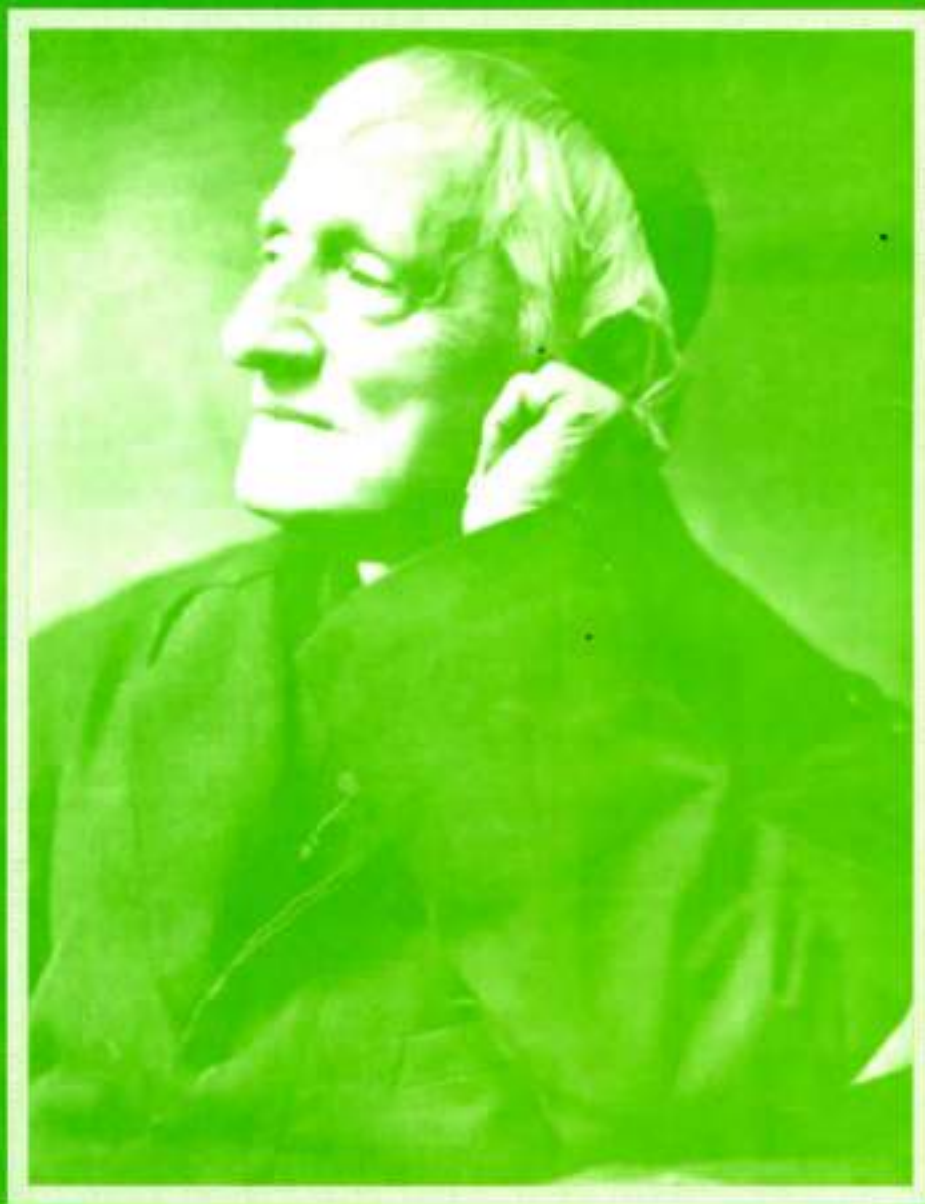


NEWMANIANA

AÑO XIII - NÚMERO 38

MAYO 2003



Ex umbris et imaginibus in veritatem

Publicación de Amigos de Newman en la Argentina

NEWMANIANA



Año XIII - N° 38
Mayo 2003

Director

Pbro. Fernando María Cavaller

Consejo de Redacción

Dra. Inés de Cassagne
Sra. María Teresa Richards de Riva Posse
Lic. Pablo Augusto Marini

Colaboraron en este número

Pbro. Ricardo M. Mauti
Dr. Jorge Ferro

Diseño e Impresión:

Editorial y Talleres Gráficos
Universidad Católica de La Plata

NEWMANIANA

(ISSN 0327-5876)

es una publicación cuatrimestral.

Registro Nacional de la

Propiedad Intelectual N° 237.216

Propiedad de Fernando María Cavaller

Dirección:

Calle 24 N° 1630 (1900)

La Plata

Pcia. Buenos Aires

República Argentina

EDITORIAL

SERMÓN

Dos sermones sobre la Eucaristía

- La resurrección del cuerpo
- La presencia eucarística
(tiempo de Pascua)

- *Comentario y traducción del P. Fernando M. Cavaller*

POESÍA

Reverencia 19

- *Traducción de Jorge Ferro* -

TEOLOGÍA

La teología de San Ignacio de Antioquía 20

La teología de las Siete Cartas de San Ignacio 23

- *Introducción, traducción y notas del P. Fernando M. Cavaller* -

ARTÍCULO

Newman: el predicador de St. Mary 48

- *Pbro. Ricardo M. Mauti* -



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 glorificas 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 lealtad a la sede de Pedro, pueda ser nombrado algún día entre los Santos de la Iglesia. Amén.

Queridos AMIGOS DE NEWMAN EN LA ARGENTINA, en la Argentina de hoy. Les pedimos comprendan las enormes dificultades que, por la situación por todos conocida y sufrida, han impedido que NEWMANIANA comenzara este año con mejores perspectivas. Pero la Providencia de Dios es grande, y por ella tienen Uds. el primer número del 2003 en sus manos. Nos vienen a la mente tantos textos de Newman sobre la Providencia divina, que fue, sin duda, el gran principio teológico, según el Padre Walgrave, uno de los más lúcidos estudiosos newmanianos del siglo XX. Allí, en sus sermones han quedado palabras que nos llenan siempre de esperanza en medio de las dificultades:

“¡Qué admirable es sin duda la Providencia, tan silenciosa y sin embargo tan eficaz, tan constante, tan sin error! Esto es lo que pulveriza el poder de Satanás. Este no puede discernir la mano de Dios en cuanto sucede; y aunque llegase a encontrarla y a toparse con ella, en su loca y blasfema rebelión contra el cielo, no podría encontrarla. Aunque es astuto e inteligente, sin embargo sus mil ojos y sus muchos instrumentos de nada le sirven contra el silencio sereno y majestuoso, contra la santa paz imperturbable que reina a través de las providencias de Dios.”

(PPS IV, 259; 1837)

Es verdad que el emprendimiento de fundar aquel año de 1990 nuestra ASOCIACIÓN fue un arrojito lleno de fe y esperanza, de entusiasmo que no tenía fundamento de recursos humanos sino la convicción de que estábamos haciendo algo bueno por la Iglesia aquí, al poner al alcance del lector textos de uno de los hombres más importantes de su historia, que nunca antes habían sido traducidos. Miramos hacia atrás, y vemos allí 37 publicaciones continuadas a lo largo de 13 años, y no podemos menos que pensar que Dios nos ha acompañado, precisamente porque, salvando nuestro amor por Newman y la dedicación de unas pocas personas, los recursos materiales siempre nos fueron enviados por Su Providencia.

En realidad, ninguna obra buena es totalmente nuestra, sino del Señor en primer lugar. Newman vivió siempre con la convicción de que El le guiaba. ¿Cuántas veces no hemos releído esa poesía que se transformó en Himno religioso de la Iglesia de Inglaterra, y es una de las páginas más bellas de las letras inglesas? “Guíame, Luz bondadosa...” Precisamente en su admirable autobiografía, “Apología pro vita sua”, donde Newman hace ese recorrido retrospectivo para ahondar en los orígenes y los desarrollos de su conversión, encontró al mirar hacia atrás la mano providente de Dios, y dice: “Dios tiene derecho a Su propia obra, y a hacer cuanto quiera con ella. ¿No podríamos abandonarla en Sus manos, y sentirnos contentos?”

(Apo, 158; 1864)

¿No podríamos, en verdad, nosotros ahora mismo hacer esto con esta obra, que no quiere ser sino para El? En realidad, ya lo hemos hecho más de una vez, y lo volveremos a hacer, confiados también en el apoyo de nuestros AMIGOS, porque son en primer término AMIGOS DE NEWMAN, y sabemos que aprecian esta publicación de sus obras y la posibi-

lidad de leer sus escritos, siempre llenos de sabiduría. Por otra parte, Newmaniana tiene como finalidad mantener viva la memoria de quien está en camino a los altares, y eso nos mueve siempre más a seguir adelante.

Con Newman se cumple lo que él mismo escribió en un sermón de Pascua de 1831, y que será nuestro SALUDO PASCUAL a todos. Que también se cumpla en cada uno de nosotros, y sea el fundamento de nuestra confianza para no desanimarnos cuando vemos que somos pocos, porque precisamente ésta es la estrategia de la divina Providencia desde el comienzo, en orden a la Salvación.



“Después de Su resurrección se mostró abiertamente no a todo el pueblo, sino a testigos escogidos ante Dios. Esta es, de hecho, la característica general del curso de Su Providencia; escoger unos pocos como canales de Sus bendiciones para la multitud...”

(PPS I, 286; 1831)

DOS sermones sobre la ***EUCARISTÍA***

COMENTARIO Y TRADUCCIÓN:
F. FERNANDO M. CAVALLER



La Eucaristía ha estado siempre en el centro espiritual de la vida de Newman. Aún anglicano, su fe en la Presencia real de Jesucristo en el altar, le llevó incluso a polemizar sobre tan difícil tema con el pensamiento protestante y también anglicano, aunque por esos tiempos todavía no pudiera llegar completamente a la fe católica plena sobre el misterio eucarístico. Negaba rotundamente la transubstanciación como un intento racionalista de explicarlo, y esto se debía en gran medida a su repugnancia por el creciente racionalismo y evidencialismo que reinaba en los ambientes académicos de Oxford y en la mentalidad de su tiempo en general. Pero sus esfuerzos, que no podemos aquí seguir detalladamente, fueron admirables. Ya católico, a su fe en la presencia real y en el aspecto sacrificial de la eucaristía, añadió sin dificultad la expresión transubstanciación, es decir, el cambio de toda la sustancia del pan y del vino en la del

Cuerpo y Sangre de Cristo, quedando sólo los accidentes del pan y del vino a la vista. Era tal su aprecio por este gran sacramento, que llega a decir en uno de los Sermones que el intento explicativo de los católicos romanos no hace sino mostrar que se puede ir siempre más lejos, aunque a la fe anglicana le parecía no necesario. Tal era su mirada.

Habiendo el Santo Padre Juan Pablo II dado a publicación su última Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, complace unir a Newman para ahondar en la reflexión del sacramento que es “fuente y culmen de la vida de la Iglesia”. Nada mejor en este tiempo pascual que considerar, y por supuesto recibir cada vez con más fe, la realidad que hace presente el Misterio Pascual del Señor, su muerte, resurrección y ascensión, en la Misa de cada día, y queda en los sagrarios de nuestras iglesias para la adoración perpetua de los cristianos. Esto último fue un descubrimiento para el Newman recién convertido, y en muchas de sus cartas expresaría cómo fue el único consuelo en los momentos de dificultad: orar frente al sagrario, a solas con el Señor. Quizá este número esté llegando alrededor de la Fiesta del Corpus Christi, con lo cual cumpliría más que Providencialmente su finalidad.

Parochial and Plain Sermons, Vol. I, 21, pp. 271-281
 Predicado en St. Mary, Oxford, el 22 de abril de 1832

La resurrección del cuerpo

En cuanto a que los muertos resucitan, también Moisés lo dio a entender junto a la zarza, cuando llama al Señor el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Pues no es un Dios de muertos, sino de vivos, pues todos viven en Él (Lc 20, 37-38)

—• Estas palabras de nuestro Salvador nos muestran cuánto más hay en la Escritura de lo que aparece a primera vista. Dios habló a Moisés en la zarza ardiente y se llamó a Sí mismo “Dios de Abraham”, y Cristo nos dice que en este simple anuncio estaba contenida la promesa de que Abraham resucitaría de entre los muertos. En verdad, si cabe decirlo con reverencia, el Dios sabio y omnisciente no puede hablar sin querer decir muchas cosas a la vez. El ve el fin desde el principio y entiende las innumerables conexiones y relaciones de todas las cosas entre sí. Cada palabra suya está llena de enseñanza y contiene muchos sentidos, y no tenemos derecho de intentar imaginarlos a la ligera. Sin embargo, en la medida que nos son enseñados y podemos deducirlos razonablemente, debemos aceptarlos con agradecimiento. Fijaos en las palabras de Cristo y su mismo carácter os impresionará. Todo lo que Él dice es rico en significado y se refiere a muchas cosas. Es bueno tener esto en mente cuando leemos la Escritura, ya que puede evitar nuestra presunción, el estudio arrogante y crítico de la misma, y el abandono de su lectura, como si ya hubiésemos obtenido todo lo que en ella se puede aprender.

Consideremos ahora en qué sentido el texto contiene una promesa de resurrección, y veamos qué enseñanza podemos sacar al conocerla.

Cuando Dios se llamó a Sí mismo el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, quiso decir que aquellos santos patriarcas estaban vivos aún, aunque no se los había visto más sobre la tierra. Esto puede parecer evidente a primera vista, pero se podría preguntar cómo prueba el texto que sus *cuerpos* viven, pues si sus *almas* vivían aún, eso sería suficiente para justificar haberlos llamado siervos de Dios en el libro del Exodo. Este es el punto a considerar. Nuestro Señor parece decirnos que en cierto sentido u otro el *cuerpo* de Abraham podría considerarse aún vivo como garantía de su resurrección, aunque estuviera muerto en el sentido común en que usamos la palabra. Su anuncio es: Abraham *resucitará* de entre los muertos porque, en verdad, él *está vivo* aún. No podrá en fin quedar retenido bajo el poder de la tumba más de lo que un hombre dormido puede estar impedido de caminar. Abraham está aún vivo en el polvo, aunque no resucitado de allí. Está vivo porque todos los santos de Dios viven para Él aunque parecen perecer.

Puede ser una paradoja decir que nuestros cuerpos aunque estén muertos aún están vivos, pero desde que Nuestro Señor parece aprobar que lo digamos, lo diré aunque sea un dicho extraño porque tiene un significado instructivo. Tenemos tendencia a hablar acerca de nuestros cuerpos como si conociéramos realmente cómo son o qué

son, cuando solamente sabemos lo que nuestros ojos nos dicen. Parecen crecer, llegar a la madurez y decaer, pero después de todo no conocemos de ellos más que los que encuentran nuestros sentidos, y, sin duda, hay mucho más en nuestra figura material que Dios ve y nosotros no podemos ver. No poseemos conocimiento directo de lo que puede llamarse la existencia sustancial del cuerpo, sino sólo de sus accidentes. También tenemos tendencia a hablar de *alma* y *cuerpo* como si pudiéramos distinguir entre ellos y conociéramos mucho sobre ellos, pero usamos mayormente palabras sin significado. Es ciertamente útil hacer la distinción, y la Escritura la hace, pero después de todo el Evangelio habla de nuestra naturaleza *como una*, en un sentido religioso. Alma y cuerpo constituyen un hombre, que nace una vez, y nunca muere. Los filósofos antiguos pensaron que el alma ciertamente debía vivir para siempre pero que el cuerpo perecía en la muerte. Cristo nos habla de otro modo diciéndonos que el cuerpo vivirá para siempre. En el texto parece indicar que nunca muere realmente, que perdemos de vista ciertamente lo que *nosotros* estamos acostumbrados a ver, pero que Dios ve aún los elementos del mismo que no están expuestos a nuestros sentidos.

Dios se llama bondadosamente a Sí mismo *el Dios de Abraham*. No dice el Dios del alma de Abraham sino simplemente de *Abraham*. Bendijo a Abraham y le dio vida eterna, no sólo a su alma sin cuerpo sino a Abraham como un hombre. Y así El es *nues-*

tro Dios y no nos es dado distinguir entre lo que hace por nuestras diferentes naturalezas, espiritual y material. Estas son meras palabras. Cada uno de nosotros puede sentir que es uno, y que ese único ser nunca morirá en todas sus partes sustanciales y atributos.

Veréis esto más claramente al considerar lo que dice nuestro Salvador acerca del bendito sacramento de Su Cena. Dice que nos dará a comer Su carne (Jn 6,51). Cómo puede ser esto no lo sabemos. Nos la da bajo los símbolos externos del pan y del vino. Pero ¿en qué sentido real es el pan consagrado Su cuerpo? No se nos dice y no debemos investigar. Decimos ciertamente que lo es *de manera espiritual, sacramental, celestial*, pero esto es en orden a grabarlo en nuestras mentes religiosas, y no para tener nociones carnales. Todo lo que nos corresponde saber es *el efecto* en nosotros al participar de este bendito alimento. Observemos lo que nos dice acerca de eso: "Si no coméis la



"La última cena". Juan de Juanes.

carne del Hijo del hombre y no bebéis Su sangre no tendréis vida en vosotros. El que coma Mi carne y beba Mi sangre tiene vida eterna, y Yo lo resucitaré en el último día" (Jn 6,53-54). No hay ninguna distinción aquí entre alma y cuerpo. La bendita Cena es alimento para nosotros enteramente, *todo lo que somos*, alma, cuerpo, y todo. Es la semilla de la vida eterna dentro nuestro, el alimento de la inmortalidad, que "preserva nuestro cuerpo y alma para la vida eterna"⁶. El fruto prohibido llevó a Adán a la muerte, pero este es el fruto que nos hace vivir para siempre. El pan nos sustenta en esta vida *temporal*; el pan consagra-

do es el medio de vigor *eterno* para el alma y el cuerpo. ¿Quién puede vivir esta vida visible sin alimento terrenal? Del mismo modo usual la Cena del Señor es el “*medio*” de nuestra vida para siempre. No tenemos razón alguna para pensar que viviremos para siempre, a menos que comamos este alimento, como no la tenemos para pensar que nuestra vida temporal se sustentará sin comer y beber. Dios *puede*, ciertamente, sostenernos “no sólo de pan”, pero este es Su medio *ordinario* que Su voluntad ha dispuesto así. Puede sostener nuestra inmortalidad sin los sacramentos cristianos, como lo hizo con Abraham y los otros santos de la antigüedad, pero bajo el Evangelio estos son Sus *medios*, que ha señalado según Su voluntad. Comemos el pan sagrado y nuestros cuerpos se hacen sagrados, no son nuestros, son de Cristo, están imbuidos con esa carne que no vio la corrupción, están inhabitados por Su Espíritu, llegan a ser inmortales, mueren pero en apariencia, y por un tiempo, se levantan de pronto cuando su sueño acaba, y reinan con El para siempre.

La conclusión que podemos sacar de esta doctrina es simple. Como he dicho, entre los sabios paganos era usual hablar con desprecio y desdeñosamente del cuerpo mortal. No tenían otra idea. Pensaban que era apenas una parte de sí mismos y soñaban que estarían en mejor condición sin él. Más aún, lo consideraban la causa de su pecado, como si el alma del hombre fuese pura y el cuerpo material grosero, y manchara el alma. A nosotros se nos ha enseñado la verdad, es decir, que el pecado es una enfermedad de *nuestra mente*, de nosotros mismos, y que el todo nuestro, no sólo el cuerpo sino alma y cuerpo, está naturalmente corrupto, y que Cristo ha redimido y purificado todo lo que somos, alma y cuerpo pecadores. La principal esperanza en la muerte, que tenían aquellos sa-

bios, era la noción de que se verían libres de sus cuerpos. Sintiendo que eran pecadores, y no sabiendo cómo, ponían el cargo sobre el cuerpo, y sabiendo que estaban aquí en una mala situación, pensaban que la muerte podría ser, acaso, un cambio beneficioso. No es que descansaran en la esperanza de retornar a un Dios y Padre, sino que pensaban ser desencadenados de la tierra y hechos capaces de hacer lo que querían. Era congruente con este desprecio de su tabernáculo terrestre el que quemaran los cuerpos muertos de sus amigos, no como lo hacemos nosotros sino consumiéndolos como un mero estuche sin valor de lo que ha sido amado, y era entonces un gravamen destinado a la tierra.

Es muy diferente la disposición que nos enseña la luz gloriosa del Evangelio. Nuestros cuerpos resucitarán y vivirán para siempre, y no deben ser tratados con irreverencia. *Cómo* resucitarán, no lo sabemos, pero ciertamente el cuerpo del que ha partido el alma, volverá a la vida, si es verdad la palabra de la Escritura. Hay algunas verdades que se dirigen sólo a nuestra fe, no a nuestra razón, porque sabemos tan poco acerca del “poder de Dios” (según las palabras del Salvador) que no tenemos nada que razonar *sobre ellas*. Una es, por ejemplo, ¡la presencia de Cristo en el sacramento! *Sabemos* que comemos Su Cuerpo y Sangre, pero es sabio no preguntar cómo y de dónde, no dar vuelo a nuestros pensamientos, sino tomar y comer y beneficiarnos simplemente. Este es el secreto para ganar la bendición prometida. Y así, como con la resurrección de los muertos, no tenemos ningún medio ni fundamento para argumentar. No podemos determinar en qué sentido exacto nuestros cuerpos en la resurrección serán lo mismo que son ahora, pero no puede dañarnos tomar la afirmación de Dios simplemente y actuar de acuerdo a ella.

Y es creyendo esta verdad consoladora como la Iglesia cristiana puso a un lado aquella vieja irreverencia de la pira funeraria, y consagró la tierra para recibir a los santos que duermen. Depositamos nuestros amigos que han partido con calma y respeto, en la fe, no dejando de amar o recordar aquello que una vez vivió entre nosotros, sino señalando el lugar donde yace, creyendo que Dios le ha puesto Su sello y Sus ángeles lo guardan. Ciertamente, Sus ángeles custodian los cuerpos de Sus siervos. Miguel, el arcángel, piensa que no es una tarea indigna preservarlos de los poderes del mal (Judas 9). Especialmente aquellos, como Moisés, que caen "en el desierto del pueblo", cuyo deber los ha llamado al peligro y el sufrimiento, y que mueren de muerte violenta, estos también, si han comido de ese pan incorruptible, son preservados seguros hasta el último día. Están los que no tienen el consuelo de un entierro en paz, porque mueren en la batalla o en el mar, o en tierras extrañas, o, como los primeros creyentes, en manos de los perseguidores. Horribles torturas, o las bocas de las bestias salvajes, han deshonrado los cuerpos sagrados de aquellos que se han alimentado de Cristo. Y aún las enfermedades los corrompen. Esta es la obra de Satanás, los esfuerzos agonizantes de su furia, después que fue derribado por Cristo.

No obstante, tanto como podemos, nosotros reparamos estos insultos del Enemigo, y guardamos honorable y piadosamente esos tabernáculos en los que Cristo ha habitado. Y en este sentido, ¡qué lugar venerable y tremendo es una iglesia, dentro y alrededor, donde los muertos son sepultados! En verdad es sagrado, principalmente, por ser el sitio donde Dios se ha manifestado a sus siervos por siglos, pero agregad a esto la idea de que es el verdadero lugar de descanso de

aquellos mismos siervos a través del tiempo que viven aún delante Suyo. El polvo que nos rodea se animará un día. Nosotros mismos podremos haber estado muertos largo tiempo y no verlo. Podremos estar sepultados en cualquier lugar, y si fuera nuestra bienaventuranza sublime resucitar a la vida eterna, lo haremos en otros lugares lejanos del este o del oeste. Pero como la palabra de Dios es cierta, lo que está sembrado está resucitado. La tierra, las cenizas, el polvo, llegarán a ser gloria, vida para el Dios vivo, y una verdadera imagen incorruptible del espíritu llegado a la perfección. Aquí duermen los santos y aquí resucitarán. ¡Un país cristiano será una visión grandiosa si la tierra permanece siendo lo que es, cuando salgan de los santos lugares los fieles que por generaciones han estado vigilantes, esperando a través de la larga noche la llegada luminosa de Cristo! ¡Si esto es así, qué pensamientos piadosos y serenos tendremos al entrar en las iglesias! Ciertamente Dios está en todo lugar, y Sus ángeles van de un lado a otro, pero ¿podrían los ángeles estar ocupados más dignamente en su cuidado condescendiente al hombre que cuando duermen los hombres buenos? En la celebración de la eucaristía alabamos a Dios junto con los ángeles y arcángeles y toda la compañía del cielo. Seguramente hay más significado en esto que el que conocemos. ¡Qué lugar "terrible" parecería si nuestros ojos se abrieran como los del siervo de Eliseo! "Esta no es sino la casa de Dios y la puerta del cielo".

Por otro lado, si los cuerpos muertos de los cristianos son honorables, sin duda lo son los de los vivos. *Porque* han recibido su bendición cuando vivían, luego la reciben en su sueño. Aquel que no honra su propio cuerpo como algo santo para el Señor, puede ciertamente respetar a los muertos, pero es mera superstición, no un acto de piedad. Re-

verenciar los lugares santos, lo cual es correcto, no aprovechará a un hombre a menos que se respete *a sí mismo*. Considerad qué es participar del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Nosotros oramos con el lenguaje de la Iglesia diciendo que “nuestros cuerpos pecadores queden limpios por Su cuerpo”, y en la Escritura se nos promete que serán *templos del Espíritu Santo*. ¡Cuánto debemos, pues, buscar limpiarlos de todo pecado, para que puedan ser verdaderos miembros de Cristo! Se nos enseña que la enfermedad y la muerte acompañan al que participa indignamente de la Cena del Señor. ¿Es esto asombroso si se considera el extraño pecado de recibirlo en un cuerpo deshonrado por la desobediencia voluntaria? Se debe dejar todo lo que corrompe, la intemperancia o cualquier otro vicio, todo lo que es indigno, todo lo que es irrespetuoso para con Aquel que ha comprado nuestros cuerpos con un precio (1 Cor 6,20). Escuchad las palabras de San Pablo: “Cristo una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más...Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado...No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpos, de modo que obedecáis a sus apetencias” (Rom 6,9-11). “Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos también dará la vida a vuestros cuerpos mortales por Su Espíritu que habita en vosotros. Si con el Espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis” (Rom 8,11-13).

Por lo tanto, hermanos míos, trabajad junto con Dios en la obra de vuestra redención. Mientras El os alimente, preparaos para el banquete celestial. “Discernid el cuerpo del Señor” cuando esté delante vuestro y atesoradlo después apropiadamente. Depositad año tras año esta semilla de vida dentro vuestro, creyendo que un día dará fruto.

“Creed que lo habéis recibido y lo obtendréis” (Mc 11,24). La primavera de la resurrección será gloriosa, cuando todo lo que parece seco y marchito brote y florezca. Le será dada la gloria del Líbano, la excelencia del Carmelo y del Saarón; el abeto para la espina, el arrayán para el escaramujo, y las montañas y las colinas se alzarán cantando ante nosotros. ¿Quién se perdería de estar en esta compañía? Desdichados hombres aquellos que ahora disfrutaban los deleites del pecado por un tiempo. Desdichados los que siguen su propia voluntad egoísta en vez de caminar en la fe, lo que ahora son perezosos en vez de servir a Dios, los que van tras las vanidades del mundo, o los que se mofan de la religión, o los que se permiten conocer el pecado, los que viven en la ira, la malicia, el orgullo, o la codicia, los que no hacen nada por ser mejores o más santos, los que temen confesarse cristianos, tomar su cruz y seguir a Cristo. ¡Que el Señor bueno nos haga a todos ser deseosos de seguirle! ¡Que despierte a los adormecidos y los eleve a una vida nueva aquí, de modo que puedan heredar Su reino eterno después!

* *Nota de Newman: “En la Cena del Señor no hay ninguna ceremonia vana, ningún signo vacío, ninguna figura no verdadera de una cosa ausente, sino como dice la Escritura...la comunión del Cuerpo y la Sangre del Señor, en una incorporación maravillosa, que por la acción del Espíritu Santo...es introducida en las almas de los fieles por la fe, de modo que no sólo sus almas viven para la vida eterna, sino que confían ciertamente ganar la resurrección de sus cuerpos para la inmortalidad”. Homily on the Sacrament, Part I. (Homilía sobre el Sacramento, tomada del Prayer Book, compendio litúrgico-teológico del anglicanismo, compuesto después de la separación de Roma, y que junto con los 39 Artículos conforma el credo anglicano).*

Parochial and Plain Sermons, Vol. VI, 11, pp. 136-152
 Predicado en St. Mary, Oxford, el 13 de mayo de 1838

La presencia eucarística

-Tiempo de Pascua-

Este es el pan bajado del cielo, para que quien lo coma no muera
(Jn 6,50)

—● El cuatrimestre que va desde el Miércoles de Ceniza hasta el Domingo de Trinidad puede ser llamado adecuadamente el tiempo sacramental, así como el precedente es el tiempo de la gracia. Y así como en el tiempo de Navidad somos llamados a la sinceridad de propósitos, ahora somos llamados a la fe. Dios hace el bien a aquellos que son buenos y rectos de corazón, y revela Sus misterios a los creyentes. El corazón fervoroso es la tierra buena donde la fe hecha raíces, y las verdades del Evangelio son como el rocío, la luz del sol y la lluvia suave, que hacen crecer esa semilla celestial.

El texto habla de la santa comunión, el más grande y el más elevado de todos los misterios sacramentales que ha sido otorgado a la fe. Cristo, que murió y resucitó por nosotros, está espiritualmente presente en él, en la plenitud de Su muerte y de Su resurrección. Podemos llamar espiritual a Su presencia en este santo sacramento, no como si "espiritual" fuera un nombre o modo de hablar, y Él estuviera realmente ausente, sino como una manera de expresar que quien está allí presente no puede ser ni visto ni oído, no es accesible ni puede ser determinado por ninguno de los sentidos, que no está presente localmente, ni carnalmente, pero sin embargo está realmente presente. Cómo es esto, por supuesto, es un misterio. Todo lo que sabemos o necesitamos saber es que El

nos es dado, y eso ocurre en el sacramento de la santa comunión.

Ahora bien, con referencia al texto y al capítulo de donde está tomado, empiezo por observar lo que a primera vista uno podría pensar que nadie puede dudar: que este capítulo de San Juan trata de la Cena del Señor y es, de hecho, un comentario sobre el relato de la misma, dado por los otros tres evangelistas. Sabemos que es el modo de San Juan de suplir lo que sus hermanos omiten, especialmente en materia de doctrina, y, de igual manera, omitir lo que ellos registran. De aquí que, mientras los otros tres hacen un relato de la institución de la eucaristía en la última cena, San Juan lo omite, y porque ellos omiten extenderse sobre el gran don contenido en ella, San Juan profundiza en él. Esta, digo, es la regla. De aquí que, por ejemplo, San Mateo y San Marcos relatan la acusación contra nuestro Señor, en su juicio, de que había dicho que destruiría el Templo de Dios y lo reconstruiría de nuevo en tres días (Mt 26,60-61; Mc 14,57-58). Ellos no informan cuándo dijo esto, y San Juan suple esta omisión, y, mientras pasa por alto el cargo en el momento del juicio, relata en su segundo capítulo las circunstancias, algunos años antes, de las cuales fue formulado. Los judíos habían venido hacia Él y le habían pedido un signo. Entonces Él dijo, pensando en su resurrección que iba a ocurrir, "Destruid este

Templo y en tres días lo volveré a levantar", entendiendo por Templo a Su propio cuerpo, y por levantar a Su resurrección, después de haber sido muerto (Jn 2,18-22).

Además, San Mateo y San Marcos también traen un relato de la institución del sacramento del bautismo (Mt 28,19; Mc 16,15-16). Cristo lo instituyó al ascender a lo alto, pero no explicó el significado y valor del bautismo, al menos no está registrado que lo haya hecho en San Mateo y San Marcos. Pero San Juan, mientras omite mencionar la institución de ese sacramento después de la resurrección, nos enseña su significado doctrinal por medio de una conversación previa de nuestro Señor con Nicodemo sobre el tema, un discurso que es el único evangelista en presentar (Jn 3,1-21). Y de igual manera, digo, en el capítulo que nos ocupa explica como una doctrina lo que los otros evangelistas pronuncian como una ordenanza. Más aún, es remarcable que en la conversación de nuestro Señor con Nicodemo no se haga mención expresa del bautismo, cuando es evidentemente el asunto de esa conversación. Nuestro Señor habla de nacer "del agua y del Espíritu". No dice "del bautismo y del Espíritu", y sin embargo ninguno de nosotros puede dudar que se trata del bautismo. De igual modo, en el pasaje que nos ocupa, no dice definitivamente que el pan y el vino son Su Cuerpo y Sangre, sino que habla sólo de pan, y, nuevamente, de Su carne y sangre, palabras que, sin embargo, se refieren evidentemente al sacramento de Su cena, así como Su discurso a Nicodemo refiere al bautismo a pesar de no nombrarlo con palabras expresas. Por supuesto, sería muy irrazonable decir que cuando El habla de "agua y de Espíritu", no aludía al bautismo. Y es tan irrazonable, por cierto, decir que en capítulo que comentamos no se refiere a la Santa Cena.

El sentido de las sagradas palabras de nuestro Señor parecería ser como sigue, si uno quiere arriesgarse a investigarlo. En este capítulo, declara en Cafarnaín solemnemente a Sus apóstoles que ninguno vivirá por siempre si no come Su Carne y bebe Su Sangre (Jn 6,53). Y más tarde, justo antes de ser crucificado, como relatan los otros tres evangelios, les indica el modo por el cual este misterio de gracia iba a ser realizado en ellos. Designa el pan consagrado como ese Cuerpo del cual había hablado, y el vino consagrado como Su Sangre. Ellos serían partícipes de su Cuerpo y Sangre al participar del pan y del cáliz (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20).

Es notable también, considerando que la institución de la Cena por nuestro Señor tuvo lugar justo antes de ser traicionado por Judas, y de que Judas había participado de la misma, que en el discurso que nos ocupa aluda a Judas: "¿No he elegido a doce, y sin embargo uno de vosotros es un demonio?" (Jn 6,70). Es como si tuviera en su mente, en Su divina presciencia, lo que iba a suceder cuando instituyera el sacramento formalmente. Obsérvese, también, que en el momento de esa última cena El recurre a la idea de la *elección* de ellos: "No hablo a todos; Yo se a quienes he elegido" (Jn 13,18).

Entonces, cuando Cristo usaba las palabras del texto y de las otras partes del capítulo que lo contiene, estaba describiendo prospectivamente ese don, el pan y el vino, que en el tiempo oportuno serían otorgados a la Iglesia para siempre. Hablando respecto a lo que iba a ocurrir, dice: "Yo soy el pan de vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Este es el pan bajado del cielo, para que quien lo coma no muera. Yo soy el pan vivo, bajado del cielo; si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que

Yo daré es mi carne, para la vida del mundo” (Jn 6,48-51).

Señalaría como corroboración, que nuestro Señor había estado justo entonces realizando el milagro de los panes, en el cual había bendecido y partido el pan verdaderamente. *Sobre esto* continúa diciendo como sigue: “Yo he hecho un milagro con el pan y os he alimentado, pero llegará el tiempo en que os daré el verdadero pan eucarístico, que no es como este pan perecedero sino tal que por él viviréis para siempre, porque es Mi carne”. Entonces, cuando, antes de ser llevado, *tomó* el pan, lo bendijo y lo partió, haciendo el mismo gesto que el del milagro de los panes, e incluso *llamándolo* Su Cuerpo, ¿cómo podían dudar los apóstoles que por esa acción significativa El intentaba traer a su memoria el discurso que recoge el capítulo sexto de San Juan, y que debían reconocer en esa acción la interpretación de Su discurso? Había dicho que les daría un pan que sería Su carne y que tendrían vida, y seguramente recordaban esto muy bien. ¿Quién de nosotros, si hubiera estado presente, no habría reconocido en la institución de la cena, bajo semejantes circunstancias, el cumplimiento de esa promesa previa? Con seguridad, pues, no podemos dudar que este anuncio en San Juan mira hacia el pan y el vino consagrados de la santa comunión, y en ellos queda cumplido.

Si esto es así, no hace falta probar en absoluto cuán grande es el don en este sacramento. Si este capítulo alude a él, entonces las mismas palabras “carne y sangre” lo muestran. Y no lo mostrarán menos porque no sepamos con precisión lo que significan, pues a primera vista significan evidentemente algo muy elevado, tan elevado que *por eso* no podemos comprenderlo.

Nada puede mostrar más claramente cuán elevada es la bendición como observar que la tendencia de la Iglesia no ha sido restar valor a su maravilla, sino incrementarla. La Iglesia nunca ha pensado poco acerca del don. Lejos de ello, sabemos que una porción muy importante de la cristiandad afirma más de lo que nosotros sostenemos. Esa creencia, que va más allá de la nuestra, manifiesta qué grande es realmente este don. Me refiero a la doctrina llamada transubstanciación, que nosotros no admitimos, es decir, que el pan y vino dejan de ser y que el sagrado Cuerpo y Sangre de Cristo se ven, se tocan y se manipulan directamente, bajo las *apariencias* del pan y del vino. Nuestra Iglesia considera que no hay fundamento para decir esto, y que las palabras de Nuestro Señor contienen suficiente maravilla aún sin agregarle nada a modo de explicación. Entonces, considerémoslas ahora en sí mismas, aparte de agregados que vienen después.

El dice: “Si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y Yo lo resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida” (Jn 6,53-55).

1• Acerca de estas palabras señalo, en primer lugar, que evidentemente afirman a primera vista algún misterio muy grande. ¿Cómo pueden ser tomadas de otro modo? Si no es así, deben ser un modo figurativo de expresar algo que no es misterioso, sino simple e inteligible. Pero ¿es concebible que el que es la Verdad y el Amor mismos haya usado palabras difíciles cuando podía usar palabras simples? ¿Por qué habría usado palabras cuyo solo efecto fuera, en ese caso, dejarnos perplejos y alarmados sin necesidad? ¿Se de-

leita Su misericordia en crear dificultades? ¿Coloca El piedras de tropiezo en nuestro camino sin causa alguna? ¿Excita esperanzas para luego defraudar? Es posible que pudiera tener algún propósito profundo obrando así, pero ¿qué es más probable, que lo que quiere decir esté más allá de nosotros o que Sus palabras estén más allá de lo que quiere

la o con fe esperanzada. ¿Están infundados, después de todo, estos testigos opuestos, ciertamente discordantes pero profundos todos ellos? ¿No valen nada? ¿No son indicios del real significado de nuestro Salvador? ¿No tienen un objeto real este deseo y esta aversión, que nacen tan naturalmente? ¿Son la mera consecuencia de un error general en todos de



"La última cena". Giotto.

decir? Todos los que leen semejantes tremendas palabras como las que nos ocupan, serán llevados, por la primera impresión, o bien a considerarlas duras como los discípulos que se fueron, o bien a dar la bienvenida a lo que prometen como San Pedro. Estarán excitados de un modo u otro, con sorpresa incrédula

haber tomado por verdad literal lo que Cristo quiso decir como imagen? Esto es ciertamente muy improbable.

2• Considerad, a continuación, la alusión que hace Nuestro Señor al maná. Hay quienes explican el significado de comer

la carne y beber la sangre de Cristo meramente como la recepción en nosotros de una *garantía* de los efectos de la *pasión* de Su Cuerpo y Sangre, es decir, del *favor* de Dios Altísimo. Pero que Cristo nos dé Su Cuerpo y Sangre ¿cómo puede significar meramente que nos esté dando una *garantía* de Su favor? Ciertamente estas tremendas palabras son demasiado claras y precisas para ser tratadas con descuido. Cristo, como he dicho, no habría usado con seguridad semejantes términos definidos si intentaba transmitir una idea tan apartada del significado de los mismos y tan fácil de expresar en un lenguaje simple. Ahora bien, aumenta la fuerza de esta consideración observar que el maná, al cual compara Su don, no era un modo figurado de hablar, sino cierta cosa que causó la salud, hizo que la vida continuara, y presagiaba el favor de Dios. El maná era un don externo a los israelitas, y externo también al mismo juicio de Dios hacia ellos y resuelto acerca de ellos, un don creado por El y participado por Su pueblo. Y Cristo, de igual modo, dice que el mismo es para nosotros el *verdadero* maná, el *verdadero* pan que ha bajado del cielo, no como ese maná que no podía salvar de la muerte sino un maná que da la vida. Lo que entonces fue el maná en el desierto, eso es seguramente el maná espiritual en la Iglesia cristiana. El maná en el desierto era un don real, tomado y comido: así es el maná en la Iglesia. No es la misericordia o el favor o la imputación de Dios. No es un estado de gracia, o la promesa de vida eterna, o el privilegio del Evangelio, o el Nuevo Testamento. No es, mucho menos, la doctrina del Evangelio, o la fe en esa doctrina. Es lo que Nuestro Señor dice que es: el don de Su propio precioso Cuerpo y Sangre, realmente dados, tomados, y comidos como el maná lo fue (aunque de un modo desconocido), en un cierto tiempo, y en un cierto lugar

particular, es decir, como ya lo he puesto en evidencia, en el tiempo y lugar cuando y donde es celebrada la Santa Comunión.

3• Señalo, a continuación, que Nuestro Señor reprueba a la multitud por no entender el milagro de los panes *como* milagro, sino solamente como un medio de obtener alimento para el cuerpo. Observad ahora que esto es *contrario* a lo que dice en otro lugar con miras de interrumpir el deseo de los judíos en busca de signos y prodigios. Parecería, pues, como si hubiese alguna cosa peculiar y singular en lo que aquí les presenta. Generalmente reprime su deseo de signos, pero aquí lo estimula. Halla aquí una falta porque no reconocieron el *milagro*. "Vosotros me buscáis -dice- no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido pan hasta saciaros" (Jn 6,26). Suponiendo ahora que el don de la eucaristía es un signo especial, el signo que significaba para El darles Su divino poder para siempre, esto justificaría la diferencia entre Su actitud en esta ocasión y en las otras, siendo tan incrédulo pasar por alto los signos cuando son dados como pedirlos cuando no son revelados. Justificaría que les ofrezca maravillas cuando está por prometerles el pan del cielo. No hacen sino imitar a sus antepasados en el desierto, que en el séptimo día fueron a recoger el maná en lugar de hacer caso a Moisés que les había dicho que no encontrarían. ¿Qué fue esto sino buscar mero alimento, y olvidar que era dado milagrosamente, y que por eso dependía inmediatamente del Dador? Dejadme preguntar: ¿es muy diferente la conducta de los que hoy día llegan a la Mesa del Señor sin temor, sin admiración, sin esperanza, sin esa combinación de sentimientos que la expectación de una maravilla tan trascendente debería hacer surgir en nosotros? Temamos perder el beneficio de una obra de poder real, aunque invi-

sible, que nos ha sido otorgada, más grande que aquella de los panes que sólo se refería al sustento de esta vida, por no creer en él. Esta reflexión queda reforzada al encontrar que San Pablo previene expresamente a los corintios del gran peligro de "no discernir el Cuerpo del Señor" (1 Cor, II,29).

4• En lo dicho está implícito que el milagro de los panes fue figura de la eucaristía, lo cual está casi afirmado en el capítulo sexto de San Juan y de lo cual se siguen muchas reflexiones. Porque considérese que si el milagro es figura, cuán grande debe ser su cumplimiento, a menos que la sombra sea mayor que la realidad, a menos que queramos argumentar según el espíritu de aquellos que negaban la expiación sobre la base de que aunque los sacerdotes jesuitas eran tipos de Cristo, el antitipo necesitaba ser él mismo sacerdote. Más aún, la incomprendible naturaleza del milagro

de los panes es una forma de protección del misterio de la eucaristía contra las objeciones de los hombres que quieren atacarla, como por ejemplo que es imposible. Pues hablar de cinco mil personas que son alimentadas con cinco panes puede representar casi una contradicción en los términos. ¿Cómo puede ser? ¿Creció la substancia del pan? ¿O fue el mismo pan aquí y allí y en todas partes, para este y para aquel hombre, al mismo tiempo? ¿O fue creado bajo la forma de pan, en esa últi-

ma condición a la que es reducido el grano por el trabajo del hombre, y así creado una y otra vez de la nada hasta satisfacer a cinco mil personas? ¿Qué se *entiende* por multiplicar los panes? En cuanto a otros milagros de Cristo, podría decirse que son inteligibles aunque sobrenaturales. No sabemos *cómo* se abren los ojos de un hombre ciego o son resucitados los muertos, aunque sabemos lo que se *entiende* al decir que los ciegos ven, o los muertos resucitan. Pero ¿qué se *entiende* al decir que los panes alimentaron cinco mil personas? Tal es la objeción que puede hacerse contra el milagro de los panes, y obsérvese que es como ésta la que se impulsa contra el misterio de la

presencia de Cristo en la eucaristía. Si lo maravilloso del milagro de los panes no es una objeción real a su verdad, tampoco lo maravilloso de la presencia eucarística es una dificultad real para creer en ese don.

Y como para conectar aún más íntimamente el santo sacra-

mento con el milagro de los panes, y hacer que éste sea la interpretación de aquél, Nuestro Señor, como ya dije, realizó el milagro de los panes con los mismos signos externos que usó en el misterio de la cena, y que sus apóstoles han recordado cuidadosamente como los medios indicados para la consagración. San Juan dice que "El tomó los panes, y después de *dar gracias*, los *repartió* a los discípulos" (Jn 6,11). Compárese esto con el relato de San Lucas sobre la insti-



"La última cena". Xilografía.

tución en la última cena: “Tomó el pan, *dio gracias*, lo *partió*, y se lo *dio*” (Lc 22,19). Un relato más completo de la multiplicación de los panes lo trae otro evangelista, San Mateo, que dice: “*tomó* luego los cinco panes y los dos peces, y levantando los ojos al cielo, pronunció la *bendición* y, *partiendo* los panes, se los *dio* a los discípulos” (Mt 14,19). Y, por otro lado, ¿qué nos dice el mismo evangelista en su relato de la institución de la eucaristía?: “Jesús *tomó* pan y los *bendijo*, lo *partió* y se lo *dio* a Sus discípulos” (Mt 26,26). Nuevamente, en el segundo milagro de los siete panes, usa la misma forma: “*Tomó* luego los siete panes y los peces y, *dando gracias*, los *partió* e iba *dándolos* a los discípulos” (Mt 15,36).

Y la forma es la misma en el relato de la celebración del sacramento después de la resurrección del Señor: “Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, *tomó* el pan, pronunció la *bendición*, lo *partió* y se lo iba *dando*” (Lc 24,30).

Y de San Pablo leemos que “*tomó* pan, *dio gracias* a Dios en presencia de todos, lo *partió* y se puso a comer” (Hechos 27,35).

Uno no puede dudar, pues, que tomar el pan, bendecir o dar gracias, y partirlo es una forma necesaria en la Cena del Señor, desde que se insiste tanto en ella en estas narraciones. Y señala evidentemente algo extraordinario, sino ¿por qué se *debería* insistir en ello? Lo que es lo dice el milagro de los panes, pues allí se observa la misma forma y era allí el instrumento exte-

rior para realizar una gran “obra de Dios”. Haber alimentado a la multitud con los panes interpreta la Cena del Señor, y así como una acción es sobrenatural, así también lo es la otra.

5• Haré una observación más. A primera vista, puede hacerse una objeción contra lo dicho desde una circunstancia que, cuando se la examina, más bien habla de otra cosa. Los judíos objetaban a Nuestro Señor que había dicho algo increíble cuando habló de darles Su carne. “Discutían entre sí y decían: ‘¿Cómo puede éste darnos a moer su carne?’”. El Señor al responder, en vez de retractarse lo que había dicho, habló aún

más fuertemente: “Si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros”. Pero cuando ellos seguían murmurando y dijeron “Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?”, entonces aparentemente se retractó diciendo “El Espíritu

es el que da vida, la carne no sirve para nada” (Jn 6,52-63). Nos llevaría mucho tiempo entrar ahora en el significado de esta afirmación, pero a modo de argumento aceptemos que El parece calificar las maravillosas palabras que había usado al principio. ¿Qué se sigue de admitir esto? Lo siguiente: que Nuestro Señor actuó de acuerdo a Su modo habitual como en otras ocasiones, cuando las personas refutaban Sus anuncios benéficos, es decir, sin urgir ni insistir en ellos sino como si los retirara, ayudando en cierto sentido a esas personas a rechazar lo que debían



“La última cena”. Leonardo Da Vinci.

haber aceptado sin vacilación. Esta regla del obrar de Dios con el incrédulo la encontramos ejemplificada en el ejemplo del Faraón, cuyo corazón Dios endureció porque él mismo lo había endurecido. Y así también en este mismo capítulo, como si fuera una alusión a semejante gran ley, El dice: "No murmuréis entre vosotros. Nadie puede venir a Mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae" (Jn 6,44), como si dijera, "Es por un don divino que creéis; tened cuidado, que por las objeciones provoquéis a Dios y os retire Su ayuda, Su prevención y Su gracia iluminadora". Y entonces,

después que ellos *hubieron* protestado, El les quitó en consecuencia esa bondadosa luz que les había dado y dijo esas palabras acerca de la carne y del espíritu, que a las mentes carnales podrían parecer desdeñarse o justificar hábilmente lo dicho. Pero observemos que agrega "Hay entre

vosotros algunos que no creen... *Por esto* os he dicho que nadie puede a Mí si no se lo concede el Padre" (Jn 6,64-65).

Debe señalarse que todo esto es paralelo a Su trato con los judíos en el capítulo décimo del mismo Evangelio. El afirma allí "Yo y Mi Padre somos uno" (Jn 10,30). Los judíos, en lugar de aceptar la verdad, tropezaron con ella y le acusaron de blasfe-

mía, como si fuera un hombre que se hacía a sí mismo Dios. Esta fue la conclusión que sacaron de Sus palabras, y fue una inferencia correcta, como en el otro caso en el que entendieron rectamente que les prometía darles a comer Su carne. Pero cuando, en vez de aceptar la verdad que habían deducido correctamente, en vez de humillarse ante el Misterio, lo rechazaron, El no los forzó. No les dijo que lo que habían sacado *era* una conclusión correcta, sino que retrocedió como si salvara hábilmente sus palabras. Les pregunta si los gobernantes y profetas de los

que habla en el Antiguo Testamento no eran llamados dioses figurativamente, y si así era, mucho más podía El llamarse a Sí mismo Dios, e Hijo de Dios, siendo el Cristo. No les dice que El es Dios, aunque lo es, sino que arguye con ellos como si admitiera como verdad el fundamento de su objeción. Al juzgar,

reduce Su credo a nombres y figuras. Así como El es realmente Dios, aunque en una oportunidad pareció decir que lo era pero tan figurativamente, así también nos da verdadera y ciertamente Su Cuerpo y Sangre en la Santa Comunión, aunque, en otra ocasión, después de decirlo pareció continuar explicando estas palabras solamente de manera fuerte. Y así como nadie salvo los herejes toman ventaja de Su aparente negación de ser



"La última cena". El Greco.

Dios, nadie tampoco sino ellos hacen uso de Su aparente negación de darnos Su carne, y de que la Comunión es un medio elevado y celestial de hacerlo.

Reflexiones como las anteriores nos llevan a esta conclusión: a entender que es nuestro deber enriquecernos mucho con los milagros de amor de Cristo, y en vez de negarlos o sentirnos fríos hacia ellos, desear que nuestros corazones estén con ellos. Existe una curiosidad meramente carnal, por cierto, una intrusión elevada e irreverente en las cosas sagradas, pero existe también una curiosidad santa y devota que sienten en su medida todos los que aman a Dios. La primera está ejemplificada en los hombres de Bet Semes cuando miraron dentro del arca (1 Samuel 6,13-19); la segunda en el

caso de los santos ángeles que, como nos dice San Pedro, "ansían contemplar" la gracia de Dios en el Evangelio (1 Pe 1,12). En el Evangelio hay, seguramente, maravillas realizadas, tales que "el ojo no vio, ni el oído escuchó, ni vinieron a la mente del hombre". Sintamos interés y expectativa reverencial ante las nuevas que nos trae. Salgámosles al paso. Esperemos en Dios día a día que nos dé los tesoros de su gracia, que están ocultos en Cristo, y que están más allá de las palabras o el pensamiento.

Sobre todo, pidámosle que nos arrastre hacia El y nos dé la fe. Cuando sentimos que Sus misterios son demasiado severos para nosotros y en ocasión de dudar, esperemos seriamente en El el don de la humildad y del amor. Aquellos que aman y que son humildes los comprenderán. Las mentes carnales no los buscan, y las orgullosas se ofenden ante ellos. Pero mientras el amor los desea, la humildad los sostiene. Pidámosle que nos dé tal visión real y vívida de la bienaventurada doctrina de la Encarnación del Hijo de Dios, de Su nacimiento de una Virgen, de su muerte expiatoria, y de su resurrección, que po-

damos desear que la Santa Comunión sea el tipo efectivo de esa bondadosa economía. Nadie capta realmente el misterio de la Encarnación sino siente disposición hacia el de la Eucaristía. Pidámosle que nos dé el verdadero anhelo de El, la sed de Su presencia, la ansiedad por encontrarle, el gozo por escuchar que ha sido hallado, aún ahora, bajo el velo de las cosas sensibles, y la buena esperanza de que *nosotros* le encontraremos allí. Benditos ciertamente los que no han visto y aun así han creído. Ellos tienen su recompensa en creer, gozan la contemplación de una misteriosa bendición, que no entra aun en los pensamientos de otros hombres. Y mientras son más bendecidos que otros en el don que se les da, tienen el privilegio adicional de saber qué se les da.



"La última cena". Salvador Dalí.

VERSES on various occasions, LXXXIX

TRADUCCIÓN:
DR. JORGE FERRO

REVERENCIA

*Me inclino ante el nombre de Jesús,
pues es el signo de terrible misericordia
para con un linaje culpable.
Siendo yo de estirpe vergonzosa,
Nacido con mancha, y desde niño
lleno de pensamientos sucios
y designios rebeldes,
y desdén por las llamas del Juicio,
¿cómo puedo sin temor mirar mi vida,
y el Justo al asalto del pecado
y salpicado de muerte en el combate?*

*Y aunque es su dolor quien nos rescata,
el pensar ese dolor siempre ensombrece
nuestra paz terrena.
¡La Vida se esconde
en una Fuente de Sangre!
Y son buenas nuevas para las almas
que transidas
por haber causado tal penar
se gozan en compartirlo.
Pero para los tantos que se aferran a su
porción de holgura y acedia mundanas
está escrito: "No me toques".*

Frente al Monte Pelegrino
14 de junio de 1833

REVERENCE

*I now at Jesu's name, for 'tis the Sign
Of awful mercy towards a guilty line
Of shameful ancestry, in birth defiled,
And upwards from a child
Full of unlovely thoughts and rebel aims
And scorn of judgment-flames,
How without fear can I behold my Life,
The Just assailing sin, and death-stain'd in
the strife?*

*And so, albeit His woe is our release,
Thought of that woe aye dims our earthly
peace;
The Life is hidden in a Fount of Blood !
And this is tidings good
For solus, who, pierced that they have
caused that woe,
Are fain to share it too:
But for the many, clining to their lot
Of wordly ease and sloth, 'tis written
"Touch Me not".*

La teología de *SAN IGNACIO de Antioquía*

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS:
P. FERNANDO M. CAVALLER

Introducción al texto:

Newman fue desde muy joven lector de los autores cristianos antiguos, es decir de los Santos Padres, y realizó de modo sistemático y cronológico un estudio serio que le permitió ahondar en la Historia de la Iglesia de los primeros siglos, en sus doctrinas, en su liturgia, en el desarrollo de su teología, y comparar todo esto con la Iglesia Anglicana de su tiempo, a la que quería reformar desde la antigüedad. Más tarde descubriría otro principio, además del de la antigüedad, que le llevaría a la conversión a Roma: la universalidad. Todo esto hace que encontremos en casi todas sus obras, incluidos sermones y artículos, referencias muy documentadas de textos patrísticos. Tradujo al inglés las obras de San Atanasio, y escribió semblanzas de muchas vidas de Santos Padres, con el deseo de difundir también su pensamiento y doctrinas. Leía perfectamente el griego y el latín, que le permitieron abordar a los Padres en sus lenguas originales.

Como ejemplo muy preciso de estos estudios patrísticos hemos traducido este admirable escrito sobre San Ignacio de Antioquía, a quien Newman tenía especial aprecio. Se trata de un artículo, no de un ensayo u obra mayor, cosa que Newman se encarga de aclarar en el texto para excusarse de desarrollar más de la cuenta ciertos puntos. Pero precisamente por ser un artículo, llama la atención la precisión con que encara su estudio, el análisis de las palabras griegas (que hemos respetado incluírlas en el mismo texto, traduciéndolas en nota) sobre las que giraban las disputas teológicas de los primeros siglos, y la confrontación con el pensamiento contemporáneo de Newman, especialmente el que negaba valor a los Padres. El escrito está dividido en cinco partes o capítulos. Fue publicado en la Revista "British Critic", fundada por William Jones of Nayland (1726-1800) teólogo y miembro ilustre de la High Church, del grupo de los Hutchisonians, autor de *The Catholic Doctrine of the Trinity* y *Essay on the Church*. Newman dirigiría la publicación desde 1838 hasta 1841, convirtiéndola en portavoz de las opiniones, doctrinas y declaraciones del Movimiento de Oxford.

San Ignacio fue el segundo obispo de Antioquía (Siria), después del mismo San Pedro, entre los años 70 y 107. Fue condenado a las fieras bajo el reinado de Trajano (98-117), y murió mártir en Roma hacia el año 110. Se le llamaba "Teóforo", es decir, portador de Dios. De sus escritos se han conservado solamente siete Cartas, escritas en su viaje a Roma. Cinco fueron dirigidas a las comunidades cristianas de Efeso, Magnesia, Tralles, Filadelfia y Esmirna, ciudades que habían mandado delegados para saludarle a su paso. Otra carta iba dirigida a

Policarpo, obispo Esmirna. La más importante estaba dirigida a la comunidad cristiana de Roma, hacia donde se dirigía a ser martirizado. El historiador Eusebio de Cesarea (265-339) afirma en su *Historia Eclesiástica* tener conocimiento de la existencia de las cartas. Su lenguaje, fogoso y profundamente original, desdeña los artificios y sutilezas de estilo. Newman hace referencia a todo esto. Hay mucho ardor y celo por la fe. Llegó a escribir que él mismo azuzaría a las fieras para que no se detuvieran y lo sacrificuen y muelan como trigo de Jesús.

Estas cartas son de una importancia inapreciable para la historia del dogma, y Newman lo comprendió así. En la *Apología*, donde quiere establecer cuáles eran su principios de pensamiento, habla del "dogma" como principio central del Movimiento, luego la doctrina de "una Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia invisible", doctrina que apoyó "en la Escritura, en el *Prayer Book* anglicano y en las *Cartas de San Ignacio*, y por último en "el sistema Episcopal", que "fundamentaba en las *Cartas de San Ignacio*, que en diversas ocasiones dan testimonio de él". Y sigue explicando lo que halló en estas cartas así: "Se fijó especialmente en mi cabeza un pasaje en que al hablar de casos de desobediencia a la autoridad eclesiástica, dice el autor: 'Un hombre no engaña al obispo que ve sino que engaña al obispo Invisible, de modo que no es una cuestión humana, sino un asunto con Dios que ve lo íntimo del corazón'. Yo quería actuar literalmente según este principio y estoy seguro de no haberlo violado nunca a sabiendas. Me gustaba obrar con el sentimiento de que me encontraba ante la mirada de mi obispo como si fuera la mirada de Dios"¹. Efectivamente, las *Cartas de San Ignacio* contienen especialmente la doctrina del episcopado monárquico, y tratan sobre la jerarquía dividida en obispo, sacerdotes y diáconos, afirmaciones que han motivado que fueran siempre controvertidas, y puestas en tela de juicio por los protestantes, a quienes les parecía improbable hallar las cosas tan organizadas en tiempos de Trajano, y sospecharon que fueron falsificadas precisamente con la intención de crear la organización primitiva. Hoy día se aceptan generalmente como genuinas.

Pero se hallan además otros temas teológicos y espirituales, los principales dogmas cristianos, aún no proclamados por la Iglesia: unidad y trinidad de Dios, divinidad de Jesucristo, realidad de la encarnación, pasión y muerte de Jesucristo, su resurrección, la maternidad virginal de la Madre de Dios, los resultados de la redención, el bautismo, la eucaristía, el matrimonio, la Iglesia Universal (católica) mística y las iglesias locales. Newman hará referencia a estas doctrinas en el marco de un pensamiento que preanuncia su ensayo sobre el *Desarrollo de la Doctrina Cristiana* de 1845, donde cita muchas veces a San Ignacio, aunque ya había recurrido a él en su *Via Media (The Prophetic Office of the Church)* de 1838, el mismo año del texto que presentamos y que fue publicado a comienzos de 1839.

El artículo de 1839 fue incluido en *Essays Critical and Historical*, en dos volúmenes, publicados en 1871, que recogían escritos de su época anglicana, con un breve nuevo prólogo. Al final del artículo sobre San Ignacio aparece una "Nota" que habla del problema

¹ *Apología*, pp. 48-50

y la polémica sobre el texto ignaciano, nota que suple un extenso escrito que acompañaba al artículo en ediciones anteriores, y que Newman transcribió en 1872 en otra obra suya, los *Tracts Theological and Ecclesiastical*, bajo el título "Sobre el texto de las siete cartas de San Ignacio", un verdadero estudio histórico crítico sobre la autenticidad de las Cartas, según los distintos manuscritos hallados. Allí dice que recoge notas comenzadas en 1828 y completadas en 1870, lo cual indica que siempre estuvo la figura de San Ignacio presente a lo largo de su vida. Todavía encontramos en una carta suya de 1883 una respuesta a Richard Hutton, pastor unitariano que luchaba contra agnósticos y racionalistas y se acercó mucho a Newman y al catolicismo, y que prefería el texto del manuscrito siríaco de las cartas de San Ignacio, descubierto en Nitria, y no el del manuscrito griego generalmente aceptado, llamado *Mediceo*, y que Newman había defendido en su estudio.² Efectivamente se ha demostrado que la recensión original es la griega, hallada en el *Codex Mediceus Laurentianus*, recensión que data del siglo II. En 1845 W. Cureton publicó el texto siríaco de una colección de las Cartas y consideró estas recensiones abreviadas como genuinas, pero Lightfoot y otros demostraron que se trataba de un compendio de una versión siríaca de la recensión corta griega. En esta polémica se introdujo Newman.

Estamos, pues, ante un ejemplo acabado de la erudición de Newman, así como de una de las características de su método teológico, nutrido esencialmente en la Escritura y en los Padres, método histórico también, que recurre al pensamiento más seguro de los teólogos anglicanos catolizantes del siglo XVII.

De la mano de los Padres, comenzando por San Ignacio de Antioquía, llegará Newman, siete años después de escribir este artículo, a encontrarse definitivamente con la verdadera Iglesia Católica, la Iglesia de Roma, la Iglesia de Pedro.



San Ignacio de Antioquía. 17 de octubre.

² *Letters and Diaries*, tomo XXX, p. 261-62.

La teología de las Siete Cartas de San Ignacio

Artículo publicado en el *British Critic* en enero de 1839

—● La tarea que nos proponemos en las páginas siguientes es de no poca delicadeza, pero, proporcionalmente, de gran importancia, y si sólo acertáramos en hacer algunas sugerencias para su realización satisfactoria, que otros pueden proseguir por su cuenta, consideraremos valioso haberlo intentado.

Que un cierto sistema llamado catolicismo era la religión de toda la cristiandad, no muchos siglos después de la era cristiana, y continuó siéndolo principalmente identificado con el Evangelio, con o sin ciertas adiciones, al menos hasta la Reforma, es afirmado por todos los partidos. El punto debatido entre ellos hace referencia al origen de este sistema, cuándo empezó y quién lo empezó. Aquellos que mantienen su origen apostólico están obligados a aceptar que no está ni directa ni explícitamente inculcado en los mismos escritos apostólicos. Cuando se vuelven hacia la generación siguiente a los apóstoles en busca de ayuda, encuentran muy pocos escritores cristianos, y que la información derivada de ellos es parcial y escasa. Esta es su dificultad y la que nos proponemos aquí afrontar, considerando cómo el texto de aquellos escritores que han llegado a nosotros, los Padres Apostólicos como son llama-

dos, puede ser tratado legítimamente y cuánta luz arroja así tratado sobre la cuestión en disputa entre los católicos y sus oponentes.

Las obras de los Padres Apostólicos, repetimos, son cortas, y sus afirmaciones doctrinales, o de cualquier clase, breves y casi al modo de las sentencias. Si, entonces, conllevan un testimonio de la enseñanza que se difundió en los siglos siguientes, deben testimoniar, por la naturaleza del caso, en palabras que al ser pocas admiten varias interpretaciones con mayor facilidad que si fueran más numerosas y explícitas. Por eso, la controversia entre aquellos que apelan a ellas a favor y en contra del sistema católico de doctrina, o cualquier porción del mismo, giran sobre este asunto: si las afirmaciones católicas, más tardías, son verdaderos desarrollos, o ingeniosas perversiones de aquellos pasajes de San Clemente² o San Ignacio, que son puestos como prueba de tales perversiones. Por ejemplo, Clemente usa la palabra *προσφορα*, sacrificio; y *λειτουργια*, o liturgia; e Ignacio *θσιαστηριον*, altar; y *αιρεσις*, herejía. ¿Están adecuadamente representadas las palabras griegas por las inglesas, que transmiten las ideas más modernas o católicas? ¿O son estas palabras inglesas

² San Clemente de Roma (†101), tercer sucesor de San Pedro, autor de la Carta a los Corintios.

sólo comentarios, y comentarios improcedentes y no verdaderos, glosas, sobre el lenguaje de una era anterior al sistema del cual estas palabras forman parte? Esta es la cuestión a considerar ahora.

——— 1* Se verá enseguida que el estado de la cuestión es tal que probablemente cada lector forme su juicio de acuerdo a sus previos modos de pensar. Los hombres han tenido siempre la tendencia a explicar los fenómenos de cualquier clase sobre principios familiares a su propio pensamiento, o por sus propios prejuicios. De aquí que en una corte de justicia, los testigos colorean inconscientemente, de acuerdo a sus sentimientos partidistas, las particularidades de una refriega, y caen entre sí en contradicciones muy precisas y sinceras, sobre los puntos de detalle, sea de tiempo, del lenguaje usado, o de la conducta, sobre los cuales giran los derechos del negocio. De igual modo, los historiadores explican hechos a su propia manera, y los seguidores de religiones opuestas los interpretan sobre visiones conflictivas de la divina Providencia. El caso es el mismo en lo que se refiere a las razones en pro y en contra de alguna proposición particular. No es que cada parte conceda aquellas de la otra, y establezcan un equilibrio en orden a llegar a una conclusión práctica, sino para una o para la otra su propio lado de la cuestión brilla a la luz de una demostración sin nubes, y el otro aparece absolutamente débil y despreciable. Cada lado es incapaz de sentir la fuerza del caso opuesto al suyo, y suprime todas las consideraciones excepto las que avalan éste. Así estamos hechos, y en el asunto que nos ocupa, de igual manera, a menos que un documento hable con extraordinaria claridad, no señalará al lector su propio sentido, cualquiera sea, sino que él considerará el suyo en particular como el único sentido

natural, y cualquier otro como torcido y perverso. Un partido tomará, por ejemplo, como verdad evidente que $\thetaυσιαστηριον$ en Ignacio no puede significar *altar* en el sentido moderno, y otro que esto es un refinamiento puesto sobre el libre lenguaje no artificial de un documento primitivo.

Lo que será considerado ahora es cómo debe establecerse esta cuestión, qué principio debe adoptarse en orden a probar estas explicaciones conflictivas del caso, por qué medio distinguiremos una interpretación sofista del texto dado, de una genuina. Aquí, en primer lugar, insistiríamos en esto: que sean extrañas o no las explicaciones, de acuerdo a nuestros previos juicios, que parezcan extrañas no es razón para que no sean verdad. Por eso, cuando un moderno polemista habla de tomar la Escritura de un modo "natural", quiere realmente decir a *su propio* modo: Cuando nos exhorta a tomar las palabras "guardar el depósito", o "tenemos un altar", o "marido de una sola mujer", "simple y llanamente", sin referencia a las "disputas" o "gustos" por los cuales los hombres han oscurecido el sentido inteligible del texto sagrado, él sólo está pidiéndonos dar por sentada la verdad de su visión previa, y regular la cuestión de su lado. Y cuando censura la "insensatez", o la "perversidad", o la "sutileza de pensamiento", o el "razonamiento ilógico", que explicaría la "iluminación" del bautismo, o "cualesquiera pecados que él remita", etc. o el poder sacerdotal, o cualquier otro texto aún más sagrado o frase de una verdad sagrada con la que la Iglesia siempre se ha identificado, él realmente no hace sino expresar sorpresa de que nunca oyó antes esa interpretación. Se ha impuesto en él una predisposición, se ha fijado un hábito, un cierto significado de las palabras de la Escritura. Y, como ya sabemos, la voluntad de un hombre

es la mejor de todas las razones posibles, y el hábito es una segunda naturaleza.

Podemos concebir personas llevando este proceso de interpretación privada a cualquier límite. Ciertamente, quienquiera se tome el trabajo de observar lo que ocurre en aquellos que lo rodean, o en sí mismo, tendrá ejemplos a disposición más fehacientes que los que hubiera inventado al dar rienda suelta a su fantasía. Uno destacable, del que muchos serán testigos, es el caso de cierto libro bien conocido de poemas religiosos, que no necesita particular especificación: *The Christian Year*⁴. Este libro, durante ocho o diez años, fue apreciado por personas de una gran variedad de opiniones que vieron en él sus propias doctrinas, o al menos tuvieron muy poca sospecha, proporcionada al hecho del inflexible oficio eclesiástico del autor. Hace un año o dos se ha descubierto cuál es su visión real, y ahora finalmente son detectadas en su obra y expuestas a reprobación en publicaciones. Un ejemplo más destacado aún es uno del que podemos dar testimonio nosotros mismos, aunque por cierto no es de los que ocurren todos los días, de una persona de gran habilidad que ha leído la primera media docena de los Tracts for the Times⁵ en su publicación original, y saca de su lectura sin ninguna idea en absoluto, primero *qué* era la doctrina de la sucesión apostólica, luego, que cualquier miembro de la Iglesia de Inglaterra, digo más, que los dichos Tracts, la mantienen. Esto parece maravilloso, pero la explicación, si podemos dar una, es así: el individuo en cuestión los leyó desde el único punto de vista de hallar algo *espiritual*, como él lo llamaría. No fue su objeto lanzar su pensamien-

to sobre ellos y descubrir lo que *estaba* allí, sino determinar si algo más no estaba allí, o cuánto lo estaba. Y su *idea* de los Tracts, como de cualquier otro asunto, fue armada sobre esta división artificial de las cosas en su mente, no cuáles fueran las opiniones reales de ellos, o si había alguna opinión, sino si contenían cierta doctrina, que era tan distinta de la materia que trataban como las letras impresas o el papel que cubrían.

De manera semejante, creemos que es posible, y no es poco común, que un estudiante se dedique laboriosamente a los Padres y, sin embargo, tenga poca idea de las ricas betas de pensamiento o de los campos de batalla por los que está pasando, como si estuviera visitando las costas del Mediterráneo sin conocer historia o geología. Hay un cuento popular llamado "Ver y no ver", que apenas necesitamos recordar al lector: dos muchachos hacen una caminata juntos y regresan el uno lleno y el otro vacío de lo que han conocido durante la misma. De aquí que hay estudiantes que salen aprovechados de leer los Padres, y otros desilusionados, quejándose de que hay poco o nada en ellos, o mucho que es fantástico. Y todo es porque no saben qué buscar, o están poseídos por una o más ideas que en vano quieren encontrar en ellos. Su noción del asunto de la divinidad es tan diferente del que prevalecía en los tiempos primitivos, que la superficie de sus mentes no entra en contacto con lo que leen. Los puntos sobre los cuales insisten resbalan por un lado o pasan entre aquellos de los Padres, sus propias divisiones del asunto son cruzadas o inconsistentes con las de ellos, en un sentido u otro. Por eso siempre tienen propó-

⁴ "Año Cristiano", obra poético-religiosa de John Keble, publicada en 1828.

⁵ Los tracts o publicaciones del Movimiento de Oxford, cuyo principal promotor era Newman.

sitos divergentes con los del autor que están estudiando, no discernen su significado, y entonces lo desprecian o lo excusan, según sus mentes sean más o menos reverentes. Como mucho lo llamarán "venerable", que significa anticuado e inútil. Hemos conocido uno a quien todos hubieran reconocido en ese momento profundamente versado en los Padres, pero fue tomado por sorpresa ante la pregunta de si el episcopado y el sacerdocio eran órdenes iguales o distintas en la Iglesia primitiva, como si no hubiese siquiera contemplado la cuestión. También conocemos una persona que cuando entró en los Padres, leyó y analizó Ignacio, Bernabé⁶, Clemente, Policarpo⁷ y Justino⁸, con muchísimo cuidado, pero que ahora considera que su trabajo ha sido desperdiciado por las modernas divisiones extrañas bajo las cuales confundió el contenido que encontró en ellos. Ciertamente, con nuestras modernas nociones y nuestra moderna ignorancia, estaría bien si pensáramos de los Padres sólo como una lectura infructuosa, y no más bien herética, arriana o papista, como podría ser el caso. Por ejemplo, lectores de Justino, que no conocen la *Defensio de Bull*⁹, probablemente lo consideren arriano, y lectores de Cipriano, que son versados en la Historia de la Iglesia de Milner¹⁰, dirán que es papista. La inconsistencia y la contradicción forman otra clase de cargos que harán rápidamente contra los Padres las mentes modernas. Declaran que son ininteligibles o

contradictorios consigo mismos, que no tienen la profundidad para conciliarse o la clave para explicar. Es más cómodo suponer que un libro es absurdo y no que uno mismo sea torpe, y como en la fábula del león y el hombre, los modernos toman la decisión según su propio modo. La Iglesia antigua no puede hablar por ella.

Cualquiera sea, pues, el modo verdadero de interpretar a los Padres, y en particular los Padres Apostólicos, si un hombre comienza por llamarlos ante él en vez de dirigirse a ellos, por buscar que sean evidencia de los dogmas modernos en vez de lanzar su pensamiento sobre sus textos y extraer sus propias doctrinas, perderá con seguridad su sentido. Nos da pena ver que un polemista aborda Ireneo¹¹ o Cipriano¹² con el llamado "Articulus stantis vel cadentis Ecclesiae" en su mano para medirlos con él. Nos da pena por ellos cuando seleccionan una doctrina que, aunque verdadera en sí y esencial en su forma implícita, es tan innecesaria como una proposición admitida, y tan inadecuada como una fórmula elemental, y tan absurdo como criterio de las obras de los Padres, como si uno fuera a criticar la arquitectura gótica con las proporciones de la italiana, o intentar los misteriosos compases de Beethoven en la flauta o en la guitarra. Y mucho más, cuando la moderna doctrina que se introduce es verdaderamente insostenible, tal como la de la "seguridad", o la de la regeneración pos-bautismal. La

⁶ Se refiere a la Carta de Bernabé, obra perteneciente a un autor anónimo que la antigüedad atribuyó a San Bernabé, compañero de San Pablo.

⁷ San Policarpo, obispo de Esmirna, donde murió mártir (69-155), se ha conservado sobre todo una famosa Carta a los Filipenses. Era discípulo directo de San Juan.

⁸ San Justino, nació en Palestina y murió mártir en Roma en el año 165, el apologeta griego más importante del siglo II. Sólo legaron a nosotros tres obras: dos Apologías y Diálogo contra el judío Trifón.

⁹ George Bull (1634-1770) uno de los teólogos anglicanos más destacados de la época carolina, a los que recurrían Newman y el Movimiento de Oxford, versado en los Santos Padres, autor de la célebre *Defensio Fidei Nicaenae* (Defensa de la Fe de Nicea).

¹⁰ Joseph Milner (1744-1797) uno de los fundadores del movimiento evangelista. Escribió en 5 volúmenes: *Church History* (York, 1794-1809).

¹¹ San Ireneo de Lyon († 202) mártir, Padre de la Teología, luchó contra los gnósticos, autor de *Adversus Haereses*.

¹² San Cipriano, obispo de Cartago (200-258) mártir, autor de muchos tratados y cartas.

verdad importante que debe estar a la vista al juzgar a los Padres es que los que vienen con modernas ideas no hallarán en ellos ninguna idea en absoluto, porque no quieren discernir que sus escritos son católicos, y no podrán encontrar qué más son. Y otra situación importante es que los que son versados en sus escritos son más aptos para hacer un juicio de ellos e interpretar debidamente los pasajes particulares, que aquellos que no lo son. Y como esto también está muy olvidado hoy día estará bien hablar aquí con precisión.

Nada es más común que un modo arrogante de tratar con los escritos de los Padres, como si fuera suficiente para medir la naturaleza y el valor de su contenido el razonamiento antecedente, sin tomarse el trabajo de una investigación personal de los mismos. La moda del momento es considerar la plausibilidad de una teoría acerca de ellos como la garantía de su verdad, la cuestión de estar de hecho suplantados en conjunto. Por ejemplo, es común decir que nociones paganas, judías o filosóficas entraron en la Iglesia y la corrompieron. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento para hacer esta afirmación? Primero, porque los paganos, los judíos y los filósofos fueron convertidos, y luego porque estas doctrinas y prácticas en la Iglesia son paralelas a aquellas que existían entre paganos, judíos y filósofos. Pero en qué medida la *verdadera historia* del cristianismo corrobora esta hipótesis es algo que no se examina. Parece que lo que *puede ser* abstractamente, en el caso dado, *debe serlo*. Podemos escuchar que se objeta al relato recibido de esta o aquella temprana herejía que nuestra información acerca del mismo

viene meramente de los opositores, que se sostiene como una proposición general, y que nunca se debe confiar en los fundamentos de un oponente teológico. Ciertamente, esta es una verdad general, pero ¿cuál es el propósito en un caso particular? ¿La evidencia del testimonio está puesta a un lado perentoriamente, como lo hace Hume¹³ en su célebre dicho acerca de los milagros? ¿Quién niega que los opositores están a menudo prejuzgando, y no son confiados, y que su testimonio tiene que ser por consiguiente, en todos los casos, observado estrechamente? Pero ¿cómo eso absuelve a un crítico, que, en un caso dado, no toma ese caso tal como es? Sin embargo, un gran número de hombres hacen de semejante sentimiento general una excusa para no investigar, y aun así decidir. No meramente por suspender su juicio por falta de tiempo para investigar, sino para absolver magisterialmente esta o aquella herejía, como si pudieran decir, antes de entrar en el caso, cuánto se aplica el dicho a la cuestión y cuánto no. Es muy extraño que, mientras en otras ciencias la máxima "cuique credendum in arte sua" es aceptada, en el conocimiento teológico, cualquiera, aunque sea ignorante, piensa que puede juzgar por sí mismo, como si la voz común de la humanidad reconociera tal juicio en teología como una facultad natural. Hay personas que imaginan que sin leer, o al menos con una mera zambullida en los Padres, pueden describir sus caracteres, enumerar los puntos de su fe, y decidir sobre la interpretación de pasajes y expresiones particulares. Piensan que tienen luminosas visiones de la historia porque se confinan a su propio círculo de pensamiento y opinión.

¹³ David Hume (1711-1776) filósofo escocés, representante del empirismo junto a Locke y Berkeley, que en su ensayo sobre los milagros sostiene que "ningún testimonio humano puede tener bastante fuerza para demostrar un milagro y hacer de él el fundamento justo de un sistema religioso". La fuerza de la costumbre es tal que nos prohíbe creer en los milagros.

Uno dice: "Quiero escribir un libro sobre los Padres, sé exactamente qué pensar de ellos y bastante bien lo que significa mi trabajo. Quiero transmitir al lector corriente lo que ya tengo en mi propia mente, una lúcida idea de la posición que los Padres mantuvieron en la Iglesia universal, su lugar en la divina dispensación, lo que son y lo que no son. Tu vieron sus virtudes y sus defectos, y quiero ser franco con ellos. Los reverencio y lo mostraré. Pondré de manifiesto también donde hayan fallado, y mostraré que esto era culpa de su época y no de ellos. Refutaré también a quienes hoy claman tan exageradamente, y los pondré como ejemplo de un juicio calmado y desapasionado, ni diciendo mucho ni diciendo demasiado poco. Para este propósito es necesario que deba leer tanto lo que los Padres han escrito como lo que dicen sus recientes defensores. Esto pienso hacer, tener o poder disponer de una buena biblioteca y de las mejores ediciones. Pero primero pondré mis ideas por escrito, y para esto será suficiente hacer uso de las obras *El Imperio Romano* de Gibbon¹⁴, la pequeña *Historia de la Iglesia* de Mosheim¹⁵, sus *Discursos Eclesiásticos 'Ante Constantinum'*, *El uso de los Padres* de Dallaeus, la obra de Beausobre sobre el maniqueísmo, la de Lardner sobre la credibilidad¹⁶, la obra de Jones¹⁷ sobre el Canon, los Anales de Basnage, y partes de los

Errores de los Padres Primitivos de Osburn¹⁸. Cuando haya dado forma a mis ideas, consultaré y buscaré las referencias de estos autores e ilustraré mis principales opiniones sobre los Padres. Todo esto por los antiguos, y en cuanto a sus admiradores desmesurados de hoy, conozco ya bastante bien sus puntos de vista. Cualquiera puede ver que es un mero renacimiento de la teología de Laud¹⁹ o de los non-jurors²⁰. De todos modos, seré sincero con ellos también, pues sin duda son piadosos, hombres excelentes, y abogan por lo que hay de verdad en ello, aunque de modo exagerado, y han tomado por cierto cosas de los Padres, bien o mal, aunque las han distorsionado²¹.

Tal es la historia de la concepción de una gran obra teológica. Nuestro teólogo la emprende, se sumerge en los Padres, y ellos confirman sus ideas antecedentes, escribe rápido, esboza sus caracteres, exhibe las luces y sombras de Agustín²² o Jerónimo²³, la idea central del Concilio Niceno²⁴, o del código de Teodosio²⁴. Condena a los Padres por algunas cosas, los aplaude en otros casos, justifica su lenguaje en otros más. Los interpreta sobre la base de sus modernas nociones y llama a esto justificarlos. Simpatiza con su materia y llega a ser elocuente. Su libro está escrito ahora, y los Padres deben aún por ser leídos. Este es

¹⁴ Edward Gibbon (1737-1794), historiador inglés.

¹⁵ Johann Lorenz Mosheim (1694-1755), historiador eclesialístico protestante.

¹⁶ Nathaniel Lardner (1648-1768), teólogo nonconformist, autor de *Credibility of the Gospels*.

¹⁷ William Jones of Nayland (1726-1800) teólogo y miembro ilustre de la High Church, del grupo de los Hutchisonians, autor de *The Catholic Doctrine of the Trinity and Essay on the Church*.

¹⁸ William Osburn, *Doctrinal errors of the apostolical and early Fathers*, Londres, 1835.

¹⁹ William Laud (1573-1645), uno de los más importantes teólogos calvinistas del siglo XVII.

²⁰ Grupo formado por ocho obispos y cuatrocientos sacerdotes que en 1688 se negaron a prestar juramento, de ahí su nombre, a Guillermo de Orange, protestante. Muy tradicionalmente anglicanos y de algún modo precursores de las posturas tractarianas.

²¹ San Agustín, el gran Padre de la Iglesia latina (354-430), quizá el más leído y citado de los Padres por Newman.

²² San Jerónimo (347-419), el traductor de la Biblia al latín (Vulgata).

²³ Concilio de Nicea (325), primer concilio ecuménico, convocado contra Ario; definió la divinidad del Hijo de Dios, su consubstancialidad con el Padre.

²⁴ Se debe referir al Concilio de Constantinopla I (381), continuación del de Nicea, convocado por el Emperador Teodosio I junto con el Papa Dámaso, y que definió la divinidad del Espíritu Santo, procedente del Padre y del Hijo.

un trabajo duro, y el tiempo urge. Su perspectiva de lectura se contrae, el sentido de esta obligación decae. El está mucho más cierto de estar en lo correcto que cuando comenzó. ¿Cuál es, pues, la utilidad de leer? Publica el libro, es aclamado, su nombre tiene peso. El dice una cosa; Bull o Beveridge²⁸ dicen otra. De sus lectores, uno prefiere un escritor del siglo XIX a uno del XVII; otro piensa que sus puntos de vista son tan sensibles y probables como para dar convicción; un tercero goza de poder argumentar que como los grandes teólogos difieren, no se puede llegar a la verdad, y cualquier cosa puede probarse desde los Padres y puede afirmarse de la historia y los principios del cristianismo primitivo; y un cuarto, por la misma razón, está realmente perplejo. De cualquier modo, él ha ganado su tanto, ha mostrado que los argumentos de sus adversarios admiten discusión, ha lanzado todo el asunto en el golfo de la controversia, y ha dado una muestra de cómo la era de los ferrocarriles debe conducirse hacia la era de los mártires.

La falacia elemental en este proceso es la idea de que personas que no están familiarizadas con los Padres son tan buenos jueces de sus motivaciones, deseos y significado, como los que sí lo están. Los hombres imaginan, por ejemplo, que aunque nunca han visto a Clemente o Ignacio, o cualquier otro Padre antes, están bastante bien calificados para interpretar las palabras *liturgia*, o *prophora*, como si las conocieran bien. ¿Qué diferente es su juicio en otras materias! ¿Quién no estará de acuerdo, excepto en el caso de la teología, que un ojo experimentado es una condición importante para entender la

distinción de las cosas, o detectar su fuerza y tendencia? En política, el hombre de estado sagaz pone su dedo sobre algún evento aparentemente pequeño o no confesadamente grande, declara inmediatamente que es "no pequeño asunto", y se le cree. ¿Por qué? Porque es tenido por un experto en el lenguaje de la historia política y muy leído sobre los acontecimientos del mundo. Del mismo modo el experto en anatomía comparada se encuentra con un hueso pequeño, y confidencialmente declara a partir del mismo los hábitos y la época del animal al cual perteneció. ¿Qué diríamos del oyente no científico que disputara su precisión e intentara argüir en contra? Sin embargo, ¿no es este el caso de esos sabiondos, o menos que sabiondos en teología, que, cuando personas que han dedicado tiempo a los Padres reconocen en alguna frase o palabra en Clemente o Ignacio una doctrina católica, objetan que la relación entre la frase y la doctrina no es clara *para ellos*, y no conceden nada al juicio de la experiencia por encima del de hombres ordinarios? Por otra parte, no necesita probarse formalmente que la simpatía y la congenialidad de pensamiento tenga un lugar en capacitarnos para entrar en lo que otro quiere decir. Sus simples palabras o tonos de voz son nada para uno, le cuenta la historia a otro, y uno la pasa por alto y el otro es arrebatado y nunca la olvida. Tal es la diferencia entre leer un Padre Apostólico con o sin un conocimiento del lenguaje teológico.

Entonces, para leer con provecho un Padre determinado debemos, como paso preliminar, hacer estas dos cosas: despojarnos de ideas y prejuicios modernos, y estudiar teología. La obra de Bull, por ejemplo, arri-

²⁸ George Bull (cf. nota 3); William Beveridge (1637-1708), ambos teólogos anglicanos carolinos.

ba mencionada, o el quinto libro del Gobierno Eclesiástico, o la obra de Laud sobre la Tradición²⁶, darán un nuevo carácter a nuestros estudios. Les otorgarán una realidad, y por ello un interés, que de ningún otro modo podrían obtener, y darán uso a un documento antiguo dándole un significado. Tal parece ser el estado de la cuestión. Y ahora algunos ejemplos a modo de ilustración.

———2* Sentimos dificultad al entrar en materia, tanto por la imposibilidad de hacerle justicia en pocas palabras como respecto al carácter especialmente sagrado de las doctrinas que presentará. En ambos sentidos es inadecuada para una Revista. Sin embargo, confiamos en que pueden ser útiles algunos indicios a pesar de los peligros opuestos de decir demasiado o muy poco. Comenzamos, pues, así:

Cuando se dice que de dos personas, una que aborda un documento teológico antiguo con nociones modernas o ultra-protestantes, y otra con nociones eclesiásticas (es decir, las nociones, por ejemplo, del siglo cuarto o quinto, o de nuestros teólogos, tales como Bull, Bramhall, o Beveridge²⁷), y que en consecuencia interpretan las palabras, frases y dichos de Ignacio o Clemente de manera opuesta, y que la última está en lo correcto y la primera no, se está asumiendo una relación entre el sistema teológico recibido en la Iglesia y estos Padres antiguos, como si ese sistema fuera su legítimo comentario. Esta suposición está claramente implícita, y su justificación descansa en la verdad de una circunstancia, que ya ha sido señalada, a sa-

ber, que el sentido eclesiástico es la única llave real para entrar en sus escritos. Ella sola encaja en su cerradura, y da un sentido suficiente a aquellos puntos que ellos acentúan. Así como decimos que una persona entiende mejor a otra cuando discierne y da una interpretación a sus insinuaciones, miradas y gestos, que aquella que o no los ve o los pasa por alto, y así como decimos que un intérprete o un traductor entra en el espíritu de un autor cuando saca a relucir de él más de lo que la mayoría ve, así también, para decir lo menos, el sistema de la Iglesia tiene afirmaciones que pueden considerarse ignacianas o clementinas mucho más que el de los ultra-protestantes, por donde viene a ser, por lo menos, una interpretación de los documentos, de los cuales el otro discierne poco o nada. Este es el punto que ilustraremos, y para no extendernos vamos a concentrar nuestras observaciones a Ignacio.

El Dr. Jacobson²⁸ ha encontrado un lema admirable para su reciente edición de los Padres Apostólicos, en un pasaje de Cicerón, que declara el valor de la antigüedad sobre la base de su mayor proximidad al divino origen de las cosas de las cuales da testimonio: "quae, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat". No afirmamos de Ignacio más que esto: que su testimonio viene inmediatamente después de las fuentes inspiradas de la verdad, que era amigo de los Apóstoles, y que, por ello, era más probable que conociera el criterio de ellos sobre la verdad evangélica, y por ende lo que quisieron decir en sus escritos, más que los modernos. Dando esto por sentado, las si-

²⁶ William Laud (1573-1645), gran teólogo carolino, arzobispo de Canterbury, murió ejecutado por el Parlamento puritano de Cromwell. Escribió *Conference with Fisher the Jesuit* (1622).

²⁷ Para Bull y Beveridge, cfr. nota 7. John Bramhall (1594-1663).

²⁸ William Jacobson (1803-1884), autor de la edición "Padres Apostólicos" (1838).

güentes observaciones quieren probar que el parecer de San Ignacio acerca de la verdad evangélica era el mismo que el de la "religión católica"²⁸, y no el del ultra-protestantismo.

Ignacio escribe en varias de sus Cartas así:

"Hay un solo médico, tanto carnal como espiritual, engendrado y no engendrado; Dios encarnado, verdadera vida en la muerte; tanto de María como de Dios; primero pasible, luego impasible".

(carta a los Efesios, 7)

"Nuestro Dios, Jesús el Cristo, nació del seno de María de acuerdo a la dispensación²⁹ de Dios, de la estirpe de David, y del Espíritu Santo".

(*id.*, 18)

"Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios".

(carta a los Romanos, 6)

"Todo lo soporto, como quiera que El mismo que se hizo hombre perfecto, es quien me fortalece".

(carta a los Esmirniotas, 4)

"Observa los tiempos, aguarda a Aquel que está por encima de ellos, independiente del tiempo; el Invisible que se hizo visible por nosotros; el Impalpable, el Impasible, que por nosotros se hizo pasible, que por nosotros soportó todo".

(carta a Policarpo, 3)

"¿Qué me aprovecha si alguien me alaba, pero blasfema de mi Señor no confesando que era de carne?".

(carta a los Esmirniotas, 5)

En estos extractos hay un número de expresiones destacables, que el estudiante de teología católica reconocerá, por sí solo y enseguida, como perteneciente a esa teología y con una especial referencia a las perversiones heréticas de la misma. Se introducirá en palabras y frases que otro pasará por alto, tales como γεννητός καὶ ἀγέννητο - ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός - ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ - παθητός καὶ ἀπαθής - ἀχρονος - ὄρατο, δι' ἡμῶν ορατός - τέλειος ἄνθρωπος γενόμεος - σαρκοφόρος - πάθος τοῦ θεοῦ.³⁰

1. Por ejemplo, tomemos las palabras τέλειος ἄνθρωπος, *hombre perfecto*. Existió una herejía al comienzo del siglo cuarto que era de hecho un resurgimiento del docetismo de los tiempos de San Juan, que decía que nuestro Señor no fue realmente un hombre como los otros, que no tuvo un alma intelectual, y seguía diciendo que ni siquiera tuvo un cuerpo real. Tal fue la doctrina del apolinarismo, y los católicos pretextaron contra ella sosteniendo que Cristo era *hombre perfecto*. Este fue su símbolo especial contra la herejía, tal como lo encontramos en el Credo Atanasiano³¹, "*hombre perfecto*, compuesto de alma racional y carne humana". Los apolinaristas se oponían en este punto, afirmando que era imposible para la misma persona

²⁸ Aquí, como en todos los escritos de la época anglicana de Newman, "católica" no refiere a la Iglesia Católica Romana, sino a la Iglesia Católica en su acepción de universal y antigua, tal como existía los primeros siglos, en contraposición al protestantismo, y que, según Newman permanecía sin corrupciones en la Iglesia Anglicana. Tampoco significaba rechazo de la Iglesia de Roma, que junto a la ortodoxa eran consideradas como las otras dos "ramas" del verdadero catolicismo. Luego de su conversión, por supuesto, ya no mantuvo más esta idea y absolutamente afirmó que aquella Iglesia Católica era solamente la Romana.

²⁹ Nota de Newman: κατ' οἰκονομίαν [economía]. Aquí está una palabra adicional que más tarde se sabe tuvo un significado técnico.

³⁰ Engendrado y no engendrado - en la carne hecho Dios - tanto de María como de Dios - pasible e impasible - hombre - atemporal - invisible - hecho visible - hecho hombre perfecto - encarnado - pasión de Dios.

³¹ Así se suele llamar al Credo o Símbolo "cuicumque", falsamente atribuido a San Atanasio, profesión de fe muy antigua en latín, pero también en griego, que alcanzó gran autoridad en la Iglesia antigua, oriental y occidental.

contener en sí δύο τέλεια³³, y que si nuestro Señor era perfecto Dios no podía ser perfecto hombre. En consecuencia, esto llega a ser un punto decisivo de la controversia, y está tratado como tal por Atanasio³⁴, el Nacianceno³⁵, Epifanio³⁶, Leoncio³⁷ y Máximo³⁸, entre otros autores.³⁹

La importancia de esta palabra se ve muy fácilmente por las veces que aparece en los Credos. El Atanasiano ya ha sido mencionado: De igual modo, una confesión atribuida a San Ambrosio⁴⁰ por Teodoreto⁴¹, habla de nuestro Señor Jesucristo “quien en los últimos tiempos se encarnó y tomó sobre Sí una humanidad perfecta de alma racional y cuerpo”, de modo que “se ha realizado inefablemente una unión de dos naturalezas perfectas”, etc. En un Credo de Pelagio, que fue ortodoxo en este punto, se nos dice que “aquellos que reconocen en el Hijo un Dios imperfecto y un hombre imperfecto, no afirman verdaderamente ni a Dios ni al hombre”. Y Juan de Antioquia⁴², en su aclaración de San Cirilo⁴³, confiesa que nuestro Señor es “perfecto Dios y perfecto hombre, de alma racional y cuerpo”.⁴⁴

La expresión, pues, “hombre perfecto”, era una parte de la dogmática católica existente en los siglos cuarto y quinto. Ahora

bien, como hemos citado más arriba, pertenece también a Ignacio, que dice: “Todo lo soporte, como quiera que El mismo que se hizo hombre perfecto, es quien me fortalece”. Aquí, entonces, por un lado encontramos una palabra en Ignacio que apenas es tomada de la Escritura, que no congenia con el modo de sentir moderno, que está fuera de lugar por el contexto, que tiene el aire de una expresión dogmática, que estaba bien adaptada para señalar errores existentes, y que se halla en una obra que verdaderamente se opone a herejías de distinto tipo. Por otro lado, encontramos esta palabra indudablemente y especialmente como un término dogmático en el siglo cuarto. ¿Podemos dudar que es dogmática en Ignacio, o, en otras palabras, que el tono de Ignacio al escribir es inconsistente con la teoría moderna, que dice que los sentimientos piadosos y la buena vida son el todo de la religión, y los credos formales superfluos o gravosos?

2. Tomemos otro ejemplo. El habla de aquellos que “blasfeman” de Cristo al “no confesando que era de carne” (σαρκοφόρον). Esta palabra es de carácter dogmático a primera vista en el pasaje, y notoriamente es así en la controversia posterior. Así la usa Clemente de Alejandría⁴⁵, Atanasio, y las Confesiones de los emperadores Valentinia-

³³ dos perfecciones.

³⁴ San Atanasio de Alejandría (295-373), autor del Tratado del Verbo Encarnado, y muchas otras obras. Este Padre de la Iglesia, llamado el “campeón de la ortodoxia” era el más apreciado por Newman, que tradujo sus obras al inglés. Newman tenía su retrato en su escritorio.

³⁵ San Gregorio de Nacianzo (330-390), gran teólogo capadocio.

³⁶ Epifanio de Pavia (438-496).

³⁷ Leoncio de Bizancio (†543).

³⁸ San Máximo el Confesor (580-662).

³⁹ Nota de Newman: Athan. In Apollin., 1.16; Naz.Orat., 51, p.741; epifanio. Ancor., 77; Leont. Frand. Apollin., p.489; Max. Dial., IV.5.

⁴⁰ San Ambrosio de Milán (339-397).

⁴¹ Teodoreto de Ciro (393-458).

⁴² Autor de la fórmula de unión después del Concilio de Éfeso, corrigiendo algunos términos de San Cirilo.

⁴³ San Cirilo de Alejandría (†444), autor de la carta que fue aprobada como texto del Concilio de Éfeso (431) contra la herejía de Nestorio.

⁴⁴ Nota de Newman: Ver también Epiph. Ancor., 121; Theod. Hist., V.9; y las declaraciones de los Concilios Euménicos cuarto, quinto y sexto. De igual modo, nuestro segundo Artículo [del credo anglicano] habla de “dos naturalezas completas y perfectas”.

⁴⁵ Pionero de la ciencia eclesiástica, discípulo de Panteno, en la escuela de Alejandría (150-215).

no, Valente y Graciano⁴⁶. Fue usada tanto en la controversia apolinarista como en la nestoriana, por los católicos contra Nestorio⁴⁷, quien afirmaba que nuestro Señor no era θεός σαρκοφόρος⁴⁸, sino άνθρωπος θεοφόρος⁴⁹, y por los apolinaristas que acusaban a los católicos de sostener la doctrina de Nestorio.

3. Nestorio afirmaba, siguiendo a los cerintios y otros gnósticos antiguos, que el Hijo de Dios era distinto de Cristo, que era un hombre, como si Cristo tuviera una existencia o personalidad separada, y que los eran herejes, entre otras expresiones fuertes, por frases como "Dios nació y sufrió en la cruz", o que la Bienaventurada Virgen era θεοτόκος, "la Madre de Dios". Por otro lado, tales frases, casi no hace falta decirlo, son consideradas según el juicio de la religión de hoy a la vez incorrectas e impropias. No es este el lugar para entrar en la historia de la controversia y mostrar su propiedad y necesidad. La última de las dos se halla en Orígenes⁵⁰, quien, más aún, se ocupó en investigar su significado real⁵¹, lo cual es de notar ya que muestra que en ese tiempo era una palabra aceptada, pues nadie investiga lo que ha inventado. La usa Alejandro, el Nacianceno y Atanasio, y, como muchos piensan, Dionisio. En cuanto a la primera frase, Ireneo habla del "descenso in Mariam" de nuestro Señor, Tertuliano⁵² de Su descenso "in vulvan, de vulva carnem participaturus", de "Dei passiones", "Dei interemptores", y



Atanasio del σώμα θεός⁵³, y del consiguiente deber de adorarlo. Atanasio, como es sabido, objetó la frase "Dios sufrió", tal como la usaba Apolinar, entendiéndolo que al decir θεός quería decir θεότης⁵⁴, pero que era una frase

⁴⁶ Reinantes del 364 al 375, del 364 al 378 y del 375 al 392, respectivamente.

⁴⁷ Patriarca de Constantinopla (†451), condenada su doctrina en el Concilio de Efezo y depuesto.

⁴⁸ Dios encarnado (portador de carne).

⁴⁹ Hombre portador de Dios.

⁵⁰ Padre de la Iglesia, en Alejandría (185-253); prolífico autor, quizá el más grande de la escuela alejandrina.

⁵¹ Nota de Newman: Vide Socr. Hist., VIII.32; Gaillard, Bibl. P., t.14, Append., p.87.

⁵² Exceptuando a San Agustín, el más importante escritor eclesiástico latino (185-220).

⁵³ Cuerpo de Dios.

⁵⁴ Dios - Deidad.

aceptada en la Iglesia Católica no puede dudarse. Volviendo a Ignacio, la encontramos en un pasaje ya citado de sus Cartas, donde habla de ser “imitador de la πάθος τοῦ θεοῦ”²⁵. De igual modo dice que “nuestro Dios, Jesús el Cristo, nació en el seno (ἐκκυφορηθῆ) de María”. ¿Es este el lenguaje de la escuela moderna, o más bien el de la Iglesia Católica?

4. Otra expresión en la que insisten comúnmente los Padres en su enseñanza dogmática es la de “un solo y único” Cristo, por varias razones doctrinales que no es necesario desarrollar aquí. Sin mencionar la Escritura, la encontramos en el Credo Niceno, y aun con mayor énfasis en el Atanasiano, que dice: “el cual, aunque es Dios y hombre, no son dos, sino *un solo y único Cristo*; ...Dios y hombre es *un solo y único Cristo*”. Existen innumerables pasajes similares en los Padres. Citaremos sólo dos. Ireneo dice que San Juan “reconoce un solo y único Verbo de Dios, y El mismo unigénito y encarnado por nuestra salvación”, y que San Mateo conoce “*un solo y único Jesucristo*”, y que San Pablo “claramente da a entender que hay un Dios que prometió a Su Hijo a través de los profetas, y *un solo Jesucristo* nuestro Señor”...y que San Marcos “anuncia *uno solo y único Hijo de Dios, Jesucristo*, anunciado por los profetas...Todos los mencionados herejes —añade— aunque confiesan con la lengua que Jesucristo es *uno*, no lo hacen son seriedad” (Haer. 3.16, 2,3,6). Y el Nacianceno dice: “Dios procedió de la Virgen con la asunción (de la humanidad), siendo *uno solo* de dos contrarios, carne y espíritu, de los cuales uno fue hecho Dios y el otro lo hizo Dios” (ὡν τὸ μὲν ἐθεώωσε τὸ δὲ ἐθεώθη). Obsérvese que es-

te es el mismo modo de hablar que adopta Ignacio: “Hay *un solo* médico, tanto carnal como espiritual,” etc. “Una fe, y *un solo* Jesucristo”. No puede dudarse, seguramente, que Ignacio en este pasaje, y la Escritura antes que él, es dogmático, es decir, que la frase en cuestión no es accidental y transitoria sino que tiene una fuerza definitiva y permanente, o es un artículo de fe.

5. Un signo especial de afirmaciones dogmáticas es que las palabras y frases contenidas en ellas son contrastantes unas con otras. No debe insistirse en los términos particulares en los que el sentido está dado; en un documento semejante la aparente incongruencia en su uso no se considera un problema; son allanados y reconciliados. Por ejemplo, cuando se dice sobre la conversión de San Pablo, primero, que sus compañeros “escucharon una voz, pero no vieron a ningún hombre”, y luego que “vieron la luz, pero no escucharon la voz”, pensamos poco acerca de la contradicción verbal al entender que el sentido no está encerrado en las palabras mismas, sino que se apela a la inteligencia del lector como intérprete de las mismas. Cuando, sin embargo, un autor parece ser consciente de esta aparente incongruencia y no la retracta sino que aun insiste en ella, debemos pensar correctamente que tiene un propósito al hacerlo, que hay algo en sus expresiones que nos sobrepasa, algo que no podemos dominar o sojuzgar, y no podemos intentar reconciliar según nuestra prudencia personal. Tales fueron, antes del hecho, las dos profecías, una que decía que Sedequías debía ir a Babilonia y la otra que no debía verla, que se reconciliaron porque perdió la vista de sus ojos antes de que

²⁵ Pasión de Dios, o padecer de Dios.

fuera llevado allí. El Credo Atanasiano ejemplifica adecuadamente lo que aquí se quiere decir. Casi toda su fuerza dogmática no reside en alguna peculiaridad de la frase sino en una estructura antitética.

De igual modo, dice Ireneo: "Siendo invisible fue hecho visible; siendo infinito fue hecho finito; siendo impasible fue hecho pasible; siendo el Verbo fue hecho hombre", etc. (id. 6). Y Vicente de Lerins²⁶ dice también: "En el único y mismo Cristo hay dos substancias, una divina, la otra humana, una de Dios Padre, la otra de la Virgen Madre, una coeterna e igual con el Padre, la otra de la substancia de Su Madre, aunque es uno y el mismo Cristo en cualquier substancia. Hay uno solo y el mismo Cristo, Dios y hombre; el mismo no creado y creado; el mismo inmutable e impasible, y mutable y sufriente; el mismo igual e inferior al Padre; el mismo unigénito del Padre antes del mundo, y nacido en el mundo de Su Madre; perfecto Dios y perfecto hombre". (Commentorium.19). Y también dice Atanasio: "Nació del Padre antes de los mundos, y también de la Virgen en estos últimos tiempos; antes invisible, aun a los poderes santos del cielo, visible ahora por razón de Su unión con la humanidad que fue vista; visto, digo, no en Su divinidad invisible, sino por la acción de la divinidad a través del cuerpo de hombre y la entera humanidad (δλου ανθρώπου), que El renovó al hacerla Suya." (Orat. In Arian. IV.fin.)

Todos sentirán que estos son pasajes dogmáticos que pertenecen a lo que puede llamarse teología eclesiástica, aunque obsér-

vese que apenas hay una palabra en ellos que lleve los signos de una teología, tal como *ομοῦσιον, περιχώρησις, ο προέλενσις*²⁷, que no podamos encontrar en Ignacio. El carácter dogmático de cada una depende enteramente de la contraposición de palabras comunes en sí mismas, es decir, que no hay razón por la que debamos llamar a Atanasio dogmático en tal pasaje (como lo hacemos correctamente), que no se aplique mucho más a pasajes tales como los que siguen en Ignacio: "Hay un solo médico, tanto carnal como espiritual, engendrado y no engendrado; Dios encarnado, verdadera vida en la muerte; tanto de María como de Dios; primero pasible, luego impasible", o también: "el invisible que se hizo visible por nosotros" (Carta a Policarpo.3), o también, como algunos leen: "Un solo Jesucristo, que era de la estirpe de David de acuerdo a la carne, el Hijo del Hombre, e Hijo de Dios" (Carta a los Efesios.20).

Son estos varios ejemplos de pasajes en los cuales podemos probar el carácter teológico o dogmático del cristianismo de San Ignacio, y el significado de esa teología. La única pregunta ulterior que podemos hacer es si nuestro argumento no prueba demasiado, si la notable *coincidencia* que así resulta entre él y los escritores de tiempos posteriores no es más grande de la que puede ser real, y por ende si no es *más* que una mera coincidencia ingeniosamente dada a luz y una glosa gratuita sobre su significado. Pero esto se contesta fácilmente apelando al hecho histórico ya aludido, a saber, que las herejías que acosaban a la Iglesia del siglo primero no hicieron sino reaparecer, substancialmente las mismas pero en formas

²⁶ San Vicente de Lerins (†450).

²⁷ Consustancial, circumincisión (compeneración de las tres divinas personas), antes de la venida.

más sutiles, en el siglo cuarto y quinto. No es asombroso que los misterios de la fe irritaran la razón de mentes orgullosas desde el principio, ni parecerá asombroso a aquellos que han estudiado la materia que lucharía por escapar de ellos por los mismos métodos. De hecho, hay pocos modos de negar la verdad, y fueron adoptados por varias sectas de los gnósticos en tiempos de Ignacio, como por Apolinar²⁸ y Nestorio en tiempos de Atanasio y Vicente. Que las pequeñas cuestiones debatidas por herejes posteriores existieron antes de su época está suficientemente probado aun si nos limitamos a los tratados de Tertuliano contra Praxeas, y "De Carne Christi", pero la gran obra de Ireneo *Contra Haereses* es también evidencia para el caso, sin hablar de los muchos pasajes que podemos encontrar en Orígenes, y los fragmentos de Hipólito. Sin embargo, quizás el tono general de las Cartas mismas de Ignacio se considerará prueba muy satisfactoria si creemos que en cualquier sentido son suyas, y que Ignacio miraba a los herejes en lo que escribió, y en sus juicios sobre ellos.

"No estéis consternados ante aquellos que *parecen dignos de confianza*, y sin embargo enseñan *doctrina extraña*. *Permaneced firmes*, como el yunque bajo el golpe, porque es como con un gran combatiente: ser afligido y conquistar" (Carta a Policarpo, 3).

Algunas personas sostienen hoy día que los herejes antiguos llevaban siempre vidas inmorales, y que eran condenados como tales, y no por sus opiniones. A los que así disputan les recomendamos el pasaje siguiente:

"No os engañéis, hermanos, pues aquellos que *corrompen las familias* no heredarán el reino de Dios. Si, en consecuencia, los que hacen esto *según la carne* han sufrido la muerte, *cuánto más* sufrirá aquél que por la mala doctrina *ha corrompido la fe de Dios*" (hemos ya oído de Ignacio *qué es esta fe*) "por la cual Jesucristo fue crucificado. Ese tal se ha contaminado e irá al fuego inextinguible, y así también le ocurrirá al que lo escuche" (Carta a los Efesios, 16).²⁹

De los siguientes pasajes, también, se diría hoy con seguridad que son "no caritativos para con las personas" de los herejes designados:

"Os exhorto especialmente, pero no yo, sino la caridad de Jesucristo, a que uséis sólo del alimento cristiano y os abstengáis de toda hierba ajena, que es la herejía (ἡτις ἐστὶν αἰρεσις) ...ellos brindan un *veneno mortífero*, como si fuera en dulce poción, y el incauto se lo toma gustosamente con placer y bebe su muerte" (Carta a los Trulianos, 6).

"Os prevengo contra *esas fieras en forma humana*, a las que no sólo no debéis recibir, sino, de ser posible, *ni aun las debéis tratar*. *Únicamente rogad por ellas*, por si hay manera de que se conviertan, cosa por cierto difícil. Pero todo es posible por el poder de Jesucristo, verdadera vida nuestra" (Carta a los Esmirniotas, 4).

Así habla un obispo del siglo primero: "fieras en forma humana". ¿No han sido en alguna parte traducidos estos términos al

²⁸ Apolinar de Laodicea (310-390), hereje que negaba la verdadera humanidad de Cristo.

²⁹ Nota de Newman: San Ignacio habla de aquellos que han conocido la verdad y la han abandonado (como dice San Pedro acerca de las sectas inmorales con palabras terribles: "Hubiera sido mejor para ellos no haber conocido," etc.), no de aquellos que nacen y son educados en el error, y nunca habían tenido razón para dudar acerca de lo que habían recibido.

inglés en el siglo diecinueve por las palabras “hombres venerables”, hombres de disposiciones “inofensivas”, “nada conflictivas”?

———3* Tenemos que proceder ahora a fundamentar lo tratado, no más sagradamente que lo hecho hasta aquí, porque no puede serlo, pero requiere ser examinado más minuciosamente y en sus detalles, lo cual no se puede abordar sin gran riesgo de usar un lenguaje inadecuado. Seriamente esperamos no traspasar los límites de propiedad en nuestra introducción de temas tan solemnes, u olvidar que estamos escribiendo como articulistas y no como teólogos. Aun así, la línea de argumentación que seguimos parece requerir que aludamos a una doctrina, que estamos poco dispuestos a enfocar desde su carácter peculiar.

Observemos, pues, las siguientes expresiones de San Ignacio:

“Siendo imitadores de Dios, y reavivados en la sangre de Dios, (ἀναζωπνρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ) habéis logrado realizar la obra connatural a vosotros (συγγενικὸν ἔργον)”.

(Carta a los Efesios. 1)

“Estos no son plantación del Padre, porque si lo fueran habrían aparecido como ramas de la Cruz, y su fruto hubiera sido incorruptible, por los cuales, en Su pasión, os invita a ser Sus miembros. La Cabeza, pues, no puede nacer sin los miembros, habiendo prometido Dios una unión (ἔνωσιν), que es El mismo”.

(Carta a los Tralianos.11)

“En las cuales (las Iglesias) ruego que pueda haber una unión (ἔνωσιν) de carne y espíritu con Jesucristo, que es nuestra Vida eterna, en la fe y en la caridad que

sobrepasa todas las cosas, pero, en primer lugar, en Jesús y el Padre”.

(Carta a los Magnesios.1)

“Que lo paséis bien en la unanimidad de Dios, poseyendo un Espíritu indivisible, que es Jesucristo”.

(idem. 15)

“La causa por la cual el Señor consintió recibir el unguento sobre su cabeza, fue infundir incorrupción a la Iglesia...¿Por qué nos consumimos (ἀπολλύμεθα) neciamente, por desconocer el don (χάρισμα) que nos ha enviado el Señor en verdad?”

(Carta a los Efesios. 17)

“(Cristo) nació y se bautizó para que por Su pasión (τῆς πάσχει) pudiera purificar las aguas”.

(idem. 18)

“Si alguien puede permanecer en castidad, para honrar la carne del Señor, permanezca también en la humildad”.

(Carta a Policarpo. 5)

“No siento placer en el alimento corruptible, ni en los deleites de la vida. Quiero el pan de Dios, el pan celestial, el pan de la vida, que es la carne de Jesucristo, el Hijo de Dios, que nació más tarde de la estirpe de David y de Abraham. Y quiero la bebida de Dios, que es Su sangre, que es la caridad incorruptible y la vida siempre surgente”.

(Carta a los Romanos. 7)

Es muy notable cómo reciben los lectores modernos estos pasajes. Llegan a ellos con ideas muy chatas, nunca sospechan que aluden a algo que ellos no pueden alcanzar, y siendo incapaces de discernir ninguna cosa

elevada apropiada a semejante lenguaje, lo declaran hiperbólico o, a veces, una lectura corrupta. Parecen ponerlo como un dilema: "o estamos ciegos, o San Ignacio habla sin sentido". Por ejemplo, un escritor de los últimos dice de algunas de sus afirmaciones: "Ninguna consideración ni de la razón ni de la Escritura parecen tener, ni por un momento, el poder de refrenar la loca carrera de su pesada e hinchada, aunque a menudo elocuente, declamación; ni disuadirle de desarrollar sus exhortaciones hasta el extremo más alto de la hipérbole".⁶⁰

Tal modo de hablar es, por cierto, extremo, e indica un deseo de mero refinamiento común, que no dice nada de modestia y reverencia. Pero aun las personas que tienen estas cualidades, si están poseídas de ideas modernas, estarán dispuestas a concluir que San Ignacio era pesado y asiático en su dicción. No podemos negar, claro, que fuera asiático y hablara como un asiático. Así eran y hablaban Isaías, San Pablo y San Juan. Se ha supuesto que también San Juan, San Pablo e Isaías, usaron palabras sin un sentido definido, meramente porque su significado estaba más allá del alcance de sus inescrupulosos críticos. Quizá es el mismo caso de Ignacio. Acaso tuvo el santo mártir un nivel de concepciones que son tan lejanas de la filosofía de su época como de la visión mental de los salvajes. Acaso sus palabras significaban ideas perfectamente bien conocidas por él, y reconocidas por sus hermanos. Si es así, es injusto para con él, y cruel para con nosotros mismos, para nosotros, modernos teólogos, reconciliar sus palabras con nuestra propia ignorancia, acusándole de ampulosi-

dad. Esta consideración, de paso, puede ser sugerida con provecho a todos los que tienen el hábito de censurar a los escritores eclesiásticos de cualquier época, como tortuosos, verbosos, confusos, nebulosos y fantasiosos. Pueden ser, sin duda, todo esto, quizás en este pasaje u obra particular. Aun así, del pecho de investigadores modestos, brotará la pregunta de si debiendo estar uno u otro partido en falta, no sería más posible que el lector fuese superficial y no el escritor irreal. Hay una cosa notable en el caso de San Ignacio, y es que, mientras un moderno protestante lo encuentra tan sin sentido, un discípulo de Ireneo, Atanasio, o Cirilo de Alejandría, no estaría perplejo en absoluto sobre lo que sus palabras significan, sino que vería en ellas enseguida un sentido, profundo y suficiente. Si esto es así, parece seguirse que, cualquiera sea el partido más escriturístico, de todas maneras, San Ignacio, el discípulo y amigo de los escritores sagrados, está del lado de los católicos y no de los modernos.

Convenzámonos de tomar sus palabras literalmente, no pensando que la interpretación literal sea demasiado extraña para ser la verdadera, y llegaremos muy cerca de una doctrina grande y sagrada, que, mientras disculpa a nuestro autor de toda apariencia de pesadez o declamación, ha sido siempre mantenida en la Iglesia Católica. Parecería ser cierto que Ignacio considera que nuestra vida y salvación no reside en la expiación por sí misma, sino en la encarnación, pero no en la encarnación ni en la expiación como acontecimientos pasados, sino como hechos presentes, de una manera existente, en la cual nuestro Salvador llega a nosotros, o,

⁶⁰ Nota de Newman: Osburn, Errors, p.191.

para hablar más claramente, en nuestro Salvador mismo, que es Dios en nuestra carne, y no sólo eso sino en la carne que ha sido ofrecida como sacrificio en la cruz, que ha muerto y resucitado. El ser hecho hombre, el ser crucificado en expiación, el ser resucitado, son los tres acontecimientos pasados que el Hijo Eterno ha concedido que lleguen a ser para nosotros lo que El es, un Salvador. Y aquellos que omiten la resurrección en su visión de la economía divina son tan realmente defectuosos en la fe como si omitieran la crucifixión. El pagó la deuda del mundo sobre la cruz, pero como no podía haber sido crucificado sin haber asumido la carne, así también pareciera que no podía aplicar Su expiación sin resucitar primero. Por lo tanto, San Ignacio habla de estar salvados y vivos no simplemente en la expiación, sino, como quieren decir los pasajes ya citados, en la carne y la sangre del Señor resucitado, primero sacrificado por nosotros, y luego comunicado a nosotros.

Muchos pasajes de sus Cartas, más definidos, podrían ser citados, pero limitémonos primero a estos. Tomemos el primero de ellos: "Reavivados en la sangre de Dios". Si esto significa meramente que somos elevados a una nueva vida por la expiación, o por el efecto moral del conocimiento de la doctrina, es un lenguaje ciertamente forzado y exagerado, pero si se toma literalmente, la idea surgirá y el lenguaje se olvidará. Si significa lo que la Iglesia Católica enseña, que el *cuerpo* y la *sangre* del Verbo Encarnado es comunicada a nuestras almas y cuerpos, de algún modo real aunque desconocido, y de este modo viene

a ser el principio de una nueva vida, entonces no hay palabras que puedan alcanzar lo que se quiere decir. Así también, cuando él habla de una *unión con la carne y el espíritu de Jesucristo*, y de nosotros "poseyendo un *Espíritu indivisible*, que es Jesucristo", habla seguramente de una unión con la *carne* de Cristo, que es *espíritu*. Cuando dice también, "Quiero el *pan de Dios*, el pan celestial, el pan de la vida, *que es la carne de Jesucristo*, ... quiero la *bebida de Dios*, que es Su sangre", si quiere decir tan solo que anhela los *beneficios* de la muerte de Cristo, uno no podría defenderlo del cargo de usar palabras extravagantes. Y también, cuando dice que Cristo ha *infundido incorrupción* a la Iglesia, y que la unción del óleo fue una suerte de preparación o figura de esto, a menos que deba ser tomado literalmente que hay un don real o comunicación, él está haciendo de un *hecho* el símbolo de una *metáfora*, que es la misma objeción común y lógica contra los comentarios socinianos sobre la Carta a los Hebreos. Cuando habla también de permanecer en castidad "para honrar la carne de nuestro Señor", si quiere decir lo que las palabras literalmente implican, que la castidad es un acto de reverencia tributado a la naturaleza virginal, santa y divina que Cristo nos imparte desde Sí, el sentimiento es claro y tremendo. De otro modo parecería una frase ruda e indecorosa.⁶¹

Si se objeta a la interpretación literal de las frases en cuestión que Ignacio, lejos de querer decir eso las explica como virtudes morales o gracias, como cuando habla de "la

⁶¹ Nota de Newman: εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός. Los comentaristas se confiesan perplejos. Vos pregunta, "Quid sibi vult, rogo, in castitate in honorem carnis dominicae?" Sigue diciendo que está cierto de que la palabra σαρκός ha sido transpuesta y que debemos leer ἐν ἀγνείᾳ τῆς σαρκός μένειν εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου. Jacobson asiente. Chevallier traduce "en honor de El que es el Señor de toda carne". Omitió el "toda", que no está en el griego, y el sentido que hemos expresado arriba está sustancialmente transmitido sea por "la carne del Señor" o por "el Señor de la carne".

fe, que es la carne del Señor, y el amor, que es su Sangre”, de “ir al *Evangelio* como a la carne de Jesucristo”, y de “Su sangre que es amor incorruptible”, responderíamos que tales pasajes sólo implican que el don sobrenatural *incluye* la virtud moral, o que la virtud o gracia consiste en el don sobrenatural. Si, por ejemplo, uno dice que “una casa es un refugio contra el clima”, o de “nuestro refugio que es una casa”, nadie tendría derecho a argüir que “casa” no tenía un sentido literal y era sólo una metáfora que representa protección o refugio. La proposición no significa más que la casa es para nosotros un refugio, o que el refugio consiste en tener una casa.

Hasta aquí hablamos sobre el sentido de Ignacio tomado desde el significado literal de las palabras mismas. Pero ahora veamos qué luz se arroja sobre su interpretación desde uno o dos pasajes de escritores posteriores. Las frases de Ignacio para ilustrar son tales como estas: “infundir incorrupción en Su Iglesia”, “por Su pasión purifica el agua”, “unión de carne y espíritu con Cristo”, y otras por el estilo, que pensamos aluden a una misteriosa comunicación de la humanidad de nuestro Señor a los cristianos, como un principio que renueva y purifica el tronco de Adán caído. Supongamos aún que estas frases son oscuras en sí mismas, pero cuando un autor es duro de entender es bueno aducir otros autores para iluminar su significado. ¿No es esto lo que siempre hacemos en investigaciones críticas o sobre la antigüedad? Veamos pues si no se puede acudir a Atanasio, Gregorio y Cirilo, en favor de Ignacio. Por ejemplo, el primero de los tres dice:

“Cuando [Adán] desobedeció los mandatos de Dios, cayó bajo imaginaciones pecaminosas. No es que Dios creara estas imaginaciones que le tenían cautivo, sino que

el diablo las sembró por medio de la mentira en la razón del hombre, cuando cayó en trasgresión y se apartó de Dios, de modo que el diablo estableciera la ley del pecado en la naturaleza del hombre, y la muerte, que reina a través de la obra del pecado. Por esta causa vino el Hijo de Dios, para deshacer las obras del diablo. Pero vosotros diréis: las deshizo *absteniéndose El mismo de pecado*. Pero esto no es deshacerse del pecado, porque no fue en El donde el diablo trajo originalmente el pecado, como si Su venida al mundo y no pecar pudiera deshacer el pecado. El diablo trajo el pecado *sembrándolo* en la razón y el intelecto del hombre. Por lo cual se hizo imposible para la naturaleza, dotada de razón y habiendo pecado por libre voluntad y estando bajo sentencia de muerte, regenerarse a la libertad. Como dice el Apóstol, “Esto era lo que la ley no pudo hacer, en lo que era débil por la carne”. Por lo cual el Hijo de Dios vino, por Sí mismo, para *establecerla* [la carne] en Su propia naturaleza [divina], desde un nuevo comienzo y una maravillosa generación” (Apoll. 2.6)

O podemos tomar los siguientes párrafos de Gregorio Nacianceno:

“Veamos cuál es la razón que dan [los apolinaristas] para explicar que Cristo se hizo hombre, o carne (como prefieren decir). Si fuera que Dios pudiese estar contenido en un lugar, siendo por otra parte infinito, y pudiera mantener conversación con los hombres por la carne, como a través de un velo, su máscara es hábil y la intriga que urden... Pero si El vino para deshacer la condenación del pecado, *lavando cada naturaleza por sí misma*, entonces, como *El necesitaba la carne*, porque la carne había sido condenada, y el alma, porque había sido condenada, así también *necesitaba* el principio racional [que

Apolinar negaba] *por motivo del principio racional*, que en Adán no había sólo caído sino, como hablan los médicos, era la sede de la enfermedad (πρωτοπαθήσαντα)" (Orat. 51, pp. 742, 743).

El argumento impulsado en estos pasajes contra Apolinar es este: a menos que la naturaleza divina del Verbo se una a un alma racional, así como a un cuerpo humano, nuestra alma racional no sería *purificada y renovada*, ni nuestro cuerpo. Prestemos atención a este argumento, pues es uno de los llamados imaginativos y místicos, sólo porque los lectores no los toman literalmente y confunden la reverencia con que un escritor lo pronuncia con falta de distinción o confusión de pensamiento. Un razonador moderno está tentado de preguntar *cómo* limpia *todas* las almas la naturaleza humana de Cristo, al unirse a esa alma particular que El se ha dignado crear y hacer suya, y si no es esta una manera de hablar poética o nebulosa. Cuando se dice que sufrió en el alma y en el cuerpo *en lugar* del hombre, que Su naturaleza divina dio eficacia a ese sufrimiento, y que las almas y cuerpos de los cristianos son personados y, por consiguiente, colmados de dones, puedo entender que tales afirmaciones estipulan que esa purificación significa sólo quitar la culpa. Y un razonador puede continuar suponiendo que esto es todo lo que los Padres realmente querían decir, que no eran perspicaces y amaban la apariencia de misterio y artilugio. Dirá que eran hombres piadosos pero no por encima de su época, y estorbaban la verdad cristiana con juegos de palabras, porque las palabras eran su alimento. Dirá que se deleitaban en inventar antítesis irreales, en buscar metáforas deslealmente, en descubrir causas en lo que eran meras relaciones o coincidencias, en dar vuelta nuestras teorías y sistemas, y en interpretar las palabras de

Profetas y Apóstoles dentro de pretendidas alusiones a accidentes triviales o hechos remotos de los cuales ellos mismos eran testigos. Concluirá que de este modo, porque el Verbo Eterno asumió cuerpo y alma y los ofreció en sacrificio, se construyó una teoría como si esa asunción santificara literalmente todos los cuerpos y almas, y no solamente un cuerpo y un alma. Y se preguntará cómo puede ser hecho a otro lo que se hace a uno, excepto por medio de un lenguaje figurado, y qué provecho existe en proponer y usar contra las herejías un sistema de palabras que no tienen correspondencia con la realidad. Tal es el juicio común sobre los Padres formado como consecuencial del profundo prejuicio de esta época, que piensa que es absolutamente imposible que ellos puedan querer decir literalmente lo que dicen: que así como Adán no sólo introdujo sino que difundió la muerte, así Cristo *difundió* la vida.

No obstante, uno debe pensar que podrían encontrarse pasajes suficientemente fuertes para vencer el prejuicio y abrirse paso entre los sueños de esta generación. Veamos si San Cirilo de Alejandría no es así al hablar como sigue:

"Cristo ofreció Su propio cuerpo para la vida de todos, y después implanta (ἐνοικίζει) en nosotros la vida por medio de él. Cómo lo hace, lo diré como pueda. Desde que el Verbo de Dios dador de vida ha habitado en la carne, la ha reformado según Su propia perfección, que es vida, y al estar unido a ella de modo inefable (ἔνωσις), la estableció en adelante como dadora de vida, tal como es El mismo por naturaleza. Por lo tanto el cuerpo de Cristo es vivificante para *todos los que participan de él*, pues expelle la muerte cuando está presente en aquellos que están muriendo, y los libera de la corrupción, como

esforzándose con ese Verbo que anula perfectamente la corrupción” (in Joan. IV, p. 354). “Las naciones no podían ser liberadas de la ceguera que padecían y contemplar la luz divina y santa, esto es, recibir el conocimiento de la Santísima y Consustancial Trinidad, sino participando de Su carne santa [de Cristo], quitando el pecado arraigado, y desconcertando el gobierno del diablo, a saber, a través del santo bautismo. Y cuando el Salvador signó al hombre ciego (Jn 9) como anticipación o tipo del misterio, al mismo tiempo le impartió la fuerza de la participación con la unción del barro hecho con saliva. Como figura del santo bautismo le mandó que fuera y se lavara en Silóé. Así como nosotros creemos que el cuerpo de Cristo es vivificante, pues es el templo y el lugar que habita el Dios vivo, el Verbo, poseyendo todas Sus operaciones, así decimos también que es el que provee la iluminación. Pues es el cuerpo de la luz, natural y realmente tal, y así como al resucitar al muerto, hijo único de la viuda, no le pareció suficiente decirle sólo ‘Joven, yo te lo ordeno, levántate’, aunque acostumbraba a conducir todas las cosas que deseaba por la palabra, sino que puso Su mano sobre el féretro mostrando que Su cuerpo también tiene la energía vivificadora, así también aquí (en Jn 9), unge con la saliva enseñándonos que Su cuerpo, aun por el mínimo contacto, provee (πρόξενον εστι) la iluminación” (in Joan. VI, p. 602).

No se ha hecho en los anteriores comentarios ninguna alusión a medios externos o instrumentos indicados por los cuales los Padres hayan considerado que debe impartirse este sacratísimo y misterioso don, aunque hubo un pasaje de Ignacio que contenía una alusión suficientemente clara al rito que la Iglesia ha considerado siempre el depositario del don, sin mencionar otros textos que se refieren al bautismo. Ese pasaje estaba don-

de dice “Quiero *el pan* de Dios, el pan celestial, el pan de la vida, que es la carne de Jesucristo... quiero *la bebida* de Dios, que es Su sangre”. Los siguientes pasajes son de carácter aún más definido:

“Obedeced al obispo y a los presbíteros con indivisible pensamiento; fraccionad un solo pan, que es medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte”.

(Carta a los Efesios, 20)

“¿Qué me aprovecha si alguien me alaba, pero blasfema de mi Señor no confesando que era de carne?... Aun las cosas celestiales y la gloria de los ángeles, y los poderes visibles e invisibles, están condenados si no creen en la sangre de Cristo... Apártense de la Eucaristía y de la oración, porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que el Padre en su bondad resucitó. Así, pues, los que contradicen el don de Dios, mueren y perecen entre sus disquisiciones. ¡Cuánto mejor les fuera celebrar la Eucaristía, a fin de que resucitaran!”.

(Carta a los Esmirniotas, 5-7)

“Procurad celebrar una Eucaristía, pues hay una sola carne de nuestro Señor Jesucristo, y un cáliz de Su sangre que puede hacernos uno, εις ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ”.

(Carta a los Filipenses, 4)

“El Evangelio tiene un don especial, la presencia de nuestro Señor Jesucristo, Su pasión y resurrección. Pues los amados profetas trajeron noticias tuyas, pero el Evangelio es el cumplimiento de la incorrupción”.

(idem, 9)

En algunos de estos pasajes se menciona una conexión entre la Eucaristía y el don

de la resurrección o inmortalidad. ¿No puede considerarse iluminador de este significado el siguiente pasaje de Ireneo, el discípulo de Policarpo, que era amigo de Ignacio?:

“Están completamente en el error los que desprecian la dispensación total de Dios en la encarnación de Cristo, y niegan la salvación de la carne, y rechazan su regeneración, diciendo que no admite ser *incorrup-tible*. Pero si la carne no ha de ser salvada, entonces el Señor no nos redimió con Su propia sangre, y no es el pan que partimos la comunicación de Su cuerpo. Pues la sangre no existe sino por las venas y la carne, y las otras partes de la substancia del hombre, que el Verbo de Dios asumió verdaderamente... Como dice el bienaventurado Pablo en su carta a los Efesios, ‘Somos miembros de Su cuerpo, de Su carne y de Sus huesos’, no diciendo esto de ningún hombre espiritual e invisible (que es lo que dicen los herejes al justificar el pasaje), sino de la constitución del hombre como realmente es, hecho de carne, y nervios, y huesos, que es nutrido por Su cáliz, que es Su sangre, y crece por el pan, que es Su cuerpo” (*Contra Haereseis*, V.2, 2.3).

——— 1* Quizás hemos dicho ya suficiente. Desarrollar totalmente las razones a favor de la doctrina católica, que estos Padres Apostólicos proporcionan, nos llevaría más allá del límite tanto literal como moral de una Revista. Sería un gran servicio si algún teólogo publicara el texto de estas Cartas con un comentario directo de los Padres que vinieron después de ellas. No es mucho decir que casi todo el sistema de la doctrina católica puede ser descubierto en el desarrollo de las mismas, al menos en esbozo, por no decir completo en parte. Hay una o dos omisiones, como si fuera a propósito para probarnos su

autenticidad, porque en una época posterior esto hubiera sido ciertamente suplido, la principal de las cuales es la escasa atención que prestan a la doctrina católica de la Trinidad y de la regeneración bautismal, que en tiempos de Ignacio no eran temas de controversia.

Pero después de todas las deducciones a partir de la integridad de su sistema teológico, veamos qué tenemos en el desarrollo de estas breves siete composiciones. Primero, tenemos el principio de la fe dogmática; luego, la doctrina de la Encarnación, casi afirmada teológicamente como lo es en los siglos cuarto y quinto; después, la doctrina de la diseminación de una naturaleza nueva y divina en la estirpe caída de Adán, y esto por medio de la Eucaristía. Esto ha sido tratado hasta aquí. Además leemos en ellas:

El origen divino y la obligación del régimen episcopal, como cuando dice, “Pongo por testigo a Aquel por quien llevo estas cadenas, que no supe esta doctrina por carne de hombre. Fue antes bien el Espíritu quien dio este mensaje: ‘Nada sin el obispo’” (*Carta a los Filipenses*, 7).

La divina autoridad del obispo, como representante de nuestro Creador y Redentor invisible, con estas palabras: “En cualquier engaño a su obispo visible, un hombre burla más bien al Obispo invisible; y así, ya no es asunto de carne, sino que atañe a Dios que ve lo escondido” (*Carta a los Magnesianos*, 3).

La doctrina de las tres órdenes: “Haced todas las cosas en unanimidad de Dios, con el obispo presidiendo sobre vosotros en el lugar de Dios, y los presbíteros en el lugar del colegio de los apóstoles, y de los diáconos, muy queridos, confiados al ministerio de Jesucristo” (*idem*, 6).

La doctrina de la unidad: "Todos los que son de Dios, y de Jesucristo, están con el obispo, y todos los que se arrepienten y vuelven a la unidad de la Iglesia, estos también serán de Dios" (Carta a los Filipenses, 3).

La doctrina de la catolicidad de la Iglesia: "Los obispos que están puestos en los confines de la tierra, siguen el pensamiento de Cristo Jesús" (Carta a los Efesios, 3).

El sistema diocesano: "Mantén el honor del puesto que ocupas con toda diligencia, de cuerpo y espíritu" (Carta a Policarpo, 1).

El pecado de actuar según el juicio individual en materias de fe: "No os engañéis, hermanos, quien sigue al que crea cismas no heredará el reino de Dios; quien camina según opiniones extrañas no da consentimiento a la pasión de Cristo" (Carta a los Filipenses, 3).

Lo que puede llamarse el carácter sacramental de la unidad: "Hay un solo Jesucristo, que sobrepasa todas las cosas: concurrir todos como a un solo templo de Dios, como a un solo altar, a un solo Jesucristo, que procede de un solo Padre, con quien coexiste y a quien volvió" (Carta a los Magnesianos, 7).

El poder de consagrar y la autoridad de los obispos nombrados sobre toda la Iglesia: "Que nadie haga nada sin contar con el obispo, de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo ha de tenerse como válida aquella Eucaristía que se celebre por el obispo o por quien de él

tenga la autorización. Dondequiera estuviere el obispo, allí está el cuerpo de los creyentes, del mismo modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está toda la Iglesia Católica. Apartados del obispo no es legítimo ni bautizar ni de celebrar el ágape, pero lo que él juzgue recto es también agradable a Dios, para que todo lo que se hace esté seguro y sea cierto" (Carta a los Esmirniotas, 8). "Es conveniente a las partes que desean el matrimonio, realizarlo con la sanción del obispo" (Carta a Policarpo, 5).

La importancia de la oración en unidad: "Cuando os reunís a menudo en el mismo lugar, son destruidos los poderes de Satanás, y por la concordia de vuestra fe se destruye la ruina que él os prepara" (Carta a los Efesios, 13) (También Carta a los Tralianos, 12).

A estas doctrinas debe agregarse su alabanza implícita de la virginidad y la aprobación de las resoluciones formales a tal propósito, cuando dice: "Si se jacta, está muriendo" (Carta a Policarpo, 5) (También Carta a los Esmirniotas, 13). También, aparentemente, su reconocimiento de lo que desde entonces ha sido llamada la *disciplina arcani*²² (Carta a los Tralianos, 5), de lo que se ha llamado el *Limbo Patrum*²³ (Carta a los Magnesianos, 9), del Día del Señor (*idem*), de la aceptabilidad de las obras buenas (Carta a Policarpo, 6), de la gracia inherente, no meramente externa (Carta a los efesios, título), de los concilios ecuménicos (Carta a Policarpo, 7), del recuerdo de los santos muertos o al menos de su beneficio (Carta a los Tralianos, 13)²⁴, de la comunión con ellos en la

²² Disciplina del arcano: la progresiva instrucción en los misterios de la fe cristiana.

²³ El limbo de los Padres: lugar donde los justos anteriores a Cristo esperaban la resurrección.

²⁴ Nota de Newman: Ver nota de Pearson *in loco*. [John Pearson (1613-1686) teólogo carolino, el mejor teólogo sistemático anglicano, autor de *Exposition of the Creed* (1659); *Vindiciae Epistolae S. Ignatii* (1672).

vida y en la muerte (Carta a los Efesios, 12), y no menos importante, y que arroja luz sobre todo lo que ha sido dicho por contraste, de su odio y condenación del judaísmo (Carta a los Magnesios, 10; Filipenses, 6).

Sin embargo, no requiere gran sagacidad anticipar que algunos lectores, antes de llegar al final de esta lista, pueden acusar, no a nosotros que sólo afirmamos hechos aparentes, sino a nuestro venerable autor, de "papismo"⁶⁵. Tal suposición la dejamos morir, como seguramente ocurrirá cuando sea mejor entendida la ciencia teológica. "Papismo", nunca será suficiente repetirlo, es la corrupción de estas u otras doctrinas verdaderas o probables, y tan innecesaria y testaruda ha sido nuestra oposición a la corrupción durante los últimos ciento cincuenta años, que hemos confundido, y hemos dado al "papismo" la ventaja de nuestro error, lo que son doctrinas católicas con opiniones a favor de aquél.

— 5° Rechazando esta equivocación, contra la cual no hacemos aquí más que protestar, llamo la atención sobre el notable fenómeno que presentan estas célebres Cartas. ¿Son genuinas? ¿Son genuinas totalmente? ¿Son genuinas excepto ciertas corrupciones incidentales que no podemos ahora detectar? Demos por sentado solamente esto, que lo esencial de ellas es lo que Ignacio escribió, y aquellos que niegan esto luchan como mejor puedan con las grandes dificultades en las que se encontrarán. ¿Hay algún testigo posterior queriendo pro-

bar que el sistema católico, no en un estado incoado, no en dudoso nacimiento, no en meras tendencias, o enseñanzas implícitas, o en talante, o en conjeturas, sino en una forma definida, completa y dogmática, era la religión de San Ignacio? Y si es así, ¿de dónde en el mundo la adquirió? ¿Cómo llegó a perder, a borrar de su mente, el verdadero Evangelio, si este no lo era? ¿Cómo vino a poseer esto si no fuera apostólico? Uno no sabe qué es más impresionante, si su tono preciso y resuelto, o la extensión de la doctrina que abarca. La última, sin embargo, tiene una fuerza peculiar que la primera no y es que impide totalmente la sospecha, si alguna persiste en la mente, de que la concisión con que son transmitidos sus sentimientos haya dado oportunidad a para ser practicados por teólogos y atormentado a la Iglesia con significados que realmente no tenían. Concediendo que, por una mera coincidencia, algunas palabras en sus Cartas pudieran haber sido mal interpretadas en una aparente aceptación de alguna doctrina posterior, o que alguna palabra como *θυσιαστήριον* ó *εὐχαριστία*⁶⁶ pudiera estar cargada con un sentido que vino después; es totalmente imposible, seguramente, que en un documento tan breve, hubiesen ocurrido un número tan grande de coincidencias, que tantas doctrinas diferentes, existentes luego en la Iglesia, encontraran accidentalmente un lugar y una forma verbal de expresarlas, que fue usada aún después. O las Cartas de San Ignacio han sido el documento desde el cual el sistema de la Iglesia se ha desarrollado históricamente, lo cual nadie sostiene, o ese sistema es la base sobre la cual San Ignacio

⁶⁵ Mote típicamente protestante y adoptado por el anglicanismo para calificar posturas católico-romanas, que se consideraban corrupciones de la verdadera teología católica, es decir, universal y primitiva.

⁶⁶ Altar - Eucaristía.

escribió sus Cartas. No se presenta ninguna otra alternativa, excepto la de negar su autenticidad. Es una curiosa especulación pensar si en el desarrollo de la controversia, los teólogos que están determinados a toda costa a no admitir el sistema de la Iglesia, no recurrirán a él. Cosas extrañas han ocurrido.

Una queja de otro tipo ha sido hecha últimamente, que aunque fuera verdad como declaración sería impotente como argumento. Se han hecho esfuerzos para denigrar las cualidades personales del escritor. No podemos felicitar a las partes ocupadas en el gozo del intento. Ciertamente han emprendido un trabajo odioso sin ningún premio posible. ¿Qué pueden ganar, aunque fueran capaces de mostrar, y es lo más que se intenta, que San Ignacio tuvo un estilo exagerado, o que estuvo excitado por la inmediata perspectiva del martirio? ¿El mal gusto al escribir hace incapaz a una persona de recibir y mantener la verdad evangélica? ¿Puede la expectación del martirio y la muerte hacerle olvidar lo que ha escuchado de los apóstoles, sugerirle un nuevo Evangelio, abrirle a un nuevo tipo de ideas, grabarlas en su memoria, hacerle pensar que sus hermanos las sostienen y les han hecho cuidar y preservar esta nueva doctrina como si fuera la que los apóstoles les habían enseñado tanto a él como a ellos, y persuadir también a Policarpo de registrarla? Más aún, suponiendo todas estas maravillas, ¿puede hacerle profético, de modo que anticipara en casi todas sus partes un sistema que, según las hipótesis de estos objetores, entró en

la Iglesia en el lapso de los siglos siguientes, desde fuentes judías, paganas y filosóficas? Que desde estas fuentes fueran más tarde corrompidas las doctrinas y prácticas de los católicos, nadie lo niega, y la correspondencia que hubo en muchos casos entre el rito pagano o el dogma filosófico y el cristiano favoreció la corrupción. Así, el platonismo pudo haber corrompido la doctrina de la Trinidad en el siglo cuarto llevándola al arrianismo, y el paganismo las fiestas del amor en el quinto, pero es otra cosa decir con Fausto el maniqueo⁸⁷ que por esta razón el paganismo introdujo el Ágape⁸⁸, o con el Dr. Priestley que la filosofía introdujo la doctrina de la Trinidad.⁸⁹ Y lo que no es verdad en el caso de este uso y de esta doctrina, no necesita serlo tampoco, y mucho menos asumirlo como verdadero, respecto de otras doctrinas y ritos que no obstante pueden haber sido corrompidas.

Ahora bien, el gran valor de las Cartas de San Ignacio en la controversia es que su datación es anterior a la fecha más temprana que puede alegarse con alguna plausibilidad para la aparición de esas supuestas corrupciones. Justino Mártir había sido instruido ciertamente en la filosofía griega, pero ¿qué tenía que ver Ignacio con Aristóteles o Platón? ¿Alguien pretende que exista alguna conexión, aunque sea remota, entre él y las escuelas de Atenas? ¿Lo revelan su historia, o su parentesco, o su lenguaje, o su estilo? Concediendo como hipótesis que las primicias de la verdad fueran envenenadas en Alejandría por Clemente y Orígenes, más aún, envenenadas en todas partes, al

⁸⁷ Fausto de Milevi († 400).

⁸⁸ Término que en el Nuevo Testamento y la Tradición refiere la celebración de la Eucaristía, el banquete cristiano.

⁸⁹ Joseph Priestly (1733-1804) Factor Unitariano, que negaba la Trinidad, autor de *History of the Corruption of Christianity* (1782).

mismo tiempo, de la misma y única forma, y sin huellas históricas de la catástrofe, pero ¿quién se arriesgaría a afirmar, con la más completa licencia o más bien con la conjetura más tirana, que San Ignacio, contemporáneo y discípulo de los Apóstoles, un asiático, fue pervertido por causas desconocidas, y llevado a enseñar como apostólica una doctrina falsa, y, cuando viajaba al martirio, a confesarla repetidamente y constantemente a las iglesias que no habían perdido la guía de San Juan más que unos seis años? Es ciertamente imposible. No nos den más que a San Ignacio, y no necesitamos nada más para probar la verdad substancial del sistema católico. La prueba de la autenticidad de la Biblia no es más fuerte. El que rechaza una, debe congruentemente rechazar la otra.

Y si el sistema católico, como sistema, es acereado tanto a los Apóstoles, si se prueba que ha existido como un pensamiento supremo y un principio práctico en las mentes de sus discípulos y colegas inmediatos, llega a ser una cuestión muy grave, sólo sobre esta base, remover completamente la consideración de un consentimiento católico ininterrumpido, y aún la estructura significativa y enseñanza indirecta de la Escritura, si es que el Nuevo Testamento no debe ser interpretado de acuerdo con ese sistema. Si verdaderamente la Escritura rehúsa ser interpretada así, entonces debemos suspender nuestro juicio, pero si sólo su texto *no fuera incongruente* con el sistema de la Iglesia, existiría mayor razón para interpretarlo de acuerdo a él que lo contrario. Pues es ciertamente más inexplicable que un nuevo Evangelio hubiese poseído a la Iglesia, y en la persona de sus más altas autoridades, y casi en vida y presencia de los Apóstoles, que el que sus escritos existentes no hayan

tenido en la superficie toda la verdad de la Escritura. Y de este modo nos despedimos de San Ignacio.

Nota sobre el Ensayo VI (de 1872)

En el ensayo precedente fue asumido que la controversia del siglo XVII sobre las Cartas de San Ignacio, en la que Pearson tuvo parte tan distinguida, había dado por resultado una clara prueba de autenticidad del texto de los manuscritos Mediceo y Colbertino. Y de aquí se concluyó como una premisa que el cristianismo apostólico fue de carácter claramente dogmático, siendo imposible para aquellos que resistían esta conclusión poder justificar el texto de Ignacio tal como lo contienen aquellos manuscritos, abriéndose a ellos sólo para refugiarse en la negación de la premisa, es decir, la autenticidad del texto. Entonces se agregó a tal negativa: *"Es una curiosa especulación pensar si en el desarrollo de la controversia, los teólogos que están determinados a toda costa a no admitir el sistema de la Iglesia, no recurrirán a él. Cosas extrañas han ocurrido"*.

Así escribí en 1838, y lo que entonces anticipé ha tenido lugar verdaderamente, pero no de la forma que lo había anticipado. No imaginé que la controversia sería reavivada sobre nuevos fundamentos, y ciertamente plausibles a primera vista, como ha sido el caso. Aquellos nuevos fundamentos no cambian mi propio juicio sobre la materia en discusión, pero tienen la pretensión real de ser tomados en consideración.

[Esto fue hecho en un escrito que en anteriores ediciones era ubicado aquí, pero ha sido ahora publicado en los "Theological Tracts"]

NEWMAN: *el predicador de St. MARY*

P. RICARDO M. MAUTI

INTRODUCCIÓN:

Cuando el 11 de agosto de 1890 cerraba definitivamente sus ojos a la escena del mundo el Cardenal John Henry Newman, fueron innumerables los sentimientos testimoniados por el pueblo inglés. El Arzobispo de Westminster Edward H. Manning¹ supo interpretarlos y resumirlos así en la homilía del funeral: "Muy pocas personas vivas, pueden detenerse tanto como yo en memorias del pasado. Cuando yo tenía veinte años y él se aproximaba a los veintiocho, recuerdo su figura, su voz, y las palabras penetrantes que salían de sus labios en la iglesia universitaria de Oxford. Después de verle y oírle una vez, no dejé nunca de asistir a aquella predicación"...²

Estos pensamientos unían en cierto modo a anglicanos y católicos, que durante décadas



¹ Manning, Henry Edward (1806-1892), no perteneció al núcleo de los Tractarianos. Se ordenó y ocupó un puesto importante en la Iglesia anglicana (Arceobispo de Chichester). Hombre de grandes cualidades, se convirtió al catolicismo en 1851, y sucedió a Wiseman en la sede primada de Westminster. Sus relaciones con Newman fueron difíciles por motivos de carácter y opciones teológicas y eclesiológicas.

² Cf. Morales J.M. Newman 1801-1890. Madrid 1990 p. 341.

habían experimentado el atractivo de sus sermones, únicos en los anales de la oratoria inglesa.

El arte homilético de Newman es una de las dimensiones a las que debe aproximarse quien desee captar algo de su grandeza. Su nombramiento en 1828 como vicario de St. Mary's² marca el inicio de la etapa más recordada de este ministerio. Desde su púlpito, y a lo largo de quince años, hasta su renuncia en 1843 en que se retira a Littlemore antes de su conversión, Newman predicó los inolvidables *Parochial and Plain Sermons*, recogidos en ocho volúmenes. En muchos decenios – tal vez en siglos – Oxford no había conocido una predicación semejante.³

Pero el itinerario y la producción homilética de Newman es más vasta y amplia, y puede trazarse en un arco que va desde su primera predicación como diácono en 1824 en la iglesia de S. Clemente de Oxford; luego desde 1828 a 1843 en la iglesia universitaria, y finalmente como sacerdote católico desde 1848 en adelante en la iglesia del oratorio de Birmingham.

Como anglicano Newman escribió unos seiscientos sermones, pero publicó sólo una selección de los mismos, recién en los últimos años se van conociendo los demás. Además de sus Sermones parroquiales y sencillos que representan un tercio aproximadamente de su predicación anglicana, publicó quince Sermones Universitarios (*University Sermons*) predicados entre 1826 y 1843 ante el claustro de la universidad, sobre las relaciones entre fe y razón. Están también los veintiséis sermones sobre temas del momento (*Sermons bearing on Subjects of the Day*) predicados entre 1831 y 1843.

En su período católico se encuentran los dieciocho Discursos a grupos de católicos y protestantes (*Discourses addressed to mixed Congregations*) a partir de 1849, y los Sermones para diversas circunstancias (*Sermons preached on Various occasions*) predicados desde 1857 en la iglesia universitaria de Dublín.

Se ha afirmado que sería difícil encontrar en cualquier lengua una colección de homilias litúrgicas compuestas en el siglo XIX, comparable en cantidad y calidad de la del Newman anglicano⁴. Todo este corpus homilético constituye lo que muchos han considerado como “lo mejor de Newman” (*Bouyer*).

² Apo., 41.

³ cf. Morales J. M., op. cit. p. 46.

⁴ La opinión es de Placid Murray en *Newman the Oratorian*, Leominster, Herefordshire 1980 p. 31-32.

— I • DEPENDENCIA Y ORIGINALIDAD DE LA PREDICACIÓN DE NEWMAN.

La predicación anglicana a comienzo del siglo XIX

Para comprender el estilo de los sermones parroquiales y la renovación llevada a cabo por Newman, es necesario tener una idea de la predicación anglicana, del tiempo y el modo en que se desarrolla.⁶

Entre finales del siglo XVIII y los primeros decenios del siglo XIX la predicación anglicana presentaba dos tendencias opuestas: la primera representada por los pastores de la Iglesia Alta, la segunda por los predicadores evangélicos.⁷ La predicación de los pastores que pertenecían por nacimiento y por formación a la Iglesia Alta, era culturalmente elevada y rica en citas de la S. Escritura. Ésta se proponía defender el dogma cristiano de los ataques de los deístas y hacer racionalmente creíble la verdad de la fe.⁸ Pero por más recto que fuese el intento, tal predicación había terminado por reducirse a un discurso de razón y de ética natural. Dejando de lado los misterios de la Trinidad, del pecado original y de la redención, se limitaba a hablar de Dios entendido como fuerza y armonía del universo, y a recomendar a los cristianos el

respeto de la autoridad, la observancia de las leyes y el uso moderado de los bienes del mundo. Tal predicación no hacía sentir a los creyentes el rechazo del pecado o el temor por el juicio divino; y si algunos vicios dominantes en la sociedad como la embriaguez y el libertinaje eran reprobados, esto era sólo en base a consideraciones naturales.⁹

Esta predicación reducía pues todo el empeño cristiano a una profesión verbal de la fe, al cumplimiento de los deberes civiles y a la defensa de los intereses nacionales. Contra tal distorsión de la religión y contra quienes la consideraban sólo un baluarte en la salvaguarda moral del Estado, Newman observa en un Sermón de 1829: *¿No sostenemos nosotros la religión por motivos de tranquilidad y de orden público? ¿No la apreciamos en base a su capacidad de procurarnos estos bienes? ¿No la apoyamos sólo en la medida en que nos lo asegura? ¿No descontamos de los gastos necesarios para su mantenimiento aquellos que no sirven para garantizarnos nuestro bienestar? ¿No nos mostraríamos del todo indiferentes hacia la religión establecida, si creyéramos que la defensa de nuestros intereses no depende más de su eficiencia? ¿No llegaremos hasta el punto de resignarnos a su caída, cuando nos*

⁶ El Sermón en la celebración litúrgica anglicana, como en el resto de las iglesias reformadas, ocupaba un puesto de primer orden en la catequesis y en la formación de los cristianos, y sobre él se concentraba preferentemente el empeño de los pastores.

⁷ Por mucho tiempo los hombres de la Iglesia Alta (High Churchmen) representaron la tendencia más tradicional del anglicanismo, aliándose en política con el partido conservador (Tory). Los predicadores evangélicos, en oposición a la Iglesia Alta que defendía el capitalismo territorial e industrial, tomaron posición en nombre del Evangelio y del hombre, a favor del pueblo. Aquellos que se quedaron en la comunión anglicana dieron origen a una corriente denominada Iglesia Baja (Low Church).

⁸ En el siglo XVIII los teólogos anglicanos debieron afrontar en un clima de libertad de pensamiento y de prensa, los ataques del deísmo, que negaba toda revelación sobrenatural y admitía solamente la verdad religiosa y moral reconocida por la razón. Muchos apologistas y no pocos predicadores en el intento de defender el dogma cristiano, fueron descendiendo al terreno de sus mismos adversarios, terminando por aceptar el método crítico-racionalista.

⁹ El principio que ha guiado siempre al anglicanismo es la "moderación", sea en el campo doctrinal como ético. No hay que maravillarse que especialmente los predicadores de la Iglesia Alta evitasen de radicalizar el anuncio cristiano y buscasen de hacerlo coincidir con la práctica de las virtudes naturales. Un historiador anglicano ha escrito al respecto: "La aspiración a una bondad fuera de lo común, la pasión por la santidad, que caracterizaban a Wesley y Newman, Simón y Pusey, no son, lo admitimos humildemente, típicamente anglicanos. Estamos orgullosos de haber tenido tales hombres entre nuestras filas y nos esforzamos por seguirlos, pero a distancia. Pues no estamos preparados para pagar el precio de su completa abnegación". Cf. J.W. Wand, *La Iglesia Anglicana*, Milano 1967 p. 116.

*llegue a ser demostrado que ella pone en peligro al Estado, oculta gérmenes de discordia civil o causa fastidio al gobierno?*¹⁰

Estas preguntas llamaban la atención de los oyentes sobre la esencia misma de la religión, mostrándoles los peligros a los que se sometía la fe cuando se la desliga de su fuente que es Dios, para hacerla depender de simples intereses humanos.

En un sermón que puede ser considerado como el primer grito del Movimiento de Oxford, Newman describe de esta manera las consecuencias que tal modo de entender y predicar el cristianismo había tenido sobre la vida religiosa en Inglaterra: *“¿Cuál es ahora la religión del mundo? Ella ha tomado el lado luminoso del Evangelio: sus anuncios de bienestar, sus preceptos de amor. Todas las visiones y perspectivas más oscuras o más profundas de la condición del hombre han sido comparativamente olvidadas. Esta es la religión natural a una época civilizada, y Satanás la ha revestido y perfeccionado como un ídolo de la Verdad. Tanto como la razón sea cultivada, formado el gusto y refinados los afectos y sentimientos, así se difundirá, por supuesto sobre la faz de la sociedad, una decencia y gracia general, claro que independientemente de la influencia de la revelación. Esta belleza y delicadeza de pensamiento, tan atractiva en los libros, se extiende luego a la conducta de la vida, a todo lo que tenemos, a todo lo que hacemos, a todo lo que somos. Nuestros modales son corteses, evitamos causar dolor u ofensa, nuestras palabras se hacen correctas, nuestros deberes familiares los realizamos con cuidado. Nuestro sentido de*

propiedad se muestra en los arreglos domésticos, en el embellecimiento de nuestras casas, en nuestras diversiones e incluso en nuestra profesión religiosa. El vicio llega a ser, ahora, indecente y horrible a la imaginación, o, como se dice familiarmente, “de mal gusto”. De esta manera, se hace de la elegancia, gradualmente, la prueba y el nivel de la virtud, a la cual ya no se la concibe más como un clamor intrínseco de nuestros corazones, o existiendo más allá de llevar a la paz o al bienestar de otros. Ya no se reconoce más a la conciencia como un árbitro independiente de las acciones. No se explica su autoridad. En parte es suplantada en las mentes de los hombres, por el así llamado sentido moral, que es considerado, nuevamente, como amor a la belleza, y en parte por la regla de la conveniencia que la sustituye inmediatamente en los detalles de conducta. Ahora bien, la conciencia es un principio severo y entristecedor que nos habla de culpa perspectiva de castigo. De acuerdo a esto, cuando desaparecen sus terrores, desaparecen también en el credo de hoy aquellas imágenes terribles de la ira divina que abundan en las Escrituras. Son descartadas. Todo es brillante y jovial. La religión es agradable y fácil. La benevolencia es la virtud principal. La intolerancia, el fanatismo, el exceso de celo, son los primeros pecados. La austeridad es un absurdo y aun la firmeza es mirada con ojo suspicaz y poco amistoso.

Por otro lado, se desaprueba toda abierta disipación y la borrachera se considera una desgracia. Blasfemias y juramentos son vulgaridades. Más aún, para una mente cultivada que se recrea en las variedades de la literatura y el conocimiento y está interesada

¹⁰ Abraham and Lot, 19 julio 1829, *Parochial and Plain Sermons III*, 1 p. 13 (en adelante PPS).

en los descubrimientos de la ciencia permanentemente acumulados y en el aumento de fresca información, política o cualquier otra, de países extranjeros, la religión parecerá insípida y deslucida para el deseo de novedades. De aquí que las excitaciones sean ansiosamente buscadas y recomendadas. Son necesarios nuevos objetos de religión, nuevos sistemas y planes, nuevas doctrinas, nuevos predicadores, para satisfacer ese anhelo insaciable que ha creado la así llamada expansión del conocimiento.

*La mente se hace mórbidamente sensitiva y fastidiosa. Insatisfecha con las cosas como son, desea un cambio como tal, como si la alteración pudiera por sí misma ser un alivio.*¹¹

Al intelectualismo de los pastores de la Iglesia alta y a un cierto formalismo que era su consecuencia, se contraponía desde la segunda mitad del siglo XVIII la predicación de J. Wesley¹² y de sus seguidores. Esta predicación, que se proponía recuperar los aspectos más austeros y consoladores del Evangelio, insistía sobre la gravedad del pecado y del castigo divino, sobre los padecimientos expiatorios de Cristo y el abandono

confiado en El.¹³ Meditando sobre el amor y sobre los sufrimientos del Salvador, el creyente debía alcanzar el arrepentimiento de los pecados cometidos y un radical cambio de vida que consistía en un apartarse riguroso del mundo y en un austero empeño de santidad.¹⁴

Los predicadores 'evangélicos' más que a la razón hablaban al corazón, usando un lenguaje concreto capaz de conmover al alma y convertirla. Estos encontraron interés especialmente en la gente sencilla de la campaña inglesa y en aquellos trabajadores que habían comenzado a afluir hacia los primeros centros industriales. Aquellas masas marginadas de la vida pública, oprimidas por el poder económico, descuidadas por la Iglesia Alta, sintieron en la predicación de los 'evangélicos' de este modo adherirse a las enseñanzas de Cristo y sensibilizarse con las necesidades de los hombres; como así también experimentaron una palabra de amor que los rescataba de un estado de esclavitud y frustración y les prometía, en nombre de Dios una existencia más libre y digna.¹⁵

Dependencias de Newman

Newman conocía muy bien las dos formas de predicación entonces practicadas

¹¹ *The Religion of the Day*, 26 Agosto 1832, PPS I, 24 p. 311-313.

¹² John Wesley (1703-1791), teólogo y pastor anglicano; luchó contra el formalismo religioso, exhortando a la práctica integral del evangelio. En 1738, tuvo una experiencia religiosa a través de la cual comprendió que la fe personal en Cristo libera al creyente de todos los pecados y lo salva para toda la eternidad.

¹³ Partiendo de la tesis calvinista de la corrupción de la naturaleza humana y de la imputación de los méritos de Cristo, los predicadores evangélicos se detenían sobre la infinita misericordia de Dios y sobre el amor de Cristo que no sólo había explado el pecado, sino que también había sustituido al pecador hasta padecer y morir en su lugar.

¹⁴ Los convertidos, que aceptaban vivir en estrecha observancia su fe cristiana, se dedicaban a la santificación de las fiestas, a la lectura asidua de la Biblia y a regulares prácticas de piedad; además se proponían comportarse honestamente en los negocios y abstenerse de diversiones mundanas. Escribe J. Honoré: "El movimiento 'evangélico' formó generaciones de almas devotas, deseosas de perfección. Los primeros predicadores se crearon una reputación de santidad extendida por muchos escritores de las generaciones sucesivas. Llenos de celo, lograron obtener numerosas conversiones, y provocar una renovación moral que alcanzó la vida parroquial, la familia y la misma sociedad" (J. Honoré, *Itinerario Spirituale di Newman*, Brescia, 1981 p. 252).

¹⁵ El movimiento Evangélico — ha señalado Newman — nunca ha sido capaz de respirar cómodamente en la atmósfera de Oxford ni se ha destacado como grupo, por el talento o la ciencia (Cf. Apo. p. 280). Sin embargo supo reavivar la piedad popular, suscitar el amor por los oprimidos y dar vida a una intensa actividad filantrópica y misionera.



Exterior de la Iglesia St. Mary de Oxford.

en el anglicanismo: aquella de tipo intelectual, utilizada preferentemente por los pastores de la Iglesia Alta, y la de tipo emotivo, inaugurada por los predicadores 'evangélicos'.¹⁶

De los predicadores de la Iglesia Alta Newman toma la composición del sermón, tanto en lo que se refiere a la forma como al contenido.¹⁷ Esta predicación seguía los cán-

nes clásicos de la oratoria sagrada. Primeramente en la introducción se precisaba el tema, se mostraba luego el fundamento bíblico y se daba hasta donde era posible una explicación racional, finalmente se concluía con alguna exhortación moral.¹⁸ Los predicadores de la Iglesia Alta hacían un extenso uso de la Escritura y del razonamiento para presentar la verdad cristiana, pero raramente incitaban a los fieles a un serio conocimiento de sí mismos y a una profesión real de la fe. Sucedió, también que no pocos de estos predicadores se limitaban a leer durante la homilía dominical, un monótono discurso moralístico, como el pastor Mr. Reding descrito por Newman en su novela autobiográfica: *"Era de la vieja escuela, piadoso, caballeroso y ejemplar en su vida de relación con los demás. No demasiado aficionado a estudiar, nunca se propuso adquirir conocimientos teológicos. Creía sinceramente todo lo que decía el Prayer Book pero sus sermones eran poco doctrinales. Decía cosas sensatas, más bien comentarios acerca de los deberes morales"*.¹⁹

En el ambiente 'evangélico' Newman había tomado conciencia de la propia fe y adherido al dogma cristiano a través de una experiencia profunda y personal.²⁰ Mas tarde, durante los años de estudio de teología en Oxford, dio un fundamento bíblico y ra-

¹⁶ En Oxford, la predicación oscilaba entre el pathos sentimental y gesticulante de los evangélicos y la retórica formal y fría de los hombres de la Iglesia Alta, entre los cuales sobresalía como prototipo R. Whately de Oriel.

¹⁷ Con algunos eclesiásticos de la Iglesia Alta Newman había entrado en familiaridad desde 1822, inmediatamente después de su elección como 'fellow' en Oriel. Con ellos discutía gustosamente sobre argumentos teológicos, así por ejemplo con Edward Hawkins (1769-1882) a quien reconocía como un "excelente predicador" y que lo puso en guardia contra el lenguaje enfático tan en boga en ese momento, entre los predicadores que desfiguraban la elocuencia sacra con un tono afectado y con la recitación de frases vacías y declamatorias (Cf. Apo. p. 35).

¹⁸ De E. Hawkins Newman aprendió también un método totalmente insólito en la predicación anglicana, el de explicar la verdad cristiana recorriendo la tradición, especialmente la enseñanza de la Iglesia fijada en los símbolos. Otro autor que sin duda ha influido sobre las ideas como también sobre la predicación de Newman es Joseph Butler (1692-1752), reconocido por sus sermones que son un modelo de exposición doctrinal y patética, como por su *Analogy of Religion*, una de las obras más célebres y originales de la teología inglesa (cf. Apo. p. 35-36).

¹⁹ *Loss and Gain* p.150.

²⁰ "Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) se produjo en mí un gran cambio interior. Cae bajo la influencia de un credo definido y recibí en mí intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido" (Apo. p. 31).

cional a la doctrina recibida durante la conversión de 1816 y no dudó en hacerla objeto de su predicación. Siguiendo el ejemplo de los predicadores evangélicos, Newman abordó los temas del pecado y del juicio divino, de la salvación del alma y de los sufrimientos de Cristo, exhortando al conocimiento de sí, al alejamiento del mundo y a una radical conversión a Dios.²¹ De los predicadores evangélicos Newman aprendió a dirigirse al hombre en su situación real, descubriéndole sus culpas ocultas, interpelándolo sobre la seriedad con la que debe asumirse la propia fe, y sobre todo tocando el corazón con el recuerdo de los padecimientos de Jesús.

Los predicadores 'evangélicos' para conmovier al auditorio y llevarlo a la conversión, describían con acentos particularmente sugestivos los dolores de Jesús. Newman los siguió en esta línea aportándole todo el arte de su oratoria, su sensibilidad y devoción como lo demuestra el pasaje que concluye un sermón sobre *La encarnación del hijo. Su sufrimiento y sacrificio* de 1836: "Ahora os ruego que consideréis que aquel rostro despiadadamente golpeado, era el rostro mismo de Dios. La frente ensangrentada por las espinas, el santo cuerpo expuesto a las miradas de todos y lacerado por los flagelos, eran la sangre y la carne inmaculada, las manos y las sienes, el costado y los pies de aquel Dios que la muchedumbre airada contemplaba".²²

La religión predicada por los 'evangélicos' podría llamarse en un cierto sentido

religión del corazón, porque miraba principalmente al corazón, entendido no sólo como sede de las emociones y de los afectos, sino también como lugar de la conciencia e íntimo santuario del alma, donde Dios continuamente y de mil modos habla al hombre para convertirlo y salvarlo. Un estudioso del anglicanismo que ha puesto bien a la luz la deuda de Newman hacia los 'evangélicos', escribe: "Dios no habla a la mente, sino que se dirige al corazón: *cor ad cor loquitur*. Aquí radica principalmente el modo de entender por parte de Newman la relación entre fe y razón, tal como lo fue explicando poco a poco en sus *Sermones Universitarios*, dándole expresión definitiva en su *Gramática del Asentimiento*. ¿Por qué Newman siente de manera tan fuerte, verdaderamente tan fuerte, que el corazón ocupa el puesto central en toda su Teología? La respuesta hay que buscarla en parte en el hecho que sus primeras sólidas convicciones religiosas le vinieron de la religión del corazón. Newman no abandonó jamás esta convicción, al contrario la acrecentó desde el día que tuvo la percepción del *coram deo* hasta el día en que lo eligió como su lema cardenalicio".²³

Como hemos visto, el haber pasado por las corrientes más vitales del Anglicanismo, permitió a Newman asumir cuanto había de válido en ambas y ofrecer una predicación en la que el dogma cristiano y la experiencia religiosa personal se funden en una maravillosa armonía de fe, de razón y sentimiento.

²¹ Basta recordar el elenco de los Sermones parroquiales para darse cuenta de la frecuencia de estos temas, a los cuales Newman reserva siempre un amplio y original tratamiento: *Curiosity a Temptation To Sin*, 26.VI.1831 PPS.VIII, 5; *The World our Enemy* 8.III.1829 PPS.VII, 3; *Obedience the Remedy for Religious Perplexity* 14.XI.1830 PPS I, 18; *Self-denial the test of Religious Earnestness* 22.XI.1833 PPS. I, 5; *The humiliation of eternal Son* 8.III.1825 PPS. III, 12.

²² *The Incarnate Son, a sufferer and sacrifice*, 1 Abril 1836, PPS VI, 6 p. 74.

²³ Cf. Newsome D., *The Evangelical Sources of Newman's power*, Oxford Symposium, London 1967 p. 28.

Originalidad de la predicación de Newman

El conocimiento de los modelos oratorios de su tiempo y una cierta dependencia de los mismos no impidió a Newman dar a su predicación una impronta original. Esta originalidad se descubre especialmente en los sermones parroquiales y puede ser así descrita: conocimiento de la S. Escritura, atención dirigida al hombre en su situación existencial y referencia a la propia experiencia personal.

Newman poseía un conocimiento extraordinario de la Biblia.²⁴ Con profundidad penetra el texto sagrado, lo esclarece con citas afines y lo explica hasta hacerlo accesible a los fieles. Su peculiaridad es la representación realística de los personajes bíblicos. Con los diversos datos que recoge en la Escritura, Newman reconstruye psicológicamente los personajes en sus virtudes y defectos, y los hace hablar, moverse y actuar como si estuviesen vivos.

El predicador de St. Mary's, no se limita a predicar la verdad religiosa ya admitida por la razón o el entendimiento, como hacían muchos predicadores de la época, sino que expone el dogma cristiano tal como emerge de la S. Escritura y de la enseñanza de la Iglesia. En un sermón de 1839 después de haber recordado a los oyentes que se ha de

dar a la verdad cristiana no sólo un asentimiento "nocional" sino "real"²⁵, los exhorta: *"No es fácil el lenguaje nuevo que Cristo nos ha traído. El ha interpretado todo para nosotros de un modo original. Nos ha traído una religión que arroja nueva luz sobre todo lo que ocurre. Intentad aprender este lenguaje. No lo convertáis en rutina como cosa mostrenca. Tratad de comprender lo que decís"*.

El tiempo es corto, la eternidad es larga. Dios es grande, el hombre es débil y está entre el cielo y el abismo. Cristo ha sufrido por él y es su Salvador. El Espíritu Santo le santifica, el arrepentimiento le hace puro, la fe prepara su justificación, las obras le salvan. Estas son verdades que no necesitan decirse excepto como credo o enseñanza, pero que han de arraigar en el corazón. Que una cosa sea verdadera no es razón para que sea dicha, sino para que sea practicada, para que actuemos conforme a ella, para que nos la apropiemos internamente".²⁶

La predicación parroquial de Newman tiene como punto de partida y de arribo al hombre, tomado en su realidad individual y cotidiana.²⁷ Lo observa en sus deseos y desilusiones, en sus intereses mundanos y en su inextinguible necesidad de Dios. Sabe describir al orgulloso que rechaza la autoridad de la conciencia y de la Revelación para sustituirla por la razón;²⁸ al vividor que va de placer en pla-

²⁴ En los sermones parroquiales Newman jamás cita un texto profano, sino únicamente la Biblia, los símbolos de la fe y el Prayer Book, que es el libro oficial de la Iglesia anglicana, una derivación resumida del misal y del ritual romano, redactado en lengua inglesa en 1549 y renovado sucesivamente.

²⁵ Newman usa frecuentemente el término "nocional" para indicar un conocimiento puramente abstracto e intelectualista de la verdad revelada. Tal conocimiento por el hecho de no abarcar a toda la persona y no empujarlo a la acción conforme a la fe que se profesa, es según Newman ilusorio e "irreal": "sin experiencia no hay asentimiento real" Cf. G.A. p. 71.

²⁶ *Unreal Words*, 2 Junio 1839, PPS. V, 3 p. 44-45.

²⁷ El tema del hombre es sin duda uno de los más largamente tratados por Newman en la predicación parroquial desde 1825 a 1843, y constituye en la intención del predicador, la trama de fondo para un discurso introductorio a la fe cristiana.

²⁸ *The Self-Wise Inquirer*, 24 de Octubre de 1830, PPS. I, 17 pp. 216-217.

cer;²⁹ al hipócrita que se conforma a la religión sólo exteriormente,³⁰ en fin, a todos los cristianos que viven como si el evangelio jamás hubiese sido predicado. A estos pseudo-cristianos el predicador de St. Mary's observa con amargura e ironía: *"Da miedo pensar lo que pasaría si nos examináramos con toda sinceridad: descubriríamos que no tomamos ninguna decisión, no hacemos nada, ni dejamos de hacer nada, ni evitamos nada, ni elegimos nada, ni abandonamos nada, ni perseguimos nada, que no decidiríamos, haríamos, dejaríamos de hacer, evitaríamos, elegiríamos o abandonaríamos si Cristo no hubiese muerto y no se nos hubiera prometido el cielo."*

*Realmente asusta pensar que la mayoría de los que se llaman cristianos – no importa lo que digan o crean sentir, el encendimiento y el amor que profesen tener – harían exactamente lo mismo que hacen, ni mucho mejor ni mucho peor, si pensarán que el Cristianismo es pura fábula".*³¹

Para dirigirse a un auditorio general, Newman poseía el secreto de hablar a cada uno de los presentes como si estuviera solo. "El aspiraba, escribe R.D. Middleton, a ponerse en comunicación con cada alma en particular, para manifestarle los secretos y las necesidades del corazón."³² De este modo el predicador lograba alcanzar a cada oyente en su individualidad, obligándolo a entrar en sí mismo y a interrogarse. Tenemos un ejemplo

en un sermón de 1838 donde explicando la diferencia que existe entre el verdadero cristiano y el hipócrita, dice: *El solamente (el verdadero cristiano) introduce a Cristo en el santuario de su corazón, mientras que los otros de muchos modos intentan ser señores de sí mismos, teniendo una casa, una habitación, un tribunal, un trono, un espacio propio donde Dios no ingresa. Estos se reservan en su intimidad una casa que no es un templo, una habitación que no es un confesionario, un tribunal sin juez, un trono sin rey, para ser ellos rey, jueces de sí mismos, para poder tratar de igual a igual con el Creador y presentarse ante él en un mismo plano, antes que acogerlo como el Ser pleno de verdad y de amor, ante el cual deberían simplemente ponerse al servicio como instrumentos y ministros".*³³

En la predicación parroquial Newman asume constantemente el propio mundo interior y los sentimientos que la palabra de Dios suscita en él. Transmite a los otros sus temores y esperanzas, sus tristezas y sus angustias. Llega incluso al punto de asumir algunos textos de la S. Escritura para expresar con libertad sus pensamientos personales y estados de ánimo.³⁴

Aquella intuición suya de que la vida de una persona está como reposando en sus cartas,³⁵ bien puede aplicarse a sus Sermones, donde de una u otra forma siempre aflora el drama de su vida interior.

²⁹ *Scripture a Record of Human Sorrow*, 17 Julio 1831, PPS, I, 25 pp. 330-332.

³⁰ *The Testimony of conscience*, 9 Diciembre 1838, PPS, V, 17 p. 240.

³¹ *The Ventures of Faith*, 21 Febrero 1836, PPS, IV, 20 p. 301.

³² R.D. Middleton, *The Vicar of St. Mary's*, en John Henry Newman: Centenary Essays, London 1945 p. 133.

³³ *Sincerely and Hypocrisy*, 16 Diciembre 1838, PPS, V, 16 p. 226.

³⁴ Leyendo los *Parochial and Plain Sermons*, se advierte a veces una sintonía entre el alma del predicador y el texto bíblico. Es el caso cuando Newman cita Gn. 16,13 en *A particular Providence as Revealed in The Gospel*, 5 abril 1835, PPS, III, 9 p. 114; o también Is. 43, 1-3 en *Remembrance of Past Mercies*, 22 Setiembre 1838, PPS, V, 6 p. 85.

³⁵ LD XX, Carta a su hermana Jemima 18.V.1863 p. 107.

Tal predicación no podía no entusiasmar a aquellos jóvenes que agolpados en la nave de la Iglesia universitaria, reclamaban de los pastores una predicación más viva y personal del Evangelio, que los llevara a través de un conocimiento "real" a un testimonio propiamente cristiano.

El predicador: su estilo y método

Newman predicaba habitualmente por la tarde (*evensong*) en los días festivos durante el servicio religioso. El rito se haría con la recitación de las oraciones y la proclamación de las lecturas bíblicas prescritas por el *Prayer Book*. Luego el predicador ascendía al púlpito y después de aguardar unos instantes en silencio daba comienzo al Sermón. "Cuando Newman predicaba la Iglesia de St. Mary's de Oxford estaba llena, casi siempre en su mayoría eran estudiantes universitarios, no menos de quinientos o seiscientos, además de los fieles presentes para el culto. Con el paso de los años, los que participaban recuerdan cada detalle en particular de aquella ocasión: el auditorio con la respiración sostenida, sobre el púlpito a la izquierda la lámpara de gas con la llama baja para evitar que encandilase al predicador, mientras los otros estaban en la semioscuridad de la nave; el modo simple y directo con que el predicador presentaba la verdad, su porte calmado y sin ostentación. No había ningún movimiento de la persona, apenas un gesto de la mano. Pero los ojos

estaban llenos de vida, la voz fuerte y al mismo tiempo melodiosa. Sobre el púlpito aparecía una figura frágil y ligera, como alguien que emergía de otro mundo. El Sermón comenzaba con tono calmado y mesurado; en la medida que el predicador se enfervorizaba sobre el argumento, alzaba ligeramente la voz y rápidamente su alma parecía encenderse de conmoción y de vigor espiritual".³⁶

La predicación producía una impresión profunda e indeleble, debida no al timbre de la voz, sino más bien al contenido, al estilo y al método. El contenido estaba condicionado, en parte, por la situación religiosa de Inglaterra, en gran decadencia a causa sobre todo del sometimiento de la Iglesia al Estado, y del avance irresistible del racionalismo y del liberalismo. Se vivía en acto una especie de "apostasía nacional".³⁷

En oposición a un cristianismo burgués y decadente Newman presentaba una visión nueva y auténtica, en coherencia con la Escritura y la Tradición. El carácter patristico tan difundido en sus sermones, surgía no de la interpretación de algún pasaje en particular, sino del contacto vital y de la reflexión prolongada sobre la verdad salvífica.

Más allá del estilo de su predicación que tanto lo asemeja a algunos Padres de la Iglesia,³⁸ para Newman como para estos últi-

³⁶ R. D. Middleton op. cit. p. 127.

³⁷ Fue el título con que se publicó el Sermón que John Keble predicó el domingo 14 de julio de 1833, y que Newman consideró siempre como el inicio del Movimiento de Oxford (Cf. Apo. p. 57).

³⁸ Como ha observado F. Van der Meer: "Si se prescinde de la lengua refinada de Newman, heredada del siglo XVIII, y de su psicologismo, que es una anticipación del siglo XX, Agustín muestra cierto parentesco con el predicador de St. Mary. Ni uno ni otro pensaron un momento en el efecto oratorio, ni se dejaron perder en una exclamación artificial. Ambos renunciaron a todo patetismo externo. Insensiblemente se sentían conmovidos por las santas perspectivas que continuamente surgían del torrente de sus palabras, con la diferencia de que Agustín, hombre de la antigüedad, realmente hablaba y Newman hombre moderno, leía: una diferencia que separa dos mundos" cf. *San Agustín Pastor de Almas*, Barcelona 1965 pp. 538-539.

mos, la Biblia presenta el drama viviente de las acciones salvíficas de Dios con los hombres. En este movimiento de la historia Sagrada, todo se orienta hacia el advenimiento de Cristo en la encarnación y la consumación definitiva al final de los tiempos. La predicación se mueve en este clima sacramental como un humilde servicio a la Palabra entregada en su proclamación.³⁹

Los argumentos tratados por el predicador eran claros, los conceptos precisos y las imágenes vivas, las conclusiones convincentes y la palabra estaba siempre proporcionada a la fuerza del pensamiento y al ardor del sentimiento.

Cuando recordaba las alegrías de los evangelios de la infancia o describía la magnificencia del mundo invisible o reevocaba los dolores de Jesús en la pasión, Newman sabía enternecer, exaltar y conmover. Asimismo lograba indentificarse con el tema que deseaba tratar, fueran los ángeles, los Santos o los misterios de la vida del Señor, como si percibiera su cercanía. Afirma un escritor, "si los Tracts impusieron a Newman como cabeza de un partido en todo el país, sus sermones en la Iglesia de St. Mary's lo pusieron en las manos de todo Oxford. Son rarísimos los predicadores anglicanos, si es que los hubo alguna vez, que hayan ejercido un influjo tan benéfico y relevante sobre tantos jóvenes. Cuando sentían predicar a Newman, eran llevados a una visión

estática y sus corazones ardían como si hubiesen visto a Cristo aparecer en medio de ellos en la Iglesia su cuerpo".⁴⁰

Ahora bien, el método de Newman en el desarrollo de sus sermones era inconfundiblemente personal. No se servía de pasajes lógicos, yendo de una idea a otra, sino que ahondaba en la misma idea hasta que ésta se volvía concreta y personal. Su pensamiento abarcaba una vasta área, pero trabajaba descendiendo en profundidad más que extendiéndose en superficie. Partiendo de un aspecto general en el argumento de su sermón, veía por debajo de él lo específico y todavía más allá lo individual; y lo individual y concreto eran el predicador y sus oyentes.

Así se explica un fenómeno señalado por muchos de sus contemporáneos: parecía como que Newman leyera en el corazón de los presentes y revelase sus pensamientos más íntimos; con aguda intuición psicológica los conducía a través de un modelo definido de pensamiento que terminaba en una nueva actitud espiritual.

Newman tenía clara conciencia de cómo debía ser un sermón: "*considero un principio fundamental que un sermón, para ser eficaz, debe ser imperfecto. Hasta que imitemos a la Sagrada Escritura en abandonar la exhaustividad de nuestros sermones, no haremos nada detalladamente*".⁴¹

³⁹ Newman trató sobre el oficio de la predicación en algunos de sus sermones parroquiales que no fueron luego incluidos por él en la edición uniforme aparecida entre 1834 y 1842. Así p. ej.: *On preaching*, Sermon 3 [nº 214], 1829, *On the object and effects of preaching*, Sermon 4 [nº 290], 1831, cf. John Henry Newman, *Sermons 1824-1843*, Volume I, *Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator*. Edited by Placid Murray, OSB. Clarendon Press, Oxford 1991.

⁴⁰ S. Neil, *L'Anglicanisme et la Communion anglicane*, Paris 1961 p. 227, citado por P. Udini, *Il Messaggio di J.H. Newman nei sermoni Parrocchiali*, Vicenza 1961 p. 109.

⁴¹ LD. V p. 38-39.

La singularidad alcanzada en este ministerio lo convirtieron con los años en un auténtico maestro de la predicación, como lo prueba una carta en su período católico enviada a un seminarista, donde le indica algunas pautas de cómo debe prepararse una homilía: *"En cuanto al asunto de escribir o pronunciar sermones a que haces referencia, el gran punto parece ser tener ante ti bien determinado el tema, no muchos; sacrificar cualquier pensamiento, aunque sea bueno e inteligente, que no tienda a recalcar tu único tema y busque ser y sumamente que los oyentes se den cuenta cabal de ese tema único. He escrito algunas páginas sobre el asunto de la predicación en un volumen sobre temas universitarios que publiqué cuando estaba en Dublín. [...] Cada uno debe formar por sí mismo su propio estilo y bajo unas pocas reglas generales, algunas de las cuales ya he mencionado. Primero, un hombre debe hablar con la mayor seriedad, quiero decir, debe escribir, no por el hecho de escribir, sino para sacar a luz sus pensamientos. Jamás debe buscar ser elocuente. Debe tener su idea en vista y escribir oraciones una y otra vez hasta que haya expresado su pensamiento adecuadamente, enérgicamente, y en pocas palabras. Debe buscar palabras que se entiendan; ornamentación y*

*amplificación podrán venir espontáneamente al debido tiempo pero nunca buscarlas. Debe arrastrarse antes de volar, quiero decir: la humildad, que es una gran virtud cristiana, tiene un lugar en la composición literaria. Aquel que es ambigüo nunca escribirá bien. Pero el que trata de decir simple y exactamente lo que siente o piensa, lo que demanda la religión, lo que enseña la fe, lo que promete el Evangelio, será elocuente sin intentarlo, y escribirá mejor inglés que si hubiera estudiado literatura inglesa".*⁴²

Digamos pues, que la trascendencia de su figura tanto en el ámbito anglicano como católico, se debe en gran parte al atractivo que provocaban sus sermones, como a las características y estilo propio de su predicación. William Church, testigo de los acontecimientos y que sería más tarde el historiador clásico del movimiento de Oxford, así lo relata: "Sólo quienes los recuerdan pueden juzgar adecuadamente el efecto de los sermones que Mr. Newman predicaba en Saint Mary's a las cuatro de la tarde. La gente los conoce, ha oído hablar de ellos, y ha emitido opiniones diversas sobre su valor. Pero apenas se da cuenta de que, sin esos sermones, el movimiento de Oxford podría no haber ido adelante, y ciertamente no habría sido nunca lo

⁴² LD. XXIV (1988) p. 44-45. Sin embargo Newman era consciente de sus limitaciones; le costaba escribir; corregía una y otra vez hasta que sus borradores parecían un laberinto; hasta que sus frases se hacían sencillas. La luminosidad de su estilo fue resultado de un gran esfuerzo de claridad. Podría afirmarse de sus sermones que Newman es fácil de leer porque le ha costado mucho escribir, como lo confiesa con franca humildad en una carta del 13 de Abril de 1869: "[...] me he visto obligado a formarme mucho trabajo con todo lo que he escrito; a menudo he escrito y reescrito capítulos enteros, aparte de innumerables correcciones de detalle y aditamentos entre líneas. No lo digo como mérito; hay personas que logran la mejor redacción a la primera, cosa que yo muy pocas veces. Cabe suponer que los buenos oradores pueden expresar por escrito su pensamiento con facilidad. Yo, que no soy buen orador, necesito revisar y "trabajar" lo que pongo sobre un papel.

Puedo decir no obstante, que nunca desde que era niño, me he propuesto escribir bien o llegar a tener un estilo elegante. Creo que nunca he escrito por escribir. Mi único deseo y objetivo ha sido eso que es tan difícil: decir con claridad y exactitud lo que quiero decir; esto ha sido el motivo de todas mis correcciones y reescrituras. A veces, al releer algo escrito un par de días antes, me ha parecido tan oscuro incluso para mí mismo que lo he desechado inmediatamente o lo he rehecho por completo. Y no he ganado en esto nada después de tantos años de práctica. Tengo que reescribir y corregir tanto ahora como hace treinta años.

En cuanto a modelos, el único maestro de estilo que he tenido (y es extraño por lo distintas que son las lenguas) es Cicerón. Creo que le debo mucho, y a nadie más; al menos que yo pueda decir. Su gran dominio de la lengua latina se manifiesta sobre todo en su claridad". (Cf. LD. XXIV)

que fue. Incluso personas que escuchaban regularmente los sermones y sentían que eran diferentes a cualquier tipo de predicación, apenas reparaban en su influencia real o llegaban a advertir de momento el impacto que estaba ejerciendo sobre ellos. Sencillos, directos, sobrios, envueltos en un inglés puro y transparente, sin faltas de gusto, recios en flexibilidad y perfecto dominio del lenguaje y pensamientos, eran la expresión de una visión penetrante y profunda sobre el carácter, la conciencia y los motivos del obrar, de una simpatía, severa y tierna a la vez, con los tentados y los vacilantes, de una fe ardiente y absoluta en Dios y en sus designios, en su amor, en sus juicios, en la gloria sobrecogedora de su generosidad y en su magnificencia. Los sermones hacían pensar a los oyentes sobre las cosas que hablaba el predicador y no sobre los sermones mismos”.⁴³

II• VALOR AUTOBIOGRÁFICO DE LOS “PAROCHIAL AND PLAIN SERMONS”

Tendencia de Newman a la autobiografía

Una persona, cuando habla o escribe, se manifiesta a sí misma. La palabra y aun más lo escrito es siempre revelación de aquello que se piensa y vive dentro de sí. A veces, es la persona misma la que se dispone a narrar la propia vida. En este caso, tenemos la “autobiografía” propiamente dicha. Al género autobiográfico, tomado en sentido lato, se pueden relacionar otras composicio-



Interior de la Iglesia St. Mary de Oxford con el púlpito.

nes literarias, tales como la novela, la poesía, la epistolografía, el diario; donde el escritor, de modos diversos expresa sus ideas, sus inclinaciones y los hechos que lo afectan.⁴⁴ La misma biografía puede a veces tener referencias autobiográficas; así acontece cuando el autor manifiesta abiertamente la propia afinidad y simpatía hacia el personaje de quien narra la vida.⁴⁵

Sin entrar en particularidades hay que señalar que todo escrito como todo dis-

⁴³ *The Oxford Movement. Twelve years 1833-1845*, ed. G. Basil, London 1970 p. 92-93.

⁴⁴ Todos estos géneros literarios han sido utilizados por Newman, y ofrecen una fuente riquísima para un real conocimiento de su vida.

⁴⁵ La biografía debería reproducir con fidelidad el carácter y las vicisitudes del protagonista. Sin embargo puede suceder que el biógrafo, por excesivo entusiasmo o por cualquier otra intención, transfiera pensamientos o actitudes suyas personales al personaje de quien narra la vida. Es el caso de no pocos personajes del AT y NT, descritos por Newman en sus sermones parroquiales. Entre muchos ejemplos destaca la figura de S. Pablo, quien ha ejercido un poderoso influjo en la persona de Newman, dedicándole varios sermones exclusivamente a él: *St. Paul's conversion viewed in reference to his office*, 25.I.1831, PPS. II, 9; *St. Paul's characteristic gift* y *St. Paul's gift of sympathy*. SVO. n.º 7 y 8.

curso, contiene elementos autobiográficos, en virtud de la necesaria relación que se establece entre el autor y su obra.

Newman es un autor eminentemente autobiográfico, basta dar una mirada a sus escritos para darse cuenta. A los diez años comenzó a escribir su diario que prosiguió durante toda la vida, además de desarrollar notablemente el género epistolar.⁴⁶ La misma *Apología pro Vita Sua* no es otra cosa que la narración autobiográfica de la formación y desarrollo de sus ideas religiosas en su camino hacia la Iglesia Católica. Junto a estos escritos estrictamente autobiográficos, se pueden ubicar las poesías, las novelas, las meditaciones y oraciones donde Newman revela con asombrosa claridad sus pensamientos, sentimientos y religiosidad.⁴⁷ Hasta las obras de mayor empeño intelectual, como *El desarrollo de la doctrina cristiana*, *la Idea de Universidad* y *la gramática del Asentimiento*, no están privadas de notas autobiográficas. Newman en efecto escribe siempre para llegar a una clarificación de sus problemas o para responder a una llamada particular.⁴⁸

En los sermones parroquiales Newman habla mucho de sí, abre su corazón dejando intuir aquello que pasa en su interior.

Así, se pueden encontrar descripciones, confidencias, recuerdos; que tienen todo el sabor y la fragancia de lo que ha sido profundamente sentido y vivido.

Estos sermones son en efecto expresión de aquella visión sacramental de los fenómenos visibles que formaban parte de su verdadera naturaleza; aquella convicción que siempre lo acompañaba, que lo guió e iluminó toda su vida: la convicción de que el mundo material era tan sólo un telón, bajado entre el hombre y la eternidad, que no ocultaba sino que velaba apenas, por motivos de 'economía', la gloria de una visión cuyos resplandores eran demasiado deslumbrantes para que ojos mortales pudieran soportarlos.⁴⁹

Ahora bien, recogiendo todos los pasajes autobiográficos que se descubren en sus sermones parroquiales se podría desplegar una biografía espiritual de Newman y se tendría la historia secreta y auténtica de su alma, aquella por él mismo bosquejada.

Raíz autobiográfica de los Sermones Parroquiales

La predicación parroquial se desarrolla en un ámbito, donde la relación entre

⁴⁶ La vasta colección de sus cartas – más de diez mil – conservadas en el archivo de lo que fue su hogar en el Oratorio de Birmingham, cubren el amplio arco de su larga vida. Fueron publicadas a partir de 1961 y recogidas en 30 volúmenes bajo el título: *The Letters and Diaries of John Henry Newman*.

⁴⁷ El estudio de las poesías, de las meditaciones y de las oraciones de Newman es particularmente interesante para conocer su carácter y descubrir los aspectos íntimos y personales de su piedad.

⁴⁸ En una entrada de su diario del 14 de octubre de 1874, Newman, después de haber dicho que toda su obra debe ser considerada como un servicio hecho a la religión, explica así la razón de su múltiple actividad literaria y oratoria: "Mi costumbre, o más bien mi modo de ser, me ha llevado a no escribir ni publicar sin un motivo concreto. Lo que he escrito, en su mayor parte, ha sido producto de algún cargo o puesto que he tenido: mis Sermones son eso; las lecciones sobre el Oficio Profético, sobre la justificación, los artículos en el *British Critic* y la traducción de S. Atanasio también. O ha sido por un motivo más especial, invitación, necesidad, emergencia: los *Arrianos*, *Dificultades de los Anglicanos*, la *Apología*, las dos novelas. La única excepción es probablemente el *Ensayo sobre el Asentimiento*. El caso es que no soy capaz de escribir sin un estímulo de ese estilo. Me hace sentirme donde nadie me ha llamado, un imperioso; y lo que escribo así me sale sin fuerza ni intención". Cf. *Autobiographical Writings*, ed. H. Tristram, New York 1956 p. 272-273.

⁴⁹ Su visión sacramental puede admirarse en su Sermón *The Invariable World*, predicado en St. Mary's el 16 de Julio de 1837, es sin duda una de las grandes homilias de Newman.

el pastor y los fieles es de este modo natural e inmediata para favorecer en el predicador una directa comunicación de la propia experiencia religiosa.⁸⁰ Esta predicación parroquial, mucho más que cualquier otra predicación, se presta a una espontánea apertura del alma, a una libre comunicación de pensamientos y sentimientos y a un secreto coloquio entre quien habla y quien escucha. No hay, entonces, que asombrarse que los sermones parroquiales de Newman contengan numerosas referencias autobiográficas. “*Todo predicador habla según la disposición de espíritu que tiene en el momento de predicar*”,⁸¹ señaló en una ocasión, dejando claramente entender, hasta qué punto en su predicación, él reflejaba su temperamento y dependencia de las circunstancias y acontecimientos de la vida.

Para Newman, el propio mundo interior era objeto de continua y atenta observación, hasta incluso prevalecer sobre la realidad externa. De allí que corriera el riesgo de dar demasiada importancia a sentimientos y hechos personales, y por lo tanto, de predicar más a sí mismo, que la palabra de Dios. En un lúcido análisis hecho durante la enfermedad en Sicilia, Newman reconoce esta tendencia suya y anota en su diario: “*Al día siguiente el sentido del arrepentimiento au-*

mentó. Me parecía ver siempre más claramente el vacío total que había en mí. Comencé a reflexionar sobre los principios que profesaba y me di cuenta que eran de simple deducción intelectual, extraídas de una o dos verdades descontadas. Me comparaba con Keble y comprendí que iba desarrollando sus convicciones y no las mías. Sé que sobre este punto tengo ahora ideas bien claras que juntas guardo como verdaderas. En realidad me veo así (si la imagen sirve) como una pieza de vidrio que se limita a transmitir el calor y luego queda frío. Tengo una percepción rápida de aquello que ciertos principios, una vez reconocidos, implican, una notable capacidad intelectual para desarrollarse, una cierta refinación para admirarlos y una habilidad retórica e histriónica para representarlos. Y porque no siento gran atracción (es decir un amor vivo) por este mundo, se trate de riquezas, de honores u otra cosa, y tengo un poco de firmeza y una cierta dignidad de carácter, me tomo el encargo de profesarlas, amando la verdad sin poseerla, porque pienso que tengo un corazón casi vacío, es decir, con poca caridad, con poco espíritu de abnegación. Creo tener un poco de fe y esto es todo, pero cuando debo hacer frente a mis pecados y obtener perdón, un poco de fe no basta. Esta confesión deja entender cómo puede ser que yo no pueda predicar a los otros la verdad sin pen-

⁸⁰ Newman supo sin embargo señalar los riesgos de una predicación valorada sólo en sí misma, sin su necesaria referencia y servicio a la acción cultural. En un Sermón predicado el 22.III.1829 que lleva por título *On the intercourse between Parish Priest and his charge* [n° 191], señala: “*Y aquí notaré otro mal que puede surgir, y a menudo surge. Siendo la predicación casi el único medio de relación entre el ministro y su rebaño, no obstante, es indebidamente exaltada en la escala de importancia, o al menos, vista erróneamente con relación al sistema general del misterio cristiano. Los hombres son incentivados para venir a la Iglesia, no para orar, sino para oír; ellos no se impacientan con la longitud de las oraciones si sienten un interés especial por el predicador. Además, aprenden a juzgar y a censurar; y en un espíritu no cristiano, se permiten hablar mucho de doctrina y sermones, comparar un predicador con otro, y preferir ese vano conocimiento que hincha, al amor que edifica (1 cor.8).[...] Hay otro peligro adicional y a este estáis más abiertos que al anterior, y es el de suponer que la mera escucha descuidada e indolente de los sermones en la Iglesia, de la manera que mucha gente lo hace, - a veces durmiendo, o mirando alrededor, o poniendo la mente en otros pensamientos, pero nunca, con empeño ni con un esfuerzo en decir una oración pidiendo una bendición -, este peligro, repito, es el de suponer que la asistencia semanal a un sermón es suficiente para vuestra instrucción religiosa, suficiente para permanecer fieles.*” Cf. John Henry Newman, *Sermons 1824-1843*, Ed. By Placid Murray p. 6-7.

⁸¹ Apo. p. 306.

sar mucho en mí mismo. Arnold en una carta a Grant, me acusa entre otras cosas, de querer identificar la perfección moral con algunas de mis cualidades personales, es decir de predicarme a mí mismo".³²

En los años que siguieron a esta confesión, Newman se mostró más atento a conformarse a la doctrina que predicaba. Notemos, en efecto, en los sermones sucesivos a 1833, el empeño constante por rechazar el formalismo religioso y una profesión puramente verbal de la fe cristiana. En una exhortación dirigida a los fieles, pero ante todo a sí mismo, el predicador de St. Mary's, amonesta: "*Evitemos el hablar ocioso o crítico, el hacer profesiones vacías o largos discursos sobre las doctrinas del Evangelio, la afectación de filosofía o las pretensiones de elocuencia. Guardémonos contra la frivolidad y el amor a las apariencias, el deseo de que hablen de nosotros, la singularidad y el parecer originales.*

Tratemos de tener en la intención lo que decimos y de decir lo que tenemos en la intención. Tratemos de saber cuando comprendemos una verdad y cuando no. Cuando no la comprendamos, recibámosla con fe y confesémoslo así. Recibamos la verdad con actitud reverente y pidamos a Dios voluntad recta, luz divina y fuerza espiritual, para que la verdad produzca fruto en nosotros".³³

Si se quiere ser buen predicador, parecería decirnos Newman, es necesario ante

todo, ponerse en sintonía de pensamiento, de corazón y de acción con la verdad que se predica: *Sé sincero contigo mismo y hablarás de religión, donde, cuando y como debas hacerlo; apunta seriamente a tus metas, y tus palabras serán correctas aunque no siempre aciertes con ellas*".³⁴

Tal modo de entender y ejercitar la predicación, confirma el valor autobiográfico de los sermones parroquiales. Ellos muestran, no sólo al predicador solícito por el bien de las almas, sino al hombre que habla de la abundancia del corazón, y que ha alcanzado una incuestionable coherencia entre profesión de fe y vida.

La fuerza de la oratoria newmaniana deriva, más que de la belleza literaria, de esa profunda unidad entre palabra y vida. Para Newman, como para San Agustín, predicar es manifestar aquello que el espíritu ha comprendido y el corazón ha gustado, y continuar en voz alta la propia contemplación y oración.

Las grandes ideas de los Sermones

Los sermones parroquiales nos hacen ante todo conocer los principios que guían el pensamiento y la vida de Newman, y sobre los cuales él funda su visión del mundo y del hombre. Refiriéndose al espíritu que anima su obra ha escrito A. Janssens: "Aquello que es característico en él, consiste precisamente en ir siempre ahondando para poner a la luz los principios esenciales y fundamentales de los

³² AW, p. 125.

³³ *Unreal Words*, 2 Junio 1839, PPS, V, 3 p. 45. En la misma línea hay que ubicar el sermón predicado en febrero de 1835 titulado *Self-Contemplation*; partiendo de la cita de Heb 12,2, dice: "Ciertamente es nuestro deber mirar fuera de nosotros mismos y tener fija la mirada sobre Jesús, es decir, rehuir de la contemplación de nuestros propios sentimientos, emociones, estructura y estado de nuestra mente, como si esto fuese la principal ocupación de la religión". Cf. PPS, II, 15.

³⁴ *Ibidem* p. 44



hombres y de las cosas, y de las varias ciencias que se relacionan; para indagar las leyes naturales de la historia universal y de la revelación positiva; para descubrir las ideas directrices de las cuales dependen organizaciones como la Iglesia, el Estado, la Universidad".⁵⁵

Estas grandes ideas o primeros principios, como los llama Newman, se pue-

den reducir esencialmente a tres: el principio sacramental, el principio de la economía y el principio de la santidad.

Con el principio sacramental Newman intenta afirmar la existencia de una realidad espiritual que está más allá del mundo material y de los fenómenos que percibimos.⁵⁶ Esta realidad espiritual no es otra, dice Newman, que el mundo invisible, el cual a través del mundo visible, se manifiesta y se nos comunica como en un sacramento.⁵⁷ Refiriéndose a la visión de Jacob en Betel, veamos cómo Newman describe esta realidad invisible y los varios modos con los que se manifiesta en el mundo:

"[...] Dios siempre ha sido el Omnipotente y el Omnisciente. Él está sentado sobre su trono en el cielo escrutando los riñones y el corazón, y Jesucristo, Señor y Salvador nuestro, está a su derecha, mientras miríadas de ángeles y de santos lo sirven extasiados en la contemplación de su rostro o se ocupan de transmitir mensajes de misericordia desde su corte celeste a este mundo de aquí abajo; ellos van y vienen como sobre la escala vista por Jacob. La revelación de este glorioso mundo invisible nos viene dado en primer lugar por la Biblia y en parte por el curso de la naturaleza, de las fluctuantes creencias de la humanidad y de la voz del corazón y de la conciencia. Todas estas manifestaciones del

⁵⁵ A. JANSSENS; Newman. *Introduzione al suo Spirito e alla sua opera*. Edizione Vaticana. Roma 1945 p. 3.

⁵⁶ Newman encontró una autorizada confirmación de sus ideas en la lectura de la *Analogy* de J. Butler, en el *Christian Year* de J. Keble; y en los escritos de Clemente y Orígenes. Refiriéndose al influjo que estos últimos ejercieron sobre él, escribe: "Algunas partes de su enseñanza, magníficas en sí mismas, sonaban como música a mi oído interior, en respuesta a ideas que, con poca base externa para estimularlas, ya había alimentado durante mucho tiempo. Estas ideas se apoyaban en el principio místico o sacramental, y postulaban distintas Revelaciones de lo eterno. Entendí que esos pasajes significaban que el mundo visible, físico o histórico no era sino una manifestación a nuestros sentidos de realidades mayores". Cf. *Apo.* p. 51.

⁵⁷ Entre el mundo visible y el mundo invisible afirma Newman haciendo suyo el pensamiento de J. Butler, existe una relación de semejanza y de dependencia, así "al sistema de menor importancia se encuentra económicamente o sacramentalmente coneso con el sistema más importante" Cf. *Apo.* p. 36.

*mundo invisible son después recogidas y reunidas juntas en la Santa Iglesia que las confirma anunciando a toda la tierra un nuevo mensaje y comunicándolo con autoridad a cada hombre, en parte mediante la enseñanza directa, en parte mediante su misma estructura y su carácter peculiar. De tal modo la verdad de la religión se propaga por todas partes como la luz del sol, y todo ángulo de la tierra, incluso el más remoto, goza de sus efectos benéficos”.*⁵⁸

La revelación judeo-cristiana, observa Newman, no ha acontecido de golpe, sino progresivamente, con orden y medida, a través de una sucesión de signos, de figuras y profecías que han encontrado en Cristo su cumplimiento.⁵⁹ Reflexionando sobre la pedagogía seguida por Dios, al comunicar a los hombres su misterio de justicia, de verdad y de gracia, Newman deduce el principio de la economía, es decir, el de una revelación divina gradual, que toma en cuenta las situaciones históricas, como así también las disposiciones interiores, y las reales posibilidades de aquellos a los cuales es dirigida.⁶⁰ El prin-

cipio de la economía permite, entonces, conocer el modo con el cual Dios ordinariamente obra en la historia del mundo, de la Iglesia y del individuo.

Finalmente viene el principio de la santidad o del principio moral.⁶¹ Este principio consiste, según Newman, en reconocer como absoluta la norma dictada por la conciencia, y en considerar toda forma de saber en función del vivir moral, como en poner siempre en primer lugar los valores éticos. Toda religión sea natural o revelada, no puede prescindir de un fundamento moral; de modo que es verdaderamente religioso y santo, aquél que se conforma totalmente a la verdad percibida en el interior de la conciencia o mediante la revelación cristiana, una vez que ha sido conocida.⁶²

La santidad, dirá Newman en un Sermón de 1826, es deber de todos: “[...] Se nos dice una y otra vez, que el gran fin que Nuestro Señor tenía en vista al asumir nuestra naturaleza, era hacer santos a las criaturas llenas de pecado, y que nadie que no

⁵⁸ *Self-denial The Test of Religious Earnestness*, 22 Diciembre 1833. PPS, I, 5 p. 57-58

⁵⁹ Newman describe así esta economía de la Revelación divina: “Dios había hecho una dispensación directa a los judíos pero también había habido, en cierto modo, otra dispensación en favor de los Gentes. El, que había distinguido la estirpe de Jacob como su pueblo elegido, no por ello había apartado de su vista al resto de la humanidad. En la plenitud de los tiempos, tanto el judaísmo como el paganismo se habían desvanecido. El marco externo que escondía y a la vez sugería la verdad viva, nunca estuvo destinado a durar, se disolvió ante los rayos del sol de justicia que brillaba detrás y a través de él. El proceso de cambio había sido lento, se había realizado sin prisa, con regla y medida, de manera fragmentaria y de muchos modos” (Hb. 1, 1), primero un desvelamiento y luego otro, hasta que la entera doctrina evangélica fuera llevada a su completa manifestación” (cf. Apo. p. 50).

⁶⁰ El principio de la economía expresa, según Newman, la sabiduría y la prudencia con que son dispensados los misterios divinos. Trae ampliamente este argumento en la nota F de su Apología p. 342-345.

⁶¹ A partir de la ‘conversión’ de 1816 Newman hizo de este principio un programa de vida y lo formuló con este lema tomado de T. Scott: “Santidad antes que la paz” Cf. Apo. p. 33.

⁶² Para Newman la conciencia y la Revelación, en forma diversa pero concorde, son ambas, expresión de la eterna Verdad, y hacen conocer al hombre aquello que está bien y lo que está mal. La santidad está justamente, dice Newman, en conformarse en todo y por todo a esta voz divina que el individuo percibe en el interior de su corazón. Cf. *Diff.* II p.247-248.

El modo de obrar la conciencia es descrito admirablemente en una de sus novelas, cuando hace decir a su personaje principal: “Yo siento a Dios dentro de mí, siento que estoy en Su presencia. Me dice: ‘haz esto, no hagas lo otro’. Tú dirás que ese dictado no es más que una ley de mi naturaleza, como *lover* o *reir*. Pues yo eso no lo entiendo. No; es el eco de alguien que me habla a mí. Estoy absolutamente convencido de que en último término procede de una persona externa a mí. Y trae consigo la prueba de su origen divino. Mi ser va hacia ella como hacia una persona. Cuando obedezco a ese eco, a esa voz, siento una satisfacción. Cuando no, siento dolor, amargura, pena, la misma alegría y el mismo dolor que siento cuando agrado u ofendo a un amigo entrañable”. *Calista* p. 265.

*sea santo será aceptado por su amor en el último día. Toda la historia de la redención, el Testamento de la misericordia en todas sus partes y provisiones, atestiguan la necesidad de la santidad en orden a nuestra salvación; de la cual aun nuestra conciencia natural da también testimonio”.*⁶³

Los principios de la sacramentalidad, de la economía y de la santidad son verdades intuitivas y vividas por Newman. Ellos nos ayudan a penetrar en su espíritu y a comprender las líneas fuerza de su predicación y de su obra.

Pasajes autobiográficos

En los sermones parroquiales se encuentran con cierta frecuencia lugares propiamente autobiográficos. Estos pasajes ciertamente fragmentarios y muchas veces velados, nos permiten sin embargo, entrever la vida íntima y espiritual de Newman. Nos evocan memorias de la niñez y de la adolescencia, arrojan luz sobre su carácter sensible y casi temeroso del mundo, y revelan su deseo de soledad y comunión con Dios.

Newman conservó siempre un recuerdo conmovido de sus primeros años de vida, al punto de parangonarlo con el estado feliz e inocente de Adán en el paraíso terrenal, como aparece en este pasaje:

“¿Y una análoga enseñanza no nos viene también de nuestra infancia? La cual es un tiempo, del todo particular, cuando el alma vive sola consigo misma, alejada de to-

*da compañía, como si fuese el único ser humano sobre la tierra, a semejanza de Adán, en el Edén, que se encontraba a reparo del mundo y era visitado por los ángeles”.*⁶⁴

En otro sermón, después de haber sugerido a los oyentes de buscar también ellos en su pasado los signos de una bendición divina, evoca así las alegrías de su niñez:

*“Y de aquí es que, acaso, los años pasados, vistos retrospectivamente, lleven tanta fragancia consigo, si bien en su momento, quizás poco vimos en ellos que nos fuera placentero, o no pudimos darnos cuenta de que estábamos recibiendo deleite, aunque lo recibimos. Recibimos deleite porque estábamos en la presencia de Dios, pero no lo sabíamos. No conocimos lo recibido, no hicimos nuestro ni reflexionamos sobre el bien que recibíamos, pero después, cuando el gozo ha pasado, viene la reflexión. Sentimos en el momento, pero reconocemos y razonamos después. Tal es, digo, la dulzura y la suavidad con que los días pasados y lejanos caen en la memoria, y nos sorprenden.”*⁶⁵

Newman no logra desprender su corazón del pasado; incluso las pruebas, las renunciaciones y los sacrificios, se le aparecen como a la distancia en el tiempo, bajo una luz providencial no privada de consolación. Continuando en el recuerdo de lo que ha vivido, agrega: *“Cuando nos parece estar viviendo para nada, los años más ordinarios brillan más adelante en su verdadera regularidad y curso ordenado. Lo que era entonces siem-*

⁶³ *Holiness Necessary for Future Blessedness*, 1^o de Agosto 1826, PPS. I, 1 p. 1. También abordó el tema en sus *Sermons University: Evangelical Sanctity: The Completion of Natural Virtue*, 6 Marzo 1831 III p. 89.

⁶⁴ *The State of Innocence*, 11 Febrero 1838 PPS., V, 8 p. 106.

⁶⁵ *Christ Manifested in Remembrance*, 7 Mayo 1837 PPS., IV, 17 p. 261.

*pre igual es ahora estabilidad, lo que era embotamiento es ahora calma consoladora, lo que parecía improductivo tiene ahora un valor en sí mismo, lo que era monotonía es ahora armonía. Todo es amable y consolador y lo recordamos con afecto”.*⁶⁶

En los sermones parroquiales, Newman tiene igualmente un modo indirecto de hacer autobiografía, y es cuando representa a algunos personajes bíblicos, a los cuales atribuye cualidades y sentimientos que son suyos, personales. Es el caso cuando describe la juventud de David,⁶⁷ dejando traslucir como pudieron haber sido sus años juveniles; o también cuando alaba la rectitud de Josías, mientras piensa en imitarlo en su rol de reformador religioso.⁶⁸

Entre los personajes que mayormente suscitan la simpatía de Newman sobresale San Pablo. De quién admira y comparte el amor por la verdad, la fidelidad a la conciencia y la dedicación a la causa del evangelio.⁶⁹ El apóstol es visto también como “el amigo de los hombres”, aspecto que Newman supo descubrir en el alma de Pablo y delinear de manera admirable. A este don característico, lo llama “*humanity*” y lo describe en estos términos: “*Es una virtud que proviene de la gracia sobrenatural, y es cultivada por amor a Dios, aunque su objeto es la naturaleza humana considerada en sí misma, en su intelecto,*



*en sus afectos, y en su historia. Es esta la virtud que yo considero característica en S. Pablo, y él mismo la inculca a menudo en sus cartas, como cuando recomienda tener entrañas de misericordia, de benignidad, de gentileza y mansedumbre”.*⁷⁰

Pero el personaje sobre el cual Newman indaga con más profundidad y en quien directamente se refleja a sí mismo es Jacob. ¿Quién no verá en esta descripción del anti-

⁶⁶ *Ibidem* p. 261-262.

⁶⁷ *Early Years of David*, 23 Mayo 1830 PPS, III, 4. Las virtudes que Newman atribuye a David, y a las cuales él mismo apunta, son un sincero amor y una humilde gratitud hacia Dios, que se manifiestan en la docilidad a sus mandatos y en el celo por la religión.

⁶⁸ *Josiah, a Pattern for The ignorant*, 5 setiembre 1830 PPS., VIII, 7. En este Sermón Josías es representado, además de un hombre fiel a la voz de la conciencia, como reformador religioso ejemplar, por su simplicidad y mansedumbre de corazón y por su solicitud en la acción.

⁶⁹ Newman como se ha dicho más arriba, dedicó varios sermones a San Pablo, y llegó a afirmar que en su conversión — y aquí establece un paralelo — fue perdonado por Dios “por no haber pecado contra la luz”. También en una poesía del 20 de Junio de 1833, Newman imagina que el Apóstol lo acompaña en el sueño y permanece junto a él para vivir en fraterna amistad (Cf. *St. Paul*, en *Verses on Various Occasions*, Ignatius Press, San Francisco 2000 p. 581).

⁷⁰ *Sermons on Various Occasions* p. 109.

guo patriarca un autorretrato de Newman? : *"Parece que Jacob tenía un ánimo gentil, delicado, afectuoso, tímido, fácil de asustarse y agitarse. El amaba a Dios a tal punto de temer perderlo, y, como S. Tomás, deseaba verlo y poseerlo, pues tan ardiente era el deseo que tenía. Si no hubiese tenido fe, su amor se habría vuelto intolerante – Jacob en efecto, deseaba poseer a Dios, no por fría incredulidad o dureza de corazón, sino por una cierta amorosa impaciencia. Tales personas caen fácilmente en el desconsuelo y deben ser tratados con amabilidad; son personas que al comienzo se abaten, se repliegan frente al mundo, sintiendo la rudeza, cuando otros con más coraje ni siquiera lo advierten. Ni Abraham, ni Jacob amaban al mundo. Pero mientras Abraham no sentía miedo, Jacob experimentaba espanto y retrocedía, como si temiera quedar herido".*⁷¹



Existen también otros aspectos en la historia de Jacob en los cuales Newman podía descubrirse. Jacob es el hombre de la visión de Betel y Newman el predicador del mundo invisible:

"Que forman (los ángeles) parte de nuestro mundo invisible, aparece en la visión que tuvo el Patriarca Jacob. Se nos dice que cuando huyó de su hermano Esaú, habiendo llegado a cierto lugar, pasó allí la noche porque el sol se había ocultado, y tomó las piedras de aquel lugar, y las puso como almohada y se echó a dormir (Gn. 28, 11). ¡Cuán poco pensaba que en aquél lugar pudiera existir alguna cosa maravillosa! Era un lugar como los demás. Un lugar solitario e incómodo. No había cosa alguna, se avecinaba la noche y era necesario dormir sobre la roca desnuda. Y sin embargo, ¡cuán diferente era la realidad! No veía más que el mundo visible; no veía el invisible, pero el mundo que no se ve estaba allí. Estaba allí, aunque no hiciera conocer su presencia inmediatamente, y necesitara

*ser sobrenaturalmente manifestado a Jacob. Lo vio en su sueño: 'Vio una escalera apoyada en tierra mientras lo alto descansaba en el cielo, y a los ángeles de Dios que subían y bajaban a lo largo de la escalera. Y vio al Señor que se sostenía en la cumbre'. Este era el otro mundo".*⁷²

⁷¹ Remembrance of past Mercies, 22 Setiembre 1838, PPS., V. 6 p. 79-80.

⁷² The Invisible World, 16 Julio 1837, PPS., IV. 13.

Lejos de la casa paterna y en viaje hacia un país desconocido, Jacob se sintió consolado por la promesa de que Dios no lo había abandonado. Algo similar debe haber experimentado también Newman, cuando, al salir de la adolescencia y avanzando por el camino de la vida, sintió cómo Dios lo había elegido para la vida eterna sosteniéndolo con su gracia, a pesar de las innumerables dificultades que habría de pasar.⁷³

Hay finalmente una página en los sermones donde Newman, más que en otros, hace conocer su vida interior: vida alejada del mundo y unida a Dios, hasta convertirse para él, tan expuesto a incomprendimientos y contrastes de todo género, en una fuente de consolación y de paz. En este pasaje, que representa al cristiano como un hombre que vive recogido en el pensamiento de sí mismo y de Dios, es fácil descubrir al Newman de la primera conversión y de los años juveniles en Oxford. Hablando del alma que en el total abandono de Dios ha encontrado finalmente la paz, el predicador de St. Mary's deja escapar esta confidencia:

“Porque, como he dicho, el cristiano goza una profunda, silenciosa y secreta paz que el mundo no conoce y que puede ser comparada a una fuente situada en un lugar remoto y de difícil acceso. El cristiano transcurre la mayor parte del tiempo consigo mismo, y la soledad es en realidad su es-

tado habitual. Su verdadera vida es vivir en compañía de sí mismo y de su Dios. El puede comportarse así, en cuanto tiene por qué estar íntimamente contento, porque aquello de lo que goza es la gracia de Dios en la propia alma, la presencia del eterno consolador. El puede en todo momento entrar en sí mismo y encontrarse cómodamente, porque ‘nunca menos solo que cuando se está solo’.⁷⁴ Por la noche, puede reposar la cabeza sobre la almohada y reconocer delante de Dios, con el corazón lleno de alegría, que no le falta nada, que está en la plenitud y en la abundancia, que Dios ha sido todo para él y no hay nada que Dios no le haya dado.

Ha decir verdad, él tiene necesidad de mayor gratitud, de una santidad más grande, de un espíritu más celestial, pero el pensamiento de que podría crecer más, no es para él motivo de tormento, sino más bien de alegría.”⁷⁵

Estos pasajes autobiográficos confirman hasta qué punto está presente en la predicación parroquial de Newman, su mundo interior. Esto lo hace no por ostentación de sí mismo, sino porque considera que el evangelio debe ser comunicado a los hombres con una palabra que sea juntamente revelación y testimonio de vida. Quién se dispone a predicar y enseñar la verdad cristiana a otros, advierte Newman, debe poseer aquél ascendente personal que viene del fervor de

⁷³ En la ‘conversión’ de 1816, Newman tuvo la certeza interior de la propia predestinación (Apo. p. 31). Tal certeza, en los años sucesivos, se transformó en una actitud de filial confianza en Dios, y de esperanza en que Él, en su misericordia no lo habría jamás de abandonar, porque no había pecado contra la Luz. (Apo. p. 56). Estos sentimientos son confirmados, por una entrada en su diario el 4.VIII.1821: ‘... Pero sobre todo quiero conseguir la fuerza de la fe, que ahora noto que me falta. Las nubes de la duda cruzan por mi cabeza: aunque tengo lo que Dios quiere que dure siempre: una completa seguridad de la esperanza acerca de mi salvación final, y la he tenido siempre desde el momento de mi conversión. También me hace falta un amor fervoroso hacia Cristo’. Cf. AW. p. 28.

⁷⁴ La frase es de Cicerón (*De Officiis* III, 1) y es citado nuevamente en su *Apología* p. 41.

⁷⁵ *Equanimity*, 22 Diciembre 1839 PPS., V. 5 pp. 69-70.



Vista aérea del centro de la Universidad de Oxford.

la fe, de la fuerza de la convicción y de la santidad de vida.⁷⁶

III • ACTUALIDAD DE SU PREDICACIÓN

Después de un siglo y medio de cuando fueron pronunciados, los sermones de Newman todavía se leen: ellos son contemporáneos, existenciales y en cierto sentido son perennes. Sus reediciones y traducciones a varias lenguas, son acogidas con gran interés por católicos y anglicanos, por sacerdotes y religiosos, por laicos de toda condición, por todos aquellos que buscan una respuesta adecuada a los dilemas humanos y religiosos de nuestro tiempo.⁷⁷

¿Cuál es el secreto de la actualidad de Newman? Se debe ciertamente buscar en su cualidad excepcional de hombre y de pensador, en su inteligencia extraordinaria, en la profunda originalidad, en la búsqueda apasionada de la verdad, como también en una lúcida e intensa espiritualidad.⁷⁸ Pero el verdadero secreto se encuentra en este hecho,

Newman supo ser actual, estuvo presente en su tiempo sin sufrir los condicionamientos del entorno. Rechazó el tipo de predicación a la moda, sujeta a las circunstancias del momento.

Cuando todos los predicadores victorianos se ligaron a su tiempo, Newman, por el contrario, observó los problemas de una manera distinta, por así decirlo indirecta, a la luz de Dios y de lo eterno. Asumía las cuestiones contemporáneas, pero les daba una impronta válida para siempre. Son ejemplares en tal sentido los sermones parroquiales, consagrados a las grandes verdades del cristianismo, tratados en el luminoso horizonte de la tradición.

Consciente de que debía adaptarse a la comprensión del auditorio, fue sin embargo enemigo de tolerar los malos principios de su edad. Estaba convencido de que cuando el predicador se somete a su época no encuentra crédito al paso del tiempo. Así Newman rechaza deliberadamente el espíritu de su generación que exaltaba el primado de la razón, o

⁷⁶ Newman afirma que la verdad revelada ha sido difundida sobre la tierra, más que a través de los libros o centros de cultura, mediante la enseñanza viva comunicada de alma a alma, de corazón a corazón, con aquella fuerza persuasiva que viene del ejemplo de una vida recta y santa. Así explica su pensamiento en uno de sus sermones universitarios: "De todos modos, aun teniendo en cuenta estas breves consideraciones, nos será difícil valorar debidamente la fuerza moral que puede adquirir dentro de su círculo, el cabo de los años, un solo individuo ejercitado en la práctica de lo que enseña. Este y no otro, es en realidad el intérprete legítimo de las Escrituras, aun cuando sean lanzadas al mundo como si se tratase de una propiedad común de cualquiera que decida apropiárselas; la palabra inspirada no sería en general más que letra muerta, si no se transmitiera de persona a persona. Aunque el mundo desconoce al festigo de la Verdad, éste sin embargo, dentro del ámbito de los que le ven, llegará a ser objeto de sentimientos muy distintos de los que suscita la mera distinción intelectual. Generalmente quienes gozan de popularidad aparecen como grandes figuras a distancia, pero pierden volumen cuando los tenemos cerca; en cambio, el atractivo de la santidad humilde tiene un carácter de irresistible urgencia; convence a los débiles, a los tímidos, a los vacilantes y a los que buscan; hace aflorar el afecto y la lealtad de todos los que en alguna medida tienen un espíritu parecido; y sobre la multitud inefectiva o indócil ejerce un dominio soberano, fundado en su derecho divino a regirlos, que les mueve a temer y guardar silencio; se trata del derecho que ha recibido en herencia para que le obedezcan, aunque ellos no entienden los principios o criterios de aquel espíritu que no ha nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios" (cf. *Personal Influence the Means of Propagating the truth*, 22 Enero 1832, US. V p. 148-149).

⁷⁷ El interés suscitado en las últimas décadas por la figura del Cardenal inglés, queda de manifiesto en las múltiples celebraciones que cada año congrega a estudiosos y amigos para ahondar en su vida y pensamiento; desde el *International Newman Conference de Oxford*, hasta los *Encuentros Newmanianos* que en la Argentina ya cursan su XII edición.

⁷⁸ Sobre la actualidad del pensamiento y ejemplo del Cardenal Newman, dijo Pablo VI en su mensaje al "Luxembourg Newman Association": "... El eco que vuestra laudable iniciativa ha encontrado entre los numerosos admiradores del Cardenal Newman en todo el mundo y la presencia entre vosotros de tantos jóvenes, son signos inconfundibles de la gran atención que Newman ejerce todavía y de la importancia de que goza aún hoy; sí, hoy quizá más que nunca en el pasado". cf. *Insegnamenti XIII* (1975) p. 277.

el proponer el utilitarismo como base de los valores de la vida humana, o el fundarse en el juicio privado como guía en los problemas religiosos, el abandonarse al sentimentalismo en las prácticas devocionales, o el confiar ciegamente en la técnica y en la ciencia, en ese momento en pleno desarrollo.

La actitud de Newman frente a los movimientos de su tiempo tiene algo de enigmático; aparentemente parece ignorarlos, especialmente en los sermones alude ligeramente a los grandes problemas sociales, culturales, políticos, como a las cuestiones de crítica histórica y bíblica. Sin embargo, el suyo, es por decirlo así un ocultamiento querido, en cuanto que no desea afrontar directamente los fenómenos singulares, sino que los ataca a fondo refiriéndose siempre a los *first principles*, a los principios eternos que juzgan entre la verdad y el error.

De esta manera, rehusando combatir directamente la novedad del momento, Newman llevó la discusión a otro nivel, que continúa siendo importante hoy como lo era en su tiempo. Esta renuncia no derivó de una evasión tímida o de un oscurantismo reaccionario; proviene, antes bien, de su confianza de que finalmente la religión revelada prevalece sobre los fenómenos pasajeros, y que cualquier compromiso con el espíritu del tiempo conduce a engaño y es una apertura a la infidelidad.

La ironía de su vida, está en que al rechazar aquella mentalidad que lo rodeaba o de alinearse en los problemas típicos de su generación, Newman expresó en un sentido más profundo, aunque desconocido, su actualidad.



