

## Conciencia, desarrollo de la doctrina cristiana y fe. Pensamiento y vida de san John Henry Newman<sup>1</sup>

**Enrique Santayana Lozano**

Congregación del Oratorio de san Felipe Neri. Alcalá de Henares

*Resumen:* Se establecen las relaciones internas entre tres núcleos fundamentales del pensamiento de Newman: conciencia, fe y desarrollo de la doctrina cristiana; y se muestran, además, como claves interpretativas de su biografía, fundamentalmente hasta su conversión a la Iglesia Católica en 1845. La tesis es que la fe, como contenido de verdad, es la piedra clave que sostiene

este edificio de pensamiento y vida. A ella tiende el mandato de la conciencia, el primero de los elementos que sostienen el acto libre de la fe. El desarrollo de la doctrina cristiana establece el vínculo entre la fe revelada y el lugar donde esta fe vive, la Iglesia Católica Romana.

*Palabras clave:* Newman, conciencia, fe, desarrollo.

### 1. INTRODUCCIÓN

Intentaré exponer el pensamiento de san John Henry Newman alrededor de tres núcleos que unifican su magisterio: la conciencia, la fe y el desarrollo de la doctrina cristiana. Me propongo mostrar la unidad que me parece que existe entre ellos. Estos tres núcleos son además necesarios para comprender la peripecia de su biografía. Deseo relacionar así pensamiento y vida.

Por lo que respecta a la vida, llegaremos tan solo al momento de su conversión a la Iglesia Católica Romana. Es una pena, porque, aunque es admirable y heroica, el acto lleno de inteligencia, valentía y honestidad de un hombre en plena posesión de sus

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en la fiesta de la Facultad de Teología el 26 abril de 2019.

facultades, es aún más heroica su perseverancia en las virtudes y su lucha por la fe, en medio de dificultades enormes, traiciones de todo tipo dentro de la Iglesia Católica y oscuridades interiores, hasta que publicó la *Apología*<sup>2</sup>, y hasta que con 78 años recibió el reconocimiento de León XIII cuando le creó cardenal de la Iglesia.

La dificultad es que el pensamiento de Newman está lleno de matices, que avanza en una profundidad y con una rapidez tal que no es fácil mantener el tipo detrás de él; y, sobre todo, que tiene la complejidad y la riqueza de una realidad viva. Hay otros sistemas de pensamiento también complejos, pero que parecen fosilizados sobre el papel sobre el que se escribieron. El de Newman es vivo, en continuo desarrollo, según una máxima que hace suya desde muy joven: «el movimiento es la única prueba de vida».

El pensamiento de Newman tiene además un carácter personal. Personal conforme al sentido trinitario de la categoría «personal», en continua relación y diálogo con el objeto de la fe, con Dios. En ese sentido, responde a la caracterización de una teología hecha de rodillas, de la que hablará Balthasar. Es también personal en el sentido más común del término, en cuanto que es originalmente suyo. Y esto porque Newman razona no meramente mediante los procesos inductivos o deductivos de la lógica formal, sino de aquella forma con la que el hombre se enfrenta al conocimiento de las cosas cuando estas se presentan en la vida y le afectan de tal forma que le exigen decisiones. Su razonamiento implica toda una serie de presupuestos, deseos, intenciones, sutilezas, que dan a su teología ese carácter irreductible propio de las realidades verdaderamente vivas, humanas y divinas.

## 2. ESBOZO: UNIDAD DE LOS TRES NÚCLEOS DEL PENSAMIENTO DE NEWMAN Y SU BIOGRAFÍA

Querría ahora esbozar cómo se relacionan los tres temas: conciencia, fe, desarrollo de la doctrina cristiana; y ellos con la vida del nuevo santo.

<sup>2</sup> *Apología pro vita sua* fue publicada en fascículos a lo largo de varios meses de 1864 y, después, de forma completa en 1865.

A los 15 años se produce su primera conversión. A partir de ella podemos comprender en gran medida todo. En su conversión hay que distinguir el punto de partida y el objeto de la conversión: el punto de partida es la percepción de Dios en la conciencia; y el objeto es el Dios Trino revelado, que se expresa en el Credo trinitario y el dogma. La primera conversión es una concatenación entre conciencia y fe cristiana. De igual forma, su conversión a la Iglesia Católica Romana, con 44 años, es la concatenación entre conciencia, fe cristiana e Iglesia Católica Romana. La conciencia es el principio que le mueve a la fe cristiana, primero, y la Iglesia Romana, después. La conciencia permanece como un principio constante de su movimiento hacia Dios y del desarrollo de su fe.

La fe es para Newman, sobre todo, fe dogmática, los contenidos de la verdad revelada. Y el gran esfuerzo personal de toda su vida a favor de la causa de Dios es la lucha contra el principio antidogmático, que para él tiene el nombre de liberalismo religioso. La verdad dogmática será el monarca y gobernante absoluto y absolutista de toda su vida. Su conversión a la Iglesia Católica es la victoria de la conciencia, guiada por la luz de la verdad dogmática, sobre el propio yo. En contraste con los testimonios de conversión que suelen circular entre nosotros, Newman introduce el relato de su propia conversión al catolicismo con estas palabras: «No tengo ninguna historia romántica que contar»<sup>3</sup>. No es una conversión conducida por sentimiento alguno, sino por la sola luz de la verdad de la revelación y el mandato de la conciencia. Los mandatos de la conciencia lo que hacen, más bien, es contradecir los sentimientos de Newman, que por amor a la verdad se dispone al sacrificio. Que la verdad del dogma sea el monarca de su vida explica también que Newman haya estudiado como nadie los aspectos subjetivos de la fe, lo que él llama «la fe religiosa». Uno de los regalos más valiosos que Newman dejará en herencia a la Iglesia es el estudio del acto humano de la fe, su racionalidad, y la caracterización del acto de fe como acto libre, como el acto más digno del hombre, del intelectual o del hombre sencillo.

Ahora, de la fe dogmática depende la cuestión de la verdad de la Iglesia. La verdad de la Iglesia se decide por su vinculación con la verdad dogmática. Y es aquí donde aparece la teoría del desarrollo de la doctrina cristiana. Con ella Newman establece la

<sup>3</sup> J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Madrid 1996, 65

identidad entre las enseñanzas apostólicas y las enseñanzas doctrinales de la Iglesia en tiempos posteriores. La identidad doctrinal determina la continuidad de la Única Iglesia de Cristo, se convierte en el criterio eclesiológico. El análisis le hace concluir que la Iglesia Católica Romana es la única que mantiene el vínculo original con la Verdad revelada y cuyo sistema religioso y sacramental se ajusta a dicha verdad. La conciencia le obliga a obedecer lo que la razón ve con claridad, y así, en contra de todos sus sentimientos, Newman abandona su casa, la Iglesia de Inglaterra, y se adentra en la Iglesia Católica Romana.

Quedan dibujadas así las relaciones entre los tres grandes núcleos del pensamiento de Newman y su propio camino vital. A partir de aquí intentaré desarrollar estos elementos.

### 3. CONCIENCIA Y FE

Descripción de la conciencia – *Carta al Duque de Norfolk*; Concatenación entre conciencia y fe – Dos textos de 1833 y 1834; Primera conversión, 1816

La primera dificultad es que Newman usa el término conciencia de forma singular. No identifica conciencia con lo que solemos llamar «la ley de la conciencia», inscrita por Dios en el corazón del hombre. Newman reconoce una ley moral natural e innata, pero la conciencia no tiene el carácter de una ley, sino de un testigo personal. Por otro lado, el hombre moderno identifica la conciencia con el propio yo. Newman está en las antípodas: la conciencia es para él el testigo de Dios, está por encima del hombre, manda sobre él y sanciona sus actos. Y, como testigo divino, su orden o su dictamen no puede contradecir ni alejarse lo más mínimo de la revelación de Dios, ni de la ley natural ni la ley revelada.

La conciencia es la Voz de Dios, mientras que hoy día está muy de moda considerarla, de un modo u otro, como una creación del hombre [...] [Pero no,] la regla y medida del deber no es ni la utilidad, ni la conveniencia personal, ni la felicidad de la mayoría, ni la conveniencia del Estado, ni el bienestar, ni el orden y *pulchrum*. La conciencia no es una especie de egoísmo previsor ni un deseo de ser coherente con uno mismo; es un Mensajero de Dios, que tanto en la naturaleza como en la

gracia nos habla desde detrás de un velo y nos enseña y rige mediante sus representantes. La conciencia es el genuino vicario de Cristo<sup>4</sup>.

Las afirmaciones de Newman sobre la conciencia descansan en la observación y en la descripción de los fenómenos en los que se manifiesta, aunque ahora nos contentaremos con fijarnos en dos textos: en el primero, se describe el despertar de la conciencia y cómo ella lleva a la percepción de la existencia de Dios; en el segundo, se describe cómo conduce hacia la fe en el Dios revelado.

El primero, de 1833<sup>5</sup>, a mi modo de ver, tiene un carácter autobiográfico. Newman parte de la situación habitual del hombre en el mundo, ignorante de lo verdaderamente real, de la existencia de su alma y de un mundo más allá del sensible. En esta situación, si intenta imaginar algo tras la muerte, «imagina de nuevo esta vida [...] como los paganos que [...] alcanzaban a imaginar la felicidad de los bienaventurados como un disfrutar del sol, del cielo y de la tierra de aquí abajo, solo que más espléndidos que ahora [...]». Miramos desde nosotros mismos a las cosas que nos rodean y, en ellas, nos olvidamos de nosotros mismos [...] No percibimos nuestra fuerza real»<sup>6</sup>. Es la situación el hombre que se desconoce a sí mismo. Es entonces «cuando Dios nos visita» y «se produce una conmoción en nosotros»<sup>7</sup>.

El primer paso es la experiencia de que todas las cosas nos defraudan, nos son insuficientes: «Se impone a nuestra mente la relatividad y debilidad de las cosas de este mundo; nos percatamos de que hacen promesas que no cumplen. Las cosas nos defraudan. Buscamos algo que no sabemos bien lo que es, pero estamos seguros de que el mundo no nos lo ha dado»<sup>8</sup>.

Segundo paso: «Sentimos que mientras el mundo cambia, nosotros somos uno y el mismo, y así, con la ayuda de Dios, empezamos

<sup>4</sup> J. H. Newman, *Carta al Duque de Norfolk*, Madrid 2005, 73-74. He mantenido la traducción de la edición española, pero se trata de una traducción problemática. El inglés dice que la conciencia es el «*aboriginal Vicar of Christ*». El sentido, difícil de volcar al español en una sola palabra, es que la conciencia es el vicario de Cristo desde los orígenes, «*ab origine*».

<sup>5</sup> J. H. Newman, *Sermones Parroquiales I*, Madrid 2007, 56-58.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 57.

a comprender lo que significa nuestra inmortalidad y que somos “otros” con respecto a las cosas temporales. Si la desgracia nos alcanza –como ocurre a veces–, entendemos aún mejor la nada de este mundo, aprendemos a desconfiar de él y nos desengañamos de su amor, hasta que al final lo terreno se convierte para nosotros como en un velo superfluo que flota ante los ojos y que, a pesar de sus colores, no logra esconder lo que se ve más allá»<sup>9</sup>.

El gran descubrimiento: «Comenzamos entonces a percibir, cada vez más, que solo hay dos seres en todo el universo: nuestra propia alma y el Dios que la hizo. ¡Sublime, insospechada y a la vez certísima verdad!»<sup>10</sup>. Esta percepción de Dios es la percepción por medio de la conciencia. El hombre llega a conocerse a sí mismo solo en la relación con este Dios que se le manifiesta en la conciencia. Todo lo demás pierde valor.

Al percibirse ante Dios, descubre el núcleo más íntimo de su propio corazón, diáfano e inmediato ante Dios. En contraste, se da cuenta de que ninguna otra cosa o persona pueden tocar o acompañar verdaderamente el alma: «Las personas más cercanas a nosotros, que son parte del mundo vacío, es decir, nuestros amigos y familiares a quienes hacemos bien en amar, tampoco representan mucho, en último término, para nuestra vida terrena. Apenas pueden ayudarnos o favorecernos. Los vemos y ellos influyen en nosotros, pero solo a distancia y a través de los sentidos. Realmente no alcanzan nuestra alma ni penetran nuestros pensamientos ni son realmente compañeros nuestros. En el mundo futuro, con la gracia de Dios, será distinto; pero aquí no disfrutamos tanto de su presencia como de la anticipación de lo que un día llegará. Por eso los seres queridos se vuelven como humo ante la visión diáfana que tenemos, primero de nuestra propia existencia y, luego, de la presencia de Dios en nosotros como Gobernante y Juez que habita en nuestro interior mediante la Conciencia, que es su representante»<sup>11</sup>. Estas palabras no desprecian el amor humano, solo constatan que, aun en la comunicación más verdadera, hay un límite, un reducto del yo que no puede darse ni recibirse. Solo Dios puede *tocar* el núcleo más íntimo del alma.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, 57-58.

Por tanto: la conciencia pone el alma ante Dios, como una realidad personal que se convierte en una compañía verdaderamente querida. Se establece así una concatenación entre la conciencia y la percepción de Dios como ser personal. Ahora bien –y vamos con el segundo texto, de 1834– la conciencia no es Dios mismo, es como su voz o su eco. En ella Dios habla como si estuviese detrás de un velo e imprime en el alma un impulso para que busque fuera de sí el origen de este eco que escucha en su interior:

Una persona religiosa, antes o después de la venida de Cristo, tiene por hábito mirar hacia fuera y más allá de sí misma en lo que se refiere al Bien supremo. Porque persona religiosa es la que se atiene a la regla de la conciencia, que nace con él, que no está hecha por él, y a la que se siente obligado a someterse. Y la conciencia enseguida dirige sus pensamientos a un Ser exterior a sí mismo, que le dio la conciencia y que es superior a él, evidentemente. Porque la existencia de una ley implica que hay un legislador, y un mandato implica la existencia de alguien que manda. Así que el ser humano es inmediatamente lanzado fuera de sí mismo por la misma Voz que habla dentro de él, y que al tiempo gobierna su corazón y su conducta según ese sentido interior de lo bueno y lo malo, no según las máximas del mundo exterior. Ese sentido interior no le autoriza a confiar en sí mismo sino que, una vez más le impulsa a buscar fuera a Aquel que ha puesto su Palabra dentro de él. Mira y remira en el mundo, buscando a quien no es del mundo para encontrar, detrás de las sombras y engaños de esta escena cambiante de tiempo y sensaciones, a Aquel cuya palabra es eterna y cuya Presencia es espiritual. Busca fuera de sí mismo una Palabra Viva a la que atribuir ese eco que percibe en su corazón. Y como está seguro de que tiene que encontrarla en algún sitio, está predispuesto a encontrarla y con frecuencia piensa que la ha encontrado, y no es así. De ahí que, como la verdad no está al alcance de la mano, el hombre sea propenso a confundir el error y la verdad, a considerar que hay una especial presencia y operación de Dios donde no las hay; y al pensar que cualquier cosa es preferible al escepticismo, se vuelve supersticioso –un reproche que a veces se le hace–. Como podréis suponer, este es el caso de la gente buena en un país pagano. No se les han concedido las pruebas más verdaderas del poder y de la voluntad de Dios que nosotros sí poseemos, así que donde no pueden encontrar, fantasean, y como su conciencia es más aguda que sus poderes de razonamiento, pervierten y hacen mal uso hasta de esas indicaciones inscritas en la naturaleza que Dios les ha proporcionado. Esta es una

causa de las falsas divinidades paganas, que no son prueba de culpa en su caso, que no conocen cosa mejor, sino cuando les da culto alguien que ha vuelto la espalda a la luz y no ha querido «conocer a Dios». Y si así marcha un alma religiosa, cuando no goza de la verdad divina, con mucha más razón acogerá y se entregará con alegría al poder de Dios cuando pueda descubrirlo en los evangelios. Esta es la fe que existe en la multitud de los creyentes, una fe que procede de su sentido de la presencia de Dios, que desde el principio les fue certificada por la voz interior de la conciencia<sup>12</sup>.

Newman ha enlazado conciencia y Revelación: la voz de la conciencia impone la búsqueda de Aquel que habla en ella, el mismo que sale al paso en la Revelación. El alma es lanzada a la búsqueda de Aquel que escucha en su interior y lo prepara a reconocer su Palabra en la Revelación, en la Encarnación, en el Evangelio. Quien escucha la voz de la conciencia se capacita para reconocer la Palabra. Y podrá acogerla con alegría. Su fe «procede de su sentido de la presencia de Dios, que desde el principio les fue certificada por la voz interior de la conciencia». Newman establece así una concatenación entre la percepción de Dios en la conciencia y la fe del hombre en el Dios Palabra, que le sale al paso en la economía de la redención.

Lo que Newman ha descrito en el primer texto encaja con las dolorosas circunstancias familiares que vivió en el verano de 1816 y con la conversión que le siguió en el otoño. En la *Apologia*<sup>13</sup> hace una referencia breve pero muy importante para entender todo lo que va a venir a continuación: «Cuando tenía quince años se produjo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido, la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido»<sup>14</sup>. Habla Newman a continuación de la influencia del reverendo Walter Mayers, de las lecturas que puso en sus manos y de cómo se aisló «de las cosas que me rodeaban, confirmando mi desconfianza hacia la realidad de los fenómenos materiales, y haciendo descansar el pensamiento en

<sup>12</sup> J. H. Newman, *Sermones Parroquiales* II, Madrid 2007, 39-41.

<sup>13</sup> *Apologia pro vita sua*, escrita con 64 años, es una de las obras maestras de John Henry Newman.

<sup>14</sup> *Apologia* 31.

dos y solo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo mismo y mi Creador»<sup>15</sup>.

En un espíritu que en aquel año se inclinaba al escepticismo religioso, según cuenta el propio Newman, se impuso, en medio de una dolorosa situación de desastre familiar y de soledad, la percepción de Dios en la conciencia y, de forma consecutiva, la marca definitiva de un credo definido, de un dogma. Ese credo definido no es otro que el del Dios trinitario y su revelación en Cristo.

#### 4. EL PRINCIPIO DE LA VERDAD REVELADA O DOGMA

Primera conversión, 1816; inicio del movimiento de Oxford, 1833; «*Biglietto speech*», 1879.

##### a) Primera conversión, 1816

Hemos alcanzado así un hecho decisivo. La sorprendente verdad es que todo Newman, pensamiento y vida, se desenvuelve a partir de este hecho, su primera conversión a los 15 años, en el otoño de 1816, que él describe así: «Cuando tenía quince años se produjo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido, la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido».

Hay que considerar con toda seriedad lo que Newman dice y caer en la cuenta de que quince años son muy pocos años para que el resultado de la conversión de alguien pueda describirse como caer «bajo la influencia de un credo definido», un contenido concreto de verdad, un dogma, que según explica el propio Newman en la *Apología*, es el dogma trinitario. La verdad revelada y objetivada en el dogma, a partir de este momento, va a manifestar su primacía sobre la fuerza del sujeto. Newman concede la primacía de lo objetivo sobre lo subjetivo al describir que él en su conversión es algo así como un sujeto paciente, no sujeto agente: «Caí bajo la influencia de un credo definido». El carácter pasivo de su conversión contrasta con su mente llena de imaginación, a la que

<sup>15</sup> *Ibid.*, 32.

desde la infancia le gusta ir más allá de lo que ve para descubrir mundos invisibles. Su mente activa va a quedar ya siempre bajo el imperio y el gobierno de la verdad objetiva de la fe. Una pequeña pero significativa anécdota: en los meses siguientes, antes de los 16 años, compone «una colección de textos de la Escritura» que apoyaba la fe en la Trinidad Santa y, pocos meses después, otra colección del mismo estilo como apoyo de cada una de las afirmaciones del Símbolo Atanasiano<sup>16</sup>. Cuando escribe la *Apología*, con 64 años, aún guarda esas recopilaciones de textos probatorios de las fórmulas de la fe.

La marca del dogma no será nunca para Newman algo meramente intelectual. La idea del Dios Trino implantada en su inteligencia a los quince años fue acompañada de una fuerte exigencia moral: «Durante años usé casi como axiomas [...]: “Santidad en vez de paz”; y “el crecimiento es la única prueba de que hay vida”»<sup>17</sup>. Más aún: «consideré voluntad de Dios que yo llevara una vida célibe. Este barrunto, que se ha mantenido casi continuamente desde entonces –con la interrupción de algún mes que otro hasta 1829, y sin interrupción ninguna a partir de ese año– se hallaba más o menos unido en mi mente con la idea de que mi vocación en la vida requería un sacrificio como el del celibato»<sup>18</sup>. Es decir: el principio de una fe objetiva pone el fundamento de una religiosidad enérgica y de una gran exigencia moral. La unidad entre dogma y sistema religioso será una constante.

Hay que hacer referencia a la influencia de dos de las lecturas que hizo tras su conversión, siempre en el otoño de 1816: «leí la *Historia de la Iglesia*, de Joseph Milner, y me enamoraron las extensas citas de san Agustín, de san Ambrosio y otros Padres que allí encontré. Los leí y los tuve como la religión de los primeros cristianos»<sup>19</sup>. La referencia a la antigüedad era fundamental para la legitimidad de la postura de la Iglesia Anglicana y Newman va a asociar la antigüedad con los Padres, lo que será decisivo en su tercera conversión. La segunda lectura fue una obra de Thomas Newton sobre las profecías, «como consecuencia me convencí

<sup>16</sup> *Apología* 32.

<sup>17</sup> *Apología* 32-33.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 33.

firmísimamente de que el Papa era el Anticristo»<sup>20</sup>. Esta convicción será la única que cambie sustancialmente.

#### b) Inicio del movimiento de Oxford, 1833

Siguiendo el hilo de la marca del dogma de su primera conversión, damos un salto de 17 años para plantarnos en 1833, cuando comienza el Movimiento de Oxford. Pero hay que hacer referencia a algunos hechos que ocurren en el transcurso de estos años.

Newman ha llegado a Oxford como estudiante en 1817 y en 1822 es ya *fellow* de *Oriel College*. En 1824 es presbítero de la Iglesia Anglicana. Desde que es alumno, mucho más después, lucha en sí mismo contra la tentación de la vanidad y contra el espíritu mundano de Oxford, un agradable espíritu que envolvía las aspiraciones de los clérigos oxonenses. En 1826 es ya tutor y examinador oficial. Por ese tiempo sufrió también la tentación del liberalismo eclesiástico de la época. Su superación es lo que podríamos llamar su segunda conversión. Newman la refiere así: «Yo comenzaba a preferir la excelencia intelectual a la moral. Me deslizaba en dirección al liberalismo del día. Dos grandes golpes me despertaron violentamente de mi sueño a finales de 1827: la enfermedad y la pérdida de un ser muy querido»<sup>21</sup>.

Newman ha empezado también a idear lo que podríamos llamar su «fenomenología de la fe», la descripción del acto de fe en cuanto acto humano y en cuanto acto del hombre real, del hombre concreto. En la *Apología* Newman describe de forma sucinta las lecturas a partir de las cuales empezó a dar forma a este asunto. Será luego el objeto de gran parte de sus *Sermones Universitarios* (1826-1843), también de unos pocos de los *Sermones Parroquiales*. Terminará de aquilatar este tema en una obra de plenitud ya aludida, la *Gramática del Asentimiento* (1870).

En 1228 es párroco de St. Mary, su influencia es cada vez mayor. Los sermones dominicales le convierten en un predicador famoso en toda Inglaterra. Comienza a contemplar a la Iglesia Anglicana con rabia por su estado de «perplejidad inerte»; siente afecto por ella,

<sup>20</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 34.

pero no ternura<sup>22</sup>. «Había que aplicarle un tratamiento de choque o se perdería»<sup>23</sup>. Y al comparar a la Iglesia establecida con la imagen de la Iglesia que se traslucía en los escritos patrísticos escribe:

Yo comparaba la Iglesia, aquel poder lozano y vigoroso en los siglos primeros, con el *establishment* eclesiástico, dividido, amenazado e ignorante de su verdadera fuerza. En el celo triunfante de la Iglesia a favor de ese Misterio primordial hacia el que había sentido gran devoción desde mi juventud [se refiere a la Santísima Trinidad] reconocí el movimiento de mi Madre espiritual: «*Incessu patuit Dea*»<sup>24</sup>. El triunfo de sus ascetas sobre sí mismos, la paciencia de sus mártires, la determinación inquebrantable de sus obispos. El alegre ritmo de su avance me encendían y me confundían a la vez<sup>25</sup>.

Se estaba gestando el Movimiento de Oxford. La preparación inmediata para Newman fue su viaje por el Mediterráneo. Vuelve de él en 1833 con la conciencia de que tiene una misión en la Iglesia de Inglaterra. El detonante del movimiento es un sermón de Keble, mayor que Newman, el hombre con más autoridad entre los del Movimiento en un primer momento. El sermón tenía el clarificador título de «Apostasía nacional». Estamos en julio de 1833. Enseguida Newman escribe, da conferencias, se reúne con el clero de aquí y de allá, con un espíritu arrollador y combativo, «mi conducta encerraba una mezcla de agresividad y aire deportivo con la que seguramente ofendí a muchos»<sup>26</sup>.

Vayamos a los tres principios teológicos que mueven a Newman en el inicio del movimiento: el principio dogmático, el principio sacramental y el principio antiromano.

### *El principio de la verdad revelada o dogma*<sup>27</sup>

Se trata de la existencia de verdades claras e inamovibles sobre el ser de Dios y su obra salvífica, las verdades de su revelación.

<sup>22</sup> *Apologia* 53.

<sup>23</sup> *Apologia* 54.

<sup>24</sup> Newman cita un verso de Virgilio (*La Eneida* I, 405: «en el andar se anuncia la verdadera diosa»).

<sup>25</sup> *Apologia*, 53.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 139.

No dependen de nuestra capacidad para comprenderlas o de su compatibilidad con los principios de moda en cada momento. En el lado opuesto, estaba el liberalismo, al que Newman llama «el principio antidogmático», el enemigo al que declaró guerra sin cuartel desde este momento hasta su muerte.

Este era el primer punto del que estaba cierto [...] Respecto a este primer convencimiento sobre el dogma, tengo la satisfacción de decir que hoy día nada he de retractar y que no tengo que arrepentirme de nada. Era el principio central del Movimiento y me es ahora tan querido como siempre lo fue. En muchas cosas he cambiado, pero no en esta. Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Sería como el amor filial sin la realidad de un padre o la piedad sin la realidad de un Ser Supremo. Lo que mantenía en 1816 lo mantuve en 1833 y lo mantengo en 1864. Quiera Dios que sea así hasta el final<sup>28</sup>.

#### *Doctrina religiosa precisa o «sistema sacramental»*

El segundo principio no se refiere tanto al objeto de la religión, al ser de Dios, cuanto al sistema religioso, es decir, al camino por el cual el hombre entra en relación con Dios, se dirige a él, es salvado, etc. De forma simple: el camino religioso tiene un trazado preciso, determinado por la verdad de Dios a quien se dirige y de quien depende. El camino depende de la meta. Implica la pertenencia a la iglesia visible y sacramentos definidos, una moral precisa, etc. Newman lo llama en algún caso «el sistema sacramental»<sup>29</sup> porque el corazón de este sistema religioso son los sacramentos, que, a su vez, se fundamentan en un cierto orden de las cosas visibles de este mundo respecto a las invisibles, del orden creado con respecto al orden divino.

En la visión de las cosas visibles con respecto a las invisibles confluyen elementos diversos: en primer lugar, el talante personal de Newman, que en la infancia imagina seres espirituales

<sup>28</sup> *Ibid.*, 75. En parte de este párrafo he seguido la traducción de Daniel Ruiz Bueno (J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, Madrid 2010, 79).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 139.

*tras* las cosas y las personas, que en su primera conversión le lleva a «aislarme de las cosas que me rodeaban» y «confirmar mi desconfianza hacia la realidad de los fenómenos materiales»<sup>30</sup>; en segundo lugar, en esta visión de las cosas visibles respecto a las invisibles, influye también la lectura de Butler y Keble; en tercer lugar, la fascinación que experimenta al conocer la filosofía de los grandes alejandrinos Clemente y Orígenes. Las famosas palabras que Newman escribió para su epitafio dan cuenta de esta forma de entender las relaciones entre el mundo y Dios: «*Ex Umbris et Imaginibus in veritatem*». Lo fundamental: Newman entendía ya desde la lectura de Butler (alrededor de 1825) y de Keble (1827) que la realidad sensible es manifestación de una realidad no sensible, más alta; que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles; que el sistema de las cosas sensibles se encuentra económicamente conexo con el sistema de las realidades invisibles.

El descubrimiento de la filosofía origeniana, sonó, dice Newman, «como música a mi oído interior, en respuesta a ideas que, con poca base externa para estimularlas, yo había alimentado durante mucho tiempo»<sup>31</sup>. Y continúa:

El mundo visible, físico o histórico, no era sino la manifestación a nuestros sentidos de realidades mayores. La naturaleza era una parábola, la Escritura una alegoría, y la literatura, la filosofía y la mitología paganas, debidamente entendidas, no eran sino una preparación del Evangelio [...]

Dios había hecho una dispensación directa a los judíos, pero también había habido, en cierto modo, otra dispensación a favor de los gentiles. 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 disolvía ante los rayos del Sol de Justicia que brillaba detrás y a través de él.

El proceso de cambio había sido lento [...] hasta que la entera doctrina evangélica fuera llevada a su completa manifestación. De este modo se creaba espacio para la anticipación de nuevos y más hondos desvelamientos, de verdades que se

<sup>30</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 49.

hallaban todavía bajo el velo de la letra y que serían reveladas en su momento. El mundo visible permanece aún sin su interpretación divina. La Iglesia santa con sus sacramentos y sus ministerios jerárquicos permanecerá hasta el fin del mundo como un símbolo de esos hechos celestiales que llenan la eternidad. Sus misterios son expresión humana de verdades inasequibles a la inteligencia<sup>32</sup>.

En estas palabras aparecen ya los indicios del desarrollo de la doctrina cristiana: la economía salvífica llevada a cabo con el pueblo judío y con los gentiles había creado el espacio para más hondos desvelamientos, hasta que llegó la plenitud de la revelación con Cristo. Pero: «La Iglesia santa, con sus sacramentos y sus ministerios jerárquicos, permanecerá hasta el fin del mundo como un símbolo de esos hechos celestiales que llenan la eternidad. Sus misterios son expresión humana de verdades inasequibles a la inteligencia.»<sup>33</sup>. Es decir, se abre la posibilidad de un ahondamiento siempre mayor. La idea del desarrollo despunta ya en la idea del principio sacramental.

Pero volviendo a lo nuclear:

Estaba seguro de la verdad de una doctrina religiosa precisa, basada en el fundamento del dogma: había una Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia invisible [...] Tampoco aquí tengo que retractarme de nada en lo fundamental. Así como mantengo el principio del dogma con la misma fuerza ahora que en 1833 y en 1816, tan seguro estoy hoy como en 1833 de la existencia de una Iglesia visible, de la autoridad de los obispos, la gracia de los sacramentos y el valor espiritual de las obras de penitencia. He añadido artículos a mi credo pero los que ya aceptaba entonces con fe divina, los sigo aceptando ahora<sup>34</sup>.

Esos son los dos primeros principios con los que Newman afronta su misión con el Movimiento de Oxford. Entendía que debía promover una nueva reforma para recuperar el principio dogmático y el valor sacramental de la Iglesia.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 49-50.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 49-50.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 76-78.

c) *Biglietto Speech* 1879

Esos principios se mantenían cuando Newman los describe en la *Apologia*, con 64 años, y seguirán vivos, como principios fundamentales, cuando ya con 78 años, en 1879, reciba el capelo cardenalicio. En ese momento dirá lo siguiente:

Durante treinta, cuarenta, cincuenta años he intentado oponerme con todas mis fuerzas al espíritu del liberalismo en la religión [...] El liberalismo en el campo religioso es la doctrina según la cual no hay ninguna verdad positiva en la religión: un credo vale lo mismo que otro. Es una opinión que gana posiciones y fuerza día tras día. Es contrario a cualquier reconocimiento de una religión como verdadera y enseña que debemos ser tolerantes con todos, pues todo es cuestión de opinión. [...] La piedad no está fundamentada necesariamente en la fe. Se pueden frecuentar las iglesias protestantes y católicas, obteniendo beneficio de ambas, sin pertenecer a ninguna. Pueden confraternizar en pensamientos y deseos espirituales, sin tener en común opiniones de doctrina ni sentir necesidad de ella<sup>35</sup>.

Nos sirve este salto hasta 1879, en este momento solemne, para comprobar que el principio del dogma y un sistema religioso preciso se muestran como elementos constantes de la vida y del pensamiento de Newman. Aparecen en su primera conversión; se muestran como dos de los tres fundamentos del movimiento tractariano y permanecen activos cuando recibe el capelo cardenalicio.

## 5. EL PRINCIPIO ANTIRROMANO

La identificación de Roma con el Anticristo, 1816; La controversia entre Inglaterra y Roma, 1833-1839; El golpe de la antigüedad, León y Agustín, 1839; Resistencia de Newman tras el golpe de 1839; Nuevo golpe en 1841: Atanasio, el *Tracto 90* y el obispado de Jerusalén. Nueva teoría de ocasión.

La controversia con Roma es el tercero de los principios tractarianos con los que Newman afronta su «misión» en 1833: «El tercero de los puntos que sostenía en 1833, un punto al que primero

<sup>35</sup> J. H. Newman, "*Biglietto Speech*", en: *Cartas y diarios*, Madrid 1996, 161.

renuncié y luego pulvericé, es mi postura sobre la Iglesia de Roma. Cuando era joven, y también más adelante, pensaba que el Papa era el Anticristo»<sup>36</sup>.

Desde los 15 años, cuando leyó *Disertaciones sobre las profecías*, de Thomas Newton, identificaba al obispo de Roma con el Anticristo: «Leí el libro de Newton sobre las profecías, y como consecuencia me convencí de que el Papa era el Anticristo anunciado por Daniel, san Pablo y san Juan. Los efectos de esa tesis me duraron hasta 1843; y aunque la idea se me había ido de la mente ya antes, permaneció en mí como una especie de falsa conciencia»<sup>37</sup>. En un primer momento, pensó que tal identificación ocurría desde san Gregorio I. A los 31 o 32 años empezó a pensar «que Roma se vinculó a la causa del Anticristo en el concilio de Trento»<sup>38</sup>. «No puedo decir con precisión cuándo rechacé del todo la idea de que el nombre de Roma siempre iría unido a algo malo. Lo que puedo decir es que sentía cierta repugnancia, que me duró hasta 1843, a abandonar esa idea aunque mi razón me lo ordenaba»<sup>39</sup>.

El asunto del Anticristo puede parecernos pintoresco, pero no lo es; permanece cuando ya ha sufrido una crisis liberal y adviene su «segunda conversión»; persiste durante todo el tiempo que se desarrolla el Movimiento de Oxford; y nos lleva a una cuestión eclesiológica, que podría ser formulada así: ¿Cuáles son las credenciales que la Iglesia de Roma o la Iglesia de Inglaterra pueden presentar para mostrar su continuidad con la Iglesia de los Apóstoles, con la Iglesia fundada por Cristo? Lo que subyace es la pregunta por la continuidad con la Iglesia apostólica.

La descripción que Newman hace de su pensamiento nos revela que la cuestión eclesiológica se dirime por la relación de Inglaterra o Roma con la verdad revelada. ¿Conserva la Iglesia de Inglaterra o la Iglesia de Roma la verdad revelada, la fe apostólica? La cuestión eclesiológica se decide en dependencia al primero de los principios newmanianos: el dogma.

El principio del dogma es para Newman el gobernante absoluto de su pensamiento y de su vida y esto se deja ver en esta controversia eclesiológica que le afecta tan directa y vitalmente.

<sup>36</sup> *Apologia*, 78.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 78.

La doctrina sobre el desarrollo del dogma le va a indicar que la Iglesia Católica Romana es la Iglesia que permanece unida a la verdad revelada. Y en consecuencia va a actuar. Podemos ver ya así la relación entre estas dos claves del pensamiento newmaniano: la fe, como contenido de verdad, y el desarrollo de la doctrina cristiana. Ahora bien, la verdad del dogma, absolutamente central para Newman, es una realidad «personal», no una mera noción; más aún, se refiere a aquella única realidad personal ante la cual está realmente nuestra alma, Dios, el único ser en todo el universo que «toca» nuestra alma y penetra nuestros pensamientos, ante el cual nos coloca nuestra conciencia. Si la verdad tiene este carácter personal y real, requiere algo más que un asentimiento nocional. Por eso la teología de Newman se convierte en ascetismo. Por eso su reflexión sobre la fe no se va a limitar a afirmar los aspectos objetivos de la fe, el contenido de verdad de su objeto, sino que también se va a ocupar de explicar sus aspectos subjetivos, la racionalidad del acto de fe, la implicación personal del hombre, sus presupuestos morales y el papel de la conciencia. Su reflexión sobre la racionalidad del acto de fe le ayuda a entender también cómo la verdad objetiva de la fe crece en el sujeto que la acoge, en la Iglesia. Es decir, que la racionalidad propia de la fe religiosa está en conexión con la teoría del desarrollo del dogma.

Ahora debemos describir los pasos que nos lleven a la idea del desarrollo del dogma.

a) La controversia con Roma hasta 1839

El dogma, el sistema religioso preciso y el principio antiromano fueron las tres certezas con las que Newman se va a enfrentar desde 1833 a 1839 al liberalismo: «Con estas tres posiciones, esta defensa y esta estrategia pensaba yo que podríamos hacer frente a aquel brote de principios liberales en la Iglesia o la Universidad, que veíamos acercarse»<sup>40</sup>. La actividad intelectual, de confrontación teológica y eclesial de esos siete años consistió en la defensa, la profundización y la expansión de esos tres principios. «Fueron,

<sup>40</sup> *Ibid.*, 82. Los *Tracts for the Times* eran folletos por medio de los cuales el Movimiento de Oxford, o tractariano, difundió su doctrina por toda Inglaterra. En total fueron 90, desde 1833 hasta 1841. Newman escribió o editó un tercio de ellos.

humanamente hablando, los años más felices de mi vida. Me encontraba realmente a gusto [...] Nunca pensé que ese sol radiante duraría mucho, aunque tampoco sabía cuál iba a ser su final. Fue el tiempo de la plenitud y, durante los siete años que duró, traté de atesorar todo lo puede para el tiempo de escasez que seguiría. Prosperábamos y proliferábamos»<sup>41</sup>.

La cuestión se formulaba en la mente de Newman de la siguiente manera: el vínculo que mantiene unida a la Iglesia de Inglaterra con la fe apostólica es la antigüedad, no haber introducido cambios en la doctrina de los apóstoles. Eso y la sucesión apostólica les asegura ser una rama de la Iglesia Una. La antigüedad o apostolicidad es el punto fuerte de la Iglesia de Inglaterra, mientras que su punto débil es la catolicidad. En cambio, según lo mira Newman entonces, la unión de Roma con la doctrina apostólica está en entredicho por haber introducido adiciones, mientras que la nota de la catolicidad es su punto fuerte. Lo dice así:

El anglicano se apoyaba en la Antigüedad o Apostolicidad y el católico romano en la Catolicidad. El anglicano decía al romano: «Hay una sola fe, la antigua, y vosotros no la habéis conservado». El romano replicaba: «No hay más que una sola Iglesia, la Católica, y vosotros estáis fuera de ella». El anglicano insistía: «Vuestras creencias, prácticas y modos de actuar no se daban en la Antigüedad» y el romano respondía: «Vosotros no tenéis comunión con ninguna Iglesia excepto con la vuestra y sus ramificaciones; habéis prescindido de principios, doctrinas, sacramentos y costumbres que son y han sido siempre recibidos en Oriente y en Occidente». La verdadera Iglesia, tal como se define en los Credos, era Católica y Apostólica. Mi visión de la controversia era que Inglaterra y Roma se habían repartido estas notas o prerrogativas. El conflicto era Apostolicidad contra Catolicidad<sup>42</sup>.

Pero, además, Newman mantenía entonces que la comprensión romana de la catolicidad «no era antigua ni apostólica [...], que en la Iglesia antigua existía una gran independencia efectiva entre sus partes, aunque por dictado de la caridad había también una estrecha unión entre ellas»<sup>43</sup>. Y se apoyaba en san Ignacio de Antioquía, donde veía al obispo como autoridad suprema en la

<sup>41</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 129.

Iglesia, en su lugar propio, y nadie sobre él. «Nuestro particular punto fuerte, la antigüedad, nos permitía condenar enfáticamente la novedosa pretensión romana de dominar a las demás iglesias, que eran en verdad sus iguales; e incluso podíamos acusarla del crimen intolerable de haber hecho adiciones a la fe»<sup>44</sup>.

b) El golpe de la antigüedad, León y Agustín, 1839

«En la primavera de 1839 mi posición en la Iglesia Anglicana estaba en su apogeo. No temía la controversia, sentía una confianza inexpugnable en mis ideas y había logrado un gran éxito»<sup>45</sup>. Pero en el verano 1839 Newman va a recibir un golpe inesperado de la antigüedad cristiana en la que se hacía fuerte.

La vacación veraniega de 1839 comenzó pronto [...]. A mediados de junio comencé a estudiar y dominar la historia de los Monofisitas. La cuestión doctrinal me tenía absorbido [...]. Y fue en medio de estas lecturas cuando me asaltó por primera vez la idea de que el Anglicanismo era insostenible [...]. A finales de agosto me encontraba seriamente alarmado [...]. Mi baluarte era la Antigüedad; y he aquí que, en pleno siglo V, me pareció ver reflejada la Cristiandad de los siglos XVI y XIX. Vi mi rostro en ese espejo: yo era un Monofisita. La Iglesia de la *Via Media*<sup>46</sup> ocupaba el lugar de la Comunión Oriental; Roma estaba donde está ahora; y los protestantes eran los Eutiquianos<sup>47</sup>.

Los herejes de entonces habían actuado como los protestantes de ahora. Roma había actuado siempre igual: los padres de Trento como los de Calcedonia, los papas del s. XVI como los del siglo V:

El drama de la religión, la lucha de la verdad y el error han sido siempre el mismo [...]. Lo descubrí con horror. Había una terrible semejanza más terrible por ser silenciosa y desapasionada, entre los inertes archivos del pasado y las febriles cró-

<sup>44</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>45</sup> Así escribe en "Prospects of the Anglican Church", en: J. H. Newman, *Essays Critical and Historical* I, 263-208. Newman retoma estas palabras en la *Apología*, 121.

<sup>46</sup> Esto es: la interpretación dogmática y sacramental que Newman proponía de la Iglesia Anglicana.

<sup>47</sup> *Apología* 134-135.

nicas del presente. La sombra del siglo V se proyectaba sobre el XVI [...]. La Iglesia podía ser considerada entonces como ahora expeditiva y firme, decidida, imponente, infatigable; y los herejes eran movedizos, impredecibles, reservados y engañosos, siempre adulando al poder civil y sin ponerse nunca de acuerdo entre ellos, a no ser con ayuda de ese poder civil que continuamente buscaba acuerdos e intentaba desplazar lo invisible a un segundo plano sustituyendo la fe por el pragmatismo. ¿De qué servía continuar la controversia o defender mi postura si, después de todo, estaba fabricando argumentos a favor de Arrio o de Eutiques y convirtiéndome en abogado del diablo contra la abnegación de Atanasio y del grandioso León? Mi espíritu ha de estar con los Santos, y ¿levantaré mi mano contra ellos?<sup>48</sup>

En primer lugar, estaba la gran autoridad con la que se mostraba León Magno, la misma que reclamaban los papas modernos. Y con ella la libertad eclesial, que los anglicanos habían perdido, y el dique ante el poder político. Y además el reconocimiento de toda la antigüedad sobre la preeminencia de León como sucesor de Pedro: «Pedro ha hablado por León». Y también un asunto clave sobre la doctrina: para mantener su error, los monofisitas se apoyaban en la antigüedad, como hacían también los anglicanos; los monofisitas eran desautorizados por Calcedonia, que acuñaba una nueva fórmula («en dos naturalezas») contra el error de los monofisitas. En dicha fórmula vio un ejemplo práctico de cómo lo nuevo aseguraba lo antiguo, un ejemplo de desarrollo dogmático: la fórmula calcedoniense era el crecimiento, desde dentro, de un Credo que mantenía su identidad.

La duda aumentó, ya terminado el verano, con la lectura de un artículo sobre san Agustín y el cisma donatista. San Agustín había respondido a las pretensiones de los donatistas con el criterio «*Securus iudicat orbis terrarum*» (El orbe de la tierra juzga seguro)<sup>49</sup>. No dejaba de resonar en sus oídos: «*Securus iudicat orbis terrarum*». «Decidía cuestiones eclesiales sobre una base y una regla más sencillas que el criterio de la Antigüedad. Es más, dado que san Agustín era una de las primeras voces de la antigüedad, la Antigüedad estaba aquí condenándose a sí misma [...]. Una simple

<sup>48</sup> *Ibid.*, 135-136.

<sup>49</sup> San Agustín, *Contra Epistolam Parmeniani* III, 4

frase, esas palabras de san Agustín, me golpearon con una fuerza que jamás antes había sentido»<sup>50</sup>.

El golpe es doble: los herejes acusaban a la magna Iglesia de variar la doctrina apostólica, la misma acusación que los anglicanos lanzaban contra Roma. La Iglesia anglicana reflejaba a los herejes y cismáticos antiguos. Roma, es verdad, había introducido lo que sus acusadores llamaban adiciones o novedades, pero con ellas solo había preservado la verdad apostólica. Y además, san Agustín, un testigo de la antigüedad, daba más valor a la nota de la catolicidad que a la de la antigüedad. No era que «la masa de los cristianos no pueda equivocarse en su juicio [...], sino que el juicio expreso en que, al final, la Iglesia entera descansa y se muestra conforme, constituye una regla infalible y una sentencia inapelable contra las porciones que protestan y se separan»<sup>51</sup>. Este fue el golpe de 1839. Newman decide en este momento tomarse el tiempo necesario para determinar el valor lógico de lo que había sido para él una visión estremecedora: «Tenía que determinar su valor lógico y su repercusión sobre mi deber»<sup>52</sup>. «La cuestión era: ¿qué voy a hacer? Debía tomar una decisión y los demás no podían ayudarme. Tomé la resolución de guiarme no por mi imaginación, sino por la razón [...]. Si no hubiera sido por esta determinación, me hubiera hecho católico antes»<sup>53</sup>.

- c) Tras el golpe de 1839: Controversia eclesiológica entre 1839 y 1841

#### *Con respecto a Roma*

La controversia con Roma reduce su campo: la cuestión no es ya la pugna entre antigüedad y catolicidad, pulverizada por León Magno y Agustín; ahora la controversia se reduce a las incongruencias, ambiciones políticas e intrigas de Roma: «El terreno que me parecía más apto para criticar a Roma era el moral. Estaba seguro de acertar si apuntaba a su comportamiento en política y en lo

<sup>50</sup> *Ibid.*, 136-137.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 138.

social»<sup>54</sup>; su voluntad de «conseguir fines humanos, sin detenerse en los medios»<sup>55</sup> y la dicotomía que mostraba entre su sistema religioso teórico y su verdadero sistema de creencias y prácticas populares: «En vez de presentar ante el alma la Santa Trinidad, el cielo y el infierno, la Iglesia Romana, como sistema de creencia popular, predica la Virgen María, los santos y el purgatorio»<sup>56</sup>. Son palabras de 1840.

### *Con respecto a la Iglesia de Inglaterra*

Newman hace un último esfuerzo por restaurar los fundamentos dogmáticos de la Iglesia de Inglaterra. Necesita mostrar que la Iglesia Anglicana es una rama de la Iglesia Una y posee las notas esenciales de la Iglesia. Primero afronta la nota de la catolicidad y publica en enero de 1840 un artículo sobre este asunto<sup>57</sup>.

Aunque el trabajo decisivo va a ser el que realice sobre la nota de la Apostolicidad. La Iglesia Anglicana había aquilatado su doctrina en un documento vinculante y normativo, los *Treinta y nueve artículos*. El anglicanismo afirmaba que «la Iglesia de Inglaterra no era otra cosa que la continuación en este país de aquella única Iglesia a la que pertenecieron Atanasio y Agustín en el pasado, como la Iglesia de Roma lo era en España o en Francia»<sup>58</sup>. Si la Iglesia de Inglaterra es realmente continuación de aquella Iglesia Una, «la doctrina de la Iglesia antigua debería estar viva y hablar en los textos oficiales de los anglicanos y en los Treinta y nueve artículos. ¿Lo hacía? Sí, lo hacía. Esta era mi posición. Lo hacía en sustancia y en un sentido verdadero. Se había hecho lo posible por desdibujar y mutilar la antigua verdad católica, pero se conservaba aún, a pesar de todo, en los Artículos. Allí estaba. Sin embargo había que demostrarlo. Esa demostración era para nosotros una cuestión de vida o muerte. Yo pensaba que se podía demostrar [...]. Esto era en marzo de 1840, cuando me trasladé a Littlemore. Era un asunto de vida o muerte y había que correr riesgos»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>57</sup> J. H. Newman, «La apostolicidad de la Iglesia inglesa», *British Critic*, enero 1840.

<sup>58</sup> *Apologia* 146.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 146-147.

Newman sabe que otros habían mantenido una interpretación católica de los Artículos, pero que nunca había sido reconocida oficialmente, mientras que la interpretación usual y exclusiva era la protestante. «Me proponía remover todos los obstáculos que impedían afirmar el carácter apostólico y católico de la doctrina anglicana, así como el derecho a decir a todo el que lo deseara, que nuestra Iglesia enseña la Antigua fe primitiva»<sup>60</sup>.

Así nacerá el *Tracto 90*, que se publicará en febrero de 1841. Pronto empezarán a llegar críticas y acusaciones por parte de los obispos. Pero antes de que ellas llegaran Newman vuelve a tener una visión estremecedora, como la que había tenido en 1839:

En el verano de 1841 me encontraba en Littlemore tranquilo y sin preocupación alguna. Había decidido dejar toda controversia y me dediqué a mi traducción de san Atanasio. Pero entre julio y noviembre recibí tres golpes que me rompieron. Ya había avanzado algo en la traducción cuando el problema se me presentó de nuevo. La visión volvió por segunda vez. En la historia de los arrianos me encontré exactamente con el mismo fenómeno que me había encontrado en la historia del monofisismo, pero de forma mucho más aguda [...]. Vi con toda claridad que en la historia del Arrianismo, los arrianos puros eran los protestantes, los semi-arrianos eran los anglicanos y Roma estaba donde había estado entonces<sup>61</sup>.

Enseguida recibe un segundo golpe: «Los obispos empezaron a condenarme uno tras otro»<sup>62</sup>. Newman entiende que era una acción conjunta y planificada, equivalía a una condena formal del *Tracto 90*, esto es, de su interpretación católica de los Artículos. ¿Qué significaba esto? Que más allá de posibles interpretaciones teológicas, la Iglesia Anglicana real había abandonado la verdad apostólica. No poseía la nota de la catolicidad, ni tampoco aquella de la apostolicidad.

Inmediatamente vino el tercer golpe, con la cuestión del obispado anglicano de Jerusalén. Desde tiempo atrás Prusia buscaba introducir el episcopado en sus iglesias protestantes. Eso, al menos, creía Newman. Era una medida con fines políticos, política interna y también externa: la posibilidad de amalgamarse en el exterior

<sup>60</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>61</sup> *Apologia* 153.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 154.

con las estructuras anglicanas. Jerusalén fue el lugar elegido para ensayar esta amalgama. Curiosamente Newman había conocido en Roma, en su viaje por el Mediterráneo, al actor por parte tedesca. El protagonista inglés era el arzobispo de Canterbury. En octubre de 1841 el parlamento británico aprueba la erección de un obispado anglicano con jurisdicción espiritual sobre anglicanos y otras comunidades protestantes. Dice Newman: «Justamente cuando los obispos anglicanos dirigían sus censuras contra mí por defender un acercamiento a la Iglesia Católica que, a mi juicio, se atenía estrictamente a lo permitido en las fórmulas anglicanas, ellos, con sus acciones y tolerancia confraternizaban con cuerpos protestantes y les permitían colocarse bajo un obispo anglicano, sin renuncia alguna a sus errores y sin tener en cuenta para nada su necesaria recepción del Bautismo y de la Confirmación»<sup>63</sup>.

Este fue el tercer golpe que Newman recibió en 1841. Vive las acusaciones episcopales sobre el *Tracto 90* y la amalgama de anglicanos y protestantes como la prueba de que la Iglesia Anglicana había perdido el vínculo con la verdad de la fe apostólica que la pudiese identificar como parte de la Iglesia Una. El anglicanismo de Newman queda definitivamente herido de muerte, pero Newman se resiste.

Tras la reacción al *Tracto 90* y la cuestión del obispado en Jerusalén, es cuando el golpe de san León Magno se hace definitivo: Newman ya no puede mantener sobre la nota de la antigüedad que la Iglesia de Inglaterra sea una rama de la Iglesia Una, continuadora de la Iglesia Apostólica. Entonces, se refugia en la nota de la santidad: piensa que aunque la Iglesia de Inglaterra se había separado de la Iglesia Una, podía tener una dispensación de la gracia divina, semejante a aquella con la que Dios rodeó a las tribus que se separaron de la tribu de Judá, del sacerdocio y del Templo de Jerusalén. La Vía Media, como una teoría que se apoyaba en un solo pie, la antigüedad – apostolicidad, había desaparecido y había dejado paso a una *teoría para la ocasión* que no podría mantenerse mucho tiempo<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>64</sup> *Apologia* 172.

## 6. EN EL LECHO DE MUERTE

De 1841 a 1845; Desarrollo del Dogma, 1845; La lógica del acto de fe y la lógica del dogma cristiano; La llegada a puerto.

En la *Apologia* introducirá así estos años: «Desde finales de 1841, yo me encontraba como en el lecho de muerte de mi anglicanismo aunque entonces solo poco a poco me daba cuenta de ello [...]. Poca historia tiene un lecho de muerte; no es más que un cansino ir cayendo, con momentos de recuperación y con momentos de recaída [...]. Es el momento en que se cierran las puertas, se corren las cortinas y al enfermo ni le importa ni es capaz de hacer recuento de las distintas etapas de su dolencia»<sup>65</sup>.

Newman vive ahora en Littlemore, una población de doscientos vecinos dependiente de St. Mary, de Oxford, donde es párroco hasta 1843. En Littlemore había construido una iglesia en 1836. En la cuaresma de 1840 se había retirado allí, a la casa de unos amigos, y se había dedicado a la penitencia, la oración y la composición del *Tracto 90*. En Mayo de 1840 había comprado en el mismo sitio un terreno para construir un lugar de retiro. En el verano de 1841 está allí traduciendo a san Atanasio. Tras los tres golpes de ese año, Newman abandona el Movimiento de Oxford. No contempla dejar la Iglesia Anglicana, pero sí el estado clerical. No puede ejercer oficio alguno en la Iglesia Anglicana, si no se le permite la interpretación católica de los *Artículos*. Cree imposible entrar en la Iglesia Católica Romana, pero aspira a una unión condicionada entre Inglaterra y Roma<sup>66</sup>. En 1842 Newman entiende que Oxford ya no es su sitio y se traslada definitivamente a Littlemore. Otros le siguen, comenzando una vida común de estudio y de oración. Esa comunidad será el germen de la Congregación del Oratorio de Birmingham, tras la conversión a la Iglesia de Roma. En febrero de 1843 pronuncia su último sermón universitario, y al llegar el otoño deja su cargo de párroco de St. Mary, que implica dejar la capilla de Littlemore, donde pronuncia su último sermón anglicano, «Separarse de los amigos», y abandona el estado clerical. Tras estos datos, sigamos el hilo de la controversia eclesiológica que, como he dicho, es en el fondo la cuestión por la verdad del dogma,

<sup>65</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>66</sup> *Apologia* 166.

la cuestión de la continuidad e identidad de la fe apostólica en la Iglesia, el lugar donde vive la fe.

Newman entiende que la Iglesia Anglicana ha cerrado la puerta a la verdad apostólica, a aquel credo bien definido, al dogma, gobernante absoluto y absolutista de su inteligencia y de su voluntad. La Iglesia fundada por Cristo debe existir y estar viva. Newman ya no se atreve a identificarla con su querida Iglesia de Inglaterra y dirige su mirada hacia la Iglesia Católica Romana.

Vuelve sobre la historia de san León Magno. «La historia de san León mostraba que el acuerdo formal del gran cuerpo de la Iglesia ratificaba como verdad revelada la decisión que se tomara sobre la doctrina»<sup>67</sup> Es decir, san León Magno establece la prevalencia de la Catolicidad sobre la Antigüedad y así deshace la defensa anglicana. Y sigue: «Pero también mostraba que la regla de la Antigüedad (Apostolicidad) no se infringía por el hecho de que una doctrina se reconociese públicamente siglos después de muertos los apóstoles»<sup>68</sup>. Había que examinar este punto, cómo es posible la novedad y el crecimiento de la doctrina sin traicionar la verdad revelada, cuáles son sus reglas y qué diferencia un verdadero desarrollo de una corrupción. Era necesario establecer si las llamadas «adiciones romanas» no respondían a la misma regla que ya se observaba en san Atanasio o en san León y si no eran precisamente ellas las que mejor guardaban la fe apostólica. Esto es el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, que se publicará en 1845, después de la conversión de Newman.

A finales de 1842 Newman ya piensa<sup>69</sup> en escribir sobre el desarrollo y aclarar la cuestión de la identidad de la fe. En enero de 1843 se dedicó con mucho esfuerzo a esta cuestión en la elaboración del que sería su último y largo sermón universitario: «La teoría del desarrollo de la doctrina religiosa», que fue predicado en febrero. Su futuro depende en gran medida de los resultados de este estudio. Newman se pone en manos de Dios y se muestra dispuesto para la obediencia. No espera voces, ni visiones, solo la claridad de la verdad presentada a la razón: «He renovado mi entrega a

<sup>67</sup> *Apologia* 166.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 166. Aquí varío la traducción de la edición española que seguimos.

<sup>69</sup> I. Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, Madrid 2010, 273.

Dios en todas las cosas, para que haga lo que quiera de mí, con el coste que sea»<sup>70</sup>, escribe en sus notas personales.

El resultado del *Ensayo* empujará a Newman a dar la respuesta justa a la cuestión eclesiológica: su conversión, lo que confiere a la teología newmaniana un dramatismo vital. La seriedad con la que actúa Newman a la luz de los resultados de su *Ensayo* es tan esclarecedora para la teología como la doctrina misma: que solo el que está dispuesto a arriesgar y a perder puede avanzar en una teología digna de ese nombre; que el amor a la verdad de la fe sostiene el paso de los santos, lleguen donde lleguen, mientras que la cómoda permanencia en el error es algo peor que estéril.

En mayo del mismo 1843 escribe a Keble lo siguiente: «En el momento presente y en la medida de mis convicciones, me temo que considero que la Comunidad Católico-Romana es la Iglesia de los Apóstoles, y que la gracia que hay entre nosotros, que por la bondad de Dios no es poca, no nos llega de forma ordinaria, en realidad procede solo de la superabundancia de Su Dispensación. Mucho más seguro estoy de que Inglaterra está en el cisma que de que las adiciones romanas al Credo Primitivo no sean desarrollos procedentes de un agudo y vivo entendimiento del depósito divino de la fe»<sup>71</sup>.

Durante 1844 estuvo trabajando en el *Ensayo*. Todo le lleva a reconocer que las adiciones romanas al credo primitivo<sup>72</sup> son los verdaderos desarrollos del Evangelio. Se percata también de que la idea del desarrollo encaja con una idea concebida tiempo atrás: que en nuestra mente hay una secuencia que la lleva de forma concatenada desde la primera idea religiosa a la última. Describiendo este proceso, en la *Apología*, concluye con una audacia tremenda: «no existe punto medio entre el ateísmo y el catolicismo»<sup>73</sup>. Es decir, en caso de que las primeras ideas se desplieguen completamente, o se es ateo o se es católico. «Soy católico porque tengo fe en Dios [...], creo en Dios porque tengo fe en mí mismo, porque me parece imposible tener fe en mi propia existencia –de la que estoy

<sup>70</sup> J. H. Newman, *Suyo con afecto*, Madrid 2002, 122.

<sup>71</sup> *Letters and Diaries* 9, 328. Citado por R. Camera, “En el lecho de muerte de mi anglicanismo”, en: J. H. Newman, *Sermones Parroquiales* VII, Madrid 2014, 15-16.

<sup>72</sup> Como la transubstanciación o los decretos tridentinos.

<sup>73</sup> *Apología* 203.

completamente seguro— sin creer en la existencia de Alguien que vive en mi conciencia como un Ser Personal que todo lo ve y todo lo juzga»<sup>74</sup>.

A mi juicio, estas palabras son clave para comprender la coherencia existente entre conciencia, fe y desarrollo de la doctrina cristiana. La conciencia conduce a Newman a una especie de «fe natural», la percepción de un ser personal, que todo lo ve y todo lo juzga. Y esta percepción de Dios en la conciencia le conduce hasta la fe católica, al credo definido, y al sistema religioso propio del Catolicismo. Existe una sucesión entre la conciencia y fe en Dios, entre fe en Dios y la Iglesia Católica y su sistema religioso.

Aquí hay que añadir otra observación importante. La concatenación de las ideas religiosas (conciencia, fe, Iglesia y sistema católico) no es un proceso necesario. Que en la mente de un hombre religioso exista una sucesión entre estas ideas no significa que una se deduzca inmediatamente de la otra. En la concatenación de las ideas religiosas, en el desarrollo de la doctrina y en el desarrollo del sistema religioso, existe en la mente de quien da fe una acumulación de probabilidades que le dan la certeza necesaria para requerir de él un *acto libre* de adhesión por el que pasa de una idea a otra, más aún, que le hacen pasar de la idea a la acción. No es una lógica de papel.

La teoría de Newman sobre el acto de fe dice que el hombre da fe no por un proceso de la lógica formal, por una demostración estricta, sino por una confluencia de probabilidades, una convergencia de probabilidades antecedentes que muchas veces es imposible explicitar. El acto de fe no es la conclusión de una deducción o de una inducción propiamente tal, sino un acto simple de la razón, un movimiento extensivo del espíritu hacia su objeto, no la aceptación de una demostración. El conocimiento de las verdades matemáticas requiere, por la naturaleza de su objeto, una demostración formal. El acto de fe es también un acto de la razón, pero diverso de la deducción. Lo es de la razón y de la voluntad, porque esta forma de conocimiento deja espacio a la libertad, cosa que no deja el razonamiento matemático. El acto de la razón que es el acto de fe es un acto libre.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 203.

De esta forma Newman explica, por un lado, la unidad de todo el proceso religioso (de la fe en su propia existencia y la fe en Dios que se cifra en la conciencia, a la fe en el Cristianismo y en el Catolicismo); por otro lado, explica la libertad de este proceso religioso, teniendo como fundamento una sólida teoría de la racionalidad propia de la fe religiosa. Para explicar esta lógica libre de la fe tendríamos que adentrarnos en la teoría newmaniana del asentimiento religioso y de su gran aportación en el *Ensayo sobre la gramática del asentimiento*, el «sentido ilativo», pero no es este el momento adecuado.

La lógica del acto de fe y la lógica del dogma explican el itinerario personal de Newman. Dos de sus grandes obras, la *Gramática* y el *Desarrollo*, dan razón, al final de su peripecia vital, de la unidad de su pensamiento y de su vida, de su amor por la verdad.

El 24 de noviembre de 1844 escribe a su hermana Jemima: «Una convicción clara de la sustancial identidad entre cristianismo y sistema romano ocupa mi mente desde hace tres años. Hace más de cinco que tal idea se insinuó, aunque luché contra ella y de momento la vencí. Pienso que todos mis sentimientos y deseos están en contra de efectuar cambios. Nada accidental me atrae hacia fuera de donde me hallo. Apenas he asistido a cultos romanos; no conozco a católicos en el extranjero. No me atraen como grupo. Me dispongo, sin embargo, a dejarlo todo»<sup>75</sup>.

Llegamos al desenlace:

Había comenzado mi Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina a comienzos del 45 y en él estuve trabajando a fondo todo el tiempo, hasta octubre. A medida que avanzaba, mis dudas se iban disipando, de tal manera que dejé de hablar de «católicos romanos» para decir simplemente «los católicos». No había llegado al final cuando decidí convertirme; el libro está hoy como quedó entonces, sin terminar.

Uno de mis amigos de Littlemore había sido recibido en la Iglesia Católica el día de san Miguel en la casa de los Pasionistas de Aston, cerca de Stone, por el padre Dominic, que era el superior. A comienzos de octubre este pasionista iba camino a Londres y Bélgica y como yo no sabía qué tenía que hacer exactamente para ser recibido en la Iglesia, acepté la propuesta que se me hizo de que el buen sacerdote se detuviera en Littlemore,

<sup>75</sup> J. Morales, *Newman 1801-1890*, Madrid 1990, 123.

para hacer conmigo el mismo caritativo servicio que había hecho con mi amigo<sup>76</sup>.

El pasionista padre Domenico Barberi, hoy beato, llegó a la casa de Littlemore el 8 de octubre, empapado de agua, tras horas de viaje bajo la lluvia: «Me coloqué junto al fuego para secarme. Se abrió la puerta y ¡qué espectáculo para mí ver a mis pies a John Henry Newman rogándome que le oyera en confesión y que le admitiera en el seno de la Iglesia Católica! Allí, junto al fuego comenzó su confesión general con gran humildad y devoción»<sup>77</sup>. Interrumpieron la confesión de Newman para descansar durante la noche. A la mañana siguiente el padre Domenico siguió escuchado la confesión de Newman. Después hicieron lo mismo otros del grupo. Luego, a las 6 de la tarde, –según escribe el pasionista–: «Pronunciaron su profesión de fe, tal como se acostumbra, uno después de otro, en su oratorio privado, con tan gran fervor y piedad que casi no cabía en mí de alegría»<sup>78</sup>. Era el 9 de octubre. Al día siguiente el padre Domenico celebró misa en el pequeño oratorio de la casa. ¿Qué sirvió de altar? El escritorio donde Newman había compuesto el *Ensayo*<sup>79</sup>.

Ninguna emoción especial le empujó a dar el paso y ninguna emoción especial se apoderó de él una vez que se consumó la conversión. Solamente el amor a la verdad le obligó y solamente la conciencia le consoló:

Al convertirme no noté que se produjera en mí ningún cambio, intelectual o moral. No es que empezara a sentir una fe más firme en las verdades fundamentales de la Revelación o un mayor dominio sobre mí mismo. Tampoco tenía más fervor. Pero sentía como si hubiera llegado a puerto después de una galerna<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> *Apologia*, 228-229.

<sup>77</sup> Son las palabras con las que el religioso pasionista refirió lo sucedido a sus superiores. M. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, Salamanca 2010, 133.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Apologia*, 237.

