

## SENTIDO E IMPORTANCIA DE LA CONVERSIÓN DE NEWMAN\*\*

*La Conversión del Venerable John Henry Newman  
hace más de 150 años, tenía un notable sentido profético  
que sólo se aclara plenamente en nuestro tiempo.*

La recepción de Newman en la Iglesia Católica Romana el 9 de octubre de 1845 fue recibida en su tiempo de tres maneras distintas. Para muchos tractarianos<sup>1</sup> fue un golpe devastador, que parecía indicar el fin de la tentativa de afirmar o restablecer el carácter católico de la Iglesia de Inglaterra. Al protestante inglés medio le parecía una confirmación de que el Tractarianismo no era otra cosa que un movimiento romanizante, como se sospechaba desde hacía tiempo, y que Newman, si bien no estaba a sueldo de Roma, era al menos un peón inconsciente en las manos del Papa, siempre ansioso por destruir la independencia protestante del pueblo inglés. Para Nicolás Wiseman, que iba a ser el primer Cardenal Arzobispo de Westminster cuando se restauró la jerarquía católica, aparecía como el comienzo del retorno a la fe católica.

Ninguno de estos modos de ver se revela del todo exacto, aunque cada uno de ellos contiene elementos de verdad. La conversión de Newman condujo, en efecto, a muchos de sus seguidores tractarianos a acercarse a Roma, al tiempo que (como Newman lo había temido) llevó a algunos a

\* Ian Tumbull Ker, sacerdote diocesano, enseña teología en St. Benet's Hall, donde es Senior Research Fellow. Editor de las obras de Newman, le ha consagrado numerosas obras, entre otras: *Newman the Theologian* (1990), *Newman and the Fullness of Christianity* (1993), así como *Newman and conversion* (1997). Su biografía de Newman fue reeditada por Oxford University Press.

\*\* Artículo publicado en *Communio: International Catholic Review* 22 (Otoño, 1995), pp. 433-445 y en *Communio* en francés, N° XXXV, 1-2-enero-abril 2010, pp. 119-132. Traducción de la Hna. María Eugenia Suárez, de la Abadía Nuestra Señora de la Esperanza, Rafaela (Argentina).

<sup>1</sup> Se llamaba así a los partidarios del "movimiento de Oxford", uno de cuyos líderes era Newman, a causa de los "folletos teológicos" que publicaban. Ese movimiento, que tuvo una profunda influencia sobre la Iglesia anglicana y que dio nacimiento al anglo-catolicismo, tenía por fin renovarla volviéndola a los orígenes cristianos.

abandonar sus recientes principios católicos. E incluso en ciertos casos, a abandonar toda forma de cristianismo ortodoxo. Pero, lejos de conducir al fin del movimiento, el tractarianismo pronto se desarrolló plenamente en un anglo-catolicismo que, proponiendo el tipo de devociones y prácticas católicas que Newman ya había previsto que serían necesarias si los tractarianos más jóvenes no se unían a Roma, permitió a muchos anglicanos permanecer en la Iglesia de Inglaterra. Desde este punto de vista, las sospechas protestantes eran exactas. Los principios del tractarianismo debían conducir lógicamente a una forma de religión que se consideraba difícil de distinguir del “papismo”. Pero la Iglesia de Inglaterra fue ciertamente fortalecida, al menos en su misión en los barrios industriales pobres, por esta nueva ala anglo-católica. Su presencia dio también mayor credibilidad a la antigua afirmación de que el anglicanismo era un catolicismo “reformado”. Paradojalmente, el antiromanismo pronto se transformaría en el signo de un cierto tipo de anglo-catolicismo. En cuanto a los mismos católicos romanos, Wiseman había suscitado en Roma la esperanza de que la Iglesia de Enrique VIII estaba a punto de derrumbarse, esperanza que se reveló ilusoria. Con todo, la secesión de Newman continuó influenciando a los anglicanos de la High Church, muchos de los cuales iban a seguir sus pasos, incluso algunos de sus líderes más importantes, lo que ocasionó un constante drenaje en el anglo-catolicismo.

En lo que concierne al mismo Newman, su experiencia personal de sufrimiento y el trauma que le produjo el dejar la Iglesia de Inglaterra por la Iglesia de Roma lo ponía muy incómodo ante cualquier tipo de triunfalismo injustificado. La insensibilidad católica ante las dificultades y susceptibilidades anglicanas lo apenaba tanto como el resentimiento de los anglo-católicos ante la presunta traición de los convertidos. En los años que siguieron a su conversión, Newman se vio expuesto a sospechas y hostilidades crecientes de todos lados. La publicación en 1859 de su célebre artículo *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*<sup>2</sup>, que fue denunciado a Roma por uno de los obispos ingleses, lo desacreditó ante las autoridades romanas. Además, el movimiento ultramontano que se desarrollaba en el interior de la Iglesia Católica incluía algunos de los más prominentes convertidos seguidores de Newman, especialmente el futuro Arzobispo de Westminster, Cardenal Manning, que iba a jugar un papel importante en los trabajos del Vaticano I. Como Newman no fue nunca un liberal a la manera de Dollinger o Acton, se convirtió inevitablemente en el punto de convergencia de los moderados que se oponían a los excesos de los extremistas ultramontanos. Estos presionaban a favor de una definición de la infalibilidad papal mucho menos restringida que la que fue finalmente aprobada. En el clima de autoritarismo de la época, no se podía excluir del todo una censura o incluso una condenación

oficial de Newman.

Durante los años 1860 empezaron a circular noticias sobre las dificultades de Newman y hubo muchos rumores, incluso en los diarios, de que él estaba a punto de dejar —o que ya había dejado— la Iglesia católica. Naturalmente, esto suscitó la simpatía entre los anglicanos y antiguos colegas y amigos que comenzaron a tomar nuevamente contacto con él, a menudo después de muchos años de silencio. Pero el desmentido formal de Newman de que tuviera la intención de volver a una Iglesia que él consideraba como cismática estaba completamente de acuerdo con las *Lectures on Certain Difficulties Felt by Anglicans in Submitting to the Catholic Church*<sup>3</sup>. Habían sido pronunciadas en 1850 a raíz del así llamado “caso Gorham”, en el cual un órgano judicial del estado había establecido que la regeneración bautismal no era una doctrina esencial de la Iglesia de Inglaterra. Estos textos polémicos tenían por fin convencer a los anglo-católicos de que el tractarianismo conducía lógicamente a Roma, y después del juicio Gorham muchos tractarianos, incluido Manning, llegaron a esa conclusión. Esas conferencias están entre los primeros y sin duda los más brillantes escritos de una larga tradición de controversias —siguiendo el Movimiento de Oxford— entre católicos romanos y anglo católicos, sobre la teoría de la legitimidad de la “rama” anglicana de la Iglesia y la necesidad de comunión con la Santa Sede. Sin embargo, la indiferencia que parecían haber tenido hacia Newman las autoridades de la Iglesia que había adoptado, no sólo le atrajo una gran simpatía por parte de los miembros de la High Church, sino que también persuadió a muchos de que en lo más profundo de su corazón Newman debía lamentar su paso a Roma, especialmente porque parecía que los sucesores de los primeros tractarianos habían ganado tantas batallas en la Iglesia de Inglaterra.

Esto nos conduce a la segunda etapa, como decíamos, en la “recepción” de la conversión de Newman: a saber, la publicación en 1864 de la *Apología pro Vita Sua*<sup>4</sup>, en la cual cuenta la historia de su evolución teológica, que condujo a la conversión de 1845. En verdad el libro, no termina allí, sino que concluye con un largo capítulo titulado “Mi estado de espíritu desde 1845”, en el cual Newman no sólo intentó una defensa general del catolicismo sino que al hacerlo indicó su propio desacuerdo con la eclesiología ultramontana. Aunque estaba cautelosamente expresada, esta nota crítica impresionó a aquellos que pensaban que los católicos eran necesariamente monolíticos en su teología. Aquí y en otras partes de su libro, Newman hace hincapié en su condición de inglés ante sus lectores, que daban por sentado que el catolicismo romano era, por naturaleza, un tipo de religión extranjera, no

<sup>3</sup> Conferencias sobre ciertas dificultades que sentían los anglicanos para someterse a la Iglesia Católica.

<sup>4</sup> Título de la Autobiografía de Newman.

inglesa. Pero el libro era, por supuesto, una poderosa evocación de su pasado anglicano, inevitablemente crítica, implícita y explícitamente, pero no obstante, con un evidente tono de afecto y aún de nostalgia. Los lectores no conformistas<sup>5</sup> estaban, también, impresionados por la completa sinceridad de la *Apología* de Newman. Pero aunque el libro afirmaba claramente y sin ninguna duda que Newman no tenía intención de regresar a la Iglesia de Inglaterra, sin embargo no podía dejar de proporcionar argumentos a los que persistían en creer que su conversión era un trágico error, provocado, por un lado, por la bien conocida sensibilidad del autor y por otro por la insensibilidad de las autoridades anglicanas, que habían mostrado tan poca simpatía por los primeros tractarianos y, especialmente, por su áspera condenación del intento de Newman de interpretar los treinta y nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra en un sentido católico en el *Trac 90* (1841)<sup>6</sup>.

Cualesquiera hayan sido las ilusiones que se hayan hecho algunos anglicanos, ciertamente es verdad que la *Apología pro Vita Sua* sonaba claramente irónica y la autobiografía podía ser vista razonablemente como un jalón significativo en la historia del ecumenismo. Siendo todavía anglicano, Newman había escrito dos importantes obras teológicas que en la época formaron parte del intento tractariano de abrir una vía media entre Roma y Ginebra. Pero dado que ambas, *Lectures on the Prophetic Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism* (1837)<sup>7</sup> y *Lectures on Justification* (1838)<sup>8</sup>, se remontan más allá de la escolástica medieval, donde tienen sus raíces tanto la reforma protestante como el catolicismo tridentino, y retornan a los Padres como manantial originario y fuente de la tradición. Son trabajos pioneros importantes que anticipan la teología ecuménica más fecunda de fines del siglo XX. Alguno podría decir que la obra teológica más brillante y creativa de Newman se refiere al tema de la justificación, que, después de todo, se encontraba ya en el corazón de la Reforma. Como en el caso del otro debatido problema de la relación entre Escritura y tradición. La manera de encararlo de Newman era determinar hasta qué punto la controversia era meramente terminológica y verbal, ofuscada por

<sup>5</sup> Es decir, los protestantes que no pertenecían a la Iglesia anglicana.

<sup>6</sup> Los 39 Artículos son un conjunto de fórmulas dogmáticas que definían la posición doctrinal de la Iglesia de Inglaterra. Elaboradas en el s. XVI, permitían un cierto margen de interpretación, pero la tentativa sin duda imposible de Newman iba demasiado lejos. Suscitó violentas reacciones y terminó en una condenación y en la supresión de los *tractos*, de los cuales el 90 fue el último.

<sup>7</sup> *Conferencias sobre la misión profética de la Iglesia considerada en sus relaciones con el catolicismo romano y el protestantismo popular.*

<sup>8</sup> *Conferencias sobre la justificación.*

malentendidos, y cómo la luz de la patrística podía iluminar las oscuridades del pensamiento moderno.

La eclesiología que Newman como católico se vio obligado a desarrollar paso a paso, comenzó con un ejemplo de *ressourcement*<sup>9</sup> en *On consulting the Faithfull in Matters of Doctrine*<sup>10</sup>, donde encontró en la historia de la herejía arriana un fundamento teológico de lo que consideraba el lugar legítimo de los laicos en la Iglesia. Las consideraciones ecuménicas están más en evidencia en el último capítulo de la Apología, así como en *A Letter to the Duke of Norfolk*<sup>11</sup> (1875), donde trata de manera moderada y matizada la infalibilidad papal y en su prefacio de 1877 a la *Via Media* sobre los tres “oficios” en la Iglesia<sup>12</sup>. Existía una necesidad urgente de una teología equilibrada escriturística y patrística de la Iglesia, frente a las exageraciones ultramontanas y a raíz de la definición de la infalibilidad papal de 1870, que evidentemente exigía ser colocada en un contexto más amplio que el que el Vaticano I hubiera podido ofrecer, aún si el Concilio no se hubiera visto obligado a suspender precipitadamente sus trabajos. En los años siguientes, Newman solía predecir que habría otro Concilio para completar lo que estaba inacabado y, por lo tanto, desequilibrado en el Vaticano I. La historia de la Iglesia primitiva le había dejado grabado que un Concilio modificaba a otro, “como si la Iglesia avanzara hacia la verdad perfecta por medio de declaraciones sucesivas, alternando direcciones contrarias que se perfeccionan, se completan, se compensan unas a otras”<sup>13</sup>.

La predicción de Newman halló, por supuesto, un magnífico cumplimiento en *Lumen gentium*, la Constitución sobre la Iglesia que es, efectivamente, el documento central del Vaticano II. Sin embargo este Concilio, mencionado a menudo como “el Concilio de Newman”, no lo es sólo por su eclesiología escriturística y patrística (en oposición a la neo-escolástica), sino porque Newman había visto claramente que había una real necesidad de renovación y reforma en la Iglesia, así como un compromiso con el moderno mundo secular, lo que el *Syllabus of Errors* había rechazado pero que fue asumido por la *Gaudium et spes* del Vaticano II. Sobre todo, el Papa Juan XXIII convocó el Concilio no sólo con el propósito de *aggiornamento* sino también con el deseo de restaurar la unidad de los cristianos, “cuya ausencia

<sup>9</sup> “Retorno a las fuentes”, en francés en el texto.

<sup>10</sup> Ver nota 2.

<sup>11</sup> *Carta al Duque de Norfolk*.

<sup>12</sup> Profético, sacerdotal y real.

<sup>13</sup> *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (=LD), ed. C. S. Dessain, et al. Vols I-VI (Oxford: Clarendon Press, 1978-84), VII-XXII (Londres, 1961-1972), XXIII-XXXI (Oxford: Clarendon Press, 1973-77).

—como había escrito Newman— es un triunfo tan grande y una ventaja tan grande para los enemigos de la Cruz<sup>14</sup>.

La hora de Newman parecía realmente haber llegado. Y durante el período Conciliar asistimos al desarrollo de la segunda etapa de la recepción de la conversión de Newman. Lejos de ser todavía una fuente de controversia o de perturbación, el acontecimiento de 1845 casi parecía brillar a la luz del Vaticano II. Después de todo, la misma Iglesia Católica Romana parecía volver a la teología escriturística y patrística que Newman había aportado desde su formación anglicana al entrar en ella, poniendo al descubierto que esa teología era sospechosa en la Iglesia ultramontana de Pío Nono. Quizás en ciertos medios se experimentaba el sentimiento de que Newman, como anglicano, ya había vivido como un católico del Vaticano II. Su sumisión a Roma podía ser vista entonces como precursora de la reunión con Canterbury, que para muchos parecía ser sólo una cuestión de tiempo o bien un paso, sin duda necesario en su tiempo, pero que evidentemente ahora era innecesario.

Era como si Newman fuera el santo patrono que hubiera inspirado los “acuerdos” de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana que comenzó sus discusiones poco después de finalizado el Concilio. Al menos, al comienzo de los años 1970, en círculos autorizados se confiaba en que la unidad entre las dos comuniones se concretaría en una generación. De hecho, el mismo Newman habría sido mucho menos optimista. En realidad, precisamente al comienzo de esta década se publicaron por primera vez algunas cartas privadas muy significativas de Newman, sobre el tema de la unidad. Quizás si hubieran sido más ampliamente conocidas, habrían desalentado algunas euforias poco realistas de la época.

Pues en los años 1860, cuando las esperanzas de unión habían comenzado a crecer y antes de que hubieran sido frustradas por la definición de la infalibilidad papal, la simpatía de Newman por estas tempranas iniciativas ecuménicas estaba considerablemente atemperada por su extremo escepticismo acerca de cualquier posibilidad de una reunión institucional de Roma y Canterbury. Desprovisto del fanatismo y la estrechez de espíritu de sus correligionarios, él estaba lejos de minimizar la importancia de lo que tenían en común o de desestimar las barreras psicológicas que impedían a las personas de buena fe hacerse católicos. Por otra parte, a diferencia de algunos entusiastas ecumenistas católicos, él encontraba difícil descubrir la “verdadera llama” del catolicismo “brillando entre las cenizas” de la religión inglesa, o pretender que el anglicanismo era algo “más que la tumba de lo que un día había estado vivo, el estuche de un tesoro que se había perdido”<sup>15</sup>. En cuan-

---

<sup>14</sup> *LD*, 24:22.

<sup>15</sup> *LA* 20:71; 21:249.

to al sueño de una reunión institucional, le parecía que sería poco menos que “un milagro, en el mismo sentido en que sería un milagro que el Támesis cambiara su curso”. La analogía le parecía apropiada, pues la Iglesia de Inglaterra era como

“el lecho de un río, formado en el transcurso de las edades, dependiendo de factores externos, tales como los acuerdos políticos, civiles y sociales. Considerada en su estructura, nunca había sido más que parcialmente católica. Si su ritual lo ha sido en cuanto a lo esencial, sus Artículos descienden históricamente de Lutero y Calvino. Y su organización eclesiástica ha sido siempre, en su principio fundamental, erastiana<sup>16</sup>. Hacer católico este cuerpo actual, visible, tangible, sería simplemente hacer una nueva creatura, sería como cambiar una pantera en una cierva<sup>17</sup>. Hay muchas semejanzas entre una pantera y una cierva. Sin embargo, ellas están dotadas de naturalezas diferentes y cambiar una en la otra no sería un proceso, sino una destrucción y una nueva creación. Esto se podría conseguir sin milagro en el curso de una sucesión de siglos, pero no en un período determinado”<sup>18</sup>.

La cuestión era: ¿Había alguna posibilidad de que tal transformación tuviera lugar en un período de tiempo determinado? También en esto, Newman era muy escéptico. Aunque el anglo-catolicismo siguiera ganando terreno en la Iglesia de Inglaterra, el hecho era, como lo había señalado años antes, que el anglicanismo y el catolicismo eran dos religiones completamente diferentes, procedentes de “principios diferentes”. A pesar de sus puntos en común, “sin embargo la manera en que esas doctrinas son profesadas y toda la estructura interna de las dos religiones es diferente”<sup>19</sup>.

A pesar del aparente suceso del tractarianismo, Newman no estaba en absoluto seguro de que se propagaría de manera tan inevitable como algunos suponían. Después de todo, el mismo Movimiento de Oxford había sido una reacción contra el árido racionalismo del siglo dieciocho, y ¿no podría haber una reacción contra el anglo-catolicismo por parte de la creciente ala liberal de la Iglesia de Inglaterra? Entonces, también había que contar con el todavía poderoso partido evangélico, sin olvidar “el partido erastiano, que los

<sup>16</sup> El erastianismo es una teoría política elaborada en el s. XVI, que subordina la Iglesia al Estado incluso en materia religiosa.

<sup>17</sup> Alusión al poema de Dryden (1687) *The Hind and the Panther*, que defiende a la Iglesia católica (la Cierva) de la Iglesia anglicana (la Pantera).

<sup>18</sup> *LD*, 22:170-171.

<sup>19</sup> *LD*, 12:234.

abarca a los tres, y contra el cual no hay reacción hasta ahora, que *ha sido* siempre y que es el *fundamento*” del anglicanismo. La Iglesia de Inglaterra había sido establecida en primer lugar como iglesia del estado, con el rey a su cabeza, y fue este carácter “establecido” de la Iglesia lo que Newman consideraba que era como el pegamento que mantenía juntos sus elementos tan diferentes. Sea la que fuere la composición del clero, sólo “una fracción” de los laicos era anglo-católica, “una gran parte evangélica, una mayor todavía liberal, y una todavía más grande... sin fe en absoluto”<sup>20</sup>.

Deplorando el sectarismo y la estrechez de los ultramontanos, Newman, así como había profetizado otro Concilio para colocar la definición de la infalibilidad papal en un contexto eclesial más amplio, nunca dudó de que se produciría una reacción en el catolicismo. La esperanza en un futuro ecuménico mejor se podría decir que reposaba muy simplemente en que la Iglesia de Inglaterra se volviera más “católica” y la Iglesia Católica Romana, más “cristiana”. Pero a medida que pasaban los años y que él observaba lo que sucedía en la Iglesia de Inglaterra, temía cada vez más que el anglicanismo “se liberalizara tan radicalmente... que se convirtiera en un simple enemigo de la Verdad”<sup>21</sup>.

La decisión de la Iglesia de Inglaterra y de otras provincias de la Comunión Anglicana de modificar el orden histórico del ministerio ordenado, admitiendo a las mujeres al episcopado y al sacerdocio, seguramente le hubiera parecido a Newman el toque de difuntos del movimiento de Oxford y de la teoría de la “rama” anglo-católica.

La posición fundamental del anglicanismo católico ha sido siempre que, prescindiendo de lo que haya podido o no suceder en la Reforma inglesa, la Iglesia de Inglaterra conservó los elementos esenciales de la primitiva catolicidad. Cualesquiera sean las adiciones o desarrollos que haya podido hacer la Iglesia de Roma, el anglicanismo ha permanecido firmemente adherido al depósito apostólico como fue definido por los Concilios generales de la Iglesia indivisa. Solamente otro Concilio del mismo tipo, según el clásico punto de vista anglo-católico, podía autorizar algunos desarrollos o modificaciones de la fe y la observancia tradicional comunes a Canterbury, Constantinopla y Roma.

El derrumbe y la desintegración del anglo-catolicismo en la Iglesia de Inglaterra, como resultado de la decisión de 1992 de ordenar mujeres, puede ser vista por los historiadores como la culminación de su gradual declinación desde el pico del movimiento en los años 1930. Así como el problema del desarrollo doctrinal fue el factor decisivo que llevó a Newman a abandonar la Iglesia de Inglaterra, de la misma manera el dilema de cómo permanecer

---

<sup>20</sup> LD, 22:171.

<sup>21</sup> LD, 21:299.

firmemente unidos a los principios y la tradición católica sin fosilizarse fue lo que estuvo en el corazón de las dificultades del anglo-catolicismo en los tiempos modernos, sobre todo desde los años 1960, cuando la emergencia de una poderosa escuela neo-liberal de teología en la Iglesia de Inglaterra coincidió con los cambios radicales en el Catolicismo romano.

Hemos llegado ahora a lo que considero la tercera etapa en la recepción de la conversión de Newman: la comprensión de su más amplia significación histórica. Esta es sólo un aspecto en lo que Newman consideraba como el inevitable y lógico resultado de los principios del tractarianismo. Ciertamente, él nunca se apartó del punto de vista que había expresado con tanta fuerza en *Lectures on Anglican Difficulties*, es decir, que el anglo-catolicismo era intrínsecamente ilógico e inconsistente. En 1882, siendo ya cardenal, escribió que lo que le faltaba a los ritualistas anglo-católicos, a pesar de su dedicación e incluso su heroísmo bajo la persecución, era un “fundamento intelectual ... que los evangélicos me parece que tienen, suficiente para los fines prácticos”<sup>22</sup>. La ausencia de toda verdadera autoridad a favor de la posición anglo-católica, que parecía contradecir tan claramente los hechos históricos de la Reforma inglesa, le parecía también a Newman que llevaba en sí los gérmenes de un liberalismo teológico. Una religión sin la autoridad bíblica del Evangelismo ni la autoridad del magisterio de la Iglesia católica, sólo podía ser “una forma de liberalismo”, por más litúrgica y sacramental que fuera<sup>23</sup>.

Lo que más molestaba a Newman del anglo-catolicismo era el uso del “juicio privado”, al que él objetaba como anglicano. Los anglo-católicos, a partir de su lectura de los Padres y de su interpretación personal de las fórmulas doctrinales y la liturgia de la Iglesia de Inglaterra, debían decidir por sí mismos lo que constituía el catolicismo. Aún los enfoques teológicos del perfectamente ortodoxo E. B. Pusey, que había sucedido a Newman como jefe de los tractarianos, le parecía a Newman que conducían a “abandonar completamente la doctrina”<sup>24</sup>. ¿Por qué? Porque Pusey no buscaba “recurrir a ninguna autoridad fuera de su propia interpretación de los Padres”<sup>25</sup>. En último término, la autoridad era él mismo. Cuando *Lux Mundi*, una colección de ensayos de liberales anglo-católicos, apareció en 1889, un año antes de la muerte de Newman, él admitió que era el “final” del Movimiento de Oxford, y se dice que hizo esta afirmación: “Es el fin del tractarianismo. Ellos han abandonado todo”<sup>26</sup>. Muchos podrían decir que el telón cayó finalmente

<sup>22</sup> LD, 30:120.

<sup>23</sup> LD, 12:260.

<sup>24</sup> LD, 15:63.

<sup>25</sup> LD, 12:157.

<sup>26</sup> LD, 31:294.

cuando la Iglesia de Inglaterra, con otros miembros de la Comunión anglicana, desafió a Roma y Constantinopla con la ordenación unilateral de mujeres al presbiterado. Prescindiendo de la posibilidad teológica o de un cambio semejante en el sacramento del orden, es extremadamente difícil conciliar tal acción independiente con la teoría de la “rama” del anglo-catolicismo.

Pero si la conversión de Newman anticipaba lo que muchos anglicanos terminaron de comprender sobre la imposibilidad de tratar de ser católicos fuera de la comunión de la Iglesia Católica Romana o al menos en comunión con una Iglesia Reformada, era también un modo más general de simbolizar la crisis moderna del protestantismo. Ciertamente, Newman no se hubiera sorprendido en absoluto de la liberalización creciente del protestantismo en el siglo veinte. Mucho antes, como anglicano, había predicho el “gran ataque contra la Biblia”, que adquirió fuerza durante el siglo diecinueve<sup>27</sup>. Él vio que el uso de la crítica bíblica, junto con los descubrimientos científicos que cuestionaban la verdad literal de las Escrituras, socavarían todo el fundamento intelectual del protestantismo. Como resultado de la sustitución de la Iglesia por la Biblia en la Reforma, los protestantes quedarían sin ninguna autoridad definitiva en materia de fe. Mientras que para un católico la verdad literal de la Biblia no era una cuestión “de vida o muerte”; «nosotros asistimos como testigos al comienzo del fin del protestantismo, la ruptura de esa burbuja “Biblia-cristianismo” que había sido su vida»<sup>28</sup>. Pero independientemente de la creciente dificultad de interpretar la Biblia, ésta no podía sustituir a la Iglesia: “un libro no habla, está cerrado hasta que se lo abre”<sup>29</sup>.

“La experiencia muestra con seguridad que la Biblia no responde a un objetivo que no le ha sido fijado nunca. Ella puede ser eventualmente el medio de una conversión personal, pero un libro, después de todo, no puede resistir a la violenta vitalidad del intelecto humano, y en nuestros días se comienza a ver el efecto, en lo que concierne a su estructura y contenido, de la fuerza de ese disolvente universal que obra con tanta eficacia sobre todo lo que es religioso”<sup>30</sup>.

Como hemos visto, Newman no negaba que la Biblia, leída de manera selectiva y desde un punto de vista fundamentalista, pudiera ofrecer

<sup>27</sup> Para esta carta no publicada, ver Ian Ker, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford, Clarendon Press, 1988), 193.

<sup>28</sup> *LD*, 20:465.

<sup>29</sup> *Sermon Notes of John Henry Cardinal Newman, 1849-1878*, ed. Fathers of the Birmingham Oratory (London, Longmans, Green and Co., 1913), 53.

<sup>30</sup> *Apologia pro Vita Sua*, ed. Martin J. Svaglic (Oxford, Clarendon Press, 1967), 219.

una cierta base teológica al protestantismo evangélico. Pero, como señalaba, esta base era tan estrecha e insatisfactoria que el evangelismo era siempre muy vulnerable al liberalismo. Esto era así especialmente a causa de un interés exclusivo por su doctrina central sobre la justificación por la fe, que llevaba a descuidar el dogma en general. Además, esta preocupación por la propia justificación mediante la propia fe personal conducía moralmente, pensaba Newman, al racionalismo. El “racionalista toma como centro a su propia persona y no a su Creador”. El paso de la objetividad a la subjetividad en materia religiosa era la consecuencia directa de la concentración evangelista de la “atención sobre el corazón mismo y no sobre las realidades que nos son exteriores, ya sean creencias, acciones o ritos”. Esta “forma seductora de confiar en el hombre más que en Dios” era “racionalista por naturaleza”. De este modo la teología de Schleiermacher, el padre del protestantismo liberal, se podía considerar como la “consecuencia natural de una tentativa de la inteligencia de definir, volver filosófica y justificar esta religión... del corazón y del sentimiento, que reina desde hace largo tiempo”<sup>31</sup>.

Aunque no había predicho la persistente vitalidad del cristianismo evangélico en nuestros días, ni mucho menos el surgimiento del pentecostalismo, Newman hubiera podido fácilmente prever el vacío espiritual que podría crear la declinación del protestantismo oficial. Su propia convicción era que sólo el catolicismo romano tenía los recursos intelectuales para enfrentar la secularización de la sociedad contemporánea, que él profetizó con sombrío presentimiento. Pero era también muy consciente de que el catolicismo mismo tenía una urgente necesidad de reforma y renovación, aunque sólo fuera porque “la Iglesia debía estar preparada para recibir a los convertidos”<sup>32</sup>. Y esto me lleva al último punto, más positivo, que quisiera tratar a propósito de lo que he llamado la tercera etapa de la recepción de la conversión de Newman.

Como he tratado de mostrar en mi *Newman and the Fullness of Christianity*<sup>33</sup>, la conversión de Newman se puede considerar como la culminación de una evolución religiosa que incluía, en líneas generales, las principales variedades del cristianismo. Este hecho tiene también un significado ecuménico: la reunión de los cristianos tiene que ser la convergencia, en la plenitud de la unidad católica, de lo que es positivo y válido en las diferentes tradiciones cristianas. Pero tiene también, como ya lo había indicado

<sup>31</sup> *Essays Critical and Historical* I,33,95-96. Las referencias se hacen a la edición Longmans, salvo indicación contraria.

<sup>32</sup> *John Henry Newman: Autobiographical Writings*, ed. Henry Tristram (London and New York; Sheed and Ward, 1956), 258.

<sup>33</sup> Ian Ker, *Newman and the Fullness of Christianity* (Edinburgo, T&T Clark, 1993).

antes, un significado para la renovación del catolicismo en una sociedad post-cristiana secularizada. Voy a concluir este artículo con una breve indicación de algunos temas que desarrollé en mi libro.

El protestantismo no dogmático, no sacramental pero sólidamente bíblico en el que fue educado Newman en la Iglesia de Inglaterra era, decía él, la verdadera religión de Inglaterra, como lo era de otros países protestantes, donde atravesaba las fronteras confesionales. Difícilmente capaz de sobrevivir al secularismo y a la increencia del siglo veinte, ella fue ampliamente reemplazada, ya sea por el movimiento evangélico o por el protestantismo liberal secularizante. A pesar de sus deficiencias evidentes, tiene el gran mérito de impartir un conocimiento de la Biblia, especialmente de los Evangelios, cuya ignorancia, pensaba Newman, era responsable de muchas deserciones entre los católicos, porque “conocer a Cristo es conocer la Escritura”<sup>34</sup>.

La otra gran conversión de Newman en 1816, cuando tenía 15 años, a una forma calvinista de evangelismo, le dio no sólo creencias cristianas más precisas sino también un sentido de la importancia de la conversión personal a Cristo que nunca lo abandonó. Era una experiencia extraña, entonces como ahora para muchos católicos, quienes frecuentemente han sido más sacramentalizados que evangelizados y difícilmente se consideran llamados a evangelizar en virtud de su bautismo.

Su elección como miembro del Oriel College, en Oxford, en 1822 puso a Newman en contacto con los principales pensadores liberales anglicanos de ese tiempo. Desde 1827, él mismo se siente “arrastrado en dirección del liberalismo de la época”<sup>35</sup>. La experiencia no fue enteramente negativa, particularmente la influencia del lógico Richard Whately (1787-1863), quien, dice Newman, le enseñó cómo pensar por sí mismo. Ahora bien, aunque Newman se opuso siempre a cualquier clase de liberalismo en el sentido de racionalismo, sin embargo jamás desestimó como católico la importancia de la investigación intelectual, declarando, en oposición al positivismo ultramontano: “la teología es el principio fundamental y regulador del sistema total de la Iglesia”<sup>36</sup>.

Un temprano amor por los Padres, adquirido por la lectura de extractos de sus obras en una historia de la iglesia evangélica en 1816, lo había preservado, como afirmaba Newman, de haber llegado a ser alguna vez seriamente liberal en materia de doctrina. En 1828 comenzó a leer los Padres sistemáticamente, empezando con los primeros Padres apostólicos. Fue el

<sup>34</sup> *Sermon Notes*, 230.

<sup>35</sup> *Apologia pro Vita Sua*, 26.

<sup>36</sup> *The Via Media of the Anglican Church I* (London and New York, Longmans, Green & Co., 1901), XLVII.

estudio profundo de los Padres griegos, en particular los alejandrinos, los que constituyeron la base de la teología de Newman que, en su orientación, fue fundamentalmente oriental más que occidental. Nos puede sorprender que Newman, católico, declare no ser teólogo; pero lo podemos comprender en el sentido de formado en el tipo de teología escolástica dominante en esa época. Desde nuestro punto de vista, es el mayor teólogo católico del siglo diecinueve, pero no sería reconocido como tal hasta el *ressourcemen*<sup>37</sup> del siglo veinte.

Estas fueron las influencias determinantes que Newman aportó a la Iglesia católica en 1845. El hecho de que, a diferencia de ciertos convertidos, él no tratara de retener su pasado, da una dimensión ecuménica a su conversión. Pero esto contribuye también a la renovación del catolicismo que debe acompañar la tarea de re-evangelización del mundo post-cristiano, a la que el Papa Pablo VI llama por primera vez a la Iglesia post-conciliar en *Evangelii Nuntiandi* (1974). Cuando consideramos, por ejemplo, el nacimiento y el crecimiento de las nuevas comunidades y los nuevos movimientos laicales en la Iglesia, con su enraizamiento en la Escritura y su acento en la conversión personal, o cuando se estudia el *Catecismo de la Iglesia Católica* con su atención particular hacia la espiritualidad y la teología orientales, nos damos cuenta de que la conversión del Venerable John Henry Newman, hace más de 150 años, tenía un notable sentido profético que sólo se aclara plenamente en nuestro tiempo.

*171 The Hill, Benford, OX18 4RF  
Inglaterra*

---

<sup>37</sup> En francés en el texto.