretación de los dogmas (1968), concluya con la criteriología del progreso de los dogmas de Newman, et. Documentos (1969-1996). Comisión Teológica Internacional, Madrid 1998, 451 - 452.

J. Ratzinger, Iglasia: Ecumanismo y Política. Nuevos ensayos de actesiologia, Madrid 1987, 104 -105.

J. Ratzinger - Vitorio Messori, Informe sobre la Fe, Madrid 1985, 46.

J. Rietzinger, Polatrio en la Iglesia, Salamanca 1976, 94 y 248.

J. Ratzingar, John Henry Neuman Lover of Truth, 146.

La cora de M. Nédoncelle (1905 - 1974) es vastisima. Como Prof. de Teología Fundamental en la Universidad de Estrasburgo cultivó con gran empeño los temas newmanianos, p. ej.: "El drama de la razón y de la Fe en los Sermones universitarios de Nouman" (1945). "La filosofia religiosa de Nouman" (Tesis doctoral, 1946). "La influencia de Neuman en los "ajos de la Fe" de Rousseto" (1953). "Neuman y el Desarroto dogmatico" (1968): "Las diversidades de Neuman" (1960); "Modernidad de Neuman" (1964); "Neuman y Blondet: la teología del desarroto doctina" (1964). Elenco bibliográfico puede verse en M. Marini, La retuzione interpersonale a l'incontre con Die in Maurice Nédoncelle, Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Morcelliana, Brescia 1977, 135 - 148.

J. H. Walgrave, J.H. Newman, Selected Witing, Lovaina 1982. Una sintesis de su perspectiva, como el lugar que Newman ocupa en ella, puede verse; "Estructura, Merca y Cometra Actuales de la Teologia Fundamenta", Coricilium, Revista Internacional de Teologia, nº 46 año 1969, 407 - 417.

La bibliografia en Teología Fundamental se ha enriquecido notablemente en los últimos años. El nombre de Newman en Manualos y Diccionarios Teológicos es constante. Por ej: en DTF de Latourelle - Fisichella pp. 1024 - 1029; también en S. Pié i Ninot, Tratado de Teología Fundamenta, Salamanca 1989, pp. 21; 71; 119; 126; 127; 128; 184; 261; 272; 297 y 348. Igualmente R. Fisichella, Introduccion a la Teología Fundamental, Navarra 1992 pp. 138 - 151 y J. A. Sayés, Compendio de Teología Fundamental, Valencia 1998, pp. 13; 14; 22; 144; 192; 208; 421; 422; 453 y 455.

⁷⁷ Cf. B. Mondin Le Nuove Ecclesiologie, Paoline, Roma 1980, 9.

N. Cf. Y. Congar, 'Chiesa', en Dizonario Teologico, vol. / Queriniana, Brescia 1968, 238.

caridad, antes que como institución jerárquica, y poniendo mayormente el acento sobre el aspecto místico e invisible que sobre el social y visible.

Por su parte la eclesiología protestante, ha mostrado un creciente interés por el aspecto visible y jerárquico de la Iglesia y ha reconocido la importancia de la voz de la tradición en el estudio de los problemas relativos a la Iglesia, a su esencia y a sus estructuras.

La intensificación del diálogo ecuménico, antes y después del Vaticano II, benefició sobretodo a los autores católicos. El encuentro con la eclesiología protestante los ha ayudado a descubrir aspectos que anteriormente habían sido poco valorados o ignorados, como por ej.: la tensión entre el misterio de la Iglesia y su estructura social; entre Iglesia y reino de Dios; el rol de la Palabra de Dios en la Iglesia y el sacerdocio de los fieles.

En este movimiento de renovación edesiológica, la obra de Newman despertó gran interés; porque si bien es cierto que jamás publicó un tratado teológico sobre la Iglesia, sobre ella habló constantemente, mostrando su dimensión espíritual más allá de su organización visible; los caminos interiores que la animan, como los lazos profundos de su noturaleza sobrenatural.⁷⁰

Todos los teólogos que más decididamente marcaron la eclesiología que preparó al Vaticano II han todos, más o menos, valorado el aporte que Newman hizo a esta disciplina. Desde una visión de la Iglesia que llegó a deducir -partiendo del estudio de los Padres- y beneficiándose además de un pensamiento profundamente nutrido de una cultura bíblica, que en el fue superior a los teólogos del siglo XIX.

Entre estos autores mencionaremos en primer lugar a Charles Journet. Al estudio del misterio de la Iglesia le ha dedicado prácticamente toda

su vida, producicodo finalmente una obra monumental, que por otra parte ha quedado incompleta: L'Eglise du Verbe Incarné, 50 Sobre este trabajo el Padre Yves Congar ha hecho el siguiente juicio: "... es la obra dogmática más profunda que se haya escrito sobre la Iglesia en nuestro siglo. Journet asume el patrimonio medieval, como también el de la contrarreforma y del siglo XIX, en cuanto a la visibilidad y a la estructura jerárquica de la Iglesia-sociedad, pero le confiere al conjunto un fundamento propiamente teológico y una profundidad espiritual, enriqueciéndolo con la doctrina de los grandes tomistas, sobre la Trinidad, la gracia y la caridad. La Iglesia es verdaderamente considerada con relación a sus causas divinas 7.81

En el volumen dedicado a la Jerarquía Apostólica. Journet cita a Newman en diversos pasajes, deteniéndose en el valor de la idea de desarrollo aplicada a la Iglesia. Revenan llegó a los criterios del desarrollo doctrinal a partir del convencimiento de que el cristianismo no sólo tiene historia, sino una persona: la Iglesia es una persona colectiva, un organismo vivo que, guiada por el Espírito Santo, forma una comunidad de pensamiento y de amor que nunca deja de crecer.

Asimismo cuando trata la nota de apostolicidad, dedica un extenso y sugestivo excursus bajo el título: "La apostolicidad, razón de la conversión de Neuman al catolicismo". 53

En la segunda parte de su estudio, al tratar acerca de la Estructura interna y su unidad católica, vuelve nuevamente sobre Newman en temas como: efusión del Espíritu en la Iglesia, se carácter profético, so y profusión de milagros en los tiempos apostólicos, se Pero más que la doctrina eclesiológica de Newman, Journet ha desta-

Cl. R. Aubert, Geographie Ecclesiologique au XIX Siècle, en L'Écclesionne en XIX Siècle, Uniam Sanctam, Paris 1960, 53.

^{**} Ch. Journet, L'Egites du Verbe incomé. Essai de Théologie Spéculative, I - II y III, Desclée de Brouwer, Paris 1951 - 1955.

Y. Congar, L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne, Du Cert, Paris 1970, 465.

Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incerné. I. La Hérarchie Apostolique, 437 ss. y 691.

Ch. Journet, toldern, 718 - 725.

⁶⁴ Ch. Journet, L'Egline du Verbe Incarné. Il. Sa Structure Interne et son unité cartiolique, 506.

Ch. Journet, disdom, 886.

⁶⁵ Ch. Journet, thidem, 889 - 890.

cado el valioso aporte de su testimonio. Lo refiere en unos cuantos pasajes de su Teologia de la Iglesia aparecida en 1957, donde el teólogo suizo ofrece un resumen de su obra. Hablando del modo en que algunos alcanzan la verdad plena del mensaje católico, dice: "es un hecho históricamente fuera de duda, que hombres de inteligencia profunda y de conciencia incluso escrupulosa, necesitan mucho tiempo para lograr ver plenamente la verdad de la religión católica y para seguirla irrevocablemente... La vida intima del Cardenal Newman anterior a su conversión definitiva, nos ofrece un ejemplo de los más notables de esta verdad".

Ch. Journet se ha servido de algunas obras fundamentales de Newman en su trabajo sobre la Iglesia, así: el Ensayo sobre el Desarrollo, la Vía Media y en particular la Apología. Sin embargo parece desconocer especialmente el entero corpus homilético, en donde se halla la sustancia de sus ideas eclesiológicas.

Otro de los autores que más claramente orientaron la renovación de la eclesiología, ha sido Yves Congar (1904 - 1995). En su enorme producción teológica se aprecia un constante recurso a la obra newmaniana.

Y. Congar señala entre otras cosas el aporte que Newman hace al delicado tema de la estructura del acto de fe, y considera ante todo, que se debe a su doble calidad de historiador y de psicólogo la solidez de su asentimiento, apoya sus consideraciones en el análisis, más o menos extendido por toda su obra, de la estructura psicológica del conocimiento humano.³⁸

La misma actitud valorativa la tiene Congar cuando en sus obras trata sobre el "desarrollo doctrinal, como también la relación existente entre "magisterio y tradición". Sobre lo primero expresa: "En su famoso Essay; Newman propone, más que una teoría del progreso dogmático, un esbozo de criteriología de una conservación de la identidad o de la fidelidad al tipo primitivo a través de los cambios. (...) El Essay de Newman gana mucho en fuerza cuando se le pone en relación, con el conjunto de su pensamiento: de una parte, con su análisis de las actividades naturales y de las estructuras psicológicas del espíritu humano, de otra, con lo que llega a ser el pensamiento del hombre religioso y del hombre racionalista".

En La Tradición y las Tradiciones de 1963, Y. Congar muestra cómo Newman vivió personalmente el problema que se plantenba a la teología católica desde el siglo XVI. Pasó, de una noción de la tradición, orientada sólo hacia los testimonios históricos del pasado, a una teología que abarca el magisterio siempre vivo de la Iglesia. "[...] Con Neuman, -no que haya estado solo, sino que fue, y sigue siendo aun en la actualidad, el principal clásico de la cuestión-, la noción de progreso se convertía en una dimensión interna de la tradición. Neuman había aportado una contribución decisiva al problema de las relaciones entre magisterio e historia en la tradición "(***)

Esta idea de desarrollo la utilizará Congar al hablar de lo humano y lo divino en la Iglesia. La Iglesia se presenta frente al espíritu creyente como una realidad compleja, en donde los dones celestiales llegan a través de la mediación de lo creado, y en la trama de una historia en la que ni la gracia ni las visitas auténticas del Espíritu Santo permiten saltar milagrosamente los límites de lo humano. En 1968 en un escrito que resume magnificamente la eclesiología del Concilio frente a ciertas distorsiones publicitadas, decía: En el prólogo que Newman ya católico y sacerdote, redactó en 1877 para la tercera edición de su Vía Media; quiso responder a las críticas que, cuando era anglicano, había for mulado en este libro contra el catolicismo.

Ch. Journet, Teología de la Iglasia, Desciée de Brouwer, 1966, 347; también puede verse pp. 187; 402 s.

Y. Congar, La Fe y la Teologia, Herder, Barcelona 1981, 148.

Y. Congar, thisten, 148 - 149.

Y. Congar, La Tradición y las Tradiciones. Ensayo histórico, S. Sebastián 1964 T. I, 337 - 338.



Mostraba cómo los principios de la Iglesia su sacerdocio, su magisterio y su gobierno-incluyen muchas realidades y dejan de ser estrictamente puros, al ejercerse concretamente en la historia. Se interfieren, forcejean, y se limitan uno a otro; por ejemplo, el desarrollo de la devoción y la doctrina, las exigencias doctrinales y la iniciativa pastoral.

El recurso a la noción de desarrollo aparece ya en 1937 cuando publica Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia. Congar explica el modo en que la Iglesia toma conciencia de su catolicidad y del primado de Pedro: "Realizándose, el papado ha comprendido y dilucidado lo que realmente es. Desde este punto de vista podemos afirmar con Neuman que palabras como "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; Apacienta mis ovejas", etc. ... no sólo son precedentes, sino profecias y promesas, promesas que serán interpretadas por los acontecimientos y la historia de los siglos IV y V, aunque se hubieran realizado parcialmente en una época anterior".¹²

El enfoque eclesiológico de Congar se reconoce, solvada la diversidad de épocas, en el del Cardenal Inglés. La confiesa al precisar su método teológico: "Nuestras categorías, no son frato tanto de una elaboración de los conceptos clásicos, cuanto de una reconsideración teológica del carácter histórico y real de la economía. Una posición cercana a la nuestra la encontrariamos más bien en tal o cual texto de Newman, tan familiarizado con los Padres Griegos."

En un exhaustivo estudio sobre la historia de las doctrinas edesiológicas. Congar bace un sobrio juicio acerca de lo que Newman ha legado al campo del conocimiento de la Iglesia. Reconoce primeramente que su visión es totalmente diferente a la de la Escuela romana, que por aquella época marcaba el tenor y la orientación teológica. Su aporte ha estado más bien en el sentido histórico y personalista, propio de su temperamento inglés y de la tradición anglicana. Considera, significativamente, que Newman al bacerse carólico no renegó de los principios edesiológicos de su período anglicano.⁹⁴

Congar señala la riqueza eclesiológica de Newman desde un doble enfoque,

Visión histórica: nacimiento de la Iglesia situada en la historia de la salvación, es decir, en la historia del Poeblo de Dios, objeto de la elección divina; una Iglesia que se hace en el tiempo y entra en la historia humana. Ella, mezela allí sus principios divinos con las realizaciones humanas imperfectas. Newman habla también de una manera dialéctica que traduce su estatuto de "ya pero todavía no", pues se trata de una Iglesia militante que pasa de la servidumbre a la tierra prometida. De este modo,

Y. Congar, Esta es la Aplesia que amo, Salamanca 1969, 106 - 109.

⁴² Y. Conger, Ensayos sobre el Alisterio de la Aglesia, Barcelona 1961, 117 - 118.

Y. Congar, El Misterio del Temple, Barcelona 1963, 320.

Y. Congar, L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne, Du Cerf, Paris 1970, 436.

astune en su visión de la Iglesia los bechos de la historia incluso los menos gloriosos, como el arrianismo.%

Visión personalista: la Iglesia no es un principio, un sistema, ni incluso una mera institución; ella está constituida fundamentalmente por la relación de gracia tejida por Dios con las personas que las une en un solo cuerpo. Newman predica el combate por la santidad y asume en su edesiología el princi pio personal. Todos en este cuerpo viviente tienen parte en los tres oficios de Cristo, que busca tomar más y más posesión de los fieles. Newman es con mucho aquel que en el siglo XIX mejor reconoció las posibilidades activas de los luicos, y buscó hacerlos asumir su parte en la misión de la Iglesia gracias a una seria cultura. Newman no concibe más la "Iglesia enseñada" como una masa pasiva frente a una "Iglesia enseñante": la Iglesia enseñante es la Iglesia cuando ella enseña. 96

Finalmente en Jalones para una teología del laicado, obra aparecida en 1962,97 Congar ha mostrado con varios textos de Newman, el carácter profético de sus intuiciones sobre la naturaleza y la misión que cualifican la identidad del laico: "En todas las épocas escribía Newman- el laicado ha dado la medida del espíritu católico; salvó a la Iglesia irlandesa, hace tres siglos, y traicionó a la de Inglaterra "et

Con todo Congar reconoce, que desgraciadamente el aporte de Newman a la eclesiología ha permanecido al margen de las corrientes predominantes, y por lo tanto su influencia directa ha sido bastante débil: ... "Él más ha anunciado que preparado el Vaticano II 740

Más allá de esta última afirmación, cuyo sentido habría que confrontar con un estudio atento de

las Actas conciliares, en donde Newman aparece-no sólo ampliamente citado sino marcando la comprensividad de muchos de sus temas-100, la eclesiología que preparó, como aquella que desarrolló el Concilio, muestra rastros evidentes de haber asimilado las ideas edesiológicas de Newman.

No quisiéramos concluir este punto sin mencionar algunos ejemplos significativos sobre la posición de Newman en la eclesiología conciliar. Con la promulgación de la constitución Lumen Gentium, los estudios sobre temas eclesiológicos se vieron en aumento. Las enseñanzas del Concilio sobre la Iglesia abrieron el debate teológico que se ha sostenido durante casí una década, oscilando, desde una postura de contestación y relectura, hecha al margen del espíritu conciliar, hasta producciones de gran valor que mostraban una auténtica asimilación de la doctrina en una sana teología puesta al servicio humilde y obediente de la fe.

Aquí habría que señalar el tratado de Louis Bouyer, La Iglesia de Dios, 101 obra madura, fruto de muchos años de estudio, de búsqueda, meditación, de discusión y de diálogo, que plasma la experiencia de un hombre educado en el protestantismo y a quien el contacto con la ortodoxia, los Padres, la liturgia y el monacato, ban definitivamente revelado el alma del catolicismo y de su concreta realización.

El converso teólogo francés, dedica todo un capítulo a la eclesiología de Newman, a la que atribuye un alcance considerable. La Iglesia se encuentra en el centro de la vida y obra de Newman, Puede decirse que Newman pasó a la Iglesia católica porque reconoció que la Iglesia que él trataba primeramente de reanimar en el

⁹⁹ Y. Congar, L.Eg/Ise op. cit., 436.

Y. Congar, L'Eg/se op. cit. 437.

Y. Congar, Juliones para una Teologia del Lascado, Barcelona 1969 p. 17 passim 106; 318; 501; 513. Además de las Lectures, Congar hace busin uso de la obra de Newman, p. ej. Historical Sketches: On Consulting y PPS.

Newman, Lockures on the present position of Catholics in England, Landres 1908 p. 22.

Y. Congar, L'Egire de Saint Augustin à l'époque moderne p. 437.

see Se comprende la afirmación de Congar si se toma en cuenta que las Actas oficiales del Concilio tueron publicadas entre 1970 - 1983. Estas amojan una enorme luz sobre las ideas del debate conciliar. En nuestro caso el único estudio que hasta el momento conocemos sobre la "presencia de Newman en el Aula" es el de Pedro Langa, 6/ Vaticano il Concilio del Caxderal Newman, Rev. Agustiniana vol. XXXI, Sellembre - Diciembre 1990 nº 96 pp. 781 - 819,

L.Bouyer, La Iglasia de Dios, Studium, 1973.

anglicanismo no subsistía, de hecho, sino en el carolicismo.¹⁰²

Bonyer señala que la edesiología de Newman no se nos ha dado a través de una obra sistemática. Sus ideas propiamente eclesiológicas se encuentran declaradas y explicitas en una serie de esbozos y ensayos. Las obras en las que se puede hallar una exposición más técnica de sus pensamientos sobre la Iglesia son las conferencias sobre el Prophetical Office of the Church (Vía Media), el decimoquinto y último de sus Oxford University Sermons y el Essay on Development. A estos trabajos del período anglicano hay que añadir el opúsculo católico On Consulting, sobre la consulta a los fieles laicos en materia de doctrina.

Sin embargo Bouyer reconoce que gran parte de la riqueza eclesiológica de Newman, se encuentra en los Sermones, ese enorme corpus homilético todavía inexplorado desde el punto de vista de su doctrina sobre la Iglesia.¹⁰³

Los sermones manifiestan la importancia que Newman, por razón de su meditación de la Escritura, atribuía a la noción bíblica de Pueblo de Dios. La Iglesia del Nuevo Testamento le parecerá siempre una continuidad discontinua con Israel. Así toda la formación progresiva de éste prepara a la Iglesia de Cristo. La Iglesia cristiana, comenzando por el mismo Cristo, no se comprende sino como el término y el cumplimiento del pueblo de Abraham, bien que en ruptura con él. Y la Iglesia de la Nueva Alianza, a su vez, no pasará a la Iglesia de la eternidad sino por un desarrollo semejante. Marcado por la Cruz y la división, para terminar en la paz y en la gloria definitivas de la Resurrección, solamente en el Reino.

Bouyer muestra que esta visión en Newman se alimenta de la exégesis de los Pudres, especialmente de los alejandrinos. Él vio, mucho antes que los estudios críticos contemporáneos, como los de H. De Lubac y H. Rahner, qué profunda verdad teológica permanece presente detrás de sus alegorías -a primera vista desconcertantes- y como esta verdad es esencial a toda la teología cristiana y, por encima de todo, a la conciencia que la Iglesia naciente ha tomado de sí misma al leer las Escrituras a la luz de Cristo. El tiempo de la Iglesia como realización y como cumplimiento y, sin embargo, de nuevo como preparación y como promesa; la Iglesia necesariamente en devenir, pero en un devenir de una irrompible unidad en la que ella no cesa de morir y renacer. La Iglesia, por fin, estructurada por la realización progresiva de su destino, pero formada de la inevitable conjunción de múlti ples destinos individuales, en los que nadie tiene un papel ya sea indiferente ya sea simplemente pasivo. 104

Newman ha descubierto, gracias a su pensamiento enraizado en el humas de la Escritum y de los Padres, que las "paradojas" que acompañan la vida y la realización de la Iglesia, no pueden aceptarse sino en esa unidad mayor que es el designio salvífico de Dios actuando en la Encarnación. Lo explicará a través del "principio sacramental", por el que entiende que el don de Dios llega al hombre por la mediación humana, vehículo e instrumento imperfecto cuando no contradictorio de su presencia viva y permanente en la historia.

L. Bouyer concluye diciendo que esto es lo que explica la irritación alérgica que la obra y la persona de Newman no han cesudo de provocar en todos los cristianos de un optimismo demosiado fácil, se trate de integristas, como de progresistas. Sobre todos los triunfalismos edesiásticos, como en todas las aperturas al mundo sencillamente eufóricas, la lucidez newmaniana tendrá siempre el efecto de una ironía corrosiva, ^{EG}

El teólogo suizo Hans Urs Von Balthasar (1904 - 1988), quién ha producido una obra ciclópea abarcando toda la historia del pensamiento cris-

set L. Bouyer, tonton, 135.

¹⁰¹ L. Bouyer, Abidem, 138 - 139.

¹⁸⁴ L. Bouyer, Ibidem, 139.

¹⁰⁵ L. Bouyer, Midem, 140.

tiano, (además del patrimonio de la cultura universal, filosófico y literario, como también la historia de las religiones) fue según De Lubac "el hombre más culto de miestro tiempo".

El mismo De Lubne que nos ha dejado una semblanza de su personalidad reológica caracteriza así su pensumiento: "La contemplación de la "Iglesia de los padres", como decía Newman, lo ha confirmado en su actitud tan alejada de la "falsa tolerancia" como de la "estrechez confesional", hasta el punto de que su obra ofrece profundas resonancias ecuménicas a quien quiera meditarla bien"."

El teólogo de Basilea rescata para la ciencia de la fe, su carácter contemplativo de "teología postrada" y ha sabido mostrada en sus perfiles históricos: "... nombres de testigos cuya teología realmente ha fecundado la vida de la Iglesia, por ejemplo Ireneo, Atanasio, Anselmo, Bernardo, Francisco, Buenaventura, Tomás, Ignacio o Newman, en quienes se hace patente con la mayor claridad que la única "teología" que merece ese nombre es la que reúne santidad y testimonio en la vida de la Iglesia". 107

También en la enorme obra balthasariana se encuentran huellas del "gran cardenal Newman por otra parte tan digno de admiración...", ¹⁰⁰Lu reconoce como un precioso eslabón donde se reafirma para la teología, el Ser de Dios con relación al bombre: "pese a la intimísima comunión de vida entre Dios y el hombre, que nos enseña la doctrina cristiana de la gracia... Dios sigue siendo de una "mayor desemejanza", tal es la idea de la mejor tradición católica, que fue haciéndose cada vez más extraña a los cristianos de los tiempos modernos excepto a unos pocos, como New-

man, hasta el extremo de que hoy han sido necesarias reacciones y convulsiones para abrir paso al sentimiento tradicional de la divinidad de Dios".

Von Balthasar comparte el reconocimiento que se le debe a Newman por sus intuiciones sobre la teología del acto de fe¹¹⁰ nereditada por la ejemplaridad de su experiencia religiosa, que lo coloca junto a Pablo y Agustín en la categoría de los "grandes conversos" del cristianismo. ¹¹¹ constituyéndose en un estilo teológico en donde tiene lugar la Epifanía cristiana. ¹¹²

El Concilio Vaticano II polarizó la arención de Balthasar en cada una de sus fases. Antes y durante las sesiones se hizo portavoz de las instancias más orgentes. Una vez concluido, delante de un espectáculo de reforma, que eran evidentemente deformaciones, asumió la obligación ingrata de poner freno a esta hopda devastadora, y de impedir que las intenciones del Concilio fueran mal comprendidas o distorsionadas, conservando intacto el mensaje de Cristo. En estas preocupaciones se inspiraron algunos de sus ensayos más notables, entre los que cabe señalar El Complejo Antirromano (1974). donde trata sobre la integración del Papado en la Iglesia universal. Señala que el objetivo de la obraes mostrar el profundo complejo antirromano existente en el seno de la Iglesia católica; complejo que tiene raíces sociológicas e históricas, que se apoya en motivaciones de orden teológico y que debe ser constantemente afrontado y superado por la comumidad eclesial. 103

Balthasar desarrolla su reflexión recurriendo continuamente a los escritos de Newman dos cuales demuestra conocer con gran amplitud- en un fema que le ha sido al converso inglés, particularmente arduo en su camino bacia la fe cutólica.

^{***} Cit. Henri De Lubac, Un instigo de Cristo en la Iglesia: Hans Lès Von Balhasar, Rev. Communio, nº 18 año 1989, p. 76.

V. Balthasar, Teologia y Santidad. Communic. Revista Internacional de Teologia año 9 VV 87, 491.

V. Balthasar, Tratado sobre el inferno. Compendio, Valencia 1999, 18.

v. Balthasar, & cristimismo as un Don, Macrid 1972, 33.

V. Balthasar, Gioria. La percepción de la Forma. 1, Madrid 1985, 162; y Teodramática. 2. Les Personas del Drama. El hombre en Dios, 119 - 225.

V. Balthasar, Gloria. 1, 254 y 312.

V. Balthasar, Gloria. Estilos Eclasidaticos. 2, Madrid 1986, 17; 21; 25 y 139.

V. Balthasar, B. Complejo antirromano, Madrid 1981, 3.

V. Balthasar, Midew 11.

Con una extensa cita tomada de la Vía Media. 114 donde el joven Newman plantea con todo vigor su desconfianza hacia la Iglesia católica, Balthasar indica el núcleo de la problemática que tendrá múltiples irradiaciones en la historia del pensaniento cristiano:

"Con su pretensión infabilista, el romanismo rebaja el nivel y la calidad de la obediencia al Evangelio y lesiona su carácter de misterio y santidad. Cuando se reduce la religión, en sus diversos aspectos, a mero sistema, se corre el riesgo de prestar mayor atención a los valores terrenos que a Dios. Ahora bien, Roma clasifica nuestros deberes y nuestras recompensas, lo que hay que creer, y lo que hay que hacer, las maneras de agradar a Dios y lo que es reprensible y merece castigo... Lo clasifica todo tan al detalle, que se sabe exactamente el punto que en cada momento pisamos en nuestra peregrinación al cielo, los progresos realizados y el trecho que falta por recorrer.

La verdadera libertad cristiana requiere ocasiones de obedecer a Dios, si nos parece, más osada y rigurosamente que estando sujetos a leyes formales. Cristo pone sus complacencias en un servicio cordial, sin retortijones egoístas y calculados, con gratuidad y respeto desbordantes, sin medir los propios esfuerzos.

"Pues bien, el sistema romano deja poco espacio a este abandono generoso, espontáneo, sin vuelta sobre sí mismo. Cada acto tiene su precio: cada metro cuadrado de la tierra prometida está consignado en el catastro; todas las rutas están marcadas en el mapa...; Como si hubiera una ciencia que enseñe a ganar el cielo! La santidad cristiana pierde así frescor, lozanía, vigor y belleza. Se anquilosa, por así decirlo, en actitudes que sólo serían elegantes y atractivas en una espontaneidad sin cálculos", 1816.

Balthasar entiende que estas palabras de Newman, tocan el centro de todas las objeciones formuladas por el complejo antirromano contra un "sistema" que, progresivamente endurecido y cada vez más cuadriculado, se levanta como muralla china entre Dios y el alma, entre el creyente y el Cristo vivo de los Evangelios.

Newman que no ha sido immune a este complejo, sufrió sin embargo un desengaño cuando conoció a los santos católicos y estudió a los Padres de la Iglesia, quienes frente al "escándalo de la estructura" de la Iglesia, sabían distinguir perfectamente entre ese "tener que representar el cada día más" y la floqueza del representante, y distinguían menos entre lo demasiado humano en la dureza de la exigencia (la corteza) y el meollo a que se aplica la obediencia de la fe y el amor.

Por su lado, considera Balthasar, los nosantos prefieren distinguir entre la "estructura pecaminosa", contra la que está permitido y basta mandado rebelarse, y un "contenido" que se lo beben directamente del Evangelio sin mediación de ninguna estructura eclesial. Esto ha llevado a un proceso de ideologización, conque se descarna a la Iglesia, encarnada como carne de Cristo, descuartizándola para quedarse con el Logos, "hoy válido para mí", y arrojar la sazz como "estructura" superflua y eliminable. 11°.

Newman no ha hecho depender su le de las "deformaciones romanas", por el contrario, avanzando a paso lento, midiendo el terreno centímetro a centímetro, pasó de la Iglesia anglicana a Roma. Es el Newman que, leyendo a Newton en los días de su juventud, consideró al Papa anticristo. Sin embargo su alma religiosa buscaba el verdadero encuentro con el Dios absoluto, con el Creador, con el Redentor y Juez, que en Cristo se vuelve incluetablemente concreto y que debe transmitirse sin alteraciones en una Iglesia cristiforme.¹¹⁸

v. Bathasar, Ibidem 11.

¹¹⁵ V. Bathasar, Ibidem, 11 - 12.

¹¹⁶ V. Balthasar, thicken, 12.

¹¹⁷ V. Balthasar, Joidem, 15.

V. Bathasar, thiden, 276.

En tal sentido, prosigue Balthasar, citando a Newman en el Tract 90 de 1841; no queda otra salida: "No conocemos otro medio para conservar el sacramentum unitatis de la Iglesia que la existencia de un centro de unidad"."

Yu en las filas católicas, a las que ingresa para quedar definitivamente unido al centro. Newman dirá: "Es necesario, o bien que cesemos completamente de creer en la Iglesia como una institución divina, o bien que la reconozcamos ahora en esa comunión de la cual el Papa es la cabeza. Sólo con él y alrededor de él se encuentran las exigencias, las prerrogativas y las obligaciones que identificamos con el reino establecido por Cristo. Debemos tomar las cosas como son. Creer en la Iglesia es creer en el Papa". 120

Sin embargo, Bolthasar muestra como característico del camino de Newman, que el papado no constituye en modo alguno, después de la conversión, el centro de sus intereses. Se conocen sus reservas ante la definición de la infalibilidad. Pero hay que notar, sobretodo, como Newman tiende a reducir al mínimo, en el sucesor de Pedro, la función de hablar y definir infaliblemente, insistiendo en que el magisterio no es más impecable que la función profética de la Iglesia universal. Una y otratienen que apoyarse y corregirse recíprocamente.

Las tensiones con que Newman tropezará mil veces durante los años vividos en la Iglesia católica, no barán sino confirmarle en la convicción de haber llegado realmente al "lugar de la libertad". Lo que le interesa ya no es la estructura de la Iglesia, sino la manera de vivir en ella la libertad. Newman -termina diciendo Balthasar es libre para lo santo, para realizar el acto de fe personal, para la oración y para la meditación, todo dentro del servicio a la Iglesia. No es Pedro quien ocupa el centro como figura aislada; el centro es el lugar de la libertad, que Pedro custodia formando parte indispensable de la constelación de Cristo. 121

Para concluir con la obra teológica de Balthasar señalemos la perspectiva mariana de su eclesiología, donde también se descabren resonancias newmanianas.

Obviamente para Balthasar, como para todo teólogo católico, María es el miembro más conspicuo de la Iglesia: es la Madre de Cristo, la Esposa del Espíritu Santo, la Reina de los ángeles y de los santos. Por ello ocupa un lugar del todo singular en la communio sanctorum. Y es de allí que sin mariología ninguna eclesiología puede ser jamás verdaderamente completa.

Pero no es en este sentido que María constituye uno de los grandes pilares de la eclesiología de Bulthasar. Por el contrario la dimensión mariana de la eclesiología radica en el rol de María en las relaciones con Cristo, que es el rol de mujer: madre y virgen, el rol de la femineidad fecunda, receptiva, sujeta a Dios, humilde y obediente, asumida como símbolo luminoso y modelo sugestivo del rol de la Iglesia en las relaciones con Cristo.

En su Teodramática Balthasar hace la siguiente afirmación: "María es fen Justino y sobre todo en Ireneo), en cuanto nueva Eva, el "typos" de la Iglesia de Cristo, y lo sigue siendo esencialmente hasta el final de la patrística. A pesar de todo, tiene también desde el principio como "personaje teológico" su puesto peculiar tanto frente a Cristo como a la Iglesia, de modo que sólo se necesitó una reflexión posterior sobre dicho puesto para desarrollar desde aquí todas las perspectivas mariológicas posteriores. Newman la reconoció en su respuesta extraordinariamente ponderada a Pusey: "Yo admito plenamente", dice él, "que el culto a la Santísima Virgen haya crecido, pues yo creo que desde el principio ha permanecido sustancialmente la misma". Neuman tiene razón, como muestran los célebres textos de Ireneo, donde el acto de procreación en María y el acto de procreación en la Iglesia

¹¹⁹ V. Balthasar, lovdom, 282.

¹²⁰ J. H. Newman, DX 1, 208.

V. Balthasar, El Complejo Architomano, 282 - 283.

(mediante la fe) son prácticamente idénticos, y en donde incluso la misteriosa identidad de María y de la Iglesia es reconocida y expresada; un punto de vista que sólo siglos más tarde llegará a su claro desarrollo".122

Balthasar muestra, baciéndose eco de los quejas de Newman, que la mariología ba recorrido durante mucho tiempo un camino solitario. Las dos definiciones dogmáticas (Inmaculada Concepción y Asunción), acompañadas de un gran mimero de enciclicas marianas, suscitaron un candal impresionante de especulaciones mariológicas aisladas del resto de la teología que no podían aportar frutos duraderos. Solamente una vuelta sosegada y seria a los datos bíblicos y una reconsideración de la visión patrística de la relación María-Iglesia, prepararon el giro en la mariología que culminó con el Concilio Vaticano II.

Newman -apunta Balthasar- que tuvo que sufrir en su itinerario de conversión el escollo de una mariología desfasada, supo responder como católico a estos abusos "con su magistral moderación habitual y esencialmente remontándose a los Padres". [23]

Finalmente -señala Balthasar- existe en la Iglesia la tensión desarrollada por Newman entre el ministerio "episcopal" y el ministerio "profético". La tradición y el instinto de fe se hallan enraizados en toda la Iglesia (mariano - petrina), pero el ministerio episcopal tiene la misión de velar sobre la autenticidad del sentido "profético" de la fe viviente en todo el pueblo, de conservarla y de juzgar sobre ella. Por otra parte, y precisamente por esto, el ministerio episcopal ha de estar atento a este ministerio "profético" de toda la Iglesia y en caso de necesidad dejarse enseñar por él, (como el discípulo amado llama la otención de Pedro: "Es el Señor", In. 21, 7). Para Newman, en su camino bacia la Iglesia católica, fue decisiva la convicción de que efectivamente

durante la crisis arriana del siglo IV, algunos santos obispos defendieron la ortodoxia, pero que a pesar de todo, justamente en aquellos días la tradición divina confiada a la Iglesia infalible fue proclamada y conservada mucho más por los fieles que por el episcopado",124

Dejaremos sin tratar los comentarios a la constitución conciliar sobre la Iglesia, de los cuales el más autorizado parece ser el de Gérard Philips (Lovaina) que también ha recurrido a Newman en temas clásicos como p. ej. el "sensus fidelium". 125

Debemos reconocer al concluir este apartado, que el movimiento eclesiológico después de 1918, encontró un creciente interés en la figura de Newman, constituyéndose en iniciador genial de la renovación eclesiológica de estos últimos decenios. 126

Newman y De Lubac: La teología según la tradición

Hemos reservado para el final de nuestro estudio la figura teológica de Henri De Lubac (1896 -1991). En verdad, más allá del sinnúmero de citas que afloran en su obra, aquello que lo distingue es su especial "simpatía" bacia el Cardenal inglés, en quien en tantos momentos busca reflejarse su así llamada teología de ocasión.

Es de todos conocida la dura prueba a la que fue sometido De Lubac entorno a 1950 cuando algunos adversarios, incapaces de valorar correctomente su obra, crearon entorno a él un círculo de duda sobre la ortodoxia de su doctrina. Así escribe en su Memoria: "El 14 de mayo de 1951 copiaba yo en un cuaderno este texto de Newman en su Apología: "Denuncio con todas mis fuerzas el plan de minar el suelo bajo mis pies, envenenar la opinión pública contra mí, J.H.N., y llenar de antemano la cabeza de mis lectores de sospechas

V. Balthasar, Teodramática 3. Las Personas del Drama: El hombre en Cristo, 274 - 275.

¹²³ V. Balthasar, Ibidom, 292.

¹⁹⁴ V. Balthasar, Johnson, 329.

¹⁸⁵ G. Philips, La Iglesia y su Misterio en el Conoxio Visticano II, Barcelona 1968, I. pp. 215; 217; 334; 468 II p. 412.

J. Frisque, Ln Echsiología en el Sigio XX en H. Vorgrimler - R., Vander Gudht, La Teología en al sigio XX, III Madrid 1974 p. 180.

y de desconfianzas con respecto a todas mis palabras. Llamo a esto envenenar los pozos". (Pero yo no podía, como Newman, hacer una protesta pública)"127

El Padre De Lubae, ha tenido un modo particular de hacer teología; buscó siempre obtener un conocimiento cada vez más profundo de la revelación, no a través del amálisis, sino a través de la historia. Su método teológico es radicalmente diverso del tradicional que trataba la revelación como un conjunto de proposiciones universales que contenían implícitamente otras proposiciones particulares, y buscaba de hacerlas explícitos mediante el procedimiento silogistico. De Lubac manifiesta una aversión instintiva por la "teología de las conclusiones", que continuamente cae en la tentación de "destripar los misterios de Dios" y de "encapsular a Dios mismo en un sistema "121

Sa esfuerzo estavo siempre en plantear la cuestión del carácter histórico de la religión cristiana y de la inteligencia espiritual de la Escritura. Por eso interroga la historia no por una curiosidad retrospectiva, sino para descubrir la verdad de la revelación y encontrar en esa enorme trama de testigos el verdadero espíritu que anima la tradición viva de la Iglesia. "Nuestro interés -dice- se ha dirigido casi exclusivamente (...) hacia el pasado cristiano, para recoger algunas riquezas tradicionales, que nuestra época muy práctica y febril, corre el riesgo de perder",129

De Lubac se sube envolado en aquella corriente de recuperación que del pensamiento patrístico ha

ido haciendo la teología y que ha tenido en Möhler y Newman sus grandes iniciadores. Fin Por eso espiga en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia, pero no llevado por una manía orcaizante como si ignorase los desurrollos y precisiones teológicas adquiridas después de ellos, sino buscando comprenderlos situándose en sa escuela, y descubriendo dentro de la diversidad de corrientes la unidad de la tradición. 131 De este modo forja así su pensamiento teológico como diría Newman- "en la contemplación de la Iglesia de los Padres", 132

En la serie fecunda de sus libros confirmo su método teológico, que él mismo confiesa admirado: "Sobre la marcha, fui cayendo cada vez más en la cuenta de la naturaleza capital de la extraordinaria articulación, siempre amenazada pero siempre conservada o restablecida en la gran Iglesia, de los dos testamentos, del uno con el otro; la veía dominando en creciente gradación, la historia de toda la doctrina de la Iglesia. desde el siglo primero hasta nuestros días; comprobaba con múltiples ejemplos la frase de Newman, cuando decía que "hay algo magnifico en esta estructuración". Admiraba la maravillosa síntesis de toda la fe, de todo el pensamiento y de toda la espiritualidad cristiana, que se contiene en la doctrina llamada de los "cuatro sentidos", captada en su manantial". 143

De Lubac siente una afinidad tanto humana como doctrinal por Newman: "Aparte de Rousselot, he entendido muy bien a Newman....',™escribe a un discipulo que le pregunta-

H. De Lubac, Por los caminos de Dios, Madrid 1993 p. 162. Reproduce varios textos de Newman, en especial el testimonio de la conciencia en su novela Caixta (p. 62).

H. De Lubec, Memorar en torno a mis escritos, Madrid 2000 p. 224. Al redactar el prólogo para la segunda edición, De Lubac señala: 'A medida que los hombres se acercen e su lin, escribió Neuman al comienzo de su Apologia, les cueste menos hacer confidencias". Sin embargo, yo no me he destizado por esa pendiente"... Añadia: "Sanaible, como siompre lo tre aido, a las impusaciones que tan grafullamente se han lanzado contra mi..." En mi caso la sensibilidad, sin desaparacer, he ecabado por embotarse. Partir, diciembre de 1981", el. Memoria p. 10.

H. De Lubac, Il Pensiero di Telitura de Chardin, Jaca Book, Milano 1979 p. 16; también puedo verse en Memoria p. 374.

H, De Lubac, Memoria... p. 269.

H. De Lubac, Carolicismo. Aspectos sociales del Dogmir, Madrid 1988 pp. 19 - 20.

¹⁸⁸ H. De Lubec, Paradosso e Mistero della Chiesa, Jace Book, Milano 1997 p. 146. Puede verse también Meditación sobre la Iglasia p. 196 (nota 33). 128 H. De Lubac, Monovis... p. 244.

Cf. Lettera XXVIII (Lyon 12 novembre 1968), Henri De Lubec - Giovanni Benedetti, Mezzo Secolo di Teologia al Servizio della Chiesa. Una corrispondenza Teologica, EDB, Bologna 1999 p. 261.

ba sobre qué autores habían influido en su formación teológica.

Sobre el aspecto doctrinal al componer su enorme Exégesis Medieval (1959), recuerda que Newman en su Ensayo sobre el Desarrollo, dedicó todo un capítulo a la "interpretación mística de la Escritura". Este principio hermenéutico atraviesa toda su obra, y "no debería maravillar «dic» si se piensa en la familiaridad que Neuman tenía con el pensamiento de los Padres y más precisamente con los Alejandrinos, que habían ocupado un lugar tan importante en su formación espiritual", ""."

Sin embargo, su incansable dedicación en la básqueda y proposición de la "exégesis espirimal" para la teología, no impedirá a De Lubac, ver los imponderables aportes de la "exégesis científica".

En Historia y Espíritu. La inteligencia de la Escritura según Orígenes, obra de 1950, sostiene que: "la exégesis crevente actual se encuentra por ciertos aspectos mejor provista que la de ellos (Padres); por otra parte nos está permitido pensar que los Padres, en compensación, tuvieron una especie de connaturalidad con la Escritura, que nuestra fe sólo con fatiga alcanza. Es Newman quien lo asegura: "Nosotros vivimos en un siglo práctico, la edad de los Padres era más contemplativa. Su teología es demasiado profunda, demasiado mística, demasiado sutil, para que con nuestros actuales hábitos de espíritu podamos hacerla nuestra. Nos apoyamos, en efecto, más que ellos sobre pasajes precisos, sobre aquellos que son llamados comunmente "los textos", y sobre ellos construimos sistemas.

Ellos, por el contrario, reconocían una cierta verdad oculta en el conjunto del texto sagrado y que aparecía más o menos en todo texto... una tal diferencia es legítima, y hasta natural y necesaria. Los Padres podían tener sobre el sentido

general del texto inspirado, informaciones que nos faltan... Los modernos pueden argumentar sólo sobre aquello que tienen de más; podría ser que un cierto grado de elevación moral que sólo los tiempos de persecución están en condiciones de producir fuese necesario para el pleno ejercicio de la interpretación mística. Dedicarse a este trabajo cuando no se está impulsado desde lo interior sería una profanación. Sería mejor entonces no hacer nada ""."

El Padre De Lubac fue un lector asiduo de Newman y son frecuentes las referencias que hace de sus escritos. En Memoria en torno a mis escritos, señada dos ámbitos en donde su pensamiento se ha sentido especialmente atraído. El primero se refiere a la teoría del desarrollo y el segundo a su eclesiología.

"En 1948 publiqué también en Recherches un boletín en el que pasaba revista a las principales teorías en boga relativas a la evolución de dogma, criticándolas una por una. En cuanto al fondo, me situaba en la línea de Newman". ""

Como se ha podido observar en otros autores ya tratados, también De Lubac reconoce en la "idea de desarrollo" un importante aporte de Newman a la teología. Sin embargo no siempre ha sido tenido en cuenta y muchas veces fue mal interpretado. En tal sentido, al hablar de la Iglesia, en referencia al progreso que significó la constitución Lumen Gentium con respecto a la celesiología de la enciclica Mystici Corporis. De Lubac hace una fina observación en Diálogo sobre el Vaticano II (1985):

" (...) jamás un texto, sea o no conciliar, agotará la idea de Iglesia, tal como la vive, con mayor o menor profundidad, la tradición cristiana desde sus orígenes. Progresar en el campo del conocimiento analítico no entraña siempre un avance en la inteligencia vital. ¿Cómo podríamos pretender, por ejemplo, que nuestra conciencia

137 H. De Lubac, Memoris... p. 150.

H. De Lubac, Esegeni Medievale II, Jaca. Book, Milano 1988 p. 18. En Historio y Espertu, De Lubac señala -citando a Newman-que "el uso de la Escritura en su sentido espiritual es una de las principales características de la enseñanza de la Iglesia". cf. Storio e Spirito. Jaca Book, Milano 1985 p. 49.

¹³⁶ H. De Lubac, Storie e Spotto, Jaca Book, Milano 1985 pp. 454 - 455. Newman también es citado en pp. 120; 275; 462; 468.

de lo que es la Iglesia ha progresado mucho en comparación con los tiempos de San Ireneo o de un San Pablo?. Lo que se llama desarrollo del dogma no es más que un progreso relativo, porque la fe recibida de los Apóstoles ha sido transmitida a la Iglesia "de una vez por todas", como lo recuerda la constitución Dei Verbum (nº 8). Lo cual, por otra parte, no quiere decir que el desarrollo del dogma, por muchas razones, deje de ser necesario. Usted sabe sin duda como expresó este tema el cardenal Newman, siguiendo a los Padres de la Iglesia. A veces se le ha traicionado haciéndole hablar de una "evolución" del dogma "!"

Junto a la idea de desarrollo, De Lubac destaca el lugar que para Newman ocupa la "conciencia", en la relación entre moral y religión. En Mística y Misterio Cristiano (1950), señala que las diferencias formales entre moral y religión no deben ser olyidadas y que las mismas han sido bien acentuadas por Newman en su análisis de la conciencia. 130 Con un texto autobiográfico de 1847, donde Newman recordaba que en su adolescencia descaba ser más virtuoso que religioso, dice: "Si bien vo tenía la costumbre habitual de referir todo a la voluntad de Dios, frecuentemente mis acciones procedían antes bien de una cierta conciencia que me impedia obrar de otro modo; de un sentido de rectitud, de la percepción de aquello que era para mí conveniente, de modo que, actuando, yo he sido fiel más bien a mí mismo, más de lo que no he hecho por fe y por caridad".1411

De Lubac entiende que una cosa es las nociones puramente morales de bien, de mal, de deber, y otra, estas mismas nociones retomadas en el contexto religioso. Sin perder su primer carácter, adquieren un segundo. Muchos se detienen en el primero, otros como Newman, han percibido vivamente la nueva dimensión que el segundo carácter les confiere: La conciencia es ciertamente un semido moral, pero es mucho más que esto. Es la voz de Dios. El deber es la obligación de obedecer a su mandamiento, y el mal moral -la culpa- es abora el pecado.¹⁴¹

Con sutileza, Newman explicará que el pecado ordinario de la inteligencia consiste en no querer reconocer tal carácter, consiste "en hacer de la obligación o del deber una especie de gusto, después de lo cual, el pecado ya no es más una ofensa a Dios, sino una ofensa a la naturaleza humana"; en aquellos que piensan así "la conciencia no es otra cosa que una forma de respeto que ellos se deben a sí mismos... Si les sucede de comportarse mal, no experimentan contrición, sino remordimiento, acompañado del sentimiento de no haber sido fieles a sí mismos. Dicen de haber sido insensatos, no dicen de haber sido pecadores". 142

Atento observador de lo que sucedía en la Iglesia después del Concilio; de como el ámbito de lo católico donde vive y crece la verdadera fe-comenzaba a ser permeable a cierto espíritu corrosivo que bajo el slogan de "renovación" atacaba la tradición renegando de ella. De Lubac levantó muchas veces su voz para alertar a las conciencias: "¡Cômo quisiera poder gritar a algunos de mis hermanos que se dejan seducir por estas músicas de perdición, con el mismo tono persuasivo de Neueman. lo que en el siglo XIX manifestaba a sus contemporáneos! Hay en la religión católica, decía, una profundidad y una potencialidad, hay en su credo, su teología, sus ritos, sus sacramentos, y en su disciplina, una plenitud que nos llena del todo; se da en ella una libertad, pero también un respaldo, en comparación de los cuales la negligencia de que a ojos vistas dan prueba los hombres, incluso los situados muy arriba, o los malentendidos de que podemos ser víctimas, no

¹⁸⁸ H. De Lubac, Dialogo sobre el Velicano II, Madrid 1985 p. 50.

H. De Lubac, Musica e Misterio Cristiano, Jaca Book, Milano 1979 p. 48.

¹⁴⁸ H. De Lubac, Mistica a Museria Cristiano, p. 49.

^{141 (}bidem p. 49).

^{143 (}b/dem p. 49,

tienen más peso que el polvo. He aquí el verdadero secreto de la fuerza de la Iglesia, el principio de su indefectibilidad y el lazo que asegurasu indisoluble unidad. Aquí está, verdaderamente, el comienzo de la paz del cielo". 143

Advertía De Lubac, que esta "contestación" generalizada, se daba en el mundo occidental, y presentaba dos vertientes. Primeramente atacaba las estructuras de la sociedad establecida, y en segundo lugar el patrimonio intelectual y cultural que esta sociedad transmite. Y notaba, que tanto en un caso como en otro, esta fuerza se la veía actuando dentro del catolicismo.

En su obra La Iglesia en la crisis actual de 1969, De Lubac hace un fino análisis de las causas que fueron madurando esta actitud hostil hacia la Iglesia, en lo que hace a su organización y al ejercicio de su magisterio. Este estado de espíritu tiene en la autoridad de la Iglesia el blanco preferido de las críticas. Fiel a su método, muestra con analogías tomadas de la historia, cómo esta actitud contestataria, desnuda en el fondo una insumisión a todo lo establecido por Dios:

"Más de un siglo antes, el gran Newman, al considerar la fase crítica por la que entonces pasaba la Iglesia inglesa, se expresaba en términos que parecen profetizar la situación religiosa que se despliega ante nuestra mirada: la irreve-rencia hacia la antigüedad, la violación caprichosa y sin escrúpulos de los mandamientos y de las tradiciones de nuestros antepasados, el desprecio de sus actos caritativos, la profanación de la Iglesia, el desconocimiento temerario de la exigencia de la unidad en la Iglesia; la exhibición del desdén de lo que se llama una religión de grupo (hoy diríamos: religión sociológica); la creciente indiferencia ante el credo católico; las discusiones, las comparaciones, las refutaciones, toda la serie de argumentaciones presuntuosas a las que se someten sus sagrados artículos; las críticas innumerables y discordantes de la liturgia que han estallado alrededor de nosotros en todas partes; el espíritu descontentadizo que se observa por doquier y el ansia de una anarquía general: ¿qué significan todos estos síntomas, sino que el espíritu de Saúl vive todavía, esta pertinaz insumisión, totalmente contraria al celo de David, la voluntad de ramper y de conculcar todas las ordenaciones divinas en vez de construir sobre ellas?"

La immensa veneración de Henri De Labac por la Iglesia se transparenta en cada página de su obra, allí donde esa verdadera nube de testigos lejos de polarizar la mirada del creyente, la remiten constantemente al misterio de Dios revelado en Cristo. La genialidad del autor ha estado en descubrir las coordenadas que unen esta constelación, a través de la cual se descubre en toda su hondura la verdad de la Iglesia.

Si se pregunta por el modo que De Lubac tiene de pensar la Iglesia, debení responderse que es entrando en la escuela de los Padres. Lo reconoce y lo confiesa con honestidad de método: "Si las citas se acumulan... es porque hemos deseado proceder del modo más impersonal, espigando sobre tado en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia".

En el largo camino recorrido por sus escritos, desde Catolicismo (1938). Corpus Mysticum (1944). La Fe Cristiana (1969), por citar algunos ejemplos donde el tema allora con más intensidad, hasta esa admirable síntesis que es Meditación sobre la Iglesia (1953), la clave hermenéutica desde la que De Lubac siempre reflexiona es la "maternidad envolvente de la Iglesia".

La Iglesia se vuelve para él no tanto un objeto de análisis, que tendría en el teólogo a un especia-

H. De Lubac, Monovia... pp. 375 - 376.

Ma H. De Lubac, La givesa en la cress acrual, Sel Terrae, Santander 1970 pp. 25 - 25. La cita es del noveno Sermon Universitario (1832).

H. De Lubac, Carolicismo p. 19.

lista situado frente a ella como extraño, sino una persona colectiva cuyo universo espiritual tiene dimensiones tan vastas que sólo la mirada de fe puede alcanzar. De Lubac ha mostrado, en un interesante artículo, el lugar que los Santos Padres tuvieron en la constitución Lumen Gentium, y cómo sos intoi-ciones ayudaron a la reflexión teológica a ubicarse con una actitud contemplativa frente a la realidad mística de la Iglesia. 190

En su obra de 1971 las Iglesias particulares en la Iglesia Universal, explicita esta idea con un ejemplo: "Así lo entendía también Neuman cuando, exponiendo en su Apología la impresión que le producía la lectura asidua de los Padres, decía: " en esta iglesia de los Padres "reconocí a mi madre espiritual... Las renuncias de sus ascetas, la paciencia de sus mártires, la valiente determinación de sus obispos, el gozoso ímpetu de su caminar hacia delante, me exaltaban y me confundían a la vez"14".

Recurriendo a Newman, De Lubac exalta como distintiva la idea de catolicidad, ¹⁴⁸ entendida como la "forma" impresa por Cristo a esta sociedad de redimidos, capaz de abarcar en las coordenadas históricas de tiempo y espacio a todo el orbe creado. ¹⁴⁹ Sin embargo esta "forma" trasunta la historia; como signo del misterio de Dios al que siempre remite, no sólo abraza lo visible, sino también lo invisible: "F de la misma manera que el mundo visible no ha encontrado todavía, a nuestros ojos mortales, su "divina interpretación", así también -es la expresión del gran Newman- "la santa Iglesia, en sus sacramentos y en su orden jerárquico, continuará siendo hasta el fin del mundo solamente como

un símbolo de estas realidades celestiales que colman la eternidad", 🕬

Al describirnos desde tan diversos ángulos, la naturaleza de la Iglesia, el Padre De Lubac no ha dejado de lado sus aspectos menos simpáticos, su dolorosa realidad de pecado, como la inmensa mole de sus acciones imperfectas. Pero su mirada de fe no queda obnubilada ni confundida. Por el contrario, penetra más allá de la corteza añeja, de lo que será siempre objeto de crítica y excusa para independizarse de la Iglesia, situándose en ella como discípulo y como hijo: "¡Cuántas tentaciones nos asaltan respecto de esta Madre, a la que solamente debiéramos limitarnos a amar!...

Siempre habrá hombres que identificarán tan estrechamente su causa y la de la Iglesia, que con toda la buena fe acabarán por reducir la causa de la Iglesia a la suya propia. (...) En fin, como hacía Newman, en lugar de instalarnos en la Iglesia como en nuestro dominio y posesión, en vez de confundirla más o menos con nosotros, apliquémonos por el contrario, sin pretender obtener con ello un triunfo personal, a confundirnos con la Iglesia.".151

Al leer lo más significativo de la obra de De Lubac, en el horizonte trazado por él en Memoria, se advierte un recurso constante a textos autobiográficos de Newman. En efecto, en el arduo itinerario recorrido por el converso inglés, hasta alcanzar la plenitud de la verdad en la Iglesia católica, De Lubac parece encontrar siempre un estimulante sosiego. 152 Muchos de los sinsabores padecidos en la Iglesia, especialmente de parte de quienes hubiera esperado comprensión y apovo.

H. De Lubac, Paradosso e Mistero della Chiesa pp. 33 - 39.

H. De Lubac, Las Iglesias particulares en la Iglesia universal. Salamanca 1974 p. 175. La misma idea aparece al matar los rasgos del vé explesiasticos: "Con su trato va adquiriendo algo de ese emos calolico, que mi la ciencia ni la misma entodoxía pueden suplir. Y es así como él laga a comprender, por ajampto, el entusiasmo de un Neuman cuando, elendo todavia anglicano, descutnir la verdadera iglesia al descutnir la iglesia de los Padres" y cuando por una especie de reminiscencia platónica o más bien por una luminación del Espirau, reconoció en ella a su Madre "(cl. Mediación sobre la Iglesia p. 195).

H. De Lubac, Camillosmo p. 161.

¹⁴⁹ H. De Lubac, Conticiono pp. 313 - 314.

¹⁹⁹ H. De Lubac, Madiscido sobre la Aplesia, Madrid 1980 p. 79.

tsi H. De Lubac, Meditación pp. 221 - 225.

¹⁵² H. De Lubac, Meditación pp. 244 - 245.

fueron interpretados y asumidos por él, desde esa magistral lección de fe dejada por el Cardenal Newman. Se entiende por qué su figura es siempre invocada cada vez que De Lubac sale, como es su costumbre, en defensa de los "grandes derrotados", (5)

Quisiéramos concluir con una admirable semblanza, síntesis de su vida y pensamiento, que nos ha dejado en su obra La Fe Cristiana: "Si hay alguno que no merezca la injuria de que se le recuse la calidad de su fe, ése es Newman. Es severo con los que "buscan la seguridad en prácticas culturales y devociones dudosas"; combate para "separar la fe de las ilusiones de la experiencia sensible"; "exorciza la conciencia farisaica", que se complace en el ejercicio de una religión tranquila; desenmascara con rigor "las emociones religiosas con cara de fe". Pero no admite que se haga sufrir a la realidad la suerte de la caricatura. Si se muestra despiadado con las desviaciones y desnaturalizaciones, es para restablecer la religión en toda la fuerza de su rectitud. Ligó mutuamente el "principio de fe" y el "principio del dogma", de modo que no tuvo miedo de vincular este doble principio al "espíritu religioso". Incluso no tuvo escrúpulo en decir a propósito del Credo Católico que "la verdadera religión es el culmen y la perfección de las religiones falsas; reúne en una religión única todo eso que coda una de las otras posce, respectivamente de bueno y verdadero "154

Conclusión

Habida cuenta de lo dicho, e independientemente ya del juicio de quiénes como E. Schillebeeckx notan que también los autores que citan frecuentemente a Newman "en realidad lo conocen muy mal", 155 hemos de reconocer desde una perspectiva de Historia de la Teología, que la visión general de las realizaciones teológicas del siglo XX quedaria muy incompleta sin asignar un lugar adecuado a los dos conversos que no pertenecen a ninguna escuela teológica particular, y que con su vida y obras han tendido un puente entre el catolicismo y el mundo espiritual anglicano o ruso - ortodoxo respectivamente, y han venido a ser guías para la época actual: John Henry Newman y Wladimir Soloviey.

El primero, en nuestro caso, después de algunas dificultades ya durante su vida pudo encontrar el reconocimiento debido. La teología moderna no ha becho más que continuar sus trabajos anteriores; por lo demás sorprende siempre de nuevo la actualidad y solución de sus problemas.

El carácter profético de sus ideas no sólo ha sido señalado en nuestros días, ¹⁵⁰ sino asombrosamente anunciado por él mismo: "Quizá un día mi nombre podrá servir de sanción y estímulo por los que otros, que estén de acuerdo conmigo, podrán escribir y publicar en vez de mí, y comenzar así la transmisión de opiniones conformes con las mías en temas religiosos e intelectuales para la generación venidera", ¹⁵⁷

En Memoria, especialmente al habitar de Danielou y Teithard pp. 211 y 422.

¹⁵⁴ H. De Lubao, La Fe Cristiana. Ensayo arbre la estructura del Simbolo de los Apásioles, Salamanca 1988 p. 170; citas de Newman pp. 69; 118; 175 - 176; 233; 247; 254; 260 - 262; 265 - 268 y 285. Las citas señalades por De Lubac al pie son: Tract. 5, 35; Apo. c.2. Véase su doctrina sobre "la plenitud católica" en Critical and Historical Essays T.2 (1871) pp. 231 - 234.

¹⁹³ Cl. Approches Théologiques, Revétation et Théologie I, 65 citado por G. Benedetti, Mezzo Secolo di Teologia al servizio della Chiesa 1. 269.

¹⁵⁶ Cf. C. S. Dessain, El Cardenal Newman como Profete, Concilium. Revista Internacional de Teología, Julio - Agosto 1969 nº 37.

¹⁵⁷ Cl. W. Ward, The Life of John H. Cordinal Newman, London 1912 II p. 202.

VERSES ON VARIOUS OCCACIONS, XXXIX

Memory)

TRADUCCIÓN JORGE N. FERRO

My home is now a thousand miles away;
Yet in my thoughts it's every image fair
Rises as keen, as I still linger 'd there,
And, turning me, could all I loved survey.
And so, upon Death 's unaverted day,
As I speed upwards, I shall on me bear,
And in no breathless whirl, the things that were,
And duties given, and ends I did obey.
And, when at length I reach the Throne of Power
Ah! still unscared, I shall in fulness see
The vision of my past innumerous deeds,
My deep heart-courses, and their motive-seeds,
So to gaze on till the red dooming hour.
Lord, in that strait, the Judge! remember me!

December 15, 1832 Off Cope Trafalgar A mil millas está mi casa ahora; sin embargo su imagen, bella y total, se levánta en mi pensar tan vívida como si aún allí me demorara y, con darme vuelta, pudiera contemplar todo lo que amaba.

Y así, ante el insoslayable día de la muerte mientras asciendo veloz llevaré conmigo, en vértigo sereno, las cosas que fueron, los deberes encomendados y los fines tras los que fui.

Y cuando llegue por fin ante el Trono de Poder, ah, todavía sin miedo, tendré en plenitud la visión innumerable de mis actos pasados, los movimientos hondos de mi corazón, y las semillas de sus motivos, mirándolos así hasta la hora enrojecida de la sentencia. Señor, en esa angustia, oh Juez, acuérdate de mí!

> 15 de diciembre de 1832 Frente al Cabo de Trafalgar

CRISTIANISMO PRIMITIVO

Historical Sketches, vol. 1, cap 5, pp. ±01.±16 (continuación de ¿Qué dice la historia de Apolinar? Publicado en Newmaniana nº ±3)

¿Y qué dicen Joviniano y sus compañeros?

TRADUCCIÓN INÉS DE CASSAGNE

1

Vicente (de Lérins) escribió a principios del siglo V, es decir, más de tres siglos después de la muerte de San Juan; por lo cual se oye decir a veces, sea verdad o no, que el sistema Católico, tal como lo mantenemos nosotros, los anglicanos, existía por entonces, y que sin embargo era un sistema del todo extraño al puro Evangelio, aunque introducido en época muy temprana; un sistema de origen Pagano o Judío, que se deslizó subrepticiamente, y fue establecido sobre las ruinas de la fe Apostólica por la confederación episcopal, la cual, para mantenerse, dependía sobre todo de ese sistema. Dicho de otro modo, alganos opinan que es un sistema armado por los sucerdotes, y que destruye la libertad cristiana.

Ahora bien, sin paradoja cabría decir, como respuesta suficiente a tal especulación, lo siguiente: que no puede dársele ninguna respuesta. Digo que, suponiendo que no pueda haber ninguna respuesta, este hecho sería una buena respuesta. Toda discusión debe basarse en datos; sin datos, ninguna de las partes puede discutir. Me gustaría saber, si yo afirmara que hay negros en la luna, qué me contestarían esos mismos filósofos. Obviamente no lo intentarían: confesarían

que no hay fundamentos para negarlo, si bien agregando que vo no poseo fundamentos para asegurarlo. Ellos no podrían probar que me equivoco, pero me conminarian a que yo pruebe que tengo razón. Ellos considerarian inútil e infantil tal modo de hablar, e indigna de un hombre serio; un discutir sin fin, sin esperanza de certeza y sin acuerdo en nada. ¿Tiene derecho uno a decir lo que quiera, sin aducir rezones? Aunque la hi pótesis calce con los hechos del caso, aun así podría haber otra hipótesis, y quizás con el tiempo se tropiece con otra hipótesis que se presentara como satisfactoria solución. Pero si no fuese necesariamente verdadera, aunque fuese adecuada, mucho menos estaría autorizada a consideración antes de probarse que fuese adecuada antes de estar realmente reconciliada con los hechos del caso; y además: cuando otra hipótesis tuvo, desde el principio, la aprobación general. Desde el principio se creyó que el sistema Católico es Apostólico: convincentes razones se requerirían para negar esta creencia, a favor de otra, para preferirla.

Y bien, la nueva y gratuita hi pôtesis en euestión no parece, al examinarla, ni siquiera armonizar con los bechos del caso. Un modo de tratarlo es éste: Tome un amplio panorama de la

fe de los Cristianos durante los siglos previos a que Constantino permitiera la religión. ¿Hay allí algún parecido al Protestantismo? Mire en este período en diferentes países: ¿no nota que una y la misma es la religión, a diferencia del Cristianismo Reformado? Hermas con sus visiones, Ignacio con su dogmatismo. Ireneo con su estima por la tradición y por la Santa Sede, Clemente con su alegoría y su misticismo, Cipriano con su Tuera de la Iglesia no hay salvación', y Metodio con su aprecio por la Virginidad, todos ellos escritores entre el siglo primero y el cuarto, y testigos de la fe de Roma, África, Galia, Asia Menor, Siria, y Egipto, no representan por cierto las opiniones de Lutero y Calvino. Ellos estrechan filas en el conjunto de la Cristiandad, congruentes los unos con los otros, coaligados en una religión, la cual no es la religión de la Reforma. Cuando les preguntamos a los Protestantes: ¿Dónde está su religión antes de Lutero?", ellos nos contestan: ¿Dónde estabas esta mañana antes de lavarte la cara? Pero, si los Protestantes pueden lavarse para parecerse a Cipriano o Ireneo, deben frotârse muy fuerte y poseer el arte de volver un negro moro en blanco.

2

Si el sistema de la Iglesia no fuese Apostólico, ha de haber sido introducido, en un momento u otro, y entonces viene la pregunta: ¿cuándo? Sostenemos que las circumstancias conocidas de la historia previa son de tal índole que excluyen la posibilidad de que haya habido un tiempo, ni cercano al de los Apóstoles, en el cual no existía el sistema de la Iglesia. No solamente no aparece ningún tiempo en el cual existiese el sistema libre-y-fácil que ahora está de moda, sino tampoco aparece tiempo alguno del que pudiese sostenerse, con un mínimo de verosimilitud, que entonces fuese introducido el sistema de la Iglesia. Sin duda se dirá que el sistema de la Iglesia.

fue introducido gradualmente. Yo no digo que nunca nada se haya introducido, pero veamos cuáles y cuántas cosas. Elija lo que a usted le parezca que fue introducido, doctrina o regla, y trate de dar la historia de esta introducción. Por más hipotética que sea su historia, la tenemos en cuenta; sólo le preguntaremos una cosa, que permitirá distinguir entre los hechos reales del caso, aunque no traiga ninguno a su favor, pero ni siquiera esto podrá hacer. El desarrollo de la doctrina de la Santísima Trinidad, del bautismo administrado a los niños, de la ofrenda eucarística, o de lo que asted quiera: difícilmente puedan rastrearse hasta los tiempos Apostólicos. No es éste el lugar para pruebas; pero con tal vehemencia sienten que no hay pruebas quienes están resueltos a no admitir esas porciones del Catolicismo, que, desesperando de poder trazar una línea entre el siglo primero y los siguientes, se lo adjudican al primero, y testarudamente hacen llegar su presunto error hasta algún Apóstol o Evangelista. Así a San Juan se le atribuyen voluntaria o involuntariamente algunas partes de nuestro credo. El dr. Priestley, creo, conjetura que fueron sus amanuenses quienes le jugaron malas pasadas en lo referente a la sagrada doctrina a la que se opone ese filósofo. Otros se permiten excepciones con San Lucas, porque nos cuenta sobre los 'pañuelos o delantales' que se 'tomaron del cuerpo de San Pablo' para efectuar curaciones. Otros dan un paso más, y dicen. 'No Pablo, sino Jesús'. Los infieles, los Socianianos y los Protestantes, coinciden en atacar a los Apóstoles, con tal de no someterse a la Iglesia.

3

Dejemos que nuestros amigos Protestantes se dirijan al trozo de Cristianismo que quieran, dejémoslos proseguir sus cacerías entre herejes y cismáticos, hasta dar en el Gnosticismo fuera de la Iglesia, o en el Arrianismo en su interior... Lo que no hallarán es ni una alusión, ni un vestigio, en ninguna parte, de ese sistema que hoy en día gustan llamar sistema 'escriturístico'. Concediendo que el Catolicismo sea una corrupción, ¿es posible que sea una corrupción que surge en todos lados a la vez? ¿Es concebible que no haya quedado al menos un oponente reteniendo un remanente del sistema al que se suplantaba? -¿que no haya quedado ninguna tradición de la 'primitiva pureza' del Cristianismo en ninguna parte? -¿ que no hava surgido ninguna protesta, ni controversia, como memorial contra el error victorioso? Este argumento, categórico contra el moderno Socinianismo, es aún más contundente y terminante cuando se lo dirige contra el Puritanismo. Al menos, hubieron teólogos en aquellos días que negaron la sagrada doctrina que los Socinianos también denegan¹, aunque por lo común no pretenden hacerlo con apovo de la autoridad de la tradición...pero, ¿quién oyó hablar de los Erastianos, Supralapsarianos, Independientes, Sacramentarios y otros así, antes de los siglos XVI y XVII? Sería muy audaz ir a probar una negación: sólo puedo decir que no sé a qué parte dirigirme para bascar algún representante, en la Iglesia primitiva, de esa 'religión de la Biblia', como la llaman, que actualmente es tan estimada. A primera vista, uno está tentado de decir que todos los errores vuelven una y otra vez, que tal o tal noción hoy en boga ha sido refutada en tiempos pasados. Esto es ciertamente verdad en general -pero, por lo que yo sé, esos mismos audaces pensadores hasta son capaces de tracr como argumento de que no están equivocados, el que la Antigüedad no diga nada en absoluto, ni bueno ni malo, acerca de sus opiniones. Yo no puedo responder en qué medida lanzarán sobre nosotros el onus probandi... pero protesto -seu en nuestro favor, o en contra- que no puedo hallar esa religión de la que hablan en los tiempos antiguos, ni entre amigos ni enemigos, judíos o paganos, montanistas o novacianos -aunque por cierto hallo bastante, y mucho, las características generales, notables en su filosofía, de voluntad propia, excentricidad y gusto por las paradojas.

Tanto es así, que si descamos encontrar los rudimentos del sistema Católico claramente expuestos por escrito, quienes se declaran menos ortodoxos se mostrarán tan liberales en sus informaciones sobre el asunto, como los más estrictos hombres de Iglesia. Más podemos nosotros soportar incluso a los heréticos que nuestros opositores a los Apóstoles. Terruliano, aun al caer en el Montanismo, no da ninguna clase de aliento a los que hoy en día se autotitulan Cristianos Bíblicos, y estos, al contrario lo harían objeto de decidido disgusto y aborrecimiento. Orígenes no tiene ni una pizca más de Protestante, a pesar de que, dadas las circunstancias de su historia, tuvo que testimoniar contra nosotros. Se asevera que la aludida revolución de doctrina y ritual fue introducida por influjo del sistema episcopal; y bien, aquí tenemos a una víctima del episcopado, echado por nuestros oponentes como tal. Aquí tenemos a un hombre que fue perseguido por suobispo, v exiliado; y cuvo nombre, después de su muerte, fue ingratamente mencionado por Concilios y Padres. Al menos no estaba en la conspiración episcopal: y quizás pudiera procurar algún sostén a los latitudinarios, anabaptistas, crastianos y utilitaristas. Lejos de ello, Orígenes es tan elevado y serio, está tan alejado de la blandura e insipidez, es tan ascético y reverente como cualquier obispo de entonces. Resulta, al decir de los hombres de hoy, tan supersticioso, tan funático, tan formal, como Atanasio o Agustín. Ciertamente parece que hay algo de providencial en el lugar ocupado por Orígenes en la temprana Iglesia, considerando la dirección que están tomando

La doctrina de la Santisima Trinidad -los socianianos la negaron en el siglo XVII- en los primeros siglos la negaron los artianos y semiarrianos.

abora las teorías sobre el asunto, y mucho podría decirse sobre ello.

Tomemos otro ejemplo. En el siglo IV hubo un grupo de teólogos que eclesiásticamente se opusieron a la línea de teólogos cuyos principios habían sido, y fueron luego, dominantes en la Iglesia, como Atanasio, Jerónimo y Epifanio. Me refiero, por ejemplo, a Eusebio, Cirilo de Jerusalén, y otros que estuvieron más o menos conectados con los semi-arrianos. Si vemos entonces, que en todos los puntos que tocán a los sacramentos y sacramentales, a la Iglesia y sus ministros, a la forma de culto y otros deberes religiosos del cristiano, si vemos que Eusebio y Cirilo están enteramente de acuerdo con sus contemporáneos más ortodoxos, los más leianos a ellos por partido y país, tenemos pues una prneba de que este sistema, sea como haya sido, fue recibido antes de su época-por ejemplo antes de la estabilización del Cristianismo bajo Constantino. En otras palabras, que debemos buscar la gradual corrupción de la Iglesia si es que puede hallarses, no cuando la guardaba la fuerza, no cuando el poder y la paz reunían sus partes distantes, sino mientras era aun pobre, humilde y perseguida, en aquellos tiempos que se consideraran habimalmente puros y primitivos. Nuevamente, lo propio del arrianismo, en cuanto doctrina y partido, fue descartar la antigüedad y el misterio, es decir, resistir y arriesgar lo que comúnmente se da por artificio eclesial. En la medida, pues, en que Cirilo y Eusebio compartían este espíritu. hasta allí mantendrían su mente indispuesta al sistema Católico, considerado en sí mismo y como impuesto.

Empero, estos autores ¿tenían alguna inclinación o atracción por la teología de Lutero y Calvino? Más bien están inconscientes de ella tanto como de la química o la astronomía modernas. Que la fe es un fin con la misericordia divina, no una sumisión al anuncio divino, que justificación y santificación son diferentes, que las buenas obras no benefician al cristiano, que la Iglesia no es ordenación e instrumento de Cristo, y que la herejía y el disentimiento no son necesariamente e intrínsecamente malos: no se oponen ellos a nociones como éstas, sencillamente porque jamás parecen haber oído nada parecido. Para dar un simple pasaje, el primero que sale al azar, en el cual Eusebio, uno de los teólogos en cuestión, nos expone su noción de la Iglesia Católica:

'Esas tentativas' «dice hablando de las artes del enemigo- 'no le aprovechan mucho tiempo, pues la Verdad misma siempre se va consolidando, y, cuando pasa el tiempo va brillando cada vez más. Pues, mientras que las estratagemas de los adversarios se extinguieron del todo, refutadas por su propia actividad -una herejía tras otra presentando su propia.novedad, el espécimen anterior se disuelve y se desperdicio en variadas y multiformes figuras-, el resplandor de la verdadera y única Iglesia se va incrementando y ensanchando, siempre en las mismas cosas y de la misma manera, irradiando sobre toda la raza de los Criegos y bárbaros con la majestad, y simplicidad, y nobleza, y sobriedad, y pureza, de su divina constitución y filosofía. Así, la calumnia contra nuestro credo entero muere y se marchita, y sólo continúa nuestra disciplina. Soberana entre todas, y consciente de ser preeminente en grandeza y sobriedad, en sus doctrinas teológicas y filosóficas; de modo que nadie hoy se anima a arrojar ningún bajo reproche sobre nuestra fe, ni ninguna calumnia de las que usaban antes nues-tros enemigos.' (Hist., IV, 7)

Y para tomar otro ejemplo a mano, de Cirilo, otro autor de esa escuela teológica:

Que siempre estés de buen ánimo, que siempre trabajes y luches con alegría, porque nada se pierde. Cada oración tuya, cada salmo que cantes, queda registrado; cada limosna, cada ayuno queda registrado; cada matrimonio debidamente observado, queda registrado; la continencia guardada por amor a Dios, es registrada; pero las primeras coronas en el registro son las de la virginidad y la pureza: brillarás como un Ángel. Pero así como has prestado oído con alegría a las cosas buenas, presta atención sin retroceder a lo contrario. Cada acción codiciosa es registrada, cada sensualidad, cada perjurio, cada blasfemia, cada brujería, cada robo, cada homicidio. Todas estas cosas quedan registradas en adelante a partir del bautismo, porque éste borra las anteriores.' (Cat.XV, 23).

Cirilo y Eusebio, pues, no sirven más que Orfgenes para mostrar que la fe es sentimiento, que hace al hombre independiente de la Iglesia, y que es eficaz aparte del bautismo o de las obras... Yo no conozco ningún teólogo antiguo que sirva para ello.

4

¿Adónde hollar, pues, el Protestantismo primitivo? Hay una sola chance, no en el siglo segundo ni en el tercero, sino en el cuarto; me refiero a la historia de Aerius, Joviniano y Vigilancio-a quienes se podría llamar, por una cierta analogía, el Lutero, el Calvino y el Zwinglio del siglo IV. Y han sido tan considerados por los Protestantes como por sus opuestos, ya que los innovadores se muestran ávidos, después de todo, de encontrar precedentes, mientras que al contrario, los Católicos están convencidos de que no hay nada nuevo bajo el sol. Permítaseme, pues, sintetizar la historia y las tesis de estos tres religionarios.

 Aerio fue amigo íntimo de Eustacio, obispo de Sebaste, en Armenia, a quien mencionamos anteriormente. Ambos habían escogido la vida monástica, y ambos adherían al credo arriano. Habiendo accedido Eustacio al obispado, ordenó presbítero a su amigo y lo puso al frente de un

hospicio u hospital dentro de su sede; por una causa u otra, hubo un diferendo: Aerio perdió su puesto y acusó a Eustacio de codicia, injustamente al parecer. Después reunió un gran mimero de personas de ambos sexos en campo abierto desafiando inclemencias climáticas. Una congregación implica un credo, y Aerio halló o formó el suyo sobre los siguientes puntos: 1) que no hay diferencia entre obispo y presbítero; 2) que era judaico observar la fiesta de Pascua, porque Cristo es nuestra Pascua; 3) que es imútil, mejor dicho, perjudicial, nombrar a los muertos en la oración o dar limosnas por ellos; 4) que ayunar era judaico, juego servil; y que para ser bueno, debería elegir cada uno su propio día, por ejemplo domingo y no viernes, y pasar Semana Santa en diversiones. Y esto es todo cuanto sabemos de Aerio, que acmó entre 360 y 370 d.JC.

- Ioviniano, monje romano, fue condenado, primero por Sirius en Roma, y después por San Ambrosio y otros obispos en Milán, hacia el 390, Enseñaba: 1) que comer dando gracias era tan bueno como ayunar; 2) que eran equi parables para el cristiano el celibato, la viudez y el matrimonio; 3) que no había diferencia de recompensas para los bautizados que perseverasen; 4) que no podía pecar quien hubiese sido bautizado con fe plena, el que pecaba, era que sólo había sido bantizado, con agua sola, como Simón el mago, En Roma persuadió a muchos, mujeres y hombres, a abandonar el celibato que durante años habían observado por voto. El emperador Honorio lo trasladó a una isla frente a Dalmacia. donde murió a principios del siglo V.
- 3. Vigilancio fue un sacerdote de Galia o de Hispania, y actuó justo cuando Joviniano murió, Enseñaba: 1) que los que reverencian reliquias son idólatras; 2) que la continencia y el celibato eran malos, porque llevaban a los peores escándalos; 3) que encender velas durante el día en las iglesias en honor de los mártires, estaba mal, cual un rito pagano; 4) que los Apóstoles y los Már-

tires no muestran su eficacia en sus tumbas, 5) que era inútil orar por los difuntos; 6) que es mejor ser rico para ayudar a los pobres que despojarse de riqueza; 7) que era malo retirarse al desierto. Esto es lo que sabemos de estos tres reformadores, a través de los escritos de Epifanio y Jerónimo.

Podrá usted decir: ¿Qué más podemos pedir? Aquí tenemos a tres perseguidos, tres testigos en medio de la corrupción, protestando en diferentes partes de la Iglesia, independiente uno del otro, en Galia, en Italia, en Asia Menor, contra las oraciones por los difuntos, la veneración de las reliquias, contra las velas, contra el mérito del celibato, contra la necesidad de ayuno, contra la observancia de los días, contra las diferencias de premios, contra el origen divino del episcopado. Esto es Protestatismo puro y escriturístico...'. Sobre esto benos de hacer varias observaciones.

5

 En primer lugar, observo que este caso tal como usted lo presenta, no responde al propósito requerido. La doctrina de estos tres 'protestantes', ya que me veo forzado a llamarlos así, no es más que negativa. Sabemos contra qué protestan, pero no a favor de *qué* protestan. No conocemos su sistema doctrinal y ritual para sustimir al católico, ni siquiera si tenían alguno. Aunque diferian de los antiguos, no hay prueba de que estuvieran de acuerdo con los modernos. Quienes differen respecto a otros, no necesariamente están de acuerdo entre sí; de dos proposiciones negativas no se infiere nada. Por ejemplo, el tono moral y el carácter doctrinal del siglo XVI se caracteriza por sus opiniones sobre la fe y la justificación, y sobre el deber que cada uno tiene de extraer su propio credo desde las Escrituras. Esto es una presentación positiva, al menos, Pero, ¿quién se atreverá a afirmar que Aerio, Joviniano

 Vigilancio sostienen la justificación sólo por la fe, en el sentido de John Wesley o de John Newton? ¿Sostienen que el bautismo es cosa de nada y que la fe lo es todo?¿que la fe es confianza y que la perfección de la fe es certidumbre, y que consisten en sentirme perdonado? y que las obras han de dejarse libradas a sí mismas, vengan como puedan, siendo necesarios frutos de la fe, sin esfuerzo de nuestra parte? Esos tres ¿saben algo del poder 'aprehensivo' de la fe, o de la propensión a considerar sus imperfectos servicios, hechos en y con la gracia, como adecuados para la vida eterna? No hay prueba alguna de que piensen ast. Por más que esos tres protestantes argumenten contra la iglesia Católica, no se acercan en nada a la iglesia Protestante: nada muestra que su protesta se base en fundamentos históricos, ni en ningún argumento profundo. más allá que la existencia de algunas supersticiones o escándalos en torno a la revelación.

Es más, aunque un moderno lo descara, no podría captar siquiera el credo negativo de esos protestantes primitivos, de qué estaban persuadidos. Sus protestas no se adaptan a ninguna de las sectas hoy existentes. O son muy estrechas, o muy liberales. Los episcopalianos, por cierto no aprobarán las opiniones de Aerio sobre los obispos. ni los luteranos sobre la perseverancia final de los santos, ni el estricto calvinista admitirá que todo ayuno es judaicos ni el bautista admitirá la eficacia del bautismo; alguno se preguntará por qué los tres protestan contra la existencia de la Iglesia misma; otro por qué ninguno de ellos niega la doctrina recibida acerca de la confesión, y otro por qué dejan pasar la doctrina recibida sobre la Eucaristía. Sus protestas son, o demasiado, o demasiado poco, para sus admiradores actuales. Las sectas de hoy en día los considerarán equivocados en un punto u otro: es lo único que sabemos; pero si todos los consideran errados en algunos puntos, ¿es ello una buena razón para otorgarles autoridad sobre otros?

O, nuevamente, ¿deseamos determinar lo que, en su credo, puede ser detectado como de carácter positivo, aparte de sus protestas? Lo sabemos en uno de los casos: Aerio era arriano; ¿cambia esto las cosas? ¿acaso algún acuerdo entre él y Lutero? Si Aerio es una autoridad contra los obispos, o contra los ayunos, ¿por qué no es autoridad contra el Credo de San Atanasio?

- Lo que acabamos de decir lleva a otra observación. Observo que, si dos o tres hombres en el siglo cuarto fueran suficientes contra la voz general de la Iglesia, para desaprobar una doctrina, entonces todavía más lo serían dos o tres de algún siglo anterior para desaprobar otra doctrina. ¿Por qué los que protestaron en el siglo IV estarían más autorizados que los de siglos anteriores? Resulta que, así como Aerio, Joviniano y Vigilantius protestaron en el siglo IV contra las austeridades, así en el siglo III, Praxeas, Nocto y Sabelio protestan contra la doctrina católica de la Santísima Trinidad, asentada luego por Atanasio. Podría otorgársele más derecho a los tres últimos que a los tres primeros. Noeto era de Asia Menor, Praxeas enseñó en Roma, y Sabelio en África. Y además sabemos que allí en África sus doctrinas prevalecieron entre el pueblo común. entonces y antes, en gran escala, al punto que la verdadera fe fue apenas predicada en las iglesias.
- 3. Repito el único valor de la protesta de esos tres hombres sería, por cierto, que representasen a otros, que fuesen exponentes de un estado de opinión que prevalecía, ya en su tiempo, ya antes, y que estaba en vías de predominar en corrupciones populares. ¿Qué significan para mí Aerio o Joviniano individualmente? Casi nada, a menos que puedan ser considerados como órganos y testigos de una causa viviente. Ahora bien, no parece que ninguno de ellos tuviese noción de estar hablando a favor de nadie, vivo o muerto, a más de ellos. Argumentaban contra las oraciones por los muertos, en nombre de la razón, y contra el oclibato, aunque no se crea, en

nombre de la Escritura. Ridiculizaron una costumbre, señalaron las consecuencias insanas de la otra. Todo ello podría haber sido muy lógico en sí mismo, pero fue la conducta de gente que se apovó en sí mismo tan sólo. Si Joviniano hubiese conocido a los escritores del siglo II y III. Joviniano se habría apresurado a citarlos tal como los Luteranos lo citan a él. La protesta de esos hombres muestra que ciertos usos indudablemente existían en el siglo IV, lo que no prueban es que no existían también en los siglos primero, segundo y tercero. ¿Y cómo el hecho de vivir ellos en el sigle IV probaría que hubiera protestantes en el siglo primero? Lo que estamos buscando es una Iglesia de primitivos herejes, de bautistas e independientes de la época apostólica, y no debemos cegarnos con las oscuras y falibles protestas de la época nicena.

Muy distinto es el tono de Epifanio en su respuesta a Aerio. Dice, hablando del ayuno:

'Si es necesario referirse a la constitución de los Apóstoles, ¿por qué ellos determinan allí el cuarto y el sexto día para ayunar, excepto en Pentecostés? Y en lo concerniente a los seis días de Pascua, ¿por qué nos ordenan no tomar más que pan, sal y agua? ... ¿Cuál de los dos partidos es el más correcto? Ese hombre engañador que está entre nosotros y vive todavía, o los que fueron testigos antes que nosotros, que poseían antes de nuestro tiempo la tradición de la Iglesia, babiéndola recibido de sus padres y estos a su vez habiéndola aprendido de los que vivieron antes de ellos? ... La Iglesia lo ha recibido, y esto es confesado unánimemente en todo el mundo, antes que Acrio y los acrianos hubiesen nacido' (Haer. 75, 6).

4. De nuevo: hay un hecho que llama la atención en los tres casos, y es que sus respectivas protestas parecen haber surgido por algún motivo personal. Sin duda lo que a uno le ocurre, con frecuencia hace reflexionar, hace meditar sobre el

PATRISTICA

asunto, y lleva a investigar con éxito acerca de sus valores. Sin embargo, donde sabemos que existen sentimientos personales sustentando una doctrina, examinamos más estrictamente por nuestra cuenta las pruebas, pensando que no es imposible que sus partidarios havan llegado a una conclusión sobre bases poco razonables. Es natural desconfiar de controversistas que, bajo toda apariencia, no se hubieran enardecido contra una doctrina o una práctica hasta que no les resultó molesta. Ahora bien, sucede que cada uno de estos reformadores, es imputable de esto, Por expresa declaración de Epifanio, sabemos que Acrio compitió con Eustacio por la sede de Sebaste, y que se disgustó por su fracaso. Él es el que predica contra los obispos. Joviniano pronunció votos monásticos, y él protesta contra el ayuno y los hábitos bastos. Vigilancio era un sacerdote, y luego él desaprueba el celibato del clero. No opino aquí a favor del celibato clerical, pero hago notar que en este caso, como en los otros dos, el sentimiento privado y la protesta pública han de haber ido juntos.

de las reliquias, ni del celibato, ni del ayuno, ni del episcopado, ni de las oraciones por los muertos, como aquellos hombres sostenían -sin el aval de los primeros tiempos-tomando por base sólo su razón privada, bajo el influjo de sentimientos personales, y con el agregado de sospechosa ortodoxia. Realmente parece evidente que muestro rastreo en búsqueda de Protestantismo en la Antigüedad termina en un mero fracaso: fuere lo que fuere el cristianismo primitivo, no era la religión de Lutero. Es mi conclusión, mientras no vea otra cosa: Ignacio y Acrio, a pesar de sus diferencias acerca de los obispos, no coinciden con Lutero en su doctrina de la justificación; Ireneo y Joviniano, aunque se oponían en cuanto al bautismo, no declaran que la Escritura es la única regla de la fe; Cipriano y Vigilancio, por más que difieran sobre el mérito de la virginidad, no sostienen el libre examen ni el juicio privado.

6

Estas diversos consideraciones bastarán seguramente para descartar todo interés por esos tres reformadores. No son claves históricas sobre un perdido credo primitivo, como tampoco lo son ni Orígenes ni Tertuliano; ni mucho menos ofrecen ningún soporte al credo de los modernos que de buena gana querrían clasificarse detrás de ellos. Que hubiese abusos en la Iglesia entonces, como en todo tiempo, nadie lo negará, supongo. Puede haber habido opiniones extremas y actos extremos, orgullo y pompa en algunos obispos, exageradas honras a los santos, reliquias fraudulentas, extravagantes loas al celibato, formalismos en el ayuno; tales errores justificarían protestas, y los Padres no fueron lerdos en formularlas; pero no justifican la total reprobación

Índice General NEWMANIANA 1991-2004

1. TRADUCCIONES DE OBRAS DE NEWMAN

SERMONES

Parochial and Plain Sermons (por orden de publicación)

La necesidad de la santidad para la beatitud futura (PPSI,1), nº1, septiembre 1991.

Las acenturas de la fe (PPS IV,20), nº3, abril 1992. La encarnación (PPS II,3), nº5/to, diciembre 1992. La eraz de Cristo, medida del munda (PPS VI.7), nº7, abr

La cruz de Cristo, medida del mundo (PPS VL7), nº7, abril 1903.

La religión del mamento (PPS 1,24), nº11, mayo 1994. El mundo invisible (PPS IV.13), nº12, septiembre 1994. Tiempos de oración personal (PPS 1,19), nº14, abril 1995. Formas de oración personal (PPS 1,20), nº14, abril 1995. Los misterios de la religión (PPS II,18), nº17, mayo 1996. Cristo manifestado en el recuerdo (PPS IV.18), nº18, septiembre 1996.

Palabras irreales (PPS V.3), n°19, diciembre 1990. Cristo, un espícitu vivificador (PPS II,13), n°20, mayo 1997. El bautismo de los miños (PPS VII,16), n°21, aposto 1997. La Iglesia, un hogar para los solitarios (PPS IV,12), n°23,

abril 1998. El don del Espírita (PPS III.8), n°24, agosto 1998.

El martirio (PPS II.4), nº25, noviembre 1996. El amor a los familiares y amigos (PPS II.5), nº25, noviem-

El amor a los familiares y anugas (PPS II,5), n°25, novieniline 1998.

La monta de los mistos (PPS II 6), maioridae 1998.

La mente de los niños (PPS II.6), noviembre 1908. La individualidad del alma (PPS IV.6), nº26, abril 1900. Ofrendas para el santuario (PPS VI.21), nº27, sequiembre 1900.

Figilar (PPS IV.22), n°28, diciembre 1999. La paz de creer (PPS VI, 25), n° 29, abril 2000.

La abnegación, criterio de la seriedad (PPS 1,5), nº 29, abril 2000.

El misterio de la Santísima Trinidad (PPS VI, 24), nº 30, septiembre 2000.

La comunión de los santos (PPS IV,11), nº 30, septiembre 2000, Celebrar los días de los santos (PPS II,32), nº 31, neviembre 2000.

La gloria de la Iglesia cristiana (PPS IL8), n° 31, noviembre 2000. La sabiduría salvifica (PPS II.14), n° 33, agosto 2001, Las benefactores del munda (PPS II.1), n° 34, noviembre 2001.

Fe sin visión (PPS IL2), nº 34, noviembre 2001. Los decretos divinos (PPS II,11), nº 35, mayo 2002. La robardía religiosa (PPS II,16), nº 35, mayo 2002. Los testigos del Evangelio (PPS II,17), nº 35, mayo 2002. El peligro de las riquezas (PPS II,28), nº 36/37, diciembro-2002.

El peligro de los talentos (PPS II.30), nº 36/37, diciembre 2002.

Cristo oculto del mundo (PPS IV, 16), nº 36f37, diciembre 2002. °

La resurrección del cuerpo (PPS1.21), nº 38, mayo 2003, La presencia encarística (PPS VI.11), nº 38, mayo 2003, La Ley de Cristo es estricta (PPS VI.1), nº 39, moismbre 2003, La Ley del Espírita (PPS VIII), nº 40, dissembre 2003, La reverencia debida a la Virgen Maria (PPS II.12), nº 41, julio 2004.

Resistir la censura del mundo (PPS VIII, 10), nº +2/+3, diciendre 2004,

Parochial and Plain Sermons (según orden de volúmenes)

Volumen k

La necesidad de la santidad para la beatitud futura (PPS 1,1), n°1, septiembre 1991.

La abragación, vriterio de la seriedad (PPS I, 5), nº 281, abril 2000.

Tiempos de oración personal (PPS L19), nº14, abril 1995. Formas de oración personal (PPS L20), nº14, abril 1995. La resurrección del cuerpo (PPS L21), nº 38, mayo 2003. La religión del momento (PPS L24), nº11, mayo 1994.

Volumen II:

Los benefactores del mundo (PPS II, 1), nº 34, noviembre 2001.

Fe sin visión (PPS II.2), n° 34, noviembre 2001. La encarnación (PPS II.3), n°5/6, diciembre 1992. El martirio (PPS II.4), n°25, noviembre 1998.

El amor a los familiares y amigos (PPS IL5), nº25, novienibre 1998.

La mente de los niños (PPS ILO), noviembre 1908.

La gloria de la Iglesia cristiana (PPS II.5), nº 31, mesientsee 2000.

Las decretos divinos PPS II.11), nº 35, mayo 2002.

La reverencia debida a la Virgen Maria (PPS II, 12), julio 2005a

Cristo, un espíritu vivificador (PPS II,13), nº20, mayo 1997.

La sabidaria salvifica (PPS II,14), nº 33, agosta 2001.

La cobardia religiosa (PPS II, Iti), nº 35, moyo 2002.

Los testigos del Erangelio (PPS IL17), nº 35, mayo 2002.

Los misterios de la religión [PPS II, 18], nº17, mayo 1990.

El peligro de las riquezas (PPS IL28), nº 30/37, diciembre 2002.

El peligro de los talemos (PPS IL30), n° 30/37, diriembre 2002. Celebrar los días de los santos (PPS IL32), n° 31, moviembre 2000.

Volumen III:

El don del Espírita (PPS III.8), nº24, agosto 1998.

Volumen IV:

La Ley de Crista es estricta (PPS IV.1), nº 39, noviembre 2003

La individualidad del alma (PPSIV.6), nº26, abril 1999,

La comunida de los santos (PPS W,11), nº 30, septiembre 2006)

La Iglesia, un hogar para los solitarios (PPS IV, 12), nº23, abril 1998.

El mundo invisible (PPS IV.13), nº12, septiembre 1994.

Cristo oculto del mundo (PPS IV, 10), nº 36/37, diciembre

Cristo manifestado en el recuerdo (PPS IV, 18), nº18, septiembre 1996.

Los oventuros de la fe (PPS IV.20), nº3, abril 1992, Figilor (PPS IV.22), nº28, diciembre 1999,

Volumen V:

Palabras irreales (PPS V.3), nº19, diciembre 1996. La Ley del Espírita (PPS V.11), nº40, diciembre 2003.

Volumen VI:

La cruz de Cristo, medida del mundo (PPS V1.7), nº7, abril 1003

La presencia eucaristica (PPS VI.11), nº 38, mayo 2003. Ofrendas para el santuario (PPS VI.21), nº27, septiembre 1900.

El misterio de la Santísina Trinidad (PPS VI, 24), nº 30, septiembre 2000.

La paz de creer (PPS VI, 25), nº 29, abril 2000.

Volumen VII:

El bautismo de los niños (PPS VII.16), nº21, agresto 1907.

Volumen VIII:

Resistir la censura del mundo (PPS VIII,10), nº 42/43, diciembre 2004,

Sermons Bearing on Subjects of the Day:

La fe y el mundo (VII), nº2, diciembre 1991. Los tres oficios de Cristo (V), nº22, noviembre 1997.

Sermons Preached in Various Occasions:

El intelecto, instrumento de la educación religiosa (1), nº4, julio 1992.

La misión de son Felipe Neri (XII), nº 15, julio 1995.

ESCRITOS HISTÓRICOS (Historical Sketches)

¿Qué dice San Ambrosio acerca del cristianismo primitico? (vol.1), n°7, abril 1983,

San Antonio Abad (vol II), nº0/10, noviembre 1993.

La misión de San Benito (vol II), nº11, mayo 1904; nº12, septiembre 1904.

San Juan Crisóstomo, 1º y 2º parte (vol II), uº 17, mayor 1996; nº 18, septiembre 1996.

San Juan Crisóstomo, 3º y 4º parte (Vol II), nº 36/37, elicientbre 2002.

Agustín y los rándalos (vol II), nº27, septiembre 1999,

La conversión de San Agustín (vol II), n°28, diciembre 1999, San Basilio (vol II), n° 29, abril 2000; n° 36, septiembre 2000, Demetrias (vol II), n° 33, agusto 2001.

Martín y Máximo (vol 11), nº 35, maya 2002.

Los desafíos de Teodoreto (1º parte), nº 30, noviembre 2003, Los desafíos de Teodoreto (2º parte), nº 40, diciembre 2003, ¿Qué dice Vicente de Lerins?, nº 41, julio 2004.

¿Qué dice la historia de Apolinar?, nº 42/43, diriembre 2004.

ENSAYOS

Sobre la Idea de una Universidad (extracto de un discueso), nº1, septiembre 1991.

Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria, nº17, mayo 1995; nº18, septiembre 1996; nº19, diciembre 1996; nº20, mayo 1997; nº21, agosto 1997

La teología de las siete cartas de San Ignacio (FATI, vol I, VI), nº 38, mayo 2003.

MEDITACIONES Y DEVOCIONES

Meditaciones sobre las estaciones de la cruz (Via Gracis), nº3, abril 1992.

Rezo meditado del Santo Rosario con textos de Newman. Misterios gozosos, nº3, julio 1993.

Rezo meditado del Santo Bosario. Misterios dolorosas, nº0/10, noviembre 1993.

Rezo meditado del Santo Rosario. Misterios glariosos, nº11, 1999.

Meditaciones para ocho dias, nº14, abril 1995.

Oración de la mañana y de la noche, nº17, muyo 1996. Un camino corto a la perfección, nº18, septiembre 1996.

Meditación para la noche de Navidad, nº19, diciembre 1996. La enseitanza de los cuarenta días, nº20, muyo 1997.

El Paráclito, nº23, abril 1998.

El poder de la cruz. La resurrección. La ascensión. sº 20, abril 1999.

Dios y el alma, nº26, abril 1999,

El Sante Sacrificio, nº31, noviembre 2000.

Esperanza en Dias Creador, nº 36/37, diciembre 2002.

Irradiar a Cristo, nº 39, noviembre 2003.

El pecado, nº 39, noviembre 2003.

Memorandum sobre la Immaculada Concepción, nº 42/43, diciembre 2004.

CARTAS

Una carta de John Henry Newman a John Keble, nº14. abril 1995.

Cartas de John Henry Newman a Mrs. Jemima Mozley; su hermana, nº15, julio 1995.

Dos cartas de 1870, nº21, agosto 1997.

Dos cartas a Emily Boudes, nº25, noviembre 1998.

Carta a Miss Trench, nº26, abeil 1999.

Cortos de Neuman en los días de la definición del degma de la Inmaculado Concepción, nº 42/43, diciembro 2004.

POESÍAS

Guíame luz bondadosa, nº1, septiembre 1991.

La marcha de la verdad, nº2, diciembre 1991.

Feneración, nº3, abril 1992.

La señal de la cruz, nº4, julio 1992.

Navidad sin Cristo, rl'5/6, diciembre 1992.

Introducción para un álbum, nº8, julio 1993,

Los Padres griegos, nº0/10, noviembre 1993.

Les dos mundos, nº11, mayo 1994.

Progreso de la falta de fe, nº15, julio 1995.

Per les difuntes, (P17, mayo 1996).

Liberalismo, nº18, septiembre 1996,

Los restos de los santos, nº 19, diciembre 1996,

Desalación, nº20, muyo 1907.

La cárcel de oro, nº21, ngosto 1907.

San Felipe en su Dios, tiº22, noviembre 1997.

El don de lenguas, nº23, abril 1998.

El vigía, nº28, diciembre 1999.

Santiago y Juan, nº 35, mayo 2002,

El poder de la oración, nº 36/37, diciembre 2002.

Reverencia, nº 38, mayo 2003.

Los elementos (coro trágico), nº 42/43, diciembre 2004.

ANTOLOGÍAS DE TEXTOS

La Iglesia visible e invisible, nº1, septiembre 1991.

Fe y razón, nº2, diciembre 1991.

Newman y el Papa, nº3, abeil 1992.

Testimonio personal de Neuman, nº4, julio 1992.

El principio de unidad que nos liga, nº5/6, diciembre 1992. La presencia de Cristo en los sacramentos, 1º12, septiembre 1994

Neuman, consejero de las convertidas, nº14, abril 1995. Testimonio cristiano, nº20, mayo 1997.

El Padre se revela por Su Hijo en el Espíritu Santo, (†22), noviembre 1997.

Lo sagrado en la liturgia, nº31, noviembre 2000,

Seguro en las manos de Dios, nº 35, mayo 2002.

La Comunión de los Santos, nº 36/37, diciembre 2002.

La Iglesia como guardiana de la verdad revelada, nº40, diciembre 2003.

María, la Segunda Eva, nº+1, julio 2004.

2. ARTÍCULOS

Por orden de publicación:

Cassagne, Inés de, Neuman: la vida y el escritor, nº 1, septiembre 1991.

Cavaller, Fernando María, La actualidad del pensamiento de Neuman, nº2, diciembre 1991.

Ratzinger, Joseph, Neuman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia (trachicido de 'Lover of Truth', Simposio Académico, Roma, abril 1990), r#2, diciembre 1991.

Crosby, John F., La 'coincidentia oppositorum' en el pensamiento y espiritualidad de John Henry Neuman (traducido de 'Lover of Truth', Roma, 1990), nº3, abril 1992; nº4, julio 1992; nº5, diciembre 1992.

Bouyer, Louis, Iniciación a Newman, nº4, julio 1992.

Bouver, Louis, Newman y et desarrollo, nº5/0, diciembre 1992.

Bouyer, Louis, Fe y razón según Neuman, nº5/6, diciembre 1992.

Gavaller, Fernando Maria, 1841-1845. Los años decisivos en Littlemore, nº 5/6, diciembre 1992.

Cossugue, Inés de, La despedida de los amigos, nº5/6, diciembre 1992.

Prémoli, Federico, El 'Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana', nº5/6, diriembre 1992.

Cavadler, Fernando María, Newman en el Catecismo de la Iglesia Católica, nº7, abril 1993.

Bouyer, Louis, Newman y la cultura, r#7, abril 1993.

Cavaller, Fermando María, Newman responde a la New Ago, nº8, julio 1993.

Bouyer, Louis, Newman y la tradición, nº8, julio 1993.

Bouyer, Louis, Newman como teólogo, nº8, julio 1993.

Gasparino, Pacifico J., Dos lumbreras en el siglo XIX: John Henry Neuman y Bto. Domingo Barberi, 0°8, julio 1993.

Gavaller, Fernando Maria, Neuman en la última enciclica papal, Veritatis Splendor, nº0/10, noviembre 1993.

Prémoli, Federico, Presencia de la teología en una Universidad, nº0/10, noviembre 1993.

Casaller, Fernando María, Cuatro principios neumanianos en relación a la educación, nº9/10, noviembre 1993.

Bouyer, Louis, Newman y el ecumenisma, nº9/10, noviembre 1993.

- Bosyer, Louis, Newman como maestro de espiritualidad, nº11, mayo 1994.
- Bosyer, Louis, Newman y la vida llamada 'religiosa', v'11, mayo 1994.
- Cassagne, lués de, Los Colegios de Oxford desde el medioevo hosta el tiempo de Newman y su Colegio de Littlemore, nº12, septiembre 1904.
- Morales, José, La personalidad de John Neuman en suteología, nº 13, diciembre 1994.
- Morales, José, La conciencia cristiana en la concepción ética y religiosa neumaniana, nº 13, diciembre 1994.
- García Ruiz, Victor, Perder y Ganar, nº13, diciembre 1994.
- Morales, José, Newman y los Padres de la Iglesia, nº13, diciembre 1994.
- Morales, José, Newman y la Idea de una Universidad, nº13, diciembre 1994.
- Murray, Placid, Neuman y el cuidado de las almas (traducido de 'Newman the Oratorian', Leominster, UK, 1980), nº15, julio 1995.
- Cavaller, Fernando Maria, Newman y la conversión, nº16, diciembre 1995.
- Sugg, Joyce, Algunas conversas de Neuman, nº16, diciembre 1995.
- Mondes, Issé, Introducción a los Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria, nº17, mayo 1996.
- Cavaller, Fernando Maria, ¿Un santo para muestra crisis?, nº19, diciembre 1996.
- Cassagne, Inés de, Nouman novelista, y en especial: Collista, nº 19, diciembre 1996.
- Mocales, Iosé, Las convicciones de John Henry Neuman, nº20, mayo 1997.
- Murray, Placid, El legado de Neuman en la predicación litárgica anglicana (molucido de 'Neuman de Ocatorian, UK, 1980), nº21, agosto 1997.
- Cavaller, Fernando Maria, La persona de Jesueristo en los escritos de Neuman, nº22, noviembre 1997.
- Cassagne, Inës de, La devoción de Neuman a Jemeristo en la eucaristía, nº22, noviembre 1997.
- Handle, Guillermo, Dar con el camino de la vida. Teología de la lucha de espíritus en John Henry Neuman, vº22, noviembre 1997.
- Cassagne, Inés de, La muerte del gran amigo Ambrose St. John, nº23, abril 1998.
- Hodge, Roben, Cardenal Newman: contemplativa, n°23, April 1996; n°24, agosto 1998.
- Cavaller, Fernando Maria, Newman y el Verbo encarnado: plenitud de la Revelación y Mediador universal, ante el pluralismo religioso, nº24, ogosto 1993.
- Cavaller, Fernando María, Elías, el profeta de los últimos días, un sermón para la esperanza Nº25, aposto 1998.
- Cassagne, Inés de, Newman, crítico literario (en cartas a Emily Bowles), nº25, noviembre 1990.
- Rodeiguez Quiroga, Silvia, Newman y la teología, nº25, noviembre 1998.

- Ker, Inn, Neuman: descubrimiento del catolicismo después de su conversión, nº20, abril 1999.
- Cassagne, lués de, 'Don't be original', o la humilde servicialidad del autor oclesiástico, nº26, abril 1999.
- Gavaller, Fernando María, Neuman y la música, nº27, septiembre 1999.
- Cassagne, Inès de, La concepción poética de John Henry Neuman, nº28, diciembre 1999.
- Murray, Placid, El ministerio cuecaristico, (traducido de 'Newman the Oratorian', UK, 1980), n°29, abril 2000.
- Cavaller, Fernando María, Neuman en la Universidad. n°30, septiembre 2000.
- Gassagne, Inés de, Neuman y la literatura en la Universidad, nº 31, noviembre 2000.
- Cavaller, Fernando María, Neuman sacerdote, nº32, abril 2001.
 Soechi, Mario Enrique, Neuman y la crisis modernista.
 nº32, abril 2001.
- Cavaller, Fernando María, La fe en el pensamiento de John Heary Neueman, nº33, agosto 2001.
- Mouti, Ricardo M., Newman en la vida y el penzamiento de Pablo VI, nº 34, noviembre 2001.
- Cassague, Inés de, Pertler y ganar; novela de la inteligencia, noviembre 2001.
- Murray, Placid, Oración y ministerio, (traducido de 'Newman the Oratorian, UK, 1980), nº36/37, diciembre 2002.
- Monti, Ricardo M., Neumanz el predicador de St. Mary, nº 38, maco 2003.
- Cavaller, Fernando Maria, Noveman y el Papa, según algunas cartas y notas diarias, vº 39, poviembre 2004.
- Cavaller, Fernando María, La familia y la patria de Newman, nº+0 diciembre 2003.
- Cavaller, Fernando María, La Iglesia anglicana: el hogor espiritual de Newman, nº41, julio 2004.
- Mauti, Raúl, San Felipe Neri visto por Neuman, nº 41, julio 2004.
- Cavaller, Fernando Marín, Los estudios y la vocación sacerdotal y docente del joven Newman, nº +2/+3, diciembre 2004.

Porautor

- Bouyer, Louis, Iniciación a Neuman, nº4, julio 1992.
- Bouver, Louis, Newman y el desarrollo, nº5/6, diosimbre 1992.
- Bouyer, Louis, Fe y razón según Newman, nº5/6, diciembre 1992.
- Bouyer, Louis, Neuman y la cultura, nº7, abril 1993.
- Bouyer, Louis, Neuman y la tradición, nº8, julio 1993.
- Bouyer, Louis, Neuman como teólogo, nº8, julio 1993.
- Bouyer, Louis, Newman y el ecumenisma, nº9/10, noviembre 1993.
- Bouyer, Louis, Neuman como maestro de espiritualidad, aº11, mayo 1994.
- Bonyer, Louis, Neuman y la vida llamada 'religiosa', nº11, moyo 1984.

- Cossegue, Inés de, Newman: la vida y el escritor, nº 1, septiembre 1991.
- Cassague, Inés de, La despedida de los amigos, nº5/6, diciembre 1992.
- Cassague, Inis de, Los Colegios de Oxford desde el medioevo hasta el tiempo de Newman y su Colegio de Littlemore, nº12, septiembre 1994.
- Cassagne, Inés de, Newman novelista, y en especial: Callista, nº10, diciembre 1996.
- Cassagne, Inès de, La devoción de Newman a Jesucristo en la eucaristía, nº22, noviembre
- Cassague, Inès de, La muerte del gran amigo Ambrose St. John, nº23, abril 1998.
- Cassagne, Inès de, Neuman, critico literario (en cartas a Emily Bowles), nº25, noviembre 1998.
- Cussugue, luis de, 'Don't be original', o la humilde servicialidad del autor eclesiástico, nº20, abril 1999.
- Cassague, Inés de, La concepción poético de John Henry Neuman, nº28, diciembre 1999,
- Cassague, Inés de, Neuman y la literatura en la Universidad, nº 31, noviembre 2000.
- Cassague, Inés de. Perder y ganars novela de la inteligencia, moviembre 2001.
- Cavaller, Fernando María, La actualidad del pensaniento de Neuman, nº2, diciembre 1991.
- Cavaller, Fernando María, 1841-1845. Los años decisivos en Littlemare, nº 5/0, dicionalm 1992.
- Cavaller, Fernando María, Neuman en el Catecismo de la Iglesia Católica, v²7, abril 1983.
- Cavaller, Fernando María, Neuman responde a la New Age. nº3, julio 1993.
- Cavaller, Fernando María, Neuman en la última eaciclica papal, Veritatis Splendor, nº9/10, noviembre 1903.
- Cavaller, Fernando María, Cuatro principios neumanianos en relación a la educación, nº9/10, noviembre 1983.
- Cavaller, Fernando María, Newman y la conversión, vº 16, diciembre 1995.
- Cavaller, Fernando María, ¿Un santo para nuestra crisis?, nº19, diciembre 1980.
- Cavaller, Fernando María, La persona de Jesucristo en los escritos de Newman, nº22, noviembre 1997.
- Cavaller, Fernando María, Neuman y el Ferbo encurnado: plenitud de la Revelación y Mediador universal, uno el pluralismo religioso, nº24, agosto 1998.
- Cavaller, Fernando María, Elías, el profeta de los últimos clias, un sermón para la esperanza Nº25, agosto 1998.
- Cavaller, Fernando Maria, Neuman y la misica, nº27, septiembre 1990.
- Cavaller, Fernando María, Neuman en la Universidad, nº30, septiembre 2000.
- Cavaller, Fernando María, Neuman sucerdote, nº32, abril 2001.
- Cavaller, Fernando Maria, La fe en el pensamiento de John Henry Neuman, n°33, agosto 2001.

- Cavaller, Fernando Maria, Neuman y el Papa, según algunas cartas y natos diarias. nº 39, noviembre 2004.
- Cavaller, Fernando María. La familia y la patria de Newman, nº40 diciembre 2003.
- Cavaller, Fernando María. La Iglesia anglicana: el hogar espiritual de Neuman. 1°41, julio 2004.
- Cavaller, Fernando María, Los estudios y la cocación sacordotal y docente del joven Newman, nº 42/43, diciembre 2004.
- Croshy, John F., La 'coincidentia oppositorum' en el pensamiento y espiritualidad de John Henry Newman (walacido de 'Lover of Truth', Bonns, 1990), nº3, abril 1992; nº4, julio 1992; nº5, diciembre 1992.
- Garcia Ruiz, Victor, Perder y Ganar, nº13, diciembre 1994.
 Gasparino, Pacifico L. Dos lumbreros en el siglo XIX: John
 Henry Neuman y Bio, Domingo Barberi, nº3, julio 1993.
- Hodge, Robert, Cardenal Newman; contemplativo, nº23, April 1998; nº24, agosto 1998.
- Ker, lan, Neuman: descubrimiento del catolicismo después de su conversión, nº20, alvil
- Manti, Ricardo M., Neuman en la cida y el pensamiento de Pablo VI, nº 34, noviembre 2001.
- Mauti, Ricardo M., Neuman: el predicador de St, Mary, nº 30, mayo 2003.
- Manti, Raul, San Felipe Neri visto por Neuman, nº 41, julio 2004.
- Morales, José, La personalidad de John Newman en su teología, nº13, diciondos 1994.
- Morales, José, La conciencia cristiana en la concepción ética y religiosa neumaniana, nº13, diciembre 1994.
- Morales, José, Neuman y los Padres de la Iglesia, nº 13, diciembre 1984.
- Morales, José, Neuman y la Idea de una Universidad, uº13, diciembre 1994.
- Morales, lossi, Introducción a los Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria, nº17, mayo 1900.
- Morales, José, Las caneieciones de John Henry Neuman, nº20, mayo 1997.
- Murray, Pheial. Neuman y el cuidado de los almas (traducido de Neuman the Oratorian', Leominster, UK, 1980), nº 15, julio 1995.
- Murray, Phoid. El legado de Neuman en la predicación litárgica anglicana (traducido de 'Neuman the Oratorian', UK, 1980), nº21, agosto 1997.
- Morray, Placid. El ministerio eucaristico, (traducido de 'Neuman the Oratorian', UK, 1980), n°29, abril 2000.
- Murray, Placid. Oración y ministerio/traducido de 'Newman de Oracorian', UK, 1980), nº36/37, diciembre 2002.
- Polmoli, Foderico, El Ensayo sobre el desarrollo de la doctrino cristiana", nº5/o, diciembre 1992.
- Poimoli, Federico, Presencia de la teologia en una Universidud, nº9/10, noviembre 1983.
- Randle, Guillermo, Dar con el camino de la vida. Teología de la lucha de espíritus en John Henry Newman, nº22, noviembre 1997.

Ratzinger, Joseph, Newman pertenece a los grandes maestras de la Iglesia (traducido de Lover of Truthi, Simposio Académico, Roma, abril 1990), nº2, diciembre 1991.

Rodriguez Quiroga, Silvia, Neuman y la teología, nº25, noviembre 1998.

Succhi, Mario Enrique, Newmon y la crisis modernista. nº32, abril 2001.

Sugg. Luyce: Algunas conversas de Neuman, nº16, diciembre 1995.

3. TEMAS VARIOS

Cronología de la vida de Neuman, nº1, septiembre 1991: nº12, septiembre 1994.

Nuestra presencia en el exterior, aº1, septiembre 1991.

Breve bibliografía sobre Newman en castellano, nº1, septiembre 1991.

Decreto de la Congregación para las causas de los santos. nº2, diciembre 1991.

El Colegio Cardenal Newman. Un poco de historia, nº2. diciembre 1991.

Publicaciones recientes, nº2, diciembre 1991.

Publicaciones recientes, nº8, julio 1993.

Publicaciones recientes, nº11, mayo 1904.

Publicaciones recientes de 1994 a 1999, nº28, diciembre 1900.

Publicaciones recientes 1999-2000, nº 29, abril 2000.

Congratulations a "The Work", nº 34, noviembre 2001.

Publicaciones recientes 200-2001, nº 36/37, diciembre 2002.

4. ENCUENTROS NEWMANIANOS

Primeras Jornados Newmanianas, 171, septiembre 1991. IP Encuentro Newmaniano, nº2, diciembre 1991. III^a Encuentro Newmaniano, nº5/6, diciembre 1992.

II² Encuentro Neumaniano, n² 9/10, noviembre 1903.

1º Encuentro Newmaniano, nº12, septiembre 1994.

VP Encuentro Neumaniano, nº 16, diciembre 1995.

VIP Encuentro Neumaniano, nº18, septiembre 1906.

VIII⁶ Encuentro Newmaniano, nº22, noviembre 1997.

IX^a Encuentro Neumaniano, nº25, noviembre 1998.

Xº Encuentro Newmaniano, nº27, septiembre 1900.

XI^o Encuentro Neumaniano, n°30, setiembre 2000; n° 31. poviembre 2000.

XII* Encuentro Neumaniano, u°33, agosto 2001, n° 34, poviembre 2001.

XII* Encuentro Neumaniano, nº 36/37 diciembre 2002

5. EDITORIALES

Fundación de Amigos de Newman en la Argentina, nº1, septiembre 1991.

A los amigos de Newman, nº2, diciembre 1991.

Las fiestas pascuales, nº3, abril 1992.

El 11 de agosto, nº4, julio 1992.

Si Newman viviera hoy, nº5/6, diciembre 1992.

La beatificación de Newman, nº7, abril 1993.

Algo más sobre Newman y el catecismo universal, 199, julio

La música de Lead Kindly Light, nº11, mayo 1994.

1995: año necemaniano, nº12, septiembre 1994. El P^o Encuentro Newmaniano, nº13, diciembre 1994.

El año 1995, nº14, abril 1995.

Oxford International Neuman Conference 1995, nº15, julio

Argentina presente en Oxford, nº 16, diciembre 1995.

A modo de presentación, al 17, mayo 1996.

Noticias varias, nº18, septiembre 1996.

Año 1997, siguiendo al Papa, nº20, mayo 1997.

Escritas de Newman recientemente traducidos al castellano. nº21, agreto 1997.

Mirar a Cristo, nº22, noviembre 1997.

Despedida a un amigo de Neuman, nº23, abril 1998.

Oxford International Newman Conference 1998, nº23,

Novena para alcanzar la beatificación del cardenal John Henry Newman, a²4, agosto 1998.

El Papa vuelve a citar a Newman, nº 25, noviembre 1998. Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) y el Venerable John Henry Newman, a⁹26, abril 1999.

Un encuentro "camino a Roma", nº27, septiembre 1990,

Los diez años de Newmaniana y el Jubilea del año 2000, 6º28, diciembre 1990.

Año Santo 2000, nº 29, abril 2000,

Neuman y el indiferentismo religioso, nº 30, septiembre

2001 Año neumaniano, nº 31, noviembre 2000,

Carta de S.S. Juan Pablo II con motivo del Bicentenario, nº 32, abril 2001.

International Newman Conference 2001 en Oxford y actividades en Argentina, nº33, agosto 2001

La crisis argentina y algunos textos neumanianos, nº 35, maxo 2002.

Oremos por la pronta beatificación de Newman, nº 36/37, diciembre 2002.

Canfiando en la Providencia divina, nº 38, mayo 2003.

Bodas de Plata Pontificales de Juan Pablo II (1978-2003), nº 39, noviembre 2003,

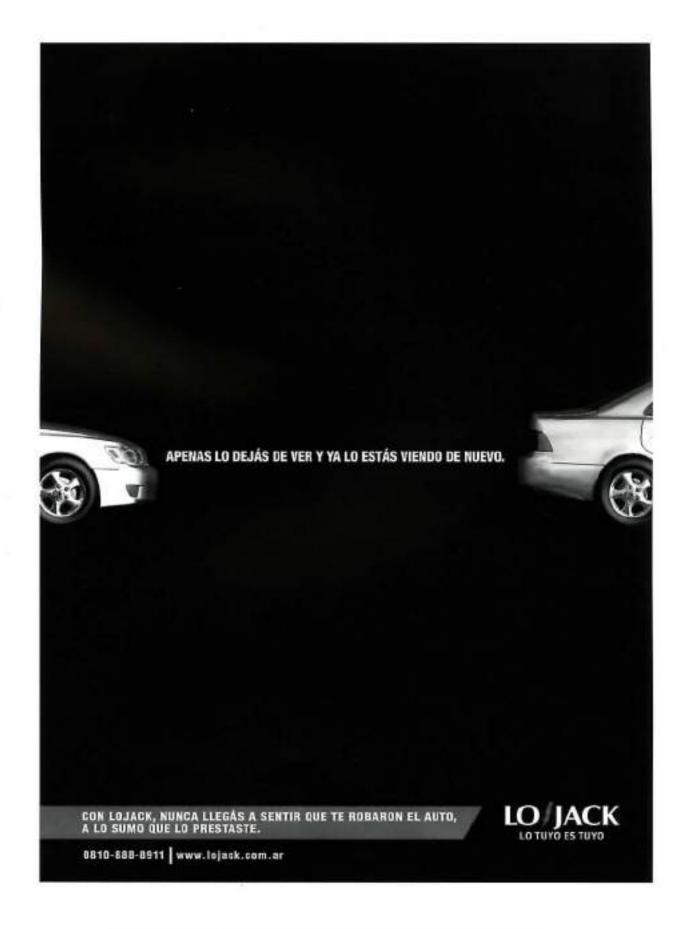
Juan Publo II y Newman, n°40, diciembre 2003.

2004: Año Mariano, 150 Aniversario de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción, nº 41, julio 2004.

El gran aniversario mariano, nº 42/43, diciembre 2004.

6. RECENSIONES

Conocere Newman, Introduzione alle opere, Urbaniana University Press, Vaticano, nº 36/37, diciembre 2002-



Creo que el signo característico de un gran maestro de la Iglesia es que no sólo enseña con sus ideas y sus palabras, sino también con su vida, porque en él, pensamiento y vida se compenetran y se determinan recíprocamente. Si esto es cierto, Newman pertenece ciertamente a los grandes maestros de la Iglesia, pues simultáneamente conmueve nuestro corazón e ilumina nuestro pensamiento.

Cardenal Ratzinger