

LA RECEPCIÓN DE NEWMAN EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

RESUMEN

Desde la hermenéutica de la Teología de la historia, el autor repasa los momentos más significativos de la Teología del último siglo, procurando descubrir el lugar y la aceptación no sólo de la obra de Newman, sino de Newman mismo en el desarrollo de la ciencia teológica. El autor y las obras estudiadas hasta ahora permiten descubrir su “presencia”, no de modo exhaustivo sino sólo representativo. Desde un punto de vista histórico se busca poner de manifiesto la importancia que la Teología asigna a determinadas cuestiones newmanianas

Palabras clave: Newman, Teología contemporánea, Teología fundamental, Ecclesiología.

ABSTRACT

From the point of view of hermeneutics of theology's history, the author reviews the most significant moments of last-century theology. He intends to discover the place and acceptance of Newman and his work in the development of theological science. The authors and works studied up to now point out this “presence”, but they do not pretend to be exclusive; they're merely representative. From a historical point of view, an aim is to emphasize the importance of certain Newman issues for theology.

Key words: Newman, Contemporary Theology, Fundamental Theology, Ecclesiology.

1. Introducción

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

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

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

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

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

Es en este momento histórico del desarrollo de la teología católica cuando comienzan a escucharse voces aisladas, lejanas unas de otras, que van señalando al “convertido de Oxford”, con expresiones que reclaman la atención del espíritu creyente. “Para mi Newman es el Agustín de los tiempos modernos”,¹ pensaba el jesuita alemán Erich Przywara, a quien le hacía eco años más tarde Olegario G. De Cardedal, desde el ámbito hispánico: “no en vano Agustín y Newman se cuentan entre los grandes educadores de occidente, y son dos nombres de cristianos que más han contribuido a hacer presente el cristianismo en la transformación del mundo”.²

1. Citado por V. GAMBI, *Introduzione a John Henry Newman, Lettera al Duca di Norfolk, Coscienza e libertà*, Milano, 1999, 27.

2. O. G. DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, Salamanca, Sígueme, 1970, 53.

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

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

2. Emblema de los modernistas

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

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

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

Jean Guiton en su retrato del Padre Lagrange apunta una reveladora semblanza sobre el “padre del modernismo”:

3. Para este punto la obra fundamental es E. POULAT, *La Crisis modernista, historia, dogma y crítica*, Salamanca, Taurus, 1974.

“ [...] en 1930 conocí a Loisy como consecuencia de mi tesis sobre Newman y seguí su curso sobre el Evangelio de San Marcos en el colegio de Francia. El Padre Lagrange me interrumpía: «Hábleme de aquellas clases». Entraba, respondía yo, vestido con el gran cordón de la excomunió n mayor. Con voz seca, inexpresiva, metálica, cortante, demostraba que casi ninguno de los versículos de Marcos son de Marcos, sino de un interpolador. Esta revelación era acogida piadosamente. Yo tenía la impresión de que el Loisy del colegio no era el verdadero Loisy. Era el personaje que representaba para el gran público. El verdadero Loisy no vivía en la calle de las Escuelas, donde yo iba a visitarle, sino retirado en Moutiers - en - Der, donde fui a verle al final de sus días. Allí me confesó sus padecimientos de cuerpo y alma. Colgaban de la pared los retratos de Fénelon, Lacordaire y Newman”.⁴

Entre 1898-1900, Loisy publica una serie de artículos bajo el seudónimo de A. Firmin, apoyando su reflexión en el Ensayo sobre el Desarrollo de la Doctrina Cristiana de Newman. Ya en diciembre de 1896 en una carta enviada al barón Von Hügel le confesaba: “Newman es el teólogo más abierto que ha existido en la Santa Iglesia desde Orígenes”.⁵ Lo lee con entusiasmo y selecciona especialmente de su obra pasajes de la *Grammar of Assent*, *Idea of a University*, *Vía Media*, como también *Difficulties of Anglicans*, *Essays Critical and Historical* y los *University Sermons*.⁶

En 1902 Loisy publica *El Evangelio y la Iglesia*, una de sus obras más emblemáticas, donde cita profusamente a Newman especialmente su *Essay on Development*. Allí afirma categóricamente que “Cristo anunció el reino de Dios y llegó la Iglesia”,⁷ intentando mostrar que la vida de Jesús y todo el Evangelio fueron sólo el anuncio de un Reino escatológico de Dios; que Cristo quiso fundar el Reino de Dios en el corazón de los hombres, pero no la Iglesia visible.

El sutil intérprete de Newman utiliza libremente su noción de *desarrollo*, señalando que la evolución dogmática que va desde el carácter escatológico de la predicación de Jesús hasta la Iglesia institucional, es todo él, fruto de un proceso histórico-natural.

Loisy no logra desprenderse de las ideas, que desde Schleiermacher alimentan la llamada teología liberal y que separan al Jesús histórico de la

Iglesia por Él fundada. Condicionado por estos apriorismos, parcializa y tergiversa a Newman, que ya como anglicano afirmaba:

“Cristo formó un cuerpo; puso al seguro aquel cuerpo de la disolución mediante el vínculo de un sacramento. Confió como heredad a esta sociedad de bautizados los privilegios de su reino espiritual y la preservación de la fe... El Cristianismo no se ha difundido, como otros sistemas, de modo aislado, o mediante los libros; sino desde un centro, desde cuerpos orgánicamente constituidos, descendientes de aquellos tres mil que, después de la predicación de San Pedro en el día de Pentecostés, adhirieron a la doctrina y a la comunión de los apóstoles”.⁸

G. Tyrrell, el otro exponente del modernismo, había sido educado en el pietismo de la baja Iglesia anglicana. Convertido al catolicismo ingresa en la Compañía de Jesús donde es ordenado sacerdote en 1881. Atraído por las doctrinas de los modernistas abandona la Congregación en 1906, cuando sus obras, que habían sido publicadas bajo seudónimo, son dadas a conocer. Fundándose en Newman, especialmente en su *Grammar of Assent*, el teólogo irlandés deduce que el conocimiento real en las certezas de fe está fundamentalmente ligado a la experiencia personal.⁹

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

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

“Aprendieron a creer y a dar por descontado que la religión no era nada más que una «provisión» ante las carencias de la naturaleza humana, no un hecho y una obra de Dios”.¹⁰

“Hemos de conocer a Dios antes de que podamos llamarle, temerle, esperar o tener confianza en Él. La devoción debe tener su objeto. La teología podría quedar como ciencia sustantiva sin la vida de la religión, pero la religión no podría mantenerse sin la teología. El sentimiento, tanto si es imaginativo como emocional, no

4. J. GUITON, *Retrato del P. Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, Madrid, 1993, 97.

5. Cf. N. LASH, *Newman and A. Firmin en John Henry Newman and Modernism. International Cardinal Newman -Studien*, XIV, Folge, Regio-Verl. Glock u. Lutz, 1990, 57.

6. Cf. N. LASH, *op. cit.*, 57

7. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. T. IV. La Iglesia*, Madrid, 1962, 103.

8. J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* (=PPS) VII, 236-237

9. J. COULSON, *Was Newman a Modernist?*, *op. cit.*, 76.

10. J. H. NEWMAN, *Idea* II, 4.

puede tenerse en pie sin apoyarse en el entendimiento... De esta forma toda religión se apoya en el dogma".¹¹

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

Los elogios de Loisy y las constantes referencias de Von Hügel, G. Tyrrell, el abate Venard¹³ y otros modernistas, gravaron una dura hipoteca sobre la persona y el pensamiento de Newman, quien por su parte aún después de convertido nunca dejó de cultivar relaciones cordiales con pensadores protestantes de relevancia. Esto, sumado a las controversias que sostuvo con autores y dignatarios católicos, le fue restando simpatía y arrojaron durante algunas décadas un manto de sospecha sobre la ortodoxia de su doctrina.

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

3. El despertar de los estudios Newmanianos

A excepción de Inglaterra donde en los inicios el interés por Newman se limitó al campo biográfico con las publicaciones de Wilfried Ward (1912), quien abriría una profunda vía para la investigación de su obra, el primer amanecer de los estudios sobre Newman, fue alimentado por el catolicismo alemán. Fue precisamente la juventud la que exaltó a Newman como figura guía de su renovación religiosa. A Newman lo dio a conocer Matthias Laros; lo difundió incansablemente después de la 1ra. Guerra, definiéndolo como el "homo religiosus" al que colocó muy cer-

11. *Ibidem* GA., 129.

12. *Ibidem* Apo., 75

13. Cf. E. POULAT, *op. cit.*, 275.

14. S. Pío X, *Epist. ad episc. E.T. O'Dwyer*, Acta Sanctae Sedes, 41 (1908) 200.

ca de Pascal.¹⁵ Es él quien preparó el artículo sobre Newman para la monumental obra teológica que fue el *Lexikon Für Theologie und Kirche* publicado en 1935.¹⁶

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

Con relación al conocimiento religioso, Przywara ha descubierto el lazo de unión del pensamiento occidental:

"Desde la última perspectiva o correlación interna entre la unidad de temor y amor y el Dios exterior e interior, desde esta última perspectiva en que Agustín supera decididamente al Agustín de la Modernidad debería ya ser notorio dónde ha encontrado su espíritu una plena resurrección en esta Edad Moderna: en Newman".¹⁸

Esta sintonía de espíritus que los hace tan semejantes en el tiempo queda corroborada por la similitud de los momentos históricos en que vivieron:

"Agustín alcanzó esa última y suprema altura a la vista del hundimiento del Mundo Antiguo. Por su parte, Newman contempla el mundo, el hombre y la historia dentro de las perspectivas casi proféticas, que se le abren en la última contienda entre el Anticristo y Cristo en el cuadro de la decadencia de la Modernidad".¹⁹

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

O. Karrer llamó a Newman "Padre de la Iglesia de nuestros días".²¹ En 1956 publica *El Reino de Dios hoy*; la obra que reúne conferencias y

15. En 1920 publica dos obras sobre Newman: *J. H. Newman. Religiöse Erzieher der Katholischen Kirche*, Leipzig y *Kardinal Newman*, Mayence, 1920.

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

17. E. PRZYWARA, *Agustín y Newman* en *S. Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, 1984, 67-72.

18. E. PRZYWARA, *op. cit.* 67.

19. E. PRZYWARA, *op. cit.* 72.

20. O. KARRER - E. PRZYWARA, *J.H. Newman. Christentum IVIII*, Friburgo, 1922.

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

coloquios pronunciados por el autor ante seculares católicos como también en círculos interconfesionales y ecuménicos, avanza decididamente hacia la teología Conciliar.

Hablando del significado entre Escritura y tradición dado por el Concilio de Trento sostiene que

“de acuerdo con el conocimiento más exacto de las actas del Concilio Tridentino, tenemos libertad para interpretar, con Newman y otros teólogos católicos, aquellas palabras «Sagrada Escritura y tradición apostólica» de la sesión IV, en el sentido de que toda la predicación apostólica (en todo lo que tiene importancia salvadora) quedó consignada en los escritos del Nuevo Testamento; y que, por consiguiente, para las generaciones posteriores a los Apóstoles, la Escritura contiene toda la revelación, es la fuente, el fundamento último, la norma normans de la fe cristiana”.²²

En la misma línea de interpretación del decreto Conciliar insiste en su estudio sobre la sucesión Apostólica y el Primado:

“Ya J.H.Newman había notado esa amplitud del Concilio, una vez que se la señalara a W. Palmer; y desde entonces defendió, aún durante su época católica, su anterior convicción de que toda la revelación se encuentra –más o menos explícitamente– en la Escritura, y de que la tradición, dirigida por el Magisterio, representa sólo el regulador necesario para conservar la pureza del sentido de la revelación en contra de los errores”.²³

Desde los años 30 la cuestión de la relación entre las religiones cobra especial importancia en el campo teológico. El tema que cristalizará en la Declaración *Nostra Aetate* del Conc.Vat. II, concentra la atención de O. Karrer en su trabajo sobre “*Las Religiones a luz del Cristianismo*”. También aquí convoca a Newman para que haga su aporte, en una problemática que si bien le fue históricamente ajena, puesto que en pleno siglo XIX el cristianismo se difundía continuamente por el mundo no-cristiano y la pretendida superioridad de la religión cristiana resultaba más o menos evidente por sí misma; sin embargo no impidieron que estos temas estuvieran de algún modo en el horizonte de su reflexión. En este sentido

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

23. La cita está tomada de Diff. II, 11 en *Panorama de la Teología Actual*, a cargo de J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, Madrid, 1961, 240.

“el cardenal Newman afirmaba: todas las religiones tienen un origen común, Dios. Y desde el principio ha sido esta creencia de la humanidad la obra de un principio sobrenatural que ora pone los comienzos, ora los consuma”.²⁴ [...] “La diferencia entre las religiones consiste en que la religión pagana es religión verdadera, pero corrompida; la religión judía es religión verdadera pero anquilosada; el cristianismo es religión verdadera en plenitud viviente”.²⁵

En este tema como en otros, la relevancia continua de las ideas de Newman se halla especialmente en lo que él llamó “primeros principios” que enmarcan su pensamiento. Cuando esos primeros principios se descubren y aplican rigurosamente, se aprecia, más allá de la diversidad de épocas y circunstancias la actualidad de su doctrina.

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

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

24. O. KARRER, *El Reino de Dios hoy*, 34.

25. O. KARRER, *op. cit.*, 33, cita PPS. V, 18 (Newman - Karrer, *Die Kirche II* 1946, 184)

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

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

También por esta época Karl Adam (1876-1966) que pertenecía a la vieja Escuela de Tubinga, pone a Newman entre sus fuentes al preparar las conferencias universitarias de 1923, que integrarán luego su *Esencia del Catolicismo*, obra que le merecerá un reconocimiento internacional. Hablando de la idea de catolicidad sostiene que

“la revelación no se limita a una o dos ideas vivificantes y estimulantes, es toda una vida original, rica, poderosa, algo santo, indecible, vida que crece, algo profundo que va hasta el misterio. [...] La vida del catolicismo crece, pero ella «no crece demasiado pronto». La esencia del catolicismo consiste “en permanecer en un justo medio» (Newman).²⁸

Igualmente cuando trata sobre la lucha que existe entre el ideal y la realidad en el catolicismo, afirma:

“Constantemente, escribe Newman, la Iglesia está lánguida y en estado de debilidad. Constantemente lleva en su cuerpo la muerte de Jesús a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en su cuerpo. Es una propiedad que le es esencial, debida a su vocación de redentora. En la Iglesia es donde el mal es lo más visible porque en ella se lo combate más ardientemente. Ella no puede quedar jamás fuera del círculo del mal.”²⁹

En un tema que en Newman posee profundas resonancias autobiográficas, por lo que ha comportado en él tener que aceptar en la fe esta paradoja de santidad de la Iglesia y pecado de sus miembros,³⁰ K. Adam insiste (*Cristo*)

27. E. CORETH - W. NEIDL, *Filosofía Cristiana en el Pensamiento de los siglos XIX y XX*, T.I., Madrid, 1993, 697.

28. K. ADAM, *La Esencia del Catolicismo*, Buenos Aires, 1940, 215 (E. PRZYWARA - O. KARRER, *J.H.Newman. Christentum II*, 70)

29. K. ADAM, *op. cit.*, 307.

30. En carta a John Mozley (1.4.1875) dice: “Acepto pues... la existencia de ese diluvio de mal, que tanto le choca a usted, en la Iglesia visible; pero en cuanto a mí, si tal hecho debiese tocar mortalmente mi fe en la divinidad del catolicismo, por igual razón tendría que tocar mi fe en el Ser de un Dios Personal y Gobernador moral. Para mí el gran problema no es cuánto mal queda en la Iglesia, sino cuánto bien le ha dado fuerza y ha sido en ella ejercitado de una mane-

“desde el comienzo, nos describe el reino de los cielos como red en la que igualmente se hallan buenos y malos peces, como campo, en el que la cizaña brota al lado del buen grano. Cuando pone a sus discípulos sobre aviso contra la búsqueda de los primeros puestos en su reino ¿no nos abre alguna luz sobre la envidia y las divisiones de los jefes de la Iglesia? (Newman). Cuando nos describe al mayordomo que maltrata a sus subordinados, mientras él come, bebe y se embriaga, ¿no se dirige involuntariamente la mirada a esos mayordomos del reino de los cielos, a quienes, como sucesores de Pedro, ha dado las llaves del reino, y que han abusado tan lamentablemente de su cargo? Se puede decir, después del Cardenal Newman, que Cristo nos ha puesto precisamente en guardia contra la ilusión de que la Iglesia de la tierra debe ser sin mancha ni arruga”.³¹

4. Los pioneros de la teología fundamental

En 1931 los PP. del Oratorio de Birmingham, Henry Tristram y Francis Bacchus preparan un extenso artículo sobre Newman para el *Dictionnaire de Théologie Catholique*.³² Esta visión de conjunto de su vida y obra significó un importante impulso en la asimilación de su pensamiento.

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

La *Grammar* constituye la obra de una vida³³ y ahonda sobre un tema que apasionó a Newman. En algunas notas de 1860 escribía: ¿“Cómo puede la fe ser racional? ¿cómo el uso de su entendimiento puede definirse como honesto y respetuoso hacia su Creador?”³⁴

ra práctica, y que ha dejado su marca para toda la posteridad. Es suficiente trabajo para la Iglesia si positivamente hace el bien, aun cuando no pueda destruir el mal sino en cuanto lo suplantata con el bien” (L.D. XXVII, 261).

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

32. H. TRISTRAM, H. - F. BACCHUS, “Newman (John Henry)”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 328-398, Paris, 1931.

33. Como una muestra del interés –obligación moral diríamos– del autor por el tema, sirva esta cita: “Lo que he escrito ha sido en su mayor parte lo que puede denominarse funcional, trabajos realizados por el cargo que ocupaba o por compromisos que había tomado... o debidos a una urgencia, necesidad, invitación o llamada especial... La *Grammar of Assent* es casi la única excepción... sentí en mi conciencia durante años que no haría bien de abandonar el mundo sin escribirlo” (cf. AW. 272-273)

34. Cf. LD. XIX, 500.

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

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

La apologética clásica que desde las primeras décadas del siglo XX va en búsqueda de una nueva imagen,³⁵ encuentra a diversos teólogos interesados sobre los aportes de Newman en este campo.

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

P. Rousselot (1878-1915) del Instituto Católico de París, ha sido el primero en abordar estos planteos de Newman, de los que en parte se siente deudor. El punto clave de la doctrina newmaniana “consiste esencialmente en decir que es una simpatía espiritual la que pone al hombre en condiciones de interpretar en sentido afirmativo las pruebas de la religión”.³⁶ Pero hay que determinar –prosigue– si esta simpatía espiritual consiste “simplemente en un refinamiento natural de la vida moral” o “si es el efecto de la gracia”; en este caso “todavía hay que mostrar que esta gracia cura la razón y la hace pasar a un estado de clarividencia”.³⁷ Para Rousselot esta clarividencia consiste no en conocer objetos nuevos, “sino percepción de la conexión, capacidad de síntesis”, de un conjunto acumulado de indicios que Newman

35. Puede verse en R. LATOURELLE, “Nueva Imagen de la Teología Fundamental”; en R. LATOURELLE - G. O’ COLLINS, *Problemas y Perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca, 1982, 64 - 94.

36. *Recherches de Science religieuse*, T. IV (1913) especialmente 26-32, cit. en M. NÉDONCELLE, “L’influence de la foi sur Les yeux de la foi de Rousselot”, *Revue des sciences religieuses* 28 (1953) 322.

37. *Ibidem* 323.

llama “sentido ilativo”.³⁸ Se trata de descubrir el tipo de conocimiento que entra en juego cuando se percibe el carácter racional del acto de fe.

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

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

Esta dialéctica subconsciente es obra de lo que Newman llama “sentido ilativo” o “sentido de la inferencia” que ha sido definido así:

“La facultad de que uno usa siempre que saca una conclusión de determinado número de hechos confiando en el propio juicio, en lugar de esperar a haberse dado plena satisfacción mediante un proceso formal y explícito de deducción. El sentido de la inferencia es simplemente lo que nos hace llevar de modo implícito un razonamiento a su conclusión”.³⁹

P. Rousselot en su famoso opúsculo “*Los ojos de la Fe*” (1910) condensa así su teoría, citando a Newman:

“Sucede lo mismo con la fe, con el lumen fidei, cuando se percibe la credibilidad. Esta luz no propone como no sea por milagro, nuevos objetos que conocer: determinatio fidei est ex auditu. Pero le debemos la percepción de la conexión, la síntesis, el asentimiento. Estas tres cosas, que, como diremos luego, no forman sino una sola, no tienen en las representaciones su razón suficiente. Supongamos dos contextos psicológicos casi idénticos: la presencia o la ausencia de una nueva facultad de percibir basta para explicar la luminosa certeza de uno, la persistente oscuridad en el otro. A la inversa, tomemos dos niños, cada uno de los cuales sólo conoce «la religión de sus padres»; sus asentimientos, aunque no presentan quizá diferencia alguna ante el análisis, no tendrán sin embargo el mismo valor: en uno su asentimiento será legítima certeza; en el otro falsa opinión. Nótese, por otra parte, sobre el primer caso, que el incrédulo puede representarse exactamente cada una de las proposiciones por las cuales el que VE se esfuerza en detallarle la conexión, en hacerla inteligible, en reducirla –incluso–, en la medida de lo posible, por sustitución de equivalencias: esta representación exacta no es siempre el asentimiento. Un

38. GA. 305.

39. Cf. H. TRISTRAM - F. BACCHUS, *Newman* en DTC XI, 390.

personaje de Loss and Gain dice a Charles Reding: yo entro en tus razones; pero no puedo, en mi cabeza, ver cómo llegas a tu conclusión. Y el convertido responde: Para mí, Carlton, esto es como dos y dos son cuatro”.⁴⁰

El planteo epistemológico del acto de fe en la obra de P. Roussetot posee profundas reminiscencias newmanianas, como lo ha demostrado en un exhaustivo estudio Roger Aubert.⁴¹ El paralelismo entre ambos autores puede resumirse así: su deseo es justificar intelectualmente la fe de los sencillos, para lo cual invocan la connaturalidad que la gracia establece entre el creyente y el dogma revelado; de ahí resulta un primado de la síntesis. Esta actitud los lleva a prestar una atención nueva en teología a los signos o indicios, de donde se deriva que un indicio débil basta para conferir al acto del creyente una legítima seguridad.⁴²

Roussetot y Newman han reaccionado contra un racionalismo exagerado que llevaba a negar la posibilidad de una fe racional en los rudos y los niños. Ya Newman protestaba contra ello en 1832:

“El hecho de que un labriego no pueda explicar por qué cree, no quiere decir que no tenga razones para creer”.

En la misma línea en los Sermones a la Universidad de Oxford en 1839:

“Si los niños, si los pobres, si los atareados pueden tener fe verdadera aunque sean incapaces de considerar argumentos (evidence), los argumentos no son el único fundamento sobre el que se basa la fe”.

En Alemania, la Teología Fundamental tuvo representantes de primer nivel. Gottlieb Söhngen (1892-1985) que en 1947 enseña en la Universidad de Munich, es reconocido como un destacado promotor de la obra de Newman.⁴³ Buen conocedor de su pensamiento publica en 1946 su *Kardinal Newman*,⁴⁴ particularmente las ideas contenidas en la *Grammar* aparecen reflejadas en muchos de sus escritos.⁴⁵

40. P. ROUSSELOT, *Los ojos de la Fe*, Madrid 1994, 32-33 (cita Newman *Loss and Gain* III, S). Las metáforas de los “ojos” y de la “luz” aplicadas al conocimiento -usadas por Roussetot- ya aparecen en *Discourses To Mixed Congregations*, IX, 180.

41. R. AUBERT, *Le Problème de L'Acte de Foi*, Louvain, 1958, 452 ss.

42. US. X, 242.

43. Cf. Gottlieb Söhngen, en H.J. SCHULTZ (Dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas*, Madrid, Studium, 1970, 490.

44. Cf. G. SÖHNGEN, *Kardinal Newman*, Bonn, 1946.

45. Cf. G. SÖHNGEN, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, en *Mysterium Salutis I*, Madrid 1969, 982; 1004 y 1025. También en *L Th K* (Friburgo de Brisgovia, 1957 ss.), los artículos: *Fides quaerens intellectum* (IV, 129 -130) y *Fundamentaltheologie* (IV, 452-459),

Pero entre los teólogos que más han influido para que la Teología Fundamental alcanzara su identidad propia, se encuentra Heinrich Fries. El influjo de Newman en su obra es decisivo y creemos también que lo ha sido en su propia persona. Fries intentó desde el principio subrayar las aportaciones de Newman a la teología y a la apologética;⁴⁶ pero además su figura y su obra aparecen a lo largo de toda su producción teológica, desde su tesis doctoral,⁴⁷ hasta en temas claves como imagen religiosa del hombre, fe, religión y revelación,⁴⁸ destacándose especialmente el tema de la conciencia, que se repite constantemente en sus escritos como un motivo musical.

Desde el momento en que empieza a concretarse el pensamiento de Fries sobre su concepto de Teología Fundamental, se nota el influjo de Newman. En 1946 decía:

“Hemos llegado al final de nuestra reflexión sobre el significado de Newman para la teología. Sólo se han podido mostrar indicaciones y tendencias. Sin embargo debería quedar claro que el significado de Newman es grande y rico, y se podría hacer todavía más fecundo.

Yo escribo para el futuro -dijo en una ocasión Newman- cuando un muro de silencio, de incompreensión y de desidia se levantó alrededor de su obra. Que nuestro tiempo tenga la suerte de poder cumplir y hacer realidad algo de esta gran esperanza de Newman. Newman podría ser el Padre de la Iglesia del presente”.⁴⁹

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

Un aporte de Newman, que socavó los cimientos aparentemente sólidos de la apologética clásica, fue proponer una imagen religiosa del hombre en la línea de Agustín, Pascal y Kierkegaard. Para Newman el hombre es aquella esencia que existe por Dios y que se realiza solamente en relación con Él. La comprensión de la existencia humana sólo es posi-

46. Cf. H. FRIES, “Newman Bedeutung”, en *Internationale Cardinal Newman Studien*, XII, Verlag Glock, 1988, 160 -172.

47. La disertación de H. Fries sobre *La filosofía religiosa de Newman*, fue dirigida por Geiselmann y presentada como tesis en 1942 en la Facultad de Teología Católica de Tubinga.

48. Newman aparece citado constantemente en H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona, 1987, pp. 28; 33; 120; 244; 254; 280-281; 366; 554; 560; 592 -593; 619.

49. Cf. H.FRIES, *Newman Bedeutung*, 356.

ble si se la contempla como una existencia “ante Dios”. Según H. Fries, la expresión de Newman “yo y mi Creador”, describe atinadamente esta imagen del hombre, que no implica una visión individualista, sino que representa el punto de vista de un personalismo digno de Dios y del hombre.⁵⁰

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

Para H. Fries no cabe ver que una interpretación no religiosa y que prescindiera de la trascendencia personal de Dios, responde mejor al fenómeno y la realidad de la conciencia, que la interpretación de la misma como lugar y realización de la religión, donde el hombre se peca de la interrelación de existencia y trascendencia que lo define. Esto es algo que claramente intuyó Newman cuando afirma:

“La conciencia no es ni la búsqueda de sí mismo ni tampoco el deseo de estar de acuerdo consigo mismo; sino que es un mensaje de Aquel que nos habla como desde detrás de un velo. La conciencia es un profeta en sus exhortaciones, un sacerdote en sus bendiciones y maldiciones, un soberano en sus determinaciones”.⁵¹

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

“Dios y el alma son el corazón del pensamiento de Newman, que nunca ha cambiado a lo largo de su vida. Lo que acontece en este encuentro entre Dios y el alma, según la opinión y la experiencia de Newman, es lo que nosotros queremos describir e intentamos interpretar”.⁵²

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

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

Así lo afirma H. Fries:

“El presupuesto fundamental, el a priori imprescindible para la aceptación eficaz de la revelación y de sus demostraciones es, dicho con pocas palabras, una auténtica religión natural: la percepción de Dios en nuestra conciencia”.⁵³

El ser humano puede captar la realidad y la exigencia del Absoluto a través de su conciencia, que así se muestra abierta a una posible revelación de Dios.

“Para Newman, revelación no es tanto un conjunto de verdades nuevas y sobrenaturales, sino, en primer lugar y decisivamente una realidad de índole y dimensión históricas [...], una realidad que tuvo y tiene historia, que se extiende en el marco de la historia, que en Él se desarrolla”.⁵⁴

Estas palabras son una prueba de la sensibilidad de H. Fries sobre la dimensión histórica de la revelación:

“Newman, como los teólogos de la Escuela de Tubinga, justifica la revelación no sólo ante la razón teórica [...] sino también ante la razón histórica”.⁵⁵

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

50. Cf. H. FRIES, *op. cit.*, 328-329.

51. Cf. H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona, 1987, 254 (cita de Newman, *Kirche und Gewissen*. - carta al Duque de Norfolk - Maguncia, 1959, 162.)

52. Cf. H. FRIES, *Religionsphilosophie*, 16.

53. *Ibidem*, 145.

54. Cf. H. FRIES, *op. cit.*, 144. Sobre este punto cf. GA., 340-341.

55. Cf. H. FRIES, *Newman Bedeutung*, 352-353.

“Así la fe en Dios dice relación con personas, y no con demostraciones. No se decide mediante sistemas, sino por la persona, desde la libertad última de la voluntad y en la responsabilidad de la conciencia”.⁵⁶

En las últimas palabras de su tesis doctoral presentada en Tubinga en 1942, expresaba:

“El cristiano encontrará en la obra de Newman una nueva forma [...] de estar agradecido y contento de su fe, y de reconocer así precisamente hoy, más que nunca, la obligación necesaria de realizar el invisible y rico mundo de la fe, no la obligación de demostrarlo, sino de legitimarlo y expresarlo ante sí y ante el mundo y el tiempo actual de la única manera realmente eficaz”.⁵⁷

Por el lugar que ocuparon en su formación los autores precedentes, mencionamos aquí a Joseph Ratzinger, quién en 1959 había asumido como profesor ordinario de Teología Fundamental en la Universidad de Bonn.⁵⁸

En 1946, durante sus estudios teológicos en el Seminario de Frisinga conoce a Alfred Läßle, quien años más tarde ejerció como pedagogo en Salzburgo y que se hizo célebre como uno de los más fecundos escritores religiosos de su tiempo. Ya antes de la guerra Läßle había comenzado a trabajar en una tesis sobre la idea de *conciencia* en el Cardenal Newman.⁵⁹ El trabajo que fue publicado en 1952 bajo el título “*El individuo en la Iglesia*”, ejerció un notable influjo en el pensamiento teológico de Ratzinger. Así lo recordó años más tarde en una página de profundo contenido autobiográfico:

“La enseñanza de Newman sobre la conciencia fue para nosotros importante, pues fundamentaba el personalismo teológico que nos atraía a todos por su senda. Así, nuestra imagen del hombre, como nuestra figura de la Iglesia, fueron selladas por este punto de partida. Nosotros habíamos vivido la pretensión de un partido totalitario, que se entendía a sí mismo como plenitud de la historia, y que negaba la conciencia individual. Uno de sus conductores, llegó a decir: «yo no tengo conciencia; mi conciencia es Adolfo Hitler». La enorme desolación humana que sucedió a todo aquello estaba ante nuestros ojos, por eso fue para nosotros liberador y esencial saber que el «nosotros» de la Iglesia no se apoyaba sobre la extinción de la conciencia, sino, justamente, al revés: sólo podía desarrollarse desde la conciencia.

56. H. FRIES, *Religionsphilosophie*, 98.

57. H. FRIES, *Ibidem*, 161.

58. J. RATZINGER, *Mi Vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, 1997, 91.

59. *Ibid.*, 55.

Y porque Newman interpretaba la existencia del hombre desde la conciencia, en el encuentro frente a frente de Dios y el alma, quedaba también claro que este personalismo no era un individualismo, y que la vinculación a la conciencia no significa una concesión a la arbitrariedad sino todo lo contrario”.⁶⁰

Ratzinger se ha sentido especialmente atraído por la doctrina newmaniana de la conciencia, como por el testimonio personal de su autor. En 1996 en una entrevista concedida al periodista Peter Seewald respondía así a la pregunta sobre si se consideraba un hombre de conciencia:

“Intento serlo, aunque no me atrevo a afirmar que lo sea. Pero, desde luego, me parece fundamental no permitir que se acepte, o sea bien visto, lo que es contrario a la verdad. [...] Las grandes figuras, como Tomás Moro, el Cardenal Newman y otros que supieron dar testimonio de la verdad son mis mejores modelos”.⁶¹

Hablando en 1991 sobre el problema de los fundamentos de la teología moral, Ratzinger hace un agudo comentario sobre el concepto de *conciencia* en Newman, vinculándolo al de *verdad* y mostrando las implicancias y exigencias que éstas reclaman en todo creyente:

...“La primera mirada se debe dirigir al Cardenal Newman, cuya vida y obra se podría caracterizar realmente como un extraordinario y gran comentario al problema de la conciencia. [...] Mi propósito es tan sólo indicar el lugar que ocupa el concepto de conciencia en su vida y pensamiento. El conocimiento adquirido de ese modo aguzará la vista para los problemas del presente y permitirá abrirse a la historia, es decir, conducirá a los grandes testigos de la conciencia y del origen de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia.

¿A quién no le viene a la memoria al tratar de Newman y la conciencia la famosa frase de la carta al duque de Norfolk? Dice así: «Si yo tuviera que brindar por la religión, lo cual es altamente improbable, lo haría por el Papa.⁶² Pero en primer lugar por la conciencia. Sólo después lo haría por el Papa».

Newman se proponía que su respuesta fuera una adhesión clara al Papado frente a la contestación de Gladstone, pero también quería que fuera, frente a las formas erróneas de «ultramontanismo», una interpretación del Papado que sólo es concebido adecuadamente cuando es visto de forma conjunta con el primado de la con-

60. J. RATZINGER, “Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia” en *John Henry Newman. Lover of Truth*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1991, 141-142.

61. J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid, 1997, 74.

62. Cf. *Lett. to Norfolk*, p. 261. cf. J. HONORÉ, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris, 1988, 65; I. KER, *J.H. Newman. A Biography*, Oxford 1990 p. 688 ss.; J. ARZT, *Newman - Lexikon*, Mainz, 1975, 396-400. cf. también A. LÄPPLÉ, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge Einer Theologie des einzelnen nach J.H. Newman*, Munich, 1952.

ciencia, como no opuesto a ella, sino como algo que la funda y le da garantía. Al hombre moderno, que piensa desde la oposición entre autoridad y subjetividad, le resulta difícil entender este problema. Para él la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad aparece como su limitación e incluso, como su amenaza y negación. Es preciso profundizar más en todo esto para entender de nuevo la perspectiva en que no rige esta oposición.

El concepto central del que se sirve Newman para enlazar autoridad y subjetividad es la verdad. No tengo reparo en decir que la verdad es la idea central de su lucha espiritual. La conciencia ocupa un lugar central para él porque la verdad está en el centro. Expresado de otro modo: En Newman la importancia del concepto de conciencia está unida a la excelencia del concepto de verdad y se ha de entender exclusivamente a partir de él. [...] La conciencia no significa para Newman la norma del sujeto frente a las demandas de la autoridad en un mundo sin verdad, que vive entre exigencias del sujeto y del orden social, sino, más bien, la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto. La conciencia es la anulación de la mera subjetividad en la tangencia en que entran en contacto la intimidad del hombre y la verdad de Dios. Son significativos los versos que escribió en Sicilia en 1833: «Yo amaba mi propio camino. Ahora te ruego; alúmbrame para seguir».⁶³

La conversión al catolicismo no fue para él una cuestión de gusto personal o de subjetiva necesidad anímica. Sobre ello se manifestaba ya en 1844, en el umbral de su conversión, con estas palabras: «Nadie puede tener una opinión más desfavorable que yo de la situación actual de los católicos».⁶⁴ Pero a Newman le importaba más obedecer a la verdad, incluso contra el propio sentir, que seguir el propio gusto, los vínculos de amistad y los caminos trillados. Me parece muy significativo que subrayara la prioridad de la verdad frente al bien en la serie de las virtudes, o, expresado de forma más comprensible para nosotros, su primacía frente al consenso y los pactos dentro del grupo. Yo diría que estas actitudes son comunes cuando hablamos de un hombre de conciencia. Un hombre de conciencia es el que no compra tolerancia, bienestar, éxito, reputación y aprobación públicas renunciando a la verdad.⁶⁵

Al relacionarse con determinados autores, J. Ratzinger fue descubriendo progresivamente el significativo aporte que Newman brindaba a la teología:

“Cuando continuaba mis estudios en Munich (1947) encontré allí al teólogo fundamental Gottlieb Söhngen, que se convirtió de ahí en más en mi verdadero maestro teológico. Era un conocedor y entusiasta adepto de Newman. Él nos abrió el *Grammar of Assent* y con ello el modo y certeza propios del conocimiento religioso”.⁶⁶

63. Del conocido poema *Lead Kindly light*. Cf. I. KER, *op. cit.*, 79; CH S. DESSAIN, *J.H. Newman*, 98.

64. *Correspondence of J. H. Newman with J. Keble and Others*, 351 y 364.

65. J. RATZINGER, *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, 1998, 56-60.

66. J. RATZINGER, *John Henry Newman. Lover of Truth*, 144.

En 1986 al abordar el tema de la fe en el marco de unos Ejercicios Espirituales expresaba:

“En la misma dirección va un razonamiento del mismo Newman sobre la relación fundamental del hombre hacia la verdad. Con demasiada frecuencia los hombres se inclinan –así razona el gran filósofo de las religiones– a quedarse tranquilos y esperar a ver si llegan a su casa pruebas de la realidad de la revelación, como si fueran árbitros y no personas que lo necesitan. «Han decidido examinar al Omnipotente de una manera neutral y objetiva, con plena imparcialidad, con la cabeza clara». Pero el hombre que cree que así se convierte en señor de la verdad, se engaña. La verdad se cierra a estas personas, y se abre únicamente a quién se le acerca con respeto y humildad reverente”.⁶⁷

Volviendo al plano autobiográfico y al modo en que Newman entró en su horizonte teológico, Ratzinger recordará que quien más profundamente influyó sobre él, fue la ponencia de Heinrich Fries cuando el jubileo de Calcedonia, en la que encontró el acceso a la doctrina de Newman sobre la “*evolución*” que con su doctrina de la “*conciencia*”, considera sus contribuciones decisivas a la renovación de la teología.

“Con esta doctrina –dice– se puso en nuestras manos la llave que nos permitió incluir el pensamiento histórico en la teología, o, mejor aún, que nos ha enseñado a pensar la teología históricamente, dándonos así la posibilidad de reconocer la identidad de la fe a través de todos sus cambios”.⁶⁸

Al repasar la producción teológica de Ratzinger se advierte rápidamente que el abanico de temas en donde Newman se hace presente, es bien definido. Especialmente valora su idea de desarrollo;⁶⁹ su contribución a la teología ecuménica;⁷⁰ la dimensión histórica de la teología⁷¹ (particularmente los criterios para una correcta interpretación de los

67. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad*, Valencia, 1990, 22-23 (cita a Newman, *Grammar of Assent*, London, 1892, 425 s.)

68. J. RATZINGER, *John Henry Newman. Lover of Truth*, 144-145.

69. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona, 1972, 384. Es significativo que el Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre *La interpretación de los dogmas (1988)*, concluya con la criteriológica del progreso de los dogmas de Newman. Cf. *Documentos (1969-1996)*. Comisión Teológica Internacional, Madrid, 1998, 451-452.

70. J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y Política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, 1987, 104-105.

71. J. RATZINGER - V. MESSORI, *Informe sobre la Fe*, Madrid, 1985, 46.

Concilios), y sobretodo su calidad de testigo de la fe,⁷² mostrando así, por qué puede ser contado entre los grandes maestros de la Iglesia.⁷³

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

5. La eclesiología que preparó al Vaticano II

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

Uno de los datos más interesantes que sobresale examinando los resultados de los estudios eclesiológicos del pasado siglo, es el sensible acercamiento entre las posiciones de los teólogos católicos y protestantes. A comienzos del siglo XX la eclesiología católica se reducía a un estudio de la Iglesia como sociedad visible y jerárquicamente ordenada; de la autoridad y de la forma que revestía esta autoridad, como del modo en que ella era ejercitada desde la sede del supremo representante.⁷⁸ En el mismo período la eclesiología protestante resaltaba casi exclusivamente el carácter

místico e invisible de la Iglesia, recurriendo solamente a la Escritura y olvidando completamente la tradición. Por el contrario, desde el final de la segunda guerra mundial (1939-1945), la eclesiología católica abandona el método apologetico y jurídico a favor del histórico-bíblico, considerando a la Iglesia como pueblo de Dios, como sacramento de salvación y comunión de caridad, antes que como institución jerárquica, y poniendo mayormente el acento sobre el aspecto místico e invisible que sobre el social y visible.

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

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

En este movimiento de renovación eclesiológica, la obra de Newman despertó gran interés; porque si bien es cierto que jamás publicó un tratado teológico sobre la Iglesia, sobre ella habló constantemente, mostrando su dimensión espiritual más allá de su organización visible; los caminos interiores que la animan, como los lazos profundos de su naturaleza sobrenatural.⁷⁹

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

Entre estos autores mencionaremos en primer lugar a Charles Journet. Al estudio del misterio de la Iglesia le ha dedicado prácticamente toda su vida, produciendo finalmente una obra monumental, que por otra parte ha quedado incompleta: *L'Eglise du Verbe Incarné*.⁸⁰ Sobre este trabajo el Padre Yves Congar ha hecho el siguiente juicio:

79. Cf. R. AUBERT, "Géographie Ecclésiologique au XIX Siècle", en *L'Ecclésiologie au XIX Siècle*, Paris, Unam Sanctam, 1960, 53.

80. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de Théologie Spéculative, I-II y III*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951-1955.

72. J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, 1976, 94 y 248.

73. J. RATZINGER, *John Henry Newman. Lover of Truth*, 146.

74. La obra de M. Nédoncelle (1905-1974) es vastísima. Como Prof. de Teología Fundamental en la Universidad de Estrasburgo cultivó con gran empeño los temas newmanianos, p. ej.: "El drama de la razón y de la Fe en los Sermones universitarios de Newman" (1945); "La filosofía religiosa de Newman" (Tesis doctoral, 1946); "La influencia de Newman en los «ojos de la Fe» de Rousselot" (1953); "Newman y el Desarrollo dogmático" (1958); "Las diversidades de Newman" (1960); "Modernidad de Newman" (1964); "Newman y Blondel: la teología del desarrollo doctrinal" (1964). Elenco bibliográfico puede verse en M. MARINI, *La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in Maurice Nédoncelle*, Brescia, Pontificio Seminario Lombardo di Roma, Morcelliana, 1977, 135-148.

75. J. H. Walgrave, *J.H. Newman, Selected Writing*, Lovaina, 1982. Una síntesis de su perspectiva, como el lugar que Newman ocupa en ella, puede verse: "Estructura, Método y Cometido Actuales de la Teología Fundamental", *Concilium* 46 (1969) 407-417.

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

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

78. Cf. Y. CONGAR, "Chiesa", en *Dizionario Teologico*, vol. I, Brescia, Queriniana, 1968, 238.

“... es la obra dogmática más profunda que se haya escrito sobre la Iglesia en nuestro siglo. Journet asume el patrimonio medieval, como también el de la contrarreforma y del siglo XIX, en cuanto a la visibilidad y a la estructura jerárquica de la Iglesia-sociedad, pero le confiere al conjunto un fundamento propiamente teológico y una profundidad espiritual, enriqueciéndolo con la doctrina de los grandes tomistas, sobre la Trinidad, la gracia y la caridad. La Iglesia es verdaderamente considerada con relación a sus causas divinas”.⁸¹

En el volumen dedicado a la *Jerarquía Apostólica*, Journet cita a Newman en diversos pasajes, deteniéndose en el valor de la idea de *desarrollo* aplicada a la Iglesia.⁸² Newman llegó a los criterios del desarrollo doctrinal a partir del convencimiento de que el cristianismo no solo tiene historia, sino una persona: la Iglesia es una persona colectiva, un organismo vivo que, guiada por el Espíritu Santo, forma una comunidad de pensamiento y de amor que nunca deja de crecer.

Asimismo cuando trata la nota de apostolicidad, dedica un extenso y sugestivo excursus bajo el título: “*La apostolicidad, razón de la conversión de Newman al catolicismo*”.⁸³

En la segunda parte de su estudio, al tratar acerca de la *Estructura interna y su unidad católica*, vuelve nuevamente sobre Newman en temas como: efusión del Espíritu en la Iglesia,⁸⁴ carácter profético,⁸⁵ y profusión de milagros en los tiempos apostólicos.⁸⁶ Pero más que la doctrina eclesiológica de Newman, Journet ha destacado el valioso aporte de su testimonio. Lo refiere en unos cuantos pasajes de su *Teología de la Iglesia* aparecida en 1957, donde el teólogo suizo ofrece un resumen de su obra. Hablando del modo en que algunos alcanzan la verdad plena del mensaje católico, dice:

“es un hecho históricamente fuera de duda, que hombres de inteligencia profunda y de conciencia incluso escrupulosa, necesitan mucho tiempo para lograr ver plenamente la verdad de la religión católica y para seguirla irrevocablemente... La vida íntima del Cardenal Newman anterior a su conversión definitiva, nos ofrece un ejemplo de los más notables de esta verdad”.⁸⁷

81. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Du Cerf, 1970, 465.

82. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. I. La Hiérarchie Apostolique*, 437 ss. y 691.

83. CH. JOURNET, *Ibidem*, 718-725.

84. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. II. Sa Structure Interne et son unité catholique*, 506.

85. CH. JOURNET, *Ibidem*, 886.

86. CH. JOURNET, *Ibidem*, 889-890.

87. CH. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Desclée de Brouwer, 1966, 347; también pueden verse 187; 402 s.

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

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

Y. Congar señala entre otras cosas el aporte que Newman hace al delicado tema de la estructura del acto de fe, y considera ante todo, que se debe a su doble calidad de historiador y de psicólogo la solidez de su *asentimiento*; apoya sus consideraciones en el análisis, más o menos extendido por toda su obra, de la estructura psicológica del conocimiento humano.⁸⁸

La misma actitud valorativa la tiene Congar cuando en sus obras trata sobre el “desarrollo doctrinal, como también la relación existente entre “magisterio y tradición”. Sobre lo primero expresa:

“En su famoso Essay, Newman propone, más que una teoría del progreso dogmático, un esbozo de criteriología de una conservación de la identidad o de la fidelidad al tipo primitivo a través de los cambios. [...] El Essay de Newman gana mucho en fuerza cuando se le pone en relación, con el conjunto de su pensamiento: de una parte, con su análisis de las actividades naturales y de las estructuras psicológicas del espíritu humano, de otra, con lo que llega a ser el pensamiento del hombre religioso y del hombre racionalista”.⁸⁹

En *La Tradición y las Tradiciones* de 1963, Y. Congar muestra cómo Newman vivió personalmente el problema que se planteaba a la teología católica desde el siglo XVI. Pasó, de una noción de la tradición, orientada sólo hacia los testimonios históricos del pasado, a una teología que abarca el magisterio siempre vivo de la Iglesia.

“[...] Con Newman, –no que haya estado solo, sino que fue, y sigue siendo aun en la actualidad, el principal clásico de la cuestión–, la noción de progreso se convertía en una dimensión interna de la tradición. Newman había aportado una contribución decisiva al problema de las relaciones entre magisterio e historia en la tradición”.⁹⁰

88. Y. CONGAR, *La Fe y la Teología*, Barcelona, Herder, 1981, 148.

89. Y. CONGAR, *Ibidem*, 148-149.

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

Esta idea de *desarrollo* la utilizará Congar al hablar de lo humano y lo divino en la Iglesia. La Iglesia se presenta frente al espíritu creyente como una realidad compleja, en donde los dones celestiales llegan a través de la mediación de lo creado, y en la trama de una historia en la que ni la gracia ni las visitas auténticas del Espíritu Santo permiten saltar milagrosamente los límites de lo humano. En 1968 en un escrito que resume magníficamente la eclesiología del Concilio frente a ciertas distorsiones publicitadas, decía:

“En el prólogo que Newman ya católico y sacerdote, redactó en 1877 para la tercera edición de su *Vía Media*; quiso responder a las críticas que, cuando era anglicano, había formulado en este libro contra el catolicismo. Mostraba cómo los principios de la Iglesia –su sacerdocio, su magisterio y su gobierno– incluyen muchas realidades y dejan de ser estrictamente puros, al ejercerse concretamente en la historia. Se interfieren, forcejean, y se limitan uno a otro; por ejemplo, el desarrollo de la devoción y la doctrina, las exigencias doctrinales y la iniciativa pastoral”.⁹¹

El recurso a la noción de *desarrollo* aparece ya en 1937 cuando publica *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*. Congar explica el modo en que la Iglesia toma conciencia de su catolicidad y del primado de Pedro:

“Realizándose, el papado ha comprendido y dilucidado lo que realmente es. Desde este punto de vista podemos afirmar con Newman que palabras como «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; Apacienta mis ovejas», etc. [...] no sólo son precedentes, sino profecías y promesas, promesas que serán interpretadas por los acontecimientos y la historia de los siglos IV y V, aunque se hubieran realizado parcialmente en una época anterior”.⁹²

El enfoque eclesiológico de Congar se reconoce, salvada la diversidad de épocas, en el del Cardenal Inglés. Lo confiesa al precisar su método teológico:

“Nuestras categorías, no son fruto tanto de una elaboración de los conceptos clásicos, cuanto de una reconsideración teológica del carácter histórico y real de la economía. Una posición cercana a la nuestra la encontraríamos más bien en tal o cual texto de Newman, tan familiarizado con los Padres Griegos”.⁹³

En un exhaustivo estudio sobre la historia de las doctrinas eclesiológicas, Congar hace un sobrio juicio acerca de lo que Newman ha lega-

91. Y. CONGAR, *Esta es la Iglesia que amo*, Salamanca, 1969, 108-109.

92. Y. CONGAR, *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, Barcelona, 1961, 117-118.

93. Y. CONGAR, *El Misterio del Templo*, Barcelona, 1963, 320.

do al campo del conocimiento de la Iglesia. Reconoce primeramente que su visión es totalmente diferente a la de la Escuela romana, que por aquella época marcaba el tenor y la orientación teológica. Su aporte ha estado más bien en el sentido histórico y personalista, propio de su temperamento inglés y de la tradición anglicana. Considera, significativamente, que Newman al hacerse católico no renegó de los principios eclesiológicos de su período anglicano.⁹⁴

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

Visión histórica: nacimiento de la Iglesia situada en la historia de la salvación, es decir, en la historia del Pueblo de Dios, objeto de la elección divina; una Iglesia que se hace en el tiempo y entra en la historia humana. Ella, mezcla allí sus principios divinos con las realizaciones humanas imperfectas. Newman habla también de una manera dialéctica que traduce su estatuto de “ya pero todavía no”, pues se trata de una Iglesia militante que pasa de la servidumbre a la tierra prometida. De este modo, asume en su visión de la Iglesia los hechos de la historia incluso los menos gloriosos, como el arrianismo.⁹⁵

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

Finalmente en *Jalones para una teología del laicado*, obra aparecida en 1962,⁹⁷ Congar ha mostrado con varios textos de Newman, el carácter

94. Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Du Cerf, 1970, 436.

95. Y. CONGAR, *L'Église*, op. cit., 436.

96. Y. CONGAR, *L'Église*, op. cit. 437.

97. Y. CONGAR, *Jalones para una Teología del Laicado*, Barcelona, 1969, 17 passim 106; 318; 501; 513. Además de las *Lectures*, Congar hace buen uso de la obra de Newman, p. ej. *Historical Sketches; On Consulting y PPS*.

profético de sus intuiciones sobre la naturaleza y la misión que cualifican la identidad del laico: “En todas las épocas –escribía Newman– el laicado ha dado la medida del espíritu católico; salvó a la Iglesia irlandesa, hace tres siglos, y traicionó a la de Inglaterra”.⁹⁸

Con todo Congar reconoce, que desgraciadamente el aporte de Newman a la eclesiología ha permanecido al margen de las corrientes predominantes, y por lo tanto su influencia directa ha sido bastante débil: ... “Él más ha anunciado que preparado el Vaticano II”.⁹⁹

Más allá de esta última afirmación, cuyo sentido habría que confrontar con un estudio atento de las Actas conciliares, en donde Newman aparece –no solo ampliamente citado sino marcando la comprensividad de muchos de sus temas–,¹⁰⁰ la eclesiología que preparó, como aquella que desarrolló el Concilio, muestra rastros evidentes de haber asimilado las ideas eclesiológicas de Newman.

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

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

98. H. NEWMAN, *Lectures on the present position of Catholics in England*, London, 1908, 22.

99. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustín à l'époque moderne*, 437.

100. Se comprende la afirmación de Congar si se toma en cuenta que las Actas oficiales del Concilio fueron publicadas entre 1970-1983. Estas arrojan una enorme luz sobre las ideas del debate conciliar. En nuestro caso el único estudio que hasta el momento conocemos sobre la “presencia de Newman en el Aula” es el de PEDRO LANGA, “El Vaticano II. Concilio del Cardenal Newman”, *Rev. Agustiniiana* 96- XXXI (Setiembre-Diciembre 1990) 781-819.

101. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, Studium, 1973.

El converso teólogo francés, dedica todo un capítulo a la eclesiología de Newman, a la que atribuye un alcance considerable. La Iglesia se encuentra en el centro de la vida y obra de Newman. Puede decirse que Newman pasó a la Iglesia católica porque reconoció que la Iglesia que él trataba primeramente de reanimar en el anglicanismo no subsistía, de hecho, sino en el catolicismo.¹⁰²

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

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

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

Bouyer muestra que esta visión en Newman se alimenta de la exégesis de los Padres, especialmente de los alejandrinos. Él vio, mucho antes que los estudios críticos contemporáneos, como los de H. De Lubac y H. Rahner, qué profunda verdad teológica permanece presente detrás de sus alegorías –a primera vista desconcertantes– y como esta verdad es esen-

102. *Ibidem*, 135.

103. *Ibidem*, 138-139

cial a toda la teología cristiana y, por encima de todo, a la conciencia que la Iglesia naciente ha tomado de sí misma al leer las Escrituras a la luz de Cristo. El tiempo de la Iglesia como realización y como cumplimiento y, sin embargo, de nuevo como preparación y como promesa; la Iglesia necesariamente en devenir, pero en un devenir de una irrompible unidad en la que ella no cesa de morir y renacer. La Iglesia, por fin, estructurada por la realización progresiva de su destino, pero formada de la inevitable conjunción de múltiples destinos individuales, en los que nadie tiene un papel ya sea indiferente ya sea simplemente pasivo.¹⁰⁴

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

L. Bouyer concluye diciendo que esto es lo que explica la irritación alérgica que la obra y la persona de Newman no han cesado de provocar en todos los cristianos de un optimismo demasiado fácil, se trate de integristas, como de progresistas. Sobre todos los triunfalismos eclesiásticos, como en todas las aperturas al mundo sencillamente eufóricas, la lucidez newmaniana tendrá siempre el efecto de una ironía corrosiva.¹⁰⁵

El teólogo suizo Hans Urs Von Balthasar (1904-1988), quién ha producido una obra ciclópea abarcando toda la historia del pensamiento cristiano, (además del patrimonio de la cultura universal, filosófico y literario, como también la historia de las religiones) fue según De Lubac “el hombre más culto de nuestro tiempo”.

El mismo De Lubac que nos ha dejado una semblanza de su personalidad teológica caracteriza así su pensamiento:

“La contemplación de la «Iglesia de los padres», como decía Newman, lo ha confirmado en su actitud tan alejada de la «falsa tolerancia» como de la «estrechez confesional», hasta el punto de que su obra ofrece profundas resonancias ecuménicas a quien quiera meditarla bien”.¹⁰⁶

104. *Ibidem*, 139.

105. *Ibidem*, 140.

106. Cf. H. DE LUBAC, “Un testigo de Cristo en la Iglesia: Hans Urs Von Balthasar”, *Communio* 18 (1989) 76.

El teólogo de Basilea rescata para la ciencia de la fe, su carácter contemplativo de “teología postrada” y ha sabido mostrarla en sus perfiles históricos:

“... nombres de testigos cuya teología realmente ha fecundado la vida de la Iglesia, por ejemplo Ireneo, Atanasio, Anselmo, Bernardo, Francisco, Buenaventura, Tomás, Ignacio o Newman, en quienes se hace patente con la mayor claridad que la única “teología” que merece ese nombre es la que reúne santidad y testimonio en la vida de la Iglesia”.¹⁰⁷

También en la enorme obra balthasariana se encuentran huellas del “*gran cardenal Newman por otra parte tan digno de admiración...*”.¹⁰⁸ Lo reconoce como un precioso eslabón donde se reafirma para la teología, el Ser de Dios con relación al hombre:

“pese a la intimísima comunión de vida entre Dios y el hombre, que nos enseña la doctrina cristiana de la gracia... Dios sigue siendo de una “mayor semejanza”, tal es la idea de la mejor tradición católica, que fue haciéndose cada vez más extraña a los cristianos de los tiempos modernos –excepto a unos pocos, como Newman–, hasta el extremo de que hoy han sido necesarias reacciones y convulsiones para abrir paso al sentimiento tradicional de la divinidad de Dios”.¹⁰⁹

Von Balthasar comparte el reconocimiento que se le debe a Newman por sus intuiciones sobre la teología del acto de fe;¹¹⁰ acreditada por la ejemplaridad de su experiencia religiosa, que lo coloca junto a Pablo y Agustín en la categoría de los “grandes conversos” del cristianismo,¹¹¹ constituyéndose en un estilo teológico en donde tiene lugar la Epifanía cristiana.¹¹²

El Concilio Vaticano II polarizó la atención de Balthasar en cada una de sus fases. Antes y durante las sesiones se hizo portavoz de las instancias más urgentes. Una vez concluido, delante de un espectáculo de reforma, que eran evidentemente deformaciones, asumió la obligación ingrata de poner freno a esta honda devastadora, y de impedir que las intenciones del Concilio fueran mal comprendidas o distorsionadas, con-

107. H. V. BALTHASAR, “Teología y Santidad”, *Communio* 6 (1987) 491.

108. H. V. BALTHASAR, *Tratado sobre el Infierno. Compendio*, Valencia, 1999, 18.

109. H. V. BALTHASAR, *El cristianismo es un Don*, Madrid, 1972, 33.

110. H. V. BALTHASAR, *Gloria. La percepción de la Forma*, 1, Madrid, 1985, 162; y *Teodramática 2. Las Personas del Drama: El hombre en Dios*, 119-225.

111. H. V. BALTHASAR, *Gloria*, 1, 254 y 312.

112. H. V. BALTHASAR, *Gloria. Estilos Eclesiásticos*, 2, Madrid, 1986, 17; 21; 25 y 139.

servando intacto el mensaje de Cristo. En estas preocupaciones se inspiraron algunos de sus ensayos más notables, entre los que cabe señalar *El Complejo Antirromano* (1974), donde trata sobre la integración del Papa en la Iglesia universal. Señala que el objetivo de la obra es mostrar el profundo complejo antirromano existente en el seno de la Iglesia católica; complejo que tiene raíces sociológicas e históricas, que se apoya en motivaciones de orden teológico y que debe ser constantemente afrontado y superado por la comunidad eclesial.¹¹³

Balthasar desarrolla su reflexión recurriendo continuamente a los escritos de Newman –los cuales demuestra conocer con gran amplitud– en un tema que le ha sido al converso inglés, particularmente arduo en su camino hacia la fe católica.

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

“Con su pretensión infabilista, el romanismo rebaja el nivel y la calidad de la obediencia al Evangelio y lesiona su carácter de misterio y santidad. Cuando se reduce la religión, en sus diversos aspectos, a mero sistema, se corre el riesgo de prestar mayor atención a los valores terrenos que a Dios. Ahora bien, Roma clasifica nuestros deberes y nuestras recompensas, lo que hay que creer, y lo que hay que hacer, las maneras de agradar a Dios y lo que es reprobable y merece castigo... Lo clasifica todo tan al detalle, que se sabe exactamente el punto que en cada momento pisamos en nuestra peregrinación al cielo, los progresos realizados y el trecho que falta por recorrer.¹¹⁵

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

“Pues bien, el sistema romano deja poco espacio a este abandono generoso, espontáneo, sin vuelta sobre sí mismo. Cada acto tiene su precio; cada metro cuadrado de la tierra prometida está consignado en el catastro; todas las rutas están marcadas en el mapa... ¡Como si hubiera una ciencia que enseñe a ganar el cielo! La santidad cris-

tiana pierde así frescor, lozanía, vigor y belleza. Se anquilosa, por así decirlo, en actitudes que sólo serían elegantes y atractivas en una espontaneidad sin cálculos”.¹¹⁶

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

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

Por su lado, considera Balthasar, los no-santos prefieren distinguir entre la “estructura pecaminosa”, contra la que está permitido y hasta mandado rebelarse, y un “contenido” que se lo beben directamente del Evangelio sin mediación de ninguna estructura eclesial. Esto ha llevado a un proceso de ideologización, conque se descarna a la Iglesia, encarnada como carne de Cristo, descuartizándola para quedarse con el Logos, “hoy válido para mí”, y arrojar la sarx como “estructura” superflua y eliminable.¹¹⁷

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

En tal sentido, prosigue Balthasar, citando a Newman en el Tract 90 de 1841; no queda otra salida: “No conocemos otro medio para conservar el sacramentum unitatis de la Iglesia que la existencia de un centro de unidad”.¹¹⁹

116. *Ibidem*, 12.

117. *Ibidem*, 15.

118. *Ibidem*, 276.

119. *Ibidem*, 282.

113. H. V. BALTHASAR, *El Complejo antirromano*, Madrid, 1981, 3.

114. *Ibidem* 11.

115. *Ibidem*, 11-12.

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

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

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

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

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

120. J. H. NEWMAN, *Diff. II*, 208

121. H. V. BALTHASAR, *El Complejo Antirromano*, 282-283.

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

En su *Teodramática* Balthasar hace la siguiente afirmación:

“María es (en Justino y sobre todo en Ireneo), en cuanto nueva Eva, el «typos» de la Iglesia de Cristo, y lo sigue siendo esencialmente hasta el final de la patrística. A pesar de todo, tiene también desde el principio como «personaje teológico» su puesto peculiar tanto frente a Cristo como a la Iglesia, de modo que sólo se necesitó una reflexión posterior sobre dicho puesto para desarrollar desde aquí todas las perspectivas mariológicas posteriores. Newman lo reconoció en su respuesta extraordinariamente ponderada a Pusey: «Yo admito plenamente», dice él, «que el culto a la Santísima Virgen haya crecido, pues yo creo que desde el principio ha permanecido sustancialmente la misma». Newman tiene razón, como muestran los célebres textos de Ireneo, donde el acto de procreación en María y el acto de procreación en la Iglesia (mediante la fe) son prácticamente idénticos, y en donde incluso la misteriosa identidad de María y de la Iglesia es reconocida y expresada; un punto de vista que sólo siglos más tarde llegará a su claro desarrollo”.¹²²

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

Newman –apunta Balthasar– que tuvo que sufrir en su itinerario de conversión el escollo de una mariología desfasada, supo responder como católico a estos abusos “con su magistral moderación habitual y esencialmente remontándose a los Padres”.¹²³

122. H. V. BALTHASAR, *Teodramática 3. Las Personas del Drama: El hombre en Cristo*, 274-275.

123. *Ibidem*, 292.

Finalmente –señala Balthasar– existe en la Iglesia la tensión desarrollada por Newman entre el ministerio “episcopal” y el ministerio “profético”. La tradición y el instinto de fe se hallan enraizados en toda la Iglesia (mariano-petrina), pero el ministerio episcopal tiene la misión de velar sobre la autenticidad del sentido “profético” de la fe viviente en todo el pueblo, de conservarla y de juzgar sobre ella. Por otra parte, y precisamente por esto, el ministerio episcopal ha de estar atento a este ministerio “profético” de toda la Iglesia y en caso de necesidad dejarse enseñar por él, (como el discípulo amado llama la atención de Pedro: “Es el Señor”, Jn. 21, 7). Para Newman, en su camino hacia la Iglesia católica, fue decisiva la convicción de que efectivamente durante la crisis arriana del siglo IV, algunos santos obispos defendieron la ortodoxia, pero que a pesar de todo, justamente en aquellos días la tradición divina confiada a la Iglesia infalible fue proclamada y conservada mucho más por los fieles que por el episcopado”.¹²⁴

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

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

6. Newman y De Lubac: La teología según la tradición

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

124. *Ibidem*, 329.

125. G. PHILIPS, *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, 1968, I, 215; 217; 334; 468 II, 412.

126. J. FRISQUE, “La Eclesiología en el Siglo XX” en H. VORGRIMMER - R. VAN DER GUCHT, *La Teología en el siglo XX*, III, Madrid, 1974, 180.

Es de todos conocida la dura prueba a la que fue sometido De Lubac entorno a 1950 cuando algunos adversarios, incapaces de valorar correctamente su obra, crearon entorno a él un círculo de duda sobre la ortodoxia de su doctrina. Así escribe en su Memoria:

“El 14 de mayo de 1951 copiaba yo en un cuaderno este texto de Newman en su Apología: “Denuncio con todas mis fuerzas el plan de minar el suelo bajo mis pies, envenenar la opinión pública contra mí, J.H.N., y llenar de antemano la cabeza de mis lectores de sospechas y de desconfianzas con respecto a todas mis palabras. Llamo a esto envenenar los pozos”. (Pero yo no podía, como Newman, hacer una protesta pública)”.¹²⁷

El Padre De Lubac, ha tenido un modo particular de hacer teología; buscó siempre obtener un conocimiento cada vez más profundo de la revelación, no a través del análisis, sino a través de la historia. Su método teológico es radicalmente diverso del tradicional que trataba la revelación como un conjunto de proposiciones universales que contenían implícitamente otras proposiciones particulares, y buscaba de hacerlas explícitas mediante el procedimiento silogístico. De Lubac manifiesta una aversión instintiva por la “*teología de las conclusiones*”, que continuamente cae en la tentación de “*destripar los misterios de Dios*” y de “*encapsular a Dios mismo en un sistema*”.¹²⁸

Su esfuerzo estuvo siempre en plantear la cuestión del carácter histórico de la religión cristiana y de la inteligencia espiritual de la Escritura. Por eso interroga la historia no por una curiosidad retrospectiva, sino para descubrir la verdad de la revelación y encontrar en esa enorme trama de testigos el verdadero espíritu que anima la tradición viva de la Iglesia.

“Nuestro interés –dice– se ha dirigido casi exclusivamente [...] hacia el pasado cristiano, para recoger algunas riquezas tradicionales, que nuestra época muy práctica y febril, corre el riesgo de perder”.¹²⁹

127. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid, 2000, 224. Al redactar el prólogo para la segunda edición, De Lubac señala: “A medida que los hombres se acercan a su fin, escribió Newman al comienzo de su Apología, les cuesta menos hacer confidencias”. Sin embargo, yo no me he deslizado por esa pendiente... Añadía: “Sensible, como siempre lo he sido, a las imputaciones que tan gratuitamente se han lanzado contra mí...” En mi caso la sensibilidad, sin desaparecer, ha acabado por embotarse. París, diciembre de 1981”. cf. *Memoria*, 10.

128. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Madrid, 1993, 162. Reproduce varios textos de Newman, en especial el testimonio de la conciencia en su novela *Calixta* (p. 62).

129. H. DE LUBAC, *El Pensiero di Teilhard de Chardin*, Milano, 1979, 16; también puede verse en *Memoria* p. 374.

De Lubac se sabe enrolado en aquella corriente de recuperación que del pensamiento patrístico ha ido haciendo la teología y que ha tenido en Möhler y Newman sus grandes iniciadores.¹³⁰ Por eso espiga en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia, pero no llevado por una manía arcaizante como si ignorase los desarrollos y precisiones teológicas adquiridas después de ellos, sino buscando comprenderlos situándose en su escuela, y descubriendo dentro de la diversidad de corrientes la unidad de la tradición.¹³¹ De este modo forja así su pensamiento teológico –como diría Newman– “*en la contemplación de la Iglesia de los Padres*”.¹³²

En la serie fecunda de sus libros confirma su método teológico, que él mismo confiesa admirado:

“Sobre la marcha, fui cayendo cada vez más en la cuenta de la naturaleza capital de la extraordinaria articulación, siempre amenazada pero siempre conservada o restablecida en la gran Iglesia, de los dos testamentos, del uno con el otro; la veía dominando en creciente gradación, la historia de toda la doctrina de la Iglesia, desde el siglo primero hasta nuestros días; comprobaba con múltiples ejemplos la frase de Newman, cuando decía que “hay algo magnífico en esta estructuración”. Admiraba la maravillosa síntesis de toda la fe, de todo el pensamiento y de toda la espiritualidad cristiana, que se contiene en la doctrina llamada de los “cuatro sentidos”, captada en su manantial”.¹³³

De Lubac siente una afinidad tanto humana como doctrinal por Newman: “*Aparte de Rousselot, he entendido muy bien a Newman...*”,¹³⁴ escribe a un discípulo que le preguntaba sobre qué autores habían influido en su formación teológica.

Sobre el aspecto doctrinal al componer su enorme *Exégesis Medieval* (1959), recuerda que Newman en su *Ensayo sobre el Desarrollo*, dedicó todo un capítulo a la “interpretación mística de la Escritura”. Este principio hermenéutico atraviesa toda su obra, y “no debería maravillar –dice– si se piensa en la familiaridad que Newman tenía con el pensa-

miento de los Padres y más precisamente con los Alejandrinos, que habían ocupado un lugar tan importante en su formación espiritual”.¹³⁵

Sin embargo, su incansable dedicación en la búsqueda y proposición de la “exégesis espiritual” para la teología, no impedirá a De Lubac, ver los imponderables aportes de la “exégesis científica”.

En *Historia y Espíritu. La inteligencia de la Escritura según Orígenes*, obra de 1950, sostiene que:

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

Ellos, por el contrario, reconocían una cierta verdad oculta en el conjunto del texto sagrado y que aparecía más o menos en todo texto... una tal diferencia es legítima, y hasta natural y necesaria. Los Padres podían tener sobre el sentido general del texto inspirado informaciones que nos faltan... Los modernos pueden argumentar solo sobre aquello que tienen de más; podría ser que un cierto grado de elevación moral que solo los tiempos de persecución están en condiciones de producir fuese necesario para el pleno ejercicio de la interpretación mística. Dedicarse a este trabajo cuando no se está impulsado desde lo interior sería una profanación. Sería mejor entonces no hacer nada»”.¹³⁶

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

“En 1948 publiqué también en *Recherches* un boletín en el que pasaba revista a las principales teorías en boga relativas a la evolución del dogma, criticándolas una por una. En cuanto al fondo, me situaba en la línea de Newman”.¹³⁷

130. H. DE LUBAC, *Memoria*, 269.

131. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del Dogma*, Madrid, 1988, 19-20.

132. H. DE LUBAC, *Paradosso e Mistero della Chiesa*, Milano, 1997, 146. Puede verse también *Meditación sobre la Iglesia*, 196 (nota 33)

133. H. DE LUBAC, *Memoria*, 244.

134. Cf. *Lettera XXVII (Lyon 12 novembre 1968)*, H. DE LUBAC – G. BENEDETTI, *Mezzo Secolo di Teologia al Servizio della Chiesa. Una corrispondenza Teologica*, Bologna, 1999, 261.

135. H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale II*, Milano, 1988, 18. En *Historia y Espíritu*, De Lubac señala –citando a Newman– que “el uso de la Escritura en su sentido espiritual es una de las principales características de la enseñanza de la Iglesia”. Cf. *Storia e Spirito*, Milano, 1985, 49.

136. H. DE LUBAC, *Storia e Spirito*, Milano, 1985, 464-465. Newman también es citado en 120, 275, 462, 468.

137. H. DE LUBAC, *Memoria*, 150.

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

“[...] jamás un texto, sea o no conciliar, agotará la idea de Iglesia, tal como la vive, con mayor o menor profundidad, la tradición cristiana desde sus orígenes. Progresar en el campo del conocimiento analítico no entraña siempre un avance en la inteligencia vital. ¿Cómo podríamos pretender, por ejemplo, que nuestra conciencia de lo que es la Iglesia ha progresado mucho en comparación con los tiempos de San Ireneo o de un San Pablo? Lo que se llama desarrollo del dogma no es más que un progreso relativo, porque la fe recibida de los Apóstoles ha sido transmitida a la Iglesia «de una vez por todas», como lo recuerda la constitución *Dei Verbum* (nº 8). Lo cual, por otra parte, no quiere decir que el desarrollo del dogma, por muchas razones, deje de ser necesario. Usted sabe sin duda como expresó este tema el cardenal Newman, siguiendo a los Padres de la Iglesia. A veces se le ha traicionado haciéndole hablar de una «evolución» del dogma”.¹³⁸

Junto a la idea de desarrollo, De Lubac destaca el lugar que para Newman ocupa la “conciencia”, en la relación entre moral y religión. En *Mística y Misterio Cristiano* (1950), señala que las diferencias formales entre moral y religión no deben ser olvidadas y que las mismas han sido bien acentuadas por Newman en su análisis de la conciencia.¹³⁹ Con un texto autobiográfico de 1847, donde Newman recordaba que en su adolescencia deseaba ser más virtuoso que religioso, dice:

“Si bien yo tenía la costumbre habitual de referir todo a la voluntad de Dios, frecuentemente mis acciones procedían antes bien de una cierta conciencia que me impedía obrar de otro modo; de un sentido de rectitud, de la percepción de aquello que era para mí conveniente, de modo que, actuando, yo he sido fiel más bien a mí mismo, más de lo que no he hecho por fe y por caridad”.¹⁴⁰

De Lubac entiende que una cosa es las nociones puramente morales de bien, de mal, de deber, y otra, estas mismas nociones retomadas en el contexto religioso. Sin perder su primer carácter, adquieren un segundo.

138. H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid, 1985, 50.

139. H. DE LUBAC, *Mística e Misterio Cristiano*, Milano, 1979, 48.

140. H. DE LUBAC, *Mística e Misterio Cristiano*, 49.

Muchos se detienen en el primero, otros como Newman, han percibido vivamente la nueva dimensión que el segundo carácter les confiere: La conciencia es ciertamente un sentido moral, pero es mucho más que esto. Es la voz de Dios. El deber es la obligación de obedecer a su mandamiento, y el mal moral –la culpa– es ahora el pecado.¹⁴¹

Con sutileza, Newman explicará que el pecado ordinario de la inteligencia consiste en no querer reconocer tal carácter, consiste

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

Atento observador de lo que sucedía en la Iglesia después del Concilio; de como el ámbito de lo católico –donde vive y crece la verdadera fe– comenzaba a ser permeable a cierto espíritu corrosivo que bajo el slogan de “renovación” atacaba la tradición renegando de ella, De Lubac levantó muchas veces su voz para alertar a las conciencias:

“¡Cómo quisiera poder gritar a algunos de mis hermanos que se dejan seducir por estas músicas de perdición, con el mismo tono persuasivo de Newman, lo que en el siglo XIX manifestaba a sus contemporáneos!. Hay en la religión católica, decía, una profundidad y una potencialidad, hay en su credo, su teología, sus ritos, sus sacramentos, y en su disciplina, una plenitud que nos llena del todo; se da en ella una libertad, pero también un respaldo, en comparación de los cuales la negligencia de que a ojos vistas dan prueba los hombres, incluso los situados muy arriba, o los malentendidos de que podemos ser víctimas, no tienen más peso que el polvo. He aquí el verdadero secreto de la fuerza de la Iglesia, el principio de su indefectibilidad y el lazo que asegura su indisoluble unidad. Aquí está, verdaderamente, el comienzo de la paz del cielo”.¹⁴³

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

141. *Ibidem*, 49.

142. *Ibidem*, 49.

143. H. DE LUBAC, *Memoria*, 375-376.

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

“Más de un siglo antes, el gran Newman, al considerar la fase crítica por la que entonces pasaba la Iglesia inglesa, se expresaba en términos que parecen profetizar la situación religiosa que se despliega ante nuestra mirada: la irreverencia hacia la antigüedad, la violación caprichosa y sin escrúpulos de los mandamientos y de las tradiciones de nuestros antepasados, el desprecio de sus actos caritativos, la profanación de la Iglesia, el desconocimiento temerario de la exigencia de la unidad en la Iglesia; la exhibición del desdén de lo que se llama una religión de grupo (hoy diríamos: religión sociológica); la creciente indiferencia ante el credo católico; las discusiones, las comparaciones, las refutaciones, toda la serie de argumentaciones presuntuosas a las que se someten sus sagrados artículos; las críticas innumerables y discordantes de la liturgia que han estallado alrededor de nosotros en todas partes; el espíritu descontentadizo que se observa por doquier y el ansia de una anarquía general: ¿qué significan todos estos síntomas, sino que el espíritu de Saúl vive todavía, esta pertinaz insumisión, totalmente contraria al celo de David, la voluntad de romper y de conculcar todas las ordenaciones divinas en vez de construir sobre ellas?”¹⁴⁴

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

Si se pregunta por el modo que De Lubac tiene de pensar la Iglesia, deberá responderse que es entrando en la escuela de los Padres. Lo reconoce y lo confiesa con honestidad de método: “ Si las citas se acumulan... es porque hemos deseado proceder del modo más impersonal, espigando sobre todo en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia”.¹⁴⁵

En el largo camino recorrido por sus escritos, desde *Catolicismo* (1938), *Corpus Mysticum* (1944), *La Fe Cristiana* (1969), por citar algu-

144. H. DE LUBAC, *La Iglesia en la crisis actual*, Santander, 1970, 25-26. La cita es del noveno Sermón Universitario (1832).

145. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, 19.

nos ejemplos donde el tema aflora con más intensidad, hasta esa admirable síntesis que es *Meditación sobre la Iglesia* (1953), la clave hermenéutica desde la que De Lubac siempre reflexiona es la “maternidad envolvente de la Iglesia”.

La Iglesia se vuelve para él no tanto un objeto de análisis, que tendría en el teólogo a un especialista situado frente a ella como extraño, sino una persona colectiva cuyo universo espiritual tiene dimensiones tan vastas que solo la mirada de fe puede alcanzar. De Lubac ha mostrado, en un interesante artículo, el lugar que los Santos Padres tuvieron en la constitución *Lumen Gentium*, y cómo sus intuiciones ayudaron a la reflexión teológica a ubicarse con una actitud contemplativa frente a la realidad mística de la Iglesia.¹⁴⁶

En su obra de 1971 *Las Iglesias particulares en la Iglesia Universal*, explicita esta idea con un ejemplo:

“Así lo entendía también Newman cuando, exponiendo en su Apología la impresión que le producía la lectura asidua de los Padres, decía: «en esta iglesia de los Padres “reconoció a mi madre espiritual... Las renunciaciones de sus ascetas, la paciencia de sus mártires, la valiente determinación de sus obispos, el gozoso ímpetu de su caminar hacia delante, me exaltaban y me confundían a la vez»”.¹⁴⁷

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

146. H. DE LUBAC, *Paradosso e Mistero della Chiesa*, 33-39.

147. H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, 1974, 175. La misma idea aparece al trazar los rasgos del vir ecclesiasticus: “Con su trato va adquiriendo algo de ese ethos católico, que ni la ciencia ni la misma ortodoxia pueden suplir. Y es así cómo él llega a comprender, por ejemplo, el entusiasmo de un Newman cuando, siendo todavía anglicano, descubrió la verdadera Iglesia al descubrir “la Iglesia de los Padres” y cuando por una especie de reminiscencia platónica o más bien por una iluminación del Espíritu, reconoció en ella a su Madre” (cf. *Meditación sobre la Iglesia*, 196).

148. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, 161.

149. H. DE LUBAC *Catolicismo*, 313-314.

continuará siendo hasta el fin del mundo solamente como un símbolo de estas realidades celestiales que colman la eternidad”.¹⁵⁰

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

“¡Cuántas tentaciones nos asaltan respecto de esta Madre, a la que solamente debiéramos limitarnos a amar!...

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

Al leer lo más significativo de la obra de De Lubac, en el horizonte trazado por él en *Memoria*, se advierte un recurso constante a textos autobiográficos de Newman. En efecto, en el arduo itinerario recorrido por el converso inglés, hasta alcanzar la plenitud de la verdad en la Iglesia católica, De Lubac parece encontrar siempre un estimulante sosiego.¹⁵² Muchos de los sinsabores padecidos en la Iglesia, especialmente de parte de quienes hubiera esperado comprensión y apoyo, fueron interpretados y asumidos por él, desde esa magistral lección de fe dejada por el Cardinal Newman. Se entiende porqué su figura es siempre invocada cada vez que De Lubac sale, como es su costumbre, en defensa de los “grandes derrotados”.¹⁵³

Quisiéramos concluir con una admirable semblanza, síntesis de su vida y pensamiento, que nos ha dejado en su obra *La Fe Cristiana*:

150. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, 1980, 79.

151. H. DE LUBAC, *Meditación*, 221-225.

152. H. DE LUBAC, *Meditación*, 244-245.

153. En *Memoria*, especialmente al hablar de Danielou y Teilhard, 211 y 422.

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

7. Conclusión

Habida cuenta de lo dicho, e independientemente ya del juicio de quiénes como E. Schillebeeckx notan que también los autores que citan frecuentemente a Newman “en realidad lo conocen muy mal”,¹⁵⁵ hemos de reconocer desde una perspectiva de Historia de la Teología, que la visión general de las realizaciones teológicas del siglo XX quedaría muy incompleta sin asignar un lugar adecuado a los dos conversos que no pertenecen a ninguna escuela teológica particular, y que

con su vida y obras han tendido un puente entre el catolicismo y el mundo espiritual anglicano o ruso-ortodoxo respectivamente, y han venido a ser guías para la época actual: John Henry Newman y Wladimir Soloviev.

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

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

155. Cf. *Approches Théologiques, Révélation et Théologie* I, 65 citado por G. BENEDETTI, *Mezzo Secolo di Teologia al servizio della Chiesa*, 269.

El carácter profético de sus ideas no solo ha sido señalado en nuestros días,¹⁵⁶ sino asombrosamente anunciado por él mismo:

“Quizá un día mi nombre podrá servir de sanción y estímulo por los que otros, que estén de acuerdo conmigo, podrán escribir y publicar en vez de mí, y comenzar así la transmisión de opiniones conformes con las mías en temas religiosos e intelectuales para la generación venidera”.¹⁵⁷

RICARDO MIGUEL MAUTI
25/01/05

156. Cf. C. S. DESSAIN, “El Cardenal Newman como Profeta”, *Concilium* (Julio-Agosto 1969) 37.
157. Cf. W. WARD, *The Life of John H. Cardinal Newman*, London, 1912, II, 202.

MONS. ENRIQUE ANGELELLI, PASTOR PLASMADO EN LA FRAGUA DEL CONCILIO VATICANO II¹

RESUMEN

El autor se detiene en la obra y la enseñanza del obispo Enrique Ángel Angelelli. Siguiendo los documentos del Concilio Vaticano II, de Medellín y de San Miguel (Arg.), este obispo evangelizó con el mismo espíritu profético y la sabiduría de otros grandes testigos eclesiales.

El autor se concentra en la reflexión y la pastoral práctica de Angelelli, desde el punto de vista de su eclesiología, su antropología, y también desde la situación pastoral donde desarrolló su peculiar estilo pastoral: la diócesis de La Rioja, entre 1968 y 1976. Ante una cultura olvidadiza, el autor invita a hacer memoria de este obispo, de su pasión por el Evangelio y por el Concilio Vaticano II, como un signo y fermento del Reino de Dios en la vida cotidiana.

Palabras clave: pastoralidad, Angelelli, Concilio Vaticano II, servicio, comunión, opción por los pobres, testimonio.

1. *Siglas de documentos:* CSD: Conclusiones de Santo Domingo. DH: Declaración del Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa. DM: Documentos de Medellín. DM Intr: Documentos de Medellín. Introducción. DM Men: Documentos de Medellín. Mensaje. DP: Documento de Puebla. DV: Constitución del Concilio Vaticano II, *Dei verbum*, sobre la divina revelación. GS: Constitución del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. LG: Constitución del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, sobre la Iglesia. NA: Declaración del Concilio Vaticano II, *Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con la religión no cristianas.