

SEMBLANZA RELIGIOSA Y SIGNIFICADO TEOLÓGICO DEL MOVIMIENTO DE OXFORD

JOSÉ MORALES

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN: 1. El escenario y los protagonistas. 2. Un proyecto de restauración católica en la Iglesia anglicana. II. LOS TRACTARIANOS COMO PARTIDO RELIGIOSO BIEN DEFINIDO POR PRINCIPIOS COMUNES Y PRECISOS: 1. Un grupo coherente. 2. La formación gradual de una visión del cristianismo y de la Iglesia. III. EL RETRATO ESPIRITUAL DEL MOVIMIENTO DE OXFORD: 1. Veneración hacia los misterios y dogmas cristianos. 2. Una empresa esencialmente religiosa y no simplemente un impulso romántico. 3. Defensor de la libertad eclesiástica: a. En favor de una Iglesia independiente del Estado. b. La *política* del movimiento tractariano. 4. El Movimiento de Oxford, crítico del protestantismo: a. Una tendencia general y dominante. b. La contribución de Hurrell Froude. c. La crítica decisiva. 5. Un verdadero «movimiento» de naturaleza no estacionaria. 6. Un movimiento ajeno al espíritu religioso inglés. IV. UN SISTEMA DOCTRINAL PROPIO. V. LA OPCION ENTRE ROMA Y LUTERO.

I. INTRODUCCIÓN

En 1983 se cumplieron 150 años del inicio en Oxford del Movimiento religioso que sacudió el dormido Anglicanismo de aquel momento y produjo en años sucesivos una ola de conversiones a la Iglesia Católica que no tenía precedentes en la historia espiritual de Inglaterra.

No hace falta señalar que la figura más destacada de esta renovación religiosa, que algunos calificaron de nueva Contrarreforma, fue John H. Newman (1801-1890), convertido en octubre de 1845 y creado Cardenal de la Iglesia Romana por

León XIII en 1879, después de largos años de vida pastoral y estudiosa en el Oratorio de Birmingham.

El poderoso atractivo de la personalidad de Newman le ha llevado fácilmente al conocimiento del gran público culto interesado en asuntos de religión e historia del pensamiento, dentro y fuera de Inglaterra.

Pero el Movimiento de Oxford y los hombres que, junto a Newman, lo impulsaron y desarrollaron son un tema relativamente ignorado. Merece, sin embargo, atención por sí mismo y no es irrelevante hoy para entender la naturaleza de las relaciones y contactos entre la Iglesia católica y los Anglicanos. Cualquier investigación o descripción del Movimiento de Oxford debe conducir inevitablemente y en todo caso a un conocimiento más detallado de la persona y actividad de Newman, que fue su inspirador espiritual y su expositor teológico indiscutido.

Es propósito de este trabajo suministrar al lector interesado y no suficientemente versado en el Movimiento Tractariano—como también se le conoce por los famosos *Tracts for the Times*— una exposición de sus rasgos principales y de las circunstancias históricas que lo acompañaron y motivaron.

1. *El escenario y los protagonistas*

Los comienzos del siglo XIX son para Inglaterra una era de transformaciones científicas, sociales y políticas de largo alcance. Aparecen la locomotora y la electricidad, mientras que pacientes investigaciones renuevan la biología, la química y la medicina. Se instaura el capitalismo propiamente dicho, se lleva a cabo la revolución industrial y se forman, junto a la burguesía, las masas obreras que son parte necesaria de la nueva situación social.

La reforma electoral de 1832 extiende el derecho de voto y desplaza en gran medida el poder político de la aristocracia a la alta burguesía. Eran cambios profundos presenciados por muchos ingleses con un sentimiento de turbación. La memoria nacional mantenía vivos los sucesos de la Revolución francesa, que habían suscitado en las Islas una singular aversión. Los aspectos positivos de las reformas parecían ennegrecerse por la presencia simultánea de una ideología jacobina, positivista en

filosofía y agnóstica en religión. ¿Había llegado acaso para Inglaterra la hora del materialismo y la incredulidad?

La Iglesia Anglicana no resultaba muy capaz de comunicar seguridades ni certezas. La Iglesia nacional, encargada por el Estado del *servicio público* de la religión y la moralidad, languidecía con la pasividad de sus dirigentes, a la vez que se sentía amenazada desde fuera, en su estructura y su doctrina, por las interferencias estatales y los primeros golpes de la crítica racionalista.

Era evidente para los mejores hijos de la Iglesia de Inglaterra que había llegado un tiempo de decisiones y de verdaderas reformas, practicadas no desde fuera sino desde dentro. En esta ocasión la respuesta a la crisis iba a venir de Oxford, ciudad santa del Anglicanismo. Sería la respuesta de unos hombres, casi todos presbíteros anglicanos de gran talla intelectual y hondo sentido religioso, para quienes los problemas básicos de la sociedad inglesa derivaban esencialmente de una situación de empobrecimiento espiritual y de desorientación dogmática. Había que proponer de nuevo la recta doctrina sobre la Iglesia, había que liberar a ésta de su servidumbre estatal, y había que proclamar la posibilidad y la necesidad urgente de un ideal de santidad cristiana, desconocido hasta entonces en el Anglicanismo.

Fundada en el siglo XII, la Universidad de Oxford era prácticamente el lugar donde se formaban los ministros de la Iglesia Anglicana. Tenía por estatutos un carácter y un régimen estrictamente confesionales, y era junto con Cambridge la única Universidad de Inglaterra, hasta la fundación en 1828 de la laicista London University.

Fiel a su espíritu anglicano, Oxford resistió desde el principio los esfuerzos e iniciativas para conceder a los católicos la emancipación civil, que llegaría a pesar de todo en 1829. El clima intelectual de la Universidad, formada por un conjunto de Colleges cada uno con su personalidad y costumbres particulares, era marcadamente tradicional. Con un nivel teológico modesto y una práctica religiosa relativamente convencional, Oxford albergaba sin embargo en Oriel, un College fundado en el siglo XIV, un grupo de hombres imbuidos de ideas reformistas en lo académico y lo intelectual. Constituían el elemento progresivo de Oxford y eran llamados los *noéticos*. Precisamente entre sus colegas de la *common room* de Oriel iba a surgir el puñado de *dons* que, aglutina-

dos inicialmente en torno a John Keble, originaria el Movimiento de reforma religiosa.

Los nombres de John Keble, Hurrell Froude, John Henry Newman y Edward Pusey se hallan inseparablemente asociados al nacimiento y desarrollo del *Oxford Movement* y a ellos hemos de referirnos aunque sea con brevedad para situar al lector.

Designado en 1822 por el joven John Newman como «el primer hombre de Oxford», Keble (1792-1866) se caracterizaba por un temperamento donde lo religioso y lo poético se fundían en estrecha unidad. Había publicado en 1827 el *Christian Year*, un libro de poemas litúrgicos en el que muchos reconocieron la voz de un profeta.

La causa de John Keble —*fellow* de Oriel y profesor de poesía de la Universidad hasta 1823— era la causa de la religión. Ajeno a la política a pesar de sus inclinaciones *tories*, poseía magníficas cualidades de formador, que le hicieron muy pronto el centro de un brillante grupo de discípulos.

Hurrell Froude (1803-1836) era el más destacado. Procedía del Devonshire y era el hijo mayor de un influyente clérigo anglicano. La familia pertenecía a una estirpe de caballeros y tuvo siempre a gala su fidelidad al Anglicanismo tradicional. Froude ingresó en Oriel en 1823. El testimonio de sus contemporáneos habla de él como de una personalidad fascinante. Había aprendido en la casa paterna las excelencias de una vida entregada al servicio de nobles ideales. La piadosa educación hogareña se había consolidado en él con la lectura del Evangelio y la meditación y el estudio de la mejor doctrina *católica* que el Anglicanismo podía ofrecer. Era natural que Keble y Froude desarrollaran pronto una profunda amistad. Les movían los mismos ideales y a pesar de la diferencia de edad se vieron pronto a sí mismos como responsables por igual de la instauración de un Anglicanismo verdaderamente religioso y libre del estatismo, el pragmatismo y la rutina.

En 1826 Froude es elegido *fellow* de Oriel, donde Newman desempeñaba la misma función docente desde 1822. Newman y Froude habitan al principio mundos diferentes. Newman milita aún en el Evangelismo de carácter calvinista y mantiene estrechas relaciones con el liberal José Blanco White y sobre todo con el relativista y antidogmático Richard Whately, futuro

Arzobispo anglicano de Dublín. A los ojos del justiciero y tradicional Froude, que no le conoce todavía suficientemente, Newman parece un *hereje*.

Pero Newman va también en serio a la búsqueda de la Verdad. Dotado de un intelecto excepcional, de una sensibilidad exquisita y de un profundo instinto religioso, Newman trata en todo momento de llegar al fondo de las cosas. Los dos *fellows* de Oriel estaban destinados a comprenderse y de hecho la relación surgida hacia 1827 comienza en Newman un proceso que se corona hacia 1832 con una adhesión plena y firme a la visión *católica* del Cristianismo.

Froude ha facilitado además a Newman una nueva relación con John Keble y ha creado así las condiciones para la empresa reformadora que será activada por los sucesos públicos ocurridos en torno a 1830. Aunque puede hablarse de una preparación y de unas anticipaciones del Movimiento de Oxford, que se extienden desde 1829 hasta su comienzo declarado en julio de 1833, la cortesía de Newman ha hecho que un sermón de Keble —*On National Apostasy*— pronunciado el día 14 de dicho mes, se considere el inicio formal del Movimiento Tractariano.

2. *Un proyecto de restauración católica en la Iglesia Anglicana*

La interpretación del Movimiento de Oxford no es un tema pacífico cuando se plantea con detalle. No lo es en la historiografía del momento ni lo ha sido tampoco en períodos anteriores. Existe una falta de acuerdo y de perspectivas comunes que no puede sorprender a nadie si se tiene en cuenta que los Tractarianos dieron con radical seriedad la batalla por el alma religiosa de Inglaterra. Los hombres de Oxford tuvieron que enfrentarse abierta o tácitamente con una tradición religiosa, superficial en sí pero hondamente arraigada en la sociedad de la que formaban parte; tuvieron que desafiar el orgullo nacional, arrostrar las iras del mundo político y sufrir muy pronto la humillante calificación de *papistas*.

El tiempo no ha trascurrido en balde y muchas de las vivas pasiones desatadas hace siglo y medio han pasado a la historia. Pero simultáneamente numerosos relatos y análisis actuales que

pretenden neutralidad en asunto tan dramático no suministran una visión mínimamente adecuada de la empresa espiritual Tractariana. Esta es presentada con frecuencia como la ocasión de una polémica mutuamente enriquecedora entre dos concepciones religiosas *complementarias*, cuando no se la descalifica como una expresión de fanatismo religioso romántico.

Es decir, no todos hablan hoy del Movimiento de Oxford como una iniciativa saludable y necesaria, e irreconciliable en máximo grado con la visión estatista y protestante del Cristianismo, dominante entonces en el Reino Unido. El mismo título que encabeza este apartado no encontrará una aceptación general.

Sin embargo este es a nuestro juicio el único modo de entender el Movimiento de Oxford y de describirlo sin hacer violencia a su naturaleza verdadera. De acuerdo con esta convicción vamos a exponer ahora los rasgos centrales del espíritu Tractariano, cuya suma equivale sin duda a una definición según la realidad de las cosas.

II. LOS TRACTARIANOS COMO «PARTIDO RELIGIOSO» BIEN DEFINIDO POR PRINCIPIOS COMUNES Y PRECISOS

1. *Un grupo coherente*

Una aparente falta inicial de cohesión entre los Tractarianos llegó a provocar entre algunos adversarios la afirmación interesada de que el Movimiento de Oxford no era ni había sido nunca un partido religioso —*a religious party*— propiamente dicho, sino una agregación ocasional y pasajera de individuos. En una carta a Edward Hawkins, Provost de Oriel College, escrita en 1846, afirma Richard Whately —entonces Arzobispo de Dublin— que el Movimiento de Oxford no existió nunca en realidad como un verdadero grupo religioso con personalidad específica. «Pienso —escribe— que no sería difícil demostrar... que el partido Tractariano no ha existido. *Este* individuo nada tuvo que ver con su formación; *aquel* escribió algunos tractos pero se mostró disconforme con otros; *aquel otro* no escribió tracto alguno y se limitó a recomendarlos en cuanto a sus principios generales; *otro* aprobó algunos pero

estimó que el resto iba demasiado lejos; *otro* adoptó los principios pero rechazó diversas conclusiones, etc.»¹.

La ingeniosa descripción de Whately no resulta, sin embargo, avalada por los hechos y puede decirse que niega la evidencia. Cuatro años antes del comienzo formal del Movimiento, Newman, que no era dado a exageraciones ni entusiasmos, se refería ya a los Tractarianos futuros —todavía no habían aparecido los Tractos— como un grupo perfectamente diferenciado intelectual y religiosamente de otros grupos, como los noéticos de Oriel, los hombres de la liberal Edinburgh Review o los protestantes Evangelistas del oxoniense Exeter College².

Escribiendo en tercera persona, Newman afirma en su *Escritos Autobiográficos*: «respecto al Movimiento teológico de Oxford propiamente dicho (por así llamarlo), puede decirse que terminó con su dimisión de la parroquia de Santa María (1843), y que se originó a partir de su separación prematura, junto con Hurrell Froude, del cargo de Tutor en el College (1832)»³.

En un sermón de 1829 sobre la Unidad de la Iglesia, Newman justifica la existencia de *un partido* con la observación de que «(Cristo) nos mandó permanecer unidos..., de modo que la falta y el perjuicio derivan no de tener un partido sino de tener muchos»⁴.

Incluso los críticos del Movimiento supieron reconocerlo muy pronto, con instinto certero de autodefensa, como un grupo definido y para ellos amenazador. Lo indican, por ejemplo, las severas palabras de un activo protestante llamado Peter Nall. «Los Tractos de Oxford —escribe— son el órgano solamente de un determinado partido de la Iglesia de Inglaterra, en concreto del partido mundano y carnal, que no odia tanto ninguna doctrina como las de su propia Iglesia, y que desprecia, insulta y persigue como a sus más mortales enemigos, a los ministros que las enseñan y practican»⁵.

1. Cit. P. BRENDON, *Hurrell Froude and the Oxford Movement*, London 1974, p. 42.

2. J. H. NEWMAN, *Carta a su madre*, de 13.3.1829, en *Letters and Diaries*, II, 129-130. (En adelante citada *Letters*).

3. IDEM, *Escritos Autobiográficos*, Madrid 1962, p. 140.

4. IDEM, *Plain and Parochial Sermons VII*, pp. 241-242. (En adelante citada *Sermons*).

5. Cit. en IDEM, *Letters*, V, p. 156, n. 4.

En defensa de su Movimiento contra este y otros ataques, Newman se pregunta: «¿quién puede dudar, con estos hechos ante él, que el movimiento en Oxford no es sino la *vanguardia* de un temido ejército, y que desea lograr el primero de una serie de cambios?»⁶. En otra ocasión observa: «somos de los que en consonancia con estos mandatos (1 Cor XI, 19; Tit III, 10; Rom XVI, 17) han hecho lo posible para mantenerse alejados de doctrinas humanas y de opiniones particulares, y adheridos al único Cuerpo Católico fundado en los Apóstoles, que durará hasta el fin de todas las cosas»⁷.

Estaba claro para Newman que el Movimiento de Oxford era desde sus mismos inicios un grupo aglutinado por varios principios decisivos y comunes a todos los participantes. Estos *puntos* de acuerdo derivaban principalmente de ideas formuladas por Froude, como Newman puntualiza en una carta a John Keble: «hay un gran número de cosas inteligentes en los escritos que (Froude) me envió, así como las primeras indicaciones de los principios que yo mismo y otros hemos seguido»⁸. Newman habla al mismo tiempo de la necesidad de desarrollar esos principios básicos, de modo que se conviertan en el espíritu y la fuerza impulsora de un partido. «Prediquemos y enseñemos, y desarrollemos nuestras doctrinas en un sistema», escribe a Edward Pusey en enero de 1836⁹.

En la misma carta designa Newman la preservación de la Iglesia como el motivo subyacente a toda la actividad Tractariana e insiste en que la principal responsabilidad del grupo no estriba en una ocupación política sino en la Iglesia misma. «Como patriotas —dice— hemos tal vez de sentir pesar, pero pienso que la Iglesia debe sernos aún más querida que la nación, y que si ésta pierde aquélla ganará»¹⁰.

Thomas Mozley, activo en el Movimiento de Oxford y futuro cuñado de Newman, califica a éste en 1830 como elemento unificador irremplazable dentro del grupo Tractariano. «Newman —escribe Mozley— no es una persona a quien detengan los fracasos temporales. De todos los hombres que

6. Carta a Henry Wilberforce, de 23.3.1835. Cfr. *Letters*, V, p. 51.

7. Es un sermón de 1829: *Sermons*, III, p. 193.

8. 16.7.1837. Cfr. *Letters*, VI, p. 96.

9. Cfr. *Letters*, V, p. 215.

10. *Ibid.*

conozco es el mejor dotado por sus cualidades, conocimientos, paciencia y tenacidad, así como por sus *modos* conciliadores y los amigos que es capaz de movilizar en esta causa —entre los que espero encontrarme—, para librar a la Iglesia de Inglaterra de su actual situación oprimida y recortada»¹¹.

El historiador anglicano Owen Chadwick, que no oculta una cierta antipatía hacia el Movimiento de Oxford y en particular hacia Newman, se muestra, sin embargo, de acuerdo con el juicio de T. Mozley y en su libro *The Mind of the Oxford Movement* (1961) afirma que «Newman dió al Movimiento liderato, coherencia, influencia y la forma de un partido. Fue el hombre decisivo, apto para hacer adversarios y discípulos»¹².

Chadwick reconoce también que el Movimiento poseía la cualidades necesarias para llevar adelante sus propósitos reformadores. «Una muestra de que era un movimiento de mentes y no una alianza de caracteres individuales es el hecho de que la doctrina y la teología legada por los tres (Newman, Keble y Pusey) tienen rasgos de detalle y de tipo que las identifican; y esta doctrina y esta teología son como el centro de un círculo más amplio de escritores y predicadores arraigados en la vieja tradición de la *High Church*»¹³.

El mismo Newman enumera en 1856, años después de concluido el Movimiento, las condiciones o características que considera necesarias para que se pueda hablar de un partido eclesiástico verdadero. Examinadas con sentido retrospectivo, arrojan valiosa luz sobre nuestro asunto. «Permítame sugerirle —escribe a un tal John Wallis—, no para desanimarle sino para ayudarle con mi propia experiencia, que para que alguien forme un partido necesita al menos una de estas tres condiciones: 1. un principio de acción, objeto o causa que suscite el entusiasmo ó 2. una lógica profundamente coherente y sin fisuras ó 3. una disposición implícita hacia él y sus ideas por parte de aquellos a quienes se dirige. Lutero tenía la primera; Calvino, la segundo, Cranmer, la tercera»¹⁴.

11. Th. MOZLEY, *Carta a Harriet Newman*, de 14.3.1830, en Ann MOZLEY, *Letters and Correspondence of John H. Newman in the English Church*, London 1, 1891, p. 226.

12. O. CHADWICK, *The mind of the Oxford Movement*, London 1961, p. 46.

13. *Ibid.*, p. 31.

14. J. H. NEWMAN, *Letters*, XVII p. 414.

Es difícil dudar que tanto Newman y sus seguidores como los adversarios y testigos más o menos indiferentes del Movimiento de Oxford en sus orígenes, consideraron a éste como la actividad de un grupo definido, con principios y cometidos bien precisos.

2. *La formación gradual de una visión del Cristianismo y de la Iglesia*

Es cierto que en sus primeros momentos el Movimiento Tractariano presenta una relativa vaguedad en sus doctrinas o al menos en la formulación de éstas. Wilfrid Ward, el más conocido biógrafo de Newman, ha podido escribir que en la primavera de 1841 «grandes cambios eran exigidos por la nación, y el gabinete de Lord Melbourne no parecía capaz de realizarlos. Correspondió a su sucesor Robert Peel determinar con precisión y llevar a efecto las fuertes pero vagas aspiraciones del pueblo inglés».

«El Movimiento de Oxford ha encarnado tanto en su fuerza como en su inconcreción inicial una de estas aspiraciones. Los autores de los Tractos coincidían en su celo *católico*; pero la indeterminación e incertidumbre caracterizaron al principio sus ideas sobre el fin preciso que debían alcanzar»¹⁵.

Newman reconoce la presencia de esta inseguridad en el Movimiento incipiente y la explica por las insuficiencias y los hiatos del sistema doctrinal anglicano, de modo que «aunque uno está de acuerdo —dice— con este sistema tal como aparece, desea sin embargo algo más»¹⁶.

R. H. Hutton recoge la misma idea cuando escribe que «el núcleo del Movimiento Tractariano era un Credo con precauciones, cuya evidencia era sentida por los líderes como dudosa, pero que era mantenido como muy probable y que en cualquier caso hacía el papel de una 'hipótesis de trabajo' eclesiástica, en base a la cual tenían el deber de actuar»¹⁷.

15. W. WARD, *The Life of John H. Cardinal Newman*, I, London 1912, p. 399.

16. J. H. NEWMAN, *Carta a Hugh Rose*, de 1.5.1836, en *Letters*, V, p. 291.

17. R. H. HUTTON, *Cardinal Newman*, London 1891, pp. 56-57.

Pero incluso aceptando esta necesaria flexibilidad inicial —dictada por la misma naturaleza ambivalente del Credo anglicano y por la proverbial *reserva* Tractariana, practicada para no escandalizar con la *novedad* de las doctrinas— no es posible suscribir, por ejemplo, juicios como el de Peter Toon, para quien el ideario religioso del Movimiento de Oxford era simplemente «una variante o modificación de la adhesión a la *High Church* tradicional»¹⁸, o el de Owen Chadwick, que en cierta contradicción consigo mismo (vide supra), llega a escribir que «el Sermón de John Keble, de 14.7.1833, no convocó discípulos ni levantó bandera alguna ni proclamó nada que no hubiera sido ya dicho por otros hombres de Iglesia en todo el país»¹⁹.

Aparte del carácter volátil del Anglicanismo ortodoxo con el que los Tractarianos inician su reforma y la prudencia con la que presentan sus doctrinas, hay otro elemento que explica la vaguedad provisional a que nos referimos. Se trata de una tendencia de estos hombres de Oxford, especialmente de Newman y Froude, a *vivir al día*. Era una tendencia y también una necesidad que les obligaba casi permanentemente a reaccionar y tomar postura cotidiana frente a las crisis repentinas, sucesos y ataques que se precipitaban con inusitada frecuencia. Nunca fue el futuro, ni siquiera el futuro inmediato, una escena mínimamente previsible para los Tractarianos. Había en ellos una actitud permanente de resignación, apertura y abandono en las manos de Dios.

Newman llega al extremo de decir que «sobre el futuro no tenemos en nuestras mentes visión alguna, buena o mala» y de sí mismo comenta por este tiempo: «no puedo prometerme el futuro; dispongo sólo del presente»²⁰.

La confianza que el fundador y alma del Movimiento de Oxford albergaba en la Providencia se detecta inequívocamente mucho antes del nacimiento oficial de sus iniciativas reformadoras. En 1830 anotaba en su diario las siguientes palabras: «Héme aquí ahora en Oriel College, como Tutor, Párroco y

18. P. TOON, *Evangelical Theology, 1833-1856*, Atlanta 1979, p. 1.

19. O. CHADWICK, *The Mind of the Oxford Movement*, p. 33.

20. J. H. NEWMAN, *Carta a S. F. Wood*, de 2.6.1837, en *Letters*, VI, p. 178.

Fellow, habiendo sufrido mucho y avanzando lentamente hacia lo bueno y lo santo, llevado a ciegas por la mano de Dios y sin saber hacia donde me conduce El»²¹.

No es un cuadro de vaguedad en el diagnóstico de la situación, el proyecto religioso, las metas o la decisión de alcanzarlas. Se advierte en cambio una honda conciencia de las dificultades que los Tractarianos iban a encontrar en sus intentos de restauración *católica*.

III. EL RETRATO ESPIRITUAL DEL MOVIMIENTO DE OXFORD

1. *Veneración hacia los misterios y dogmas cristianos y resistencia al emocionalismo religioso Evangelista*

En un célebre artículo escrito en 1839 para la publicación Tractariana que él mismo dirigía, afirmaba Newman que el Movimiento de Oxford no se podía explicar adecuadamente ni por las simples circunstancias históricas bajo las que nació ni tampoco por la actividad de sus cabezas individuales. «Es —decía— como un espíritu que flota en el ambiente... Se encuentra dentro de nosotros, elevándose en el corazón allí donde menos esperado era, y abriéndose camino no en secreto pero sí de manera sutil e impalpable, como resultado de causas más hondas que las políticas u otras acciones visibles»²².

La idea básica de este ensayo, que impregna las palabras citadas, puede aplicarse especialmente y en primer lugar a la independencia del Movimiento respecto al llamado Evangelismo, con el que algunos autores le han querido y quieren relacionar excesivamente.

Bajo el punto de vista teológico, los Evangélicos —un activo grupo de influencia metodista y viva conciencia protestante dentro de la Iglesia anglicana— profesaban una versión reducida de la doctrina anglicana tradicional. Defendían la sola

21. J. H. NEWMAN, *Escritos Autobiográficos o. c.*, p. 27.

22. IDEM, *The State of Religious Parties*, *British Critic* (April 1839). Reimpreso por Newman con el título *Prospects of the Anglican Church en Essays Critical and Historical I*, 1871, p. 272.

autoridad de la S. Escritura con un planteamiento fundamenta- lista, y la secundariedad de la Iglesia como misterio y orga- nismo de salvación. Sostenían, como es lógico, la justificación por la sola Fe, y la mayoría de ellos no aceptaban la regenera- ción bautismal ni los aspectos normativos del Evangelio. Les caracterizaba también un extraordinario activismo proselitista y una preocupación intensa por elevar el tono religioso de la vida pública, profesional y familiar de los ingleses.

Aunque Newman afirma retrospectivamente que el Evange- lismo fue «una forma de Protestantismo que nunca llegó a flo- recer en Oxford»²³, pueden encontrarse, dentro de ciertos límites, algunos puntos de contacto entre Evangélicos y Tracta- rianos. Son semejanzas que han llevado a diversos historiadores a mantener una continuidad entre los dos grupos y a dar por seguro que el primero ejerció una influencia decisiva sobre el segundo.

Así, por ejemplo, la publicación anglicana *Church Quar- terly Review* aseguraba retóricamente en 1878 que «sin la ferti- lizadora corriente Evangelista que había enriquecido los campos secos de nuestra Sión, la bella música del *Christian Year* (libro de John Keble, publicado en 1827; vide supra) no habría des- pertado, con sus poderosas y sencillas enseñanzas, ninguna resonancia favorable»²⁴.

¿Influyó realmente el Evangelismo en el Movimiento de Oxford? ¿Hasta qué punto puede hablarse de una relación estrecha entre ambas corrientes?

Es indudable que algunos futuros Tractarianos habían sido estimulados por el Evangelismo en su *seriedad* religiosa y sus deseos de renovación interior. Es un hecho que varios miem- bros de la *High Church* en Oxford cuya vibración y celo espi- rituales significaron una fuerza impulsora para el Movimiento habían tenido una educación Evangelista²⁵. La distribución de Tractos con el fin de propagar doctrinas determinadas era una típica costumbre de los Evangélicos y fue muy probablemente

23. J. H. NEWMAN, *Carta a John C. Fisher*, de 17.11.1877, en *Letters*, XXVIII, p. 269.

24. Autor anónimo, *The Present Phase of the Tractarian Movement*, *Church Quarterly Review* VI (1878) 188.

25. Cfr. D. NEWSOME, Recensión de F. K. BROWN, *Fathers of the Victo- rians*, 1961, «*Historical Journal*» VI (1963) 300.

el origen de la iniciativa de Newman y Froude en 1833. Tampoco pueden ignorarse los puntos de contacto en el celo proselitista.

Los hombres del Movimiento de Oxford demostraban un *entusiasmo* por su causa que se apreciaba igualmente entre Cuáqueros, Metodistas y Evangélicos. Pero no debe olvidarse que el entusiasmo de estos grupos era usualmente un modo de protesta y resistencia a lo institucional y sacramental y no estaba exento en ocasiones de gestos extravagantes. Demostraba sólo en el mejor de los casos *seriedad* religiosa y una forma peculiar de devoción. Cuando Newman habla de *seriedad* y la equipara a *sentido del deber* —*dutifulness*— es evidente que se refiere a otra cosa²⁶.

Afirma Chadwick que es precisamente su entusiasmo y celo religiosos lo que distingue al Movimiento de Oxford de la «old-fashioned High Church school»²⁷. Pero hay que decir también que los Tractarianos manifestaron siempre una inequívoca desconfianza hacia los fervores entusiastas de los Evangélicos, que iban unidos en su opinión a una religión sentimental y antidogmática.

El sueco Y. Brillioth ha intentado describir teológicamente las relaciones entre ambos grupos con la observación analítica de que «el Movimiento de Oxford significó el redescubrimiento de la mediación histórica y eclesial de la salvación, mientras que el Evangelismo fue el hallazgo de la relación inmediata del individuo con su Salvador»²⁸.

La comparación, que debe ceñirse al ambiente religioso inglés, sugiere en realidad muchas más diferencias que puntos de contacto, precisamente en la misma raíz del talante teológico-espiritual de los dos grupos.

En aspectos determinados de actitud religiosa práctica se puede afirmar con cautela alguna continuidad entre Evangélicos y Tractarianos, como demuestra el caso mismo de Newman. Años después de su conversión recordaba éste que, en cierto

26. Cfr. J. H. NEWMAN, *Sermons*, VIII, p. 107.

27. O. CHADWICK, *The Mind of the Oxford Movement*, London 1961, p. 28.

28. Y. BRILLIOTH, *Three Lectures on Evangelicalism and the Oxford Movement*, London 1934, p. 57.

modo, su vida católica había desarrollado y fortalecido diversos elementos de su primera educación como Evangélico.

Pocos años antes de morir escribía Newman a un amigo protestante: «No quiero cerrar nuestra correspondencia sin testimoniar aquí mi sencillo amor y mi adhesión a la Iglesia Católica Romana; no porque piense que usted lo ponga en duda. Si tuviera que dar una razón de esta devoción total y absoluta no debería ni podría decir sino que aquellas grandes y ardientes verdades que aprendí del Evangelismo cuando niño han sido impresas en mi corazón con lozanía y fuerza cada vez más intensa por la Santa Iglesia Romana.

«Esta Iglesia ha añadido mucho ciertamente al sencillo Evangelismo de mis primeros maestros, pero no lo ha oscurecido, diluido ni debilitado en modo alguno. He encontrado sin embargo una energía, unos recursos, un apoyo y un consuelo en la Divinidad y expiación de Nuestro Señor, en su Presencia Real eucarística, en la comunicación con su Persona Divina y Humana; son cosas que todos los buenos católicos tienen, pero que los cristianos Evangelistas poseen solo débilmente»²⁹.

Un grupo de autores niega que el Evangelismo ejerciera un influjo estimable en el pensamiento de Newman. Placid Murray escribe, por ejemplo, que «hay en los sermones de Newman poco o ningún rastro de dependencia respecto a alguna escuela o sistema exegéticos»³⁰.

Lo más decisivo son las palabras y textos mismos del gran Tractariano, que con gran frecuencia y acentos cada vez más enérgicos no cesa de enjuiciar y criticar la teología y la visión religiosa del Evangelismo. Pueden servir de muestra las observaciones de un sermón predicado en 1843, donde leemos: «Vehemencia, desorden y confusión no son atributos de esa corriente benéfica con la que Dios ha llenado la tierra. Es por el contrario una corriente tranquila, majestuosa y suave en su acción.

«Cambios repentinos de sentimiento, intranquilidad, miedo, emociones intensas, resoluciones impetuosas, éxtasis y transportes no son signos de ella y proceden más bien de falsos espíri-

29. J. H. NEWMAN, *Carta a G. T. Edwards*, de 24.2.1887, en *Letters*, XXXI, p. 189.

30. P. MURRAY, *Newman The Oratorian*, Dublin 1969, p. 36.

tus, que tratan de imitar las manifestaciones sobrenaturales y engañan a muchos hombres para su ruina»³¹.

No se limita Newman a censurar la insistencia y el apoyo de los Evangélicos en las *emociones*. Critica también el subjetivismo típicamente protestante que les domina (*Self-Contemplation*)³². El sermón *Knowledge of God's Will without Obedience*, de 1832, es uno de los muchos donde Newman impugna la opinión Evangelista de que la buena voluntad es suficiente para vivir el Evangelio, sin que vaya acompañada de obras externas³³.

Son abundantes las ocasiones en las que nuestro autor no consigue ocultar el pobre juicio que le merecen las doctrinas y actitudes de estos adversarios, que representan para él la «teología popular del momento»³⁴ y son gente «que no sabe argumentar ni se deja convencer»³⁵.

Debe mencionarse finalmente otra seria diferencia entre Evangélicos y Tractarianos respecto al modo de enjuiciar el *Establishment* anglicano, es decir, la Iglesia oficial gobernada desde el Estado. Los primeros veían al gobierno y al poder público como protectores y garantía de la fe protestante del país, mientras que los Tractarianos habían hecho de la independencia eclesiástica un principio fundamental y, en diverso grado, estaban dispuestos a contemplar una separación entre el Estado y la Iglesia.

El único punto mantenido en la práctica por los dos grupos era la oposición al racionalismo religioso.

2. Una empresa esencialmente religiosa y no simplemente un impulso romántico

Ha dicho Alf Hårdelin que «Tractarianism was Romanticism baptized»³⁶. Es preciso examinar ahora con algún detalle la cuestión que suscitan los aspectos románticos del Tractarianismo cuando se trata de definirlo.

31. J. H. NEWMAN, *Sermons on Subjects of the Day*, p. 131.

32. Cfr. IDEM, *Sermons*, II, p. 183.

33. IDEM, *Sermons*, I, pp. 27-40.

34. IDEM, *Essays Critical and Historical I*, p. 47.

35. IDEM, *Letters*, VI p. 18.

36. A. HÄRDELIN, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*, Uppsala 1965, p. 295.

Resulta innegable que el ambiente romántico predominante en la cultura de las cuatro primeras décadas del siglo XIX ha dejado su huella en el Movimiento de Oxford. Los Tractarianos, hombres de su tiempo, no podían ser indiferentes a la atmósfera de libertad propia del Romanticismo, a su sentido para lo místico, a su música espiritual y poética, a su penetrante exploración del alma humana.

Las palabras del ilustre autor sueco que encabezan estas líneas no pueden discutirse. La cuestión es si quieren decir que el Tractarianismo fue una simple variable religiosa, dependiente de un movimiento romántico sustantivo y dominante, o si sólo pretenden indicar una obvia conexión entre dos fenómenos que ocurren dentro de las mismas coordenadas de lugar y tiempo.

Es casi seguro que la afirmación de Härdelin, buen conocedor del Movimiento de Oxford y su marco histórico, debe interpretarse en el segundo de los sentidos mencionados.

Pero no faltan quienes se refieren al Movimiento de Oxford como una criatura del Romanticismo y ven entre uno y otro la misma relación que entre un efecto y su causa. Es típica en este sentido la opinión de L. Strachey, que escribe: «Newman fue un hijo del resurgir romántico, una criatura de la emoción y de la memoria, un soñador cuyo espíritu íntimo habitaba lejano en un mundo de gratas alturas, un artista cuyos sutiles sentidos captaron, como un aguacero en día soleado, el impalpable arco iris del mundo inmaterial»³⁷.

No es éste, sin embargo, el juicio dominante entre los autores. La mayoría se limita a llamar la atención sobre los aspectos románticos de Newman y Keble, sin llegar a las exageraciones de Strachey.

«Keble, Newman y H. Froude —escribe Owen Chadwick— no eran teólogos del ala conservadora protestante porque eran románticos que expresaban su teología con ayuda de imágenes y actitudes románticas usuales en su tiempo»³⁸. Harold Weatherby observa que «Newman reconoció enseguida a los poetas y novelistas románticos como predecesores de los Tractarianos;

37. L. STRACHEY, *Eminent Victorians: Cardinal Manning...*, 1918, London 1959, p. 32.

38. O. CHADWICK, *Victorian Church I*, London 1971, p. 174.

aquellos anticipan en efecto su epistemología y su distinción entre 'espíritu' y 'forma', entre la verdad aprehendida subjetivamente y sus modos de expresión objetiva en el mundo viviente»³⁹.

Es cierto que si el espíritu del iluminismo precedente fue prosaico, intelectualista y utilitario, los escritores románticos se habían vuelto, por el contrario, hacia lo vivo y concreto en la naturaleza, lo dinámico y vital en la historia y la sociedad, y lo poético y místico en literatura y religión. Era de esperar que la religión del Movimiento de Oxford, derivada de tradiciones anteriores al Romanticismo, recibiera sin embargo de éste aspectos de sensibilidad y medios de expresión que permitirían a los Tractarianos una manifestación más rica de su pensamiento.

La atención y veneración románticas hacia lo numinoso, la emoción estética, el pasado histórico, lo popular y lo orgánico —en vez de lo envarado y lo geométrico— podían contribuir eficazmente a hacer sentir y a expresar las convicciones Tractarianas acerca de los misterios cristianos, la devoción y piedad hacia lo sagrado, la importancia de la tradición, y los aspectos visibles de la Iglesia entendida como pueblo de Dios a la vez que cuerpo de Cristo.

«Prominentes entre las nuevas ideas —escribe Geoffrey Best— se hallaban la disposición a respetar y aprender de lo 'primigenio', lo sencillo y lo ignoto, la reverencia por lo sublime, lo misterioso y lo sobrecogedor; la convicción de que la verdad podía ser tan velada y numinosa como clara y resplendente, y que la poesía, la finura de espíritu y la bondad importaban por lo menos tanto como la prosa, el espíritu de cálculo y la fría inteligencia»⁴⁰. Hay una innegable relación entre estas peculiaridades y el énfasis Tractariano en la imaginación y su enemiga hacia el antidogmatismo racionalista y el intelectualismo propios de la vieja y seca ortodoxia anglicana.

Las ideas mencionadas explican también la crítica del Movimiento a las llamadas «pruebas» de la religión cristiana y

39. H. WEATHERBY, *Cardinal Newman and His Age*, Nashville 1973, p. 82.

40. G. BEST, *Introduction to R. W. Church's «Oxford Movement»*, Chicago 1970, XV.

la tendencia de aquél a considerar el mundo natural como un emblema o símbolo del espiritual, sin negar nunca su realidad.

Numerosos textos de Keble, Pusey y Newman reflejan claramente el «Zeitgeist» romántico, que se subordina en todo momento a los elementos cristianos que viste y acompaña.

En el Tracto 89, por ejemplo, advierte Keble una relación entre las formas poéticas y el lenguaje revelado de la Sgda. Escritura. Dice así: «Existe una deliberada preferencia hacia las formas poéticas en pensamiento y lenguaje como canales del conocimiento sobrenatural concedido a la humanidad. La poesía, trazada hasta lo más alto que seamos capaces de pensar, puede incluso parecernos un don de Dios otorgado desde el principio precisamente con ese fin. Es indudable en cualquier caso que ha sido el vehículo previsto para la Revelación hasta que Dios mismo se manifestó en la carne»⁴¹.

En sus *Praelectiones Academicae* comenta el mismo autor que tanto la religión como la poesía tratan de expresar ideas y sentimientos que se encuentran más allá del poder descriptivo de la prosa, y que la religión en búsqueda de palabras y otros medios expresivos del estado del alma no dispone de ayuda mejor que la poesía.

Según Keble, «la religión es como una vara mágica; siempre que toca alguna parte de la naturaleza cae sobre ésta una nueva y celestial luz... La poesía, en suma, trae a la religión su bagaje de símbolos y metáforas, y la religión los devuelve a la poesía brillantes con una luz distinta, más como sacramentos que como símbolos»⁴².

Es bien conocida la admiración de Keble y Newman hacia las obras del novelista romántico Walter Scott, en las que ambos Tractarianos adivinaban una sintonía profunda con el espíritu católico. El joven Newman leyó *Ivanhoe* recién aparecida y declaró que el segundo volumen de la novela le parecía «inigualable en todos los requisitos del buen escribir»⁴³. Años más tarde, Keble publicó en el «British Critic» (1838) una recensión entusiasta del libro de Lockhart «Memoirs of the Life

41. J. KEBLE, *Tracts for the Times*, VI, pp. 185-186.

42. IDEM, *Praelectiones Academicae*, Oxford 1844, p. 816.

43. J. H. NEWMAN, *Carta a Mrs. Newman*, de 21.1.1820, en *Letters*, I, p. 72.

of Sir Walter Scott». El famoso novelista había impregnado durante años el nombre católico con la aureola de la caballerosidad y de la lealtad que sabe ser fiel hasta la muerte.

La obra de Edward Pusey «On Types and Prophecies»⁴⁴ manifiesta también rasgos procedentes de una sensibilidad religiosa influida de Romanticismo. La idea tradicional de que las cosas creadas visibles son como una imagen de Dios que el hombre puede conocer se colorea de tintes románticos.

«El universo está lleno —escribe Pusey— de tipos y figuras de realidades por venir... Todo es tipo si sabemos descubrirlo como tal... Las palabras de un niño son siempre figurativas del ser que se desarrollará en el futuro; son palabras que hablan más verdad de la que él mismo es capaz de apreciar aún... No vienen del niño mismo, sino de un poder que habita dentro de él; son en realidad palabras de Dios»⁴⁵.

Allchin apunta certeramente que una de las más atractivas ideas desarrolladas por Pusey es la de que los divinos misterios se expresan en el A. Testamento mediante la unión de un determinado número de imágenes diferentes, que para su plena intelección deben ser percibidas por todas las facultades del hombre en acción conjunta y armónica»⁴⁶.

Pusey observa que «en el mundo, igual que en todas las obras de Dios, nuestra impresión depende no tanto de los objetos singulares como de su combinación» y añade que «en las cosas divinas, el sobrecogimiento, el asombro y un sentido absorbente de infinitud, pureza y santidad infunden la convicción de manera más directa que lo hace un razonamiento»⁴⁷.

La idea romántica de que la historia de cualquier pueblo es indirectamente religiosa constituye también un motivo tractariano, presente en Pusey. Hay que escribir historia profana —nos dice— con visión religiosa⁴⁸.

Podemos concluir con Allchin, a modo de resumen, que los Tractarianos «veían el mundo entero transfigurado por una luz

44. Cfr. A. M. ALLCHIN, *The Theological Vision of the Oxford Movement, The Rediscovery of Newman*, London 1967, p. 55 s.

45. E. PUSEY, *Pusey's Manuscript*, p. 14; cit. A. M. ALLCHIN, o. c. en nota anterior, p. 61.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*.

48. *Ibidem*.

increada, y al hombre en su centro atraído hacia una impresionante unión con lo divino. Esta visión de las cosas... debía mucho a W. Wordsworth, pero fue en definitiva interpretada por ellos en términos aprendidos de los Padres. Es decir, una visión de origen estético pudo ser integrada en una concepción más amplia de la realidad, que hacía justicia no solo a la captación humana de la belleza, sino también a sus percepciones morales e intelectuales»⁴⁹.

En otro plano, la esperanza Tractariana de renovar la Iglesia anglicana tenía ya desde Hurrell Froude bastante de caballeresco y romántico. Era una empresa cargada de valentía y espíritu de aventura.

Pero debe afirmarse que en todos los temas principales religiosos los hombres del Movimiento de Oxford superaron el Romanticismo. No podía satisfacerles en último término la inclinación romántica a recrearse en la propia inseguridad y a dejar en la manos de un Dios lejano la inalcanzable Verdad última de las cosas.

La religiosidad romántica podía ser considerada por ellos como un progreso relativo y parcial respecto a las nociones racionalistas del deísmo, pero sabían que en términos absolutos el Romanticismo representaba un retroceso en relación a las precisas nociones cristianas aportadas por el Evangelio.

La visión religiosa romántica era además una visión fuertemente antropológica e incapaz por tanto de suministrar al creyente la recta perspectiva religiosa, en la que un Dios no diseñado por el hombre debía ocupar el centro. La imaginación romántica podía ser artísticamente creadora, pero tendía a devenir religiosamente arbitraria e imponderable.

Estas y otras reservas frente al Romanticismo se aprecian fácilmente en los escritos de Newman. Newman es culturalmente un hijo de su época. Una antropología derivada tal vez de autores románticos como Samuel Coleridge influencia o al menos colorea sus ideas sobre el modo de llevar al hombre las verdades cristianas. Sus sermones, tratos y retratos patristicos son vehículo de principios éticos, doctrinas de fe y biografía cristianas respectivamente, con el fin de mover la voluntad, ins-

49. *Ibidem*, p. 54.

truir la mente y encender la imaginación de los oyentes y lectores.

Pero a pesar de la desconfianza hacia la razón y lo racional —una nota común en él con los románticos, que le separa de los teólogos carolinos—, Newman es beligerante respecto a los presupuestos del Romanticismo literario.

«La literatura del momento —escribe en 1828— demuestra hastío de la religión revelada»⁵⁰. Parece una declaración de incompatibilidad entre Romanticismo y un Cristianismo bien entendido.

En un memorable artículo de 1939, titulado «Prospects of the Anglican Church»⁵¹, Newman examina con su brillantez habitual las causas que han propiciado la aparición del Movimiento de Oxford y su recepción por diversos sectores de la opinión pública dentro de la Iglesia de Inglaterra. Menciona desde luego a varios poetas y pensadores, pero puntualiza inmediatamente que estos hombres deben considerarse «más como indicaciones o signos de lo que ocurría silenciosamente en la mente de muchos, que como causas de ello»⁵².

Los cambios que se aprecian en la escena religiosa —dice— no son la obra de dos o tres individuos. «Es un espíritu presente en todas partes». Los individuos son «órganos de un sentimiento que ha surgido simultáneamente en múltiples lugares»⁵³. El Movimiento de Oxford es para Newman un caso de «hondas causas de carácter moral que operan sin ser vistas» y que no deben confundirse con los medios o cauces que expresan las «opiniones católicas»⁵⁴.

Se ha dicho que «Newman es un anti-romántico por todo lo que combatió implícita y explícitamente el Pelagianismo de su tiempo»⁵⁵. Esta opinión puede aducir mucho en su favor, especialmente el relativo pesimismo newmaniano hacia la naturaleza y lo natural⁵⁶, así como la repugnancia que manifiesta frecuentemente respecto al «temperamento romántico»⁵⁷.

50. J. H. NEWMAN, *Sermons*, VII, p. 2.

51. IDEM, *Essays Crit. Hist.*, I, pp. 263 s.

52. *Ibidem*, p. 269.

53. *Ibidem*, pp. 272, 274.

54. *Ibidem*, p. 273 s.

55. J. HARROLD, *John H. Newman*, Hamden 1966, p. 98.

56. J. H. NEWMAN, *Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching I*, 1850, 272.

57. En octubre de 1837, Newman confía a John Bowden su temor de que

Si el ethos romántico posee algunos valores, estos valores naturales necesitan ser elevados y trascendidos por el ethos cristiano. «Considerad —escribe Newman— cuántas virtudes se enraizan en los sentimientos naturales. ¿Qué otra cosa son la elevación de miras, la abnegación generosa, el desprecio de la riqueza, la resistencia del sufrimiento y el esfuerzo serio por adquirir la perfección sino un perfeccionamiento y transformación, bajo la influencia del Espíritu Santo, de ese carácter natural del alma que llamamos romántico?»⁵⁸.

Sólo con dificultad pueden compararse los sentimientos cristianos a los mejores sentimientos románticos, aunque éstos nos sirven a veces para hacernos una cierta idea de la grandeza de aquellos. «Teniendo en cuenta que el Evangelio está lleno de altos y nobles, e incluso de lo que podemos llamar románticos, principios y motivos, así como de hondos misterios —dice—, es digno de notar que... (San Pablo) dibuje un cuadro del carácter cristiano libre de excitación y tensión, lleno de reposo, tranquilo y equilibrado, como si el gran Apóstol escribiera en un monasterio del desierto o en una vicaría rural. Se halla aquí sin duda el dedo de Dios... Es la primera idea que viene por sí sola a la mente; la segunda es ésta: ¡qué profundo y refinado es el verdadero espíritu cristiano!»⁵⁹.

Para Newman lo romántico es en cierta medida apariencia de virtud, mientras que lo cristiano es realmente virtud. Por eso habla en otro sermón de «persecuciones, idas y venidas, esfuerzos heroicos y todo lo que es llamativo y es denominado romántico en la vida del Apóstol Pablo»⁶⁰.

Cuando Newman escribe sobre los ángeles puede parecer que adopta una visión romántica de esos seres espirituales que animan una naturaleza aparentemente inanimada o que sugiere que hemos de reverenciar la naturaleza porque lo sagrado está detrás de ella⁶¹. Pero en realidad la doctrina cristiana es aquí también el elemento sustantivo y lo demás son consideraciones secundarias destinadas a captar la imaginación.

los *Remains* de H. Froude pudieran ser clasificados como románticos. Cfr. *Letters*, VI, p. 145.

58. J. H. NEWMAN, *Sermons*, II, p. 53 (diciembre 1831).

59. IDEM, *Sermons*, V, pp. 59-60 (diciembre 1839).

60. IDEM, *Sermons of Subjects of the Day*, p. 23 (octubre 1842).

61. IDEM, *Sermons*, II, pp. 358 s. (*Powers of Nature*, sept. 1829).

Es interesante observar cómo la referencia a las ruinas que aparece en el sermón «The Communion of Saints»⁶² no es tributo a un conocido tema romántico sino expresión de nostalgia creyente y fe cristiana.

Los «Discourses to Mixed Congregations», de 1849, abundan en críticas directas e indirectas de convicciones e ideas usuales en el mundo literario e intelectual romántico. La infancia —nos dice Newman— es una edad inocente y feliz por poco tiempo, porque también el niño acusa pronto los efectos del pecado⁶³. La poesía es sólo poesía, «no es religión; es naturaleza humana ejerciendo los poderes de imaginación y razón que posee, hasta parecer a veces que tiene las facultades que en realidad no tiene»⁶⁴.

El universo material —la naturaleza— es contemplado desde una visión nada romántica, que pone de manifiesto su carácter imperfecto y corruptible. Newman le aplica los adjetivos de «lifeless, senseless, perishable and worthless, irrational, ungovernable sometimes and full of inchoate existences»⁶⁵.

Es cierto que estos Discursos fueron compuestos años después del período Tractariano, pero las ideas son un simple desarrollo de otras expuestas mucho antes.

Newman mantuvo siempre las distancias respecto a la obra de William Wordsworth y nunca fue entusiasta del gran poeta romántico. Estaba convencido de que Wordsworth presentaba mucho más la doctrina platónica que la cristiana en muchos asuntos que interesaban la naturaleza de Dios y el ser del hombre⁶⁶. Aunque la célebre oda «Intimations of Immortality» le parecía «one of the most beautiful poems in our language»⁶⁷, confesaba que Hurrell Froude le había transmitido prejuicios indelebles sobre el poeta⁶⁸.

62. IDEM, *Sermons*, IV, 180 (mayo 1837).

63. IDEM, *Discourses to Mixed Congregations*, 1849, pp. 9, 50.

64. *Ibidem*, p. 157.

65. *Ibidem*, pp. 271 s.

66. J. H. NEWMAN, *Carta a E. Bellasis Jr.*, de 6.4.1872, en *Letters*, XXVI, p. 56.

67. *Ibidem*.

68. «Hurrell Froude somewhat prejudiced me against him...». IDEM, *Carta a John C. Shairp*, de 25.11.1881; en *Letters*, XXX p. 26.

Es difícil evitar la conclusión de que la influencia romántica en los Tractarianos fue superficial y que todos ellos mantuvieron su dosis de Romanticismo perfectamente controlada y al servicio de la visión cristiana de la realidad que proponían.

3. *No partidario de la Iglesia anglicana estatal sino defensor de la libertad eclesiástica*

a. *En favor de una Iglesia independiente del Estado*

«El primer principio del movimiento de 1833 —escribe Newman en 1850— era que la Iglesia debía disfrutar de poder absoluto sobre su fe, su liturgia y su enseñanza»⁶⁹.

Esto equivale a decir que el Movimiento de Oxford se había desencadenado con el fin de mantener la autoridad eclesiástica y como opuesto al llamado Erastianismo del Estado. El Tractarianismo tenía consiguientemente a la Iglesia como objeto único y primordial de su lealtad y veneración, la consideraba fuente independiente de todo poder y jurisdicción espirituales y la proclamaba canal de toda gracia concedida ordinariamente a los hombres.

Newman insiste repetidamente acerca de estos extremos en sus famosas conferencias retrospectivas de 1850. «La independencia de la Iglesia —afirma— era la razón de ser del Movimiento de Oxford. Constituye el tema central en tres de los cuatro volúmenes de los *Remains* (1838) de Hurrell Froude; es asimismo, de un modo u otro, el asunto dominante de los primeros *Tracts for the Times*. Los Tractarianos acudieron a la Antigüedad cristiana, insistieron en la Sucesión Apostólica, exaltaron el Episcopado y apelaron al pueblo con el fin de sacudirse de encima al Estado»⁷⁰.

Los hombres del Movimiento consideraban que el Erastianismo no era un error como los demás. Era una herejía central que destruía el mismo ser de la Iglesia y prácticamente eliminaba toda la verdad revelada. Lo hacía porque disolvía completamente el elemento sobrenatural al convertir el Reino de

69. IDEM, *Difficulties*, o. c. en nota 56, p. 195.

70. *Ibidem*, pp. 102-103.

Cristo en un reino de este mundo. «Esta fue la enseñanza del Movimiento en 1833. Era convicción suya que el entero sistema de la Verdad revelada debía ser establecido sobre una base anti-Erastiana o Apostólica»⁷¹.

Se ha dicho que esta descripción de la esencia del Movimiento de Oxford, ofrecida por Newman en 1850, no corresponde exactamente a la naturaleza de los hechos ocurridos en 1833 y años sucesivos. Algunos autores mantienen que refleja una visión retrospectiva construida años después con fines apologeticos. Marvin O'Connell ha escrito, por ejemplo, que «Difficulties of Anglicans I» «is a volume 'too polemical in intent' to be of any use as a history of the revival»⁷².

Y sin embargo la exactitud de las afirmaciones de Newman en 1850 y su interpretación del Movimiento tienen a su favor tantos precedentes en las palabras y acciones de los Tractarianos, que sólo un fuerte prejuicio podría negarlas.

El anglicano R. Kenyon no duda en afirmar que «la esencia de la tarea Tractariana fue reafirmar la justa pretensión de primacía espiritual de la Iglesia respecto al Estado, y reiterar por tanto la doctrina católica sobre el mundo como creación de Dios y sujeto de redención, a la vez que caído y enemigo de los cristianos»⁷³.

Una lectura normal de los textos nos dice sin lugar a dudas que la *libertas Ecclesiae* era para los hombres de Oxford *articulum stantis vel cadentis Christianismi*.

John Keble no era un tory puro o convencional. Propugnaba desde 1827 una cierta separación pacífica y amistosa entre Iglesia y Estado, y el tono de su sermón «On National Apostasy» (14.7.1833) puede considerarse moderado y prudente y no expresivo de todas sus ideas sobre la libertad eclesiástica. El distinguido historiador norteamericano del Movimiento de Oxford, John Griffin considera a Keble un radical en la debatida cuestión de las relaciones Iglesia-Estado.

Hurrell Froude, que publicó una biografía del arzobispo Thomas Becket, muerto en 1170 por orden de Enrique II,

71. *Ibidem*, p. 102.

72. M. O'CONNELL, *The Oxford Conspirators*, New York 1969, p. 7.

73. R. KENYON, *The Lux Mundi School as Continuers of the Tractarian Sociology*, Theology XXVI (1933) 16.

llama al Establishment «an incubus upon the country» y «a upas tree»⁷⁴.

Estas afirmaciones son llamativas si tenemos en cuenta que durante el período 1715-1830, la demanda de independencia espiritual en favor de la Iglesia de Inglaterra no fue típica de la tradición *high Church*. Esta tradición se conformaba con ser conservadora y severa respecto al no-conformismo religioso en el país, y se distinguía sólo por ser políticamente Tory, hondamente apegada al Prayer Book y dedicada, a su modo, a defender la doctrina correcta⁷⁵.

La actitud Tory en el tema de las relaciones entre Iglesia y Estado y la dependencia de aquélla respecto de éste se refleja muy bien en las opiniones expresadas a partir de 1833 por la «Blackwood's Magazine», órgano del partido conservador fundado en 1817.

«Blackwood's» fue la primera revista inglesa que dedicó atención a las protestas originadas en Oxford con ocasión del Bill sobre la Iglesia anglicana de Irlanda. La publicación vió en esta ley un ataque en regla a todos los intereses tradicionales: nobleza, trono y terratenientes; y con el fin de detener reformas tan atrevidas se hizo eco de las exigencias Tractarianas de que la Iglesia afirmase su identidad y demostrara no ser «un simple instrumento de la política estatal,... una mera religión de Estado, un mero ente creado por ley del Parlamento»⁷⁶.

Pero aunque la revista Tory se mostraba de acuerdo con el diagnóstico Tractariano del problema no aceptaba el fuerte remedio anti-Erastiano propuesto por los hombres de Oxford y ofrecía en cambio una doctrina más cautelosa sobre el Establishment. Los escritos de «Blackwood's» pensaban que una Iglesia establecida era una necesidad para un Estado que se profesaba cristiano. Aplicando esta concepción semierastiana a Inglaterra, concluían que el Estado tenía el poder de reformar a la Iglesia pero que no debía adoptar medida alguna que condujera a su debilitación y menos aún a su destrucción. El Estado tenía asimismo la responsabilidad y el deber —decían— de

74. H. FROUDE, *Remains I*; cit. por Newman en *Difficulties I*, 37.

75. O. CHADWICK, *The Mind of the Oxford Movement*, p. 26.

76. *The Progress of the Movement*, Blackwood's Magazine XXXIII (April 1833) 664-665.

asistir a la Iglesia en todos los proyectos e iniciativas que ésta juzgara necesarios a su prosperidad ⁷⁷.

Todo indica que la opinión pública del Establishment anglicano había percibido la esencia anti-Erastiana del Movimiento de Oxford y su potencial radicalismo. Los Tractarianos, especialmente John Keble, son un ejemplo de lo que se ha llamado desintegración de la alianza Tory-anglicana en la década de los treinta ⁷⁸.

La cartas de Newman correspondientes a los años iniciales del Movimiento demuestran claramente que había captado muy pronto y formulado perfectamente la lamentable conexión entre el Estado y la Iglesia de Inglaterra. Las ideas básicas contenidas en las Conferencias de 1850 se encuentran ya en sus escritos de 1836 y años sucesivos.

Bastarán algunos textos para ilustrarlo.

En enero de 1836 escribe a Edward Pusey un breve diagnóstico de la situación y dice lo siguiente: «¿Acaso no está claro que la Iglesia de Inglaterra subsiste *en el Estado* y que no posee consistencia interna —de hecho; no digo en teoría— para mantenerse a sí misma unida? Se ve como obligada a la unidad por la imposición de unos artículos y el señuelo de la protección estatal, no por un espíritu y una fe comunes» ⁷⁹.

La misma idea reaparece meses después en carta a Hugh J. Rose. Dice Newman: «Es un hecho incontrovertido que la Iglesia de Inglaterra nunca ha sido una realidad, excepto como Establishment. Considerada *internamente* es el campo de batalla de dos tendencias o principios opuestos: Socinianismo y Catolicismo» ⁸⁰.

Que Newman se ha confirmado en sus opiniones lo indica una carta a S. F. Wood escrita en marzo de 1838. «Pareces hacer una distinción que no entiendo del todo —dice— entre el

77. Cfr. John L. MORRISON, *The Oxford Movement and the British Periodicals*, «Catholic Hist. Rev.» XLV (1959) 139 s.

78. Cfr. Clyde J. LEWIS, *The Disintegration of the Tory-Alliance in the Struggle for Catholic Emancipation*, en «Church History» XXIX (1960) 25-43.

79. J. H. NEWMAN, *Carta a E. Pusey*, de 24.1.1836, en *Letters*, V p. 214.

80. IDEM *Carta a H. Rose*, de 23.4.1836, en *Letters*, V, p. 302.

*Establishment y la Iglesia de Inglaterra. La Iglesia de Inglaterra es el Establishment —además de éste se encuentra la Iglesia en Inglaterra. No conozco un tercer ente»*⁸¹.

El Newman anglicano que estos años piensa todavía que «no es conveniente ni permisible hablar contra la Iglesia» y que «la Iglesia de Inglaterra o Iglesia nacional, como la Kirk (escocesa) puede ser criticada en abstracto, por ser lo mismo que el Establishment, pero no *de hecho*, dado que la palabra Iglesia es homónima»⁸². A pesar de todo, los juicios que Newman formulará en 1850 sobre la Iglesia establecida están ya contenidos en estas observaciones como la flor en la semilla.

b. *La política del Movimiento Tractariano*

El carácter anti-Erastiano del Movimiento de Oxford y su animosidad hacia la invasión de la Iglesia por parte del Estado ha creado en algunos autores una visión política del Tractarianismo.

Así, por ejemplo, Alvan S. Ryan escribe: «No es exagerado afirmar que el Movimiento se ocupaba tanto de política como de religión, dado que desde sus inicios la cuestión central eran las relaciones entre la Iglesia y el Estado»⁸³.

La teología Tractariana no era desde luego un asunto puramente religioso, porque representaba el imperativo doctrinal de un proyecto anti-Erastiano. Las tesis dogmáticas del Movimiento tenían, a pesar de sus autores, una repercusión en la vida pública de la nación.

Tiene razón, sin embargo, W. Church cuando sostiene que el Movimiento de Oxford y sus representantes manifestaban escaso interés en cuestiones políticas. No era culpa suya que mucha gente se interesara únicamente por el impacto de su pensamiento en las relaciones Iglesia-Estado y en la teoría política.

81. IDEM, *Carta a S. F. Wood*, de 23.3.1838, en *Letters*, VI, p. 219.

82. *Ibidem*, p. 220.

83. A. S. RYAN, *The Development of Newman's Political Thought*, *Review of Politics* VII (1945) 211.

John Morrison describe adecuadamente el estado de la cuestión cuando observa que «generalmente el Movimiento ha sido presentado por los historiadores católicos como vehículo de la carrera del Cardenal Newman, y por los protestantes como la historia de una renovación espiritual dentro de la Iglesia anglicana. Visto internamente, tal como los Tractarianos se vieron a sí mismos y como sus hermanos anglicanos respondieron al Puseyismo, el cuadro tradicional resulta válido y útil. La odisea espiritual de un gran hombre de Iglesia y la revitalización de una institución ilustre son asuntos de considerable importancia histórica. Pero un estudio de las revistas inglesas sugiere que este modo de acercarse al Movimiento de Oxford es excesivamente limitado. Considerado externamente, tal y como los diversos grupos políticos e intelectuales vieron a los Tractarianos, fueron las implicaciones políticas de su teología lo que se juzgó más decisivo»⁸⁴.

Y sin embargo hay que afirmar que los Tractarianos no eran hombres políticos, ni el ángulo político es el más adecuado para entender e interpretar bien su pensamiento. Era inevitable que por ceguera o mala voluntad fueran malentendidos por los políticos profesionales y los fanáticos anglicanos de su tiempo. Era inevitable también que se hablara en la Cámara de los Comunes sobre «las desafortunadas doctrinas que recientemente se han puesto de moda en Oxford»⁸⁵ y se describiera al Movimiento como «una reacción política contra el pánico provocado por el Bill de reforma electoral de 1832»⁸⁶.

Es interesante observar el contraste de estas afirmaciones con las palabras de Newman al futuro tractariano R. F. Wilson en septiembre de 1833. Dice Newman: «Nuestra intención es permanecer ajenos a toda política de partidos. Whigs y Tories son lo mismo para nosotros... *Auto-representación* es la primera ley de nuestra naturaleza. No haremos nada contra la Monarquía —pretendemos ser súbditos *pacíficos* y *obedientes*— aun-

84. J. MORRISON, *The Oxford Movement and the British Periodicals*, CHR XLV (1959) 158-159.

85. Son palabras de Lord Morpeth en el debate de 30.7.1838. Cfr. Hansard XLIV, p. 817.

86. D. STANLEY, *The Oxford School*, *Edinburgh Rev.* 1881, p. 37.

que la *lealtad* es en estos momentos casi una imposibilidad. Nuestros afectos políticos se centran en la Iglesia. No haremos esfuerzo alguno para innovar, pero tampoco nos opondremos, y es posible que algunos de nosotros estimen preferible un candidato Radical a uno Whig para el Parlamento. Personalmente yo no votaría por ninguno y olvidaría completamente la política»⁸⁷.

Una explicación parecida dirige Newman a John Bowden cuatro meses más tarde. «Queremos no tener que ver con la política; pero resultaría un hecho extraño que nuestro movimiento eclesiástico detuviese la corriente innovadora. No creo que lo haga»⁸⁸.

Los Tractarianos han adoptado desde luego un tono de denuncia. Se quejan de que el Estado haya traicionado a la Iglesia⁸⁹. «Sin duda no es un juego de niños —escribe Newman— que los derechos de la Iglesia sean atropellados, un acto nunca perpetrado antes... ¿Cuándo se oyó que el poder civil asignara sus sacerdotes al obispo que le viniera en gana? Es pura tiranía»⁹⁰.

Pero insisten al mismo tiempo que su propósito no es trabajar por la separación de Iglesia y Estado⁹¹. No quieren cargar con la grave responsabilidad histórica de una demolición del Establishment que podría tener imprevisibles consecuencias para la religiosidad del país.

No descartan, sin embargo, que sus acciones puedan llegar lejos y parecer políticas. «Desde luego esta precaución no está reñida con que cada uno cumpla su entero deber en el puesto que ocupa, sea obispo o laico, y sean cuales fueren las reformas que su responsabilidad le exijan»⁹².

Algunas veces Newman contempla la posibilidad extrema de propugnar la separación, pero lo hace en unos términos más hipotéticos que programáticos y realistas. Dice, por ejemplo, a

87. J. H. NEWMAN, *Carta a R. F. Wilson*, de 8.9.1833, en *Letters*, IV, p. 45.

88. IDEM, *Carta a J. W. Bowden*, de 29.12.1833, en *Letters*, IV, p. 151.

89. Este es el tema del sermón de KEBLE *On National Apostasy*. Cfr. J. M. NEWMAN, *Carta a Fr. Rogers*, de 31.8.1833, en *Letters*, IV, p. 35.

90. IDEM, *Carta a H. A. Woodgate*, de 7.8.1833, en *Letters*, IV, p. 27.

91. *Ibidem*, p. 35.

92. IDEM, *Carta a Thomas D. Acland*, de 23.6.1834; *Ibidem*, p. 287.

John Bowden: «No es que no abogue por una separación de Iglesia y Estado, a menos que la nación efectúe acciones todavía más tiránicas contra nosotros, pero pienso que me agradaría si se llevará a cabo de una vez, a pesar de lo mucho que la nación perdería con ello, porque temo que la Iglesia esté siendo corrompida por la unión»⁹³.

Aquí radicaba el gran dilema Tractariano. Su doctrina les llevaba coherentemente a contemplar de manera intelectual una separación que sus instintos ingleses y su capacidad crítica les hacían ver en último término como perjudicial y desde luego irrealizable.

Al final domina una nota de resignación ante lo inevitable, que se manifiesta crudamente en estas palabras de Newman, escritas a un laico en julio de 1938. «Como individuo privado nunca asumiré la responsabilidad de grandes cambios; *estamos en cautividad*; no me siento llamado a una campaña de agitación en pro de la libertad. Tal vez sean los obispos quienes deban hacerlo»⁹⁴. Algo antes había dicho melancólicamente a un amigo: «la Iglesia es como Pablo en prisión, gobernando a sus hijos a pesar de encontrarse cautiva»⁹⁵.

La dependencia estatal de la Iglesia de Inglaterra le parecía un fenómeno irreversible. Pero no llegaba al extremo de Pusey, que en noviembre de 1837 había pronunciado un sermón *on Passive Obedience* a la autoridad civil, en consonancia con la mejor tradición anglicana.

4. *El Movimiento de Oxford, crítico del Protestantismo*

a. *Una tendencia general y dominante*

El Movimiento Tractariano fue en todo momento severa y claramente crítico del Protestantismo y del espíritu de la reforma luterana y calvinista.

93. IDEM, *Carta a John W. Bowden*, de 31.8.1833; *Ibidem*, p. 34.

94. IDEM, *Carta a William Trail*, de 20.7.1838, en *Letters*, VI, p. 269.

95. IDEM, *Carta a S. F. Wood*, de 23.3.1848; *Ibidem*, p. 219.

La tendencia *católica* de los Tractarianos les condujo desde el principio de su actividad reformista a una confrontación cada vez más abierta con las doctrinas y principios protestantes.

No se equivocaban del todo los intérpretes del Movimiento que, como James A. Froude, lo llaman una nueva Contra-Reforma⁹⁶. Aunque los hombres de Oxford no percibían inicialmente que también el Anglicanismo estaba penetrado de principios protestantes, es evidente por sus escritos y palabras que se habían situado en las antípodas del espíritu de Lutero y sus seguidores ingleses.

«Estaban acostumbrados —escribe Newman en 1850— a considerar siempre la teología mucho más en su aspecto anti-protestante que en su aspecto anti-romano; y por las circunstancias en que se encontraban se hallaban mucho más dispuestos a refutar a Lutero y Calvino que a Suárez o Belarmino. El protestantismo representaba un enemigo actual, mientras que el Catolicismo, o Romanismo como lo llamaban, era solo un eventual adversario.

«Su grande y mortal enemigo, el objeto de su desprecio y su hazmerreir, era aquel ente estúpido e incoherente llamado protestantismo... No podía haber duda de que los principios profesados y las doctrinas enseñadas por aquellos hombres santos eran del todo anti-protestantes»⁹⁷.

Newman había escrito en 1839 que «el espíritu de Lutero está muerto, mientras que Hildebrando y Loyola permanecen vivos»⁹⁸. Estas palabras resumen en cierto modo el tono católico del Movimiento de Oxford, que al afirmarse progresivamente conduce a una actitud cada vez más contraria al Protestantismo. El anti-protestantismo de los Tractarianos no es simplemente una tendencia destructiva de *una religión* sino más bien el resultado inevitable de afirmar con todas sus consecuencias *otra religión* distinta que no puede coexistir con la primera.

La crítica del Protestantismo pertenece en cualquier caso a la esencia misma del Movimiento. Ha dicho Y. Brillioth que «para

96. J. A. FROUDE, *The Oxford Counter-Reformation, Short Studies on Great Subjects IV*, London 1898.

97. J. H. NEWMAN, *Difficulties*, o. c. en nota 56, I, pp. 143, 145.

98. IDEM, *The State of Religious Parties*, cit. *Apologia*, p. 98.

comprender la óptica adversa de los líderes de Oxford en su modo de enjuiciar la Reforma es necesario recordar que la juzgaron en gran medida a partir de las impresiones recibidas sobre ella en el Evangelismo, que era una expresión unilateral de su verdadero espíritu, un tanto pervertida por una fuerte dosis de individualismo típico en el siglo XVIII»⁹⁹.

Brillioth trata de salvar a Lutero a costa de los Evangélicos ingleses, pero en realidad no hay mucha diferencia última entre uno y otros, y desde luego no existe ninguna en el sentir de los Tractarianos.

Los hombres del Movimiento de Oxford consideraban parte esencial de su tarea la recuperación de las doctrinas y principios católicos. Pensaban que estas ideas debían ser edificadas en un terreno libre de las opiniones protestantes y defendidas luego de las arbitrarias teorías y tradiciones nacidas de la Reforma. Refiriéndose, por ejemplo, a la conocida tesis protestante de que la doctrina sobre la Iglesia no se encuentra en la Sgda. Escritura dice Newman en el Tracto 85 que «los campeones de Israel no han rescatado aún de los filisteos, sus ocupantes usurpadores, esta porción del sagrado territorio»¹⁰⁰ y escribe el Tracto como contribución a dicho rescate.

John Keble tenía pocas dudas sobre el carácter religiosamente corrompido del Protestantismo y a pesar de la moderación que caracteriza sus palabras y escritos no oculta sus sentimientos siempre que considera necesario expresarlos. «Sobre los Reformadores —escribe en noviembre de 1836 a su hermano Tomás— pienso desde luego que *como secta* pertenecían a la misma clase que los Puritanos y Radicales. No dudo por un momento que si hubiéramos vivido en aquel tiempo, ni mi padre ni tú... habríamos tenido nada que ver con ellos. Y pienso que no podremos jamás defendernos sobre terreno firme de los Romanistas y los Puritanos hasta que no nos separemos de ellos tanto nosotros mismos como nuestra liturgia»¹⁰¹.

99. Y. BRILLIOTH, *Evangelicalism and the Oxford Movement*, London 1934, p. 31

100. J. H. NEWMAN, *Scripture and the Creed (1838): Discussions and Arguments (1836-1866)* 1872, pp. 109 s.

101. Cfr. P. BRENDON, *Hurrell Froude and the Oxford Movement*, London 1974, p. 149.

b. *La contribución de Hurrell Froude*

Entre los líderes del Movimiento ninguno expresó su antipatía hacia los Reformadores con tanta energía y reiteración como Froude, que consiguió transmitir a los demás la intensidad de sus sentimientos.

W. Church afirma que los juicios de Froude sobre los protestantes ingleses del siglo XVI y sus seguidores eran semejantes a los de muchos anglicanos durante el siglo XVIII y comienzos del XIX¹⁰². Pero añade que la gran novedad del joven tractariano es su afirmación tajante de que en la Iglesia de Inglaterra existían graves defectos que eran responsabilidad de la Reforma¹⁰³. Froude contribuyó eficazmente a que los teólogos del período de Lutero, y Lutero mismo, dejaran de ser los héroes y santos de los eclesiásticos anglicanos.

La publicación de los *Remains* en 1838 asombró a la opinión anglicana y escandalizó a muchos por la severidad de su autor hacia Lutero y los demás líderes protestantes. Eran opiniones que podían estar tal vez en la mente de numerosos anglicanos, pero que nunca habían sido manifestadas con tanta crudeza.

La correspondencia con Newman nos permite también apreciar los juicios anti-protestantes de Froude, que se expresan con el estilo directo y la informalidad propia de mensajes confidenciales.

«He hecho calas diversas en Strype —escribe en enero de 1832— y no ha crecido mi admiración por los reformadores... Ciertamente el espíritu de la Reforma es para mí una 'terra incognita' y no creo que haya sido explorado por nadie de la gente que conozco»¹⁰⁴.

La exploración produce efectos cada vez más negativos y a principios de 1834 Froude revela a Keble nuevos descubrimientos. «Te asombrarás por mi confesión de que soy cada día un hijo menos leal de la Reforma. Me parece evidente que en

102. Cfr. W. CHURCH *The Oxford Movement, Twelve Years: 1833-1845*, London 1891, pp. 36-37.

103. *Ibidem*, p. 42.

104. *Carta de H. Froude a Newman*, de 29.1.1832; Cfr. *Letters*, III, p. 10.

todas las cuestiones que nos parecen indiferentes e incluso dudosas debemos acomodar nuestro modo de actuar a los de la Iglesia que ha conservado intactas sus costumbres tradicionales»¹⁰⁵.

Meses más tarde es todavía más explícito con Newman: «En realidad cada día odio más a los Reformadores y a la Reforma y estoy casi seguro que el espíritu racionalista que introdujeron es precisamente el ‘falso profeta’ del Apocalipsis»¹⁰⁶.

Se diría que Froude odia a los herejes de la Reforma con un *odio perfecto*, originado en su veneración por la ortodoxia y lo que juzga interpretación verdadera del Evangelio. Sus convicciones le llevan a corregir a sus amigos cuando piensa que estos han incurrido en afirmaciones equivocadas o incongruentes con los principios católicos que profesan.

«¿Porqué alabas a Ridley? —escribe a Newman— ¿Sabes lo suficiente sobre él para compensar el hecho de haber sido colega de Cranmer, Pedro Mártir y Bucero?... Debo también censurarte por permitir a Pusey que llame a los Reformadores ‘fundadores de nuestra Iglesia’... Por lo que a mi respecta nunca pienso usar, si puedo evitarlo, frases que me identifiquen con tal secta. Nunca llamaré a la Sgda. Eucaristía ‘la Cena del Señor’, ni ‘ministros de la Palabra’ a los sacerdotes de Dios, ni ‘Mesa del Señor’ al Altar, etc. Inocentes como son tales expresiones, han sido sin embargo ensuciadas: es un hecho que a veces parecéis olvidar»¹⁰⁷.

En un artículo sobre el sacerdote apóstata español José Blanco White¹⁰⁸, antiguo Fellow de Oriel, que había devenido anglicano liberal y finalmente agnóstico, Froude le describe como «un coherente protestante» cuya vida es una *reductio ad absurdum* de la regla de fe luterana.

Froude acertó a mostrar cómo el propósito primario de Blanco, que era afirmar la libertad total de pensamiento y «fomentar un espíritu de búsqueda en el ámbito de la verdad religiosa, similar al que ha permitido numerosos descubrimien-

105. H. FROUDE, *Remains*, I, p. 336 (enero 1834).

106. *Carta de H. Froude a Newman*, de 26.12.1834; Cfr. *Letters*, V, p. 12.

107. H. FROUDE, *Remains I*, p. 414 (enero 1835).

108. IDEM, *Mr. Blanco White, Heresy and Orthodoxy*, «British Critic» XIX (1836) pp. 204-225.

tos en el campo de la ciencia física»¹⁰⁹, suponía la disolución de todas las fórmulas dogmáticas contenidas en los Credos y en los Artículos de la Fe.

Debido a su escaso interés por la teología¹¹⁰, Froude no dedicó grandes esfuerzos a fundamentar sistemáticamente su crítica religiosa del Protestantismo. Fue ésta, sin embargo, una tarea reservada a Newman y que éste llevó a cabo con celo, profundidad, y una amplitud que no dejó tema importante sin considerar.

c. *La crítica decisiva*

Ya durante sus años calvinistas, que terminan hacia 1827-28, había percibido Newman las contradicciones doctrinales y religiosas del Protestantismo. Se refiere, por ejemplo, al tema en una entrada del diario personal, escrita en agosto de 1822, que dice así: «Los profetas persiguen *decididamente* una línea coherente de profecía. Pensad, en cambio, en la iglesia protestante durante su curso de trescientos años y ved qué evidente es su llamativa alteración de sentimientos»¹¹¹.

Los estudios emprendidos desde 1836 en adelante para diseñar la *Via Media* anglicana entre Catolicismo y Protestantismo le habían demostrado la incoherencia y falta de rigor metodológico de la teología luterana. «Los Luteranos, etc., como teólogos, son tan superficiales e inconsecuentes que apenas puedo creer mis propias impresiones sobre ellos»¹¹². No era un descubrimiento completamente nuevo, pero equivalía a una ratificación de grandes consecuencias.

La crítica newmaniana del Protestantismo había comenzado, sin embargo, años antes con las objeciones a los principios y comportamiento Evangelistas, que Newman conocía bien. Vió muy pronto por experiencia personal que el Evangelismo nunca iba más allá de los inicios de la enseñanza cristiana, como eran las doctrinas de la llamada a la conversión y la seguridad del

109. *Ibidem*, p. 207.

110. Cfr. J. H. NEWMAN, *Apologia*, p. 34.

111. IDEM, *Autobiographical Writings*, p. 169.

112. IDEM, *Carta a J. W. Bowden*, de 17.1.1838 en *Letters*, VI, p. 189.

perdón de los pecados. Nada se decía sobre el largo proceso necesario para construir la nueva vida cristiana de verdad y santidad. El Evangelismo parecía temeroso de abandonar las frases hechas de su tradición.

Newman observa que «la vida espiritual estriba en la obediencia a un legislador y no en un mero sentimiento o un gusto espiritual»¹¹³. Lo dice a propósito de la tendencia Evangelista a identificar religión con emociones. «En nuestra propia religión —escribe Newman— imaginan algunos que ciertos extraños efectos en sus mentes —tales como fuerte emoción, inquietudes y extravagancias en ideas y sentimientos— son la manifestación de ese Espíritu inescrutable que se nos concede no para convertirnos en algo distinto de hombres, sino para hacernos lo que sin su graciosa ayuda nunca podríamos ser, es decir, individuos rectos, dueños de sí mismos, e hijos humildes y obedientes de nuestro Señor y Salvador»¹¹⁴.

Newman denuncia lo que llama *autocontemplación* como uno de los grandes peligros del emocionalismo Evangelista, que en vez de mirar a Dios y a Cristo centra la atención del sujeto en su propio yo. «En lugar de contemplar a Jesús y pensar poco en nosotros mismos —dice— se estima actualmente necesario... examinar el corazón con el propósito de averiguar si se encuentra o no en un estado realmente espiritual»¹¹⁵. Nuestro autor afirma que semejante modo de concebir la religión desprecia en definitiva las doctrinas reveladas en el Evangelio, porque al considerar un determinado estado del corazón la meta principal a la que se debe tender, convierte el Credo de la Iglesia en un elemento secundario.

«De este modo —insiste—, el sistema religioso que consideramos tiende a borrar los grandes misterios traídos a la luz por el Evangelio, y a oscurecer... el ojo de la fe; tiende a hacernos retroceder hacia las vaguedades del Paganismo, donde el hombre solo barruntaba la Presencia divina, y frustra así el designio contenido en la Encarnación de Cristo, que es una manifestación del Creador Invisible»¹¹⁶.

113. IDEM, *Sermons*, I, p. 253.

114. *Ibidem*, VIII, p. 215 (oct. 1830).

115. *Ibidem*, II, p. 163 (enero o febr. 1835).

116. *Ibidem*, p. 168.

Según Newman, el defecto congénito al modo Evangelista de entender y practicar la religión radica en el hecho de implicar una permanente autocontemplación y una referencia al yo en todos los campos de la conducta¹¹⁷. El resumen que ofrece es extraordinariamente severo y tajante. «Así considerados, como características de una escuela, los principios en cuestión son sin duda alguna anticristianos; porque destruyen toda doctrina positiva, toda norma y todas las buenas obras; fomentan el orgullo, invitan a la hipocresía, desmoralizan a los débiles y engañan fatalmente, a la vez que pretenden ser el mejor antidoto contra la tentación de autoengañarse.

«Hemos comprobado los efectos de estos principios durante dos siglos en la historia de la rama inglesa de la Iglesia, y por lo que sabemos les aguarda todavía una victoria aún más temible»¹¹⁸.

Las serias deficiencias de la espiritualidad Evangelista manifiestan en definitiva a los ojos de Newman los errores que la religión protestante contiene en su doctrina. Los esfuerzos críticos del líder tractariano se dirigen pronto a demostrar el carácter no-evangélico y por tanto no-cristiano de la teoría del libre examen —*private judgment*— en materia religiosa, que es una de las columnas de la Reforma luterana.

Newman insiste en el hecho de que «hace unos trescientos años surgieron extrañas opiniones y diversas sectas» que comenzaron a enseñar doctrinas nunca oídas hasta entonces, a la vez que destruían todo lo que la Iglesia había hecho antes, «y todo ello basado en el principio de que era obligación de cada cristiano juzgar y actuar por sí mismo»¹¹⁹.

Para rescatar la fe cristiana en los individuos de los peligros del *private judgment*, los Tractarianos iniciaron la publicación de una Biblioteca de Padres de la Iglesia. Pensaban que la doctrina y la Verdad católicas, tal como se contenían en los escritos patrísticos, constituían un hecho religioso natural, fácil de reconocer por la inteligencia espontánea y ordinaria de cualquier hombre «tan pronto como esa inteligencia se dirigiera hacia ellos»¹²⁰.

117. *Ibidem*, p. 171.

118. *Ibidem*, pp. 173-174.

119. *Ibidem*, VII, p. 218 (junio 1828).

120. J. H. NEWMAN, *Difficulties*, I, o. c. en nota 56, I, p. 150.

Mayor importancia revisten aún los escritos de Newman que tratan de mostrar las incoherencias del fundamentalismo bíblico protestante. Nuestro autor dedica a esta tarea el importante y extenso Tracto 85 (1838), pero el tema aparece también en múltiples sermones y estudios.

«Me pregunto —escribe— en qué textos especiales y palmarios se basan las doctrinas y los ritos que mantenemos; ¿qué doctrinas y qué ritos nos quedarían si exigieramos la más clara y completa evidencia o prueba escriturística antes de creer algo?; ¿en qué consistiría entonces el Evangelio?; ¿quedaría algo de una Revelación?

«De que una doctrina o un rito no se encuentren claramente formulados en la S. Escritura no se sigue que no sean de carácter divino. Existen sabias y ocultas razones para que algunas doctrinas no estén recogidas en la Escritura tal como las conocemos hoy»¹²¹.

A menos que se abrace el escepticismo y se diga que no hay una Revelación cierta y de contenidos precisos, es necesario afirmar —explica Newman— que el principio de la *sola Scriptura* es insostenible.

Con el fin de ilustrar su tesis, Newman llama la atención sobre la peculiar estructura —irregular y no metódica— de la Escritura Santa, y sobre el hecho de que «extensas porciones de ella... han sido escritas de un modo tan libre y suelto»¹²². De estas y otras consideraciones deduce que, a veces, las doctrinas centrales, los primeros principios y las normas y designios de la voluntad divina se dan por supuestos en los libros sagrados, son simplemente aludidos de manera implícita y no directamente expresados.

«Si las cosas son de este modo, como pienso, me parece muy improbable que la S. Escritura *deba* contener la totalidad de la palabra Revelada de Dios.

«Hasta que demostremos que la S. Escritura contiene de hecho toda la Verdad Revelada, es natural que a partir de su carácter tal como nos aparece *prima facie* supongamos que no la contiene. ¿Por qué, por ejemplo, un cierto número de cartas...

121. IDEM, *Discussions and Arguments*, 1838, pp. 124-125.

122. *Ibidem*, pp. 142 s.

escritas por San Pablo y otros autores a determinadas personas y comunidades, han de contener todo lo que el Espíritu Santo les enseñó?¹²³.

Se impone la conclusión de que la idea de que no debe creerse nada que no se halle claramente formulado en la Escritura es puro disparate.

Se ha reprochado a los Tractarianos su escasa preocupación por la crítica bíblica. Es un reproche no del todo justo, si tenemos en cuenta que Edward Pusey escribió un libro importante sobre los Profetas Menores y que en aquellos momentos no había en Inglaterra una ciencia exegética mínimamente desarrollada. La obra de T. H. Horne, *Introduction to the Critical Study of the Scripture* (1818) representa una verdadera excepción.

No hay que olvidar sobre todo que a los Tractarianos no interesaba hacer disección de la S. Escritura ni someterla a un tipo de análisis técnico que les parecía irreverente y racionalista. Pensaban además con razón que «los movimientos van siempre en una dirección y es ocioso quejarse de que no vayan en todas las direcciones al mismo tiempo»¹²⁴.

Resulta finalmente de singular interés la crítica newmaniana de la idea Evangelista de *conversión* y de justificación por la sola fe.

Newman expone como absurda la conversión entendida al modo de un suceso o acontecimiento localizable en un cierto instante de la vida y sobre el cual es posible alcanzar una certeza y experiencia de orden físico o sensible¹²⁵.

Somete especialmente a dura e implacable crítica la doctrina luterana de la justificación por la sola fe¹²⁶.

Su argumentación propone inicialmente un método correcto para interpretar la Sgda. Escritura. Este método debe tener en cuenta que en la Escritura «las palabras se refieren a determinados objetos»¹²⁷ y que se usan referidas a esos objetos y deben explicarse a partir de ellos. Piensa Newman que la tarea

123. *Ibidem*, pp. 142 s.

124. *Remains II*, 41.

125. J. H. NEWMAN, *Sermons*, VI, pp. 108 s. (nov. 1837).

126. IDEM, *Lectures on Justification*, 1838.

127. *Ibidem*, p. 119.

del teólogo es aplicarse a las cosas y no a nombres y palabras. Su deber consiste en «asociar las palabras a sus objetos... y hablar como quien tiene ojos, no como quien busca a tientas su camino en la oscuridad mediante concepciones intelectuales, actos de la memoria y esfuerzos de la razón»¹²⁸.

Observa que muchos hablan de gloriarse solo en la Cruz de Cristo y son sin embargo del todo extraños a la noción de Cruz tal como se aplica realmente a ellos en el agua y la sangre, en la santidad y la mortificación. «Consideran que el Sacrificio de Cristo salva al ser contemplado por la mente, y esto es lo que llaman abandonarse a sí mismos en el Señor... Pero la Cruz de Cristo no justifica por el hecho de mirarla sino por el hecho de ser aplicada»¹²⁹.

Newman ha advertido claramente la tendencia *idealista* de la justificación por la sola fe y su carácter ajeno al realismo cristiano. Se contiene en estas páginas una crítica no solo a Lutero sino también a Schleiermacher.

Afirma Newman que lo mismo que era sentido por los judíos respecto de su Ley es lo que sienten muchos defensores de la fe sola respecto de la fe, es decir, «sustituyen a Cristo por la fe»¹³⁰. Aunque hablan de Cristo como autor de todo bien, colocan el acento mucho más en el acto de creer que en el Objeto creído, «y de esta manera hacen consistir la religión en contemplarse a sí mismos en vez de contemplar a Cristo»¹³¹.

A esta primera deformación, casi idolátrica, se añade según Newman una segunda. Porque —sigue— la verdadera fe es, por así decirlo *incolora*. «Es sólo el medio a través del cual el alma ve a Cristo, pero el alma descansa en ella y la contempla tan poco como el ojo llega a ver el aire»¹³².

Consiguientemente, los que están decididos a poner el énfasis en la fe como algo por sí mismo y en sí mismo apuntan más bien a lograr experiencias dentro de ellos en vez de tender hacia Aquél que está fuera de ellos. Los hombres saludable y ver-

128. *Ibidem*, p. 121.

129. *Ibidem*, p. 175.

130. *Ibidem*, p. 324.

131. *Ibidem*, p. 325.

132. *Ibidem*, p. 336.

daderamente religiosos, por el contrario, «ven sólo los objetos que les poseen»¹³³.

Newman concluye que «*mirar* a Cristo es ser justificado por la fe; *pensar* que uno está justificado por la fe es apartar la mirada de Cristo y decaer de la gracia»¹³⁴. «Lutero —dice— encontró a los cristianos prisioneros de sus obras y observancias externas; los quiso librar de ellas con su doctrina de la sola fe, y los dejó en cambio prisioneros de sus emociones y sentimientos»¹³⁵.

La crítica de Newman a los puntos básicos del Credo luterano y reformado ha encontrado protestas¹³⁶ pero no ha sido satisfactoriamente rebatida.

Debía pasar un tiempo antes de que Newman advirtiera que sus objeciones al Protestantismo eran también aplicables al sistema anglicano y que la Via Media era un edificio de papel. Pero en 1841 estaba ya en condiciones de entender y aceptar incluso las observaciones que el irlandés católico Charles Russell le escribe en el mes de mayo: «El Protestantismo (=Anglicanismo) pudo ser y probablemente fue en su origen como un testigo contra abusos existentes, pero reconocerá usted que muy pronto sobrepasó, y por tanto perdió, su papel, de modo que vivió más allá del tiempo que le correspondía al negar su sumisión a la voz de la Verdad católica en Trento. *Una vez venido a la existencia, ha resistido*, como otras instituciones, gracias al control humano, a la fuerza de los prejuicios, a malentendidos —mutuos, sin duda—, al orgullo y otros sentimientos humanos. Pero el hecho de su duración después de las declaraciones y definiciones de Trento no supone para mí prueba alguna contra la Iglesia tal como quedó configurada en este Concilio. La protesta católica terminó allí»¹³⁷.

Por este tiempo Newman comienza a ver con claridad que Protestantismo-Anglicanismo y Catolicismo son dos religiones

133. *Ibidem*, p. 337.

134. *Ibidem*, p. 339.

135. *Ibidem*, p. 340.

136. Cfr. A. MCGRATH, *John H. Newman's 'Lectures on Justification': The High Church Misrepresentation of Luther*, «The Churchman» XCVII (1983) 104-111.

137. Citado por A. MACAULAY, *Dr. Russell of Maynooth*, London 1983, p. 87.

distintas y que el Protestantismo sólo deja de parecer muerto cuando no se le compara o confronta con la única Iglesia que verdaderamente respira y vive.

Puede decirse en verdad que el Movimiento de Oxford ha legado un serio problema a la Iglesia anglicana, al demostrar de hecho su carácter esencialmente protestante. La polarización doctrinal provocada por el Movimiento y el consiguiente refuerzo de la conciencia protestante de grandes sectores de la Iglesia de Inglaterra han neutralizado y tal vez *compensado* con creces la inyección católica derivada de los Tractarianos.

5. *Un verdadero 'movimiento', de naturaleza no-estacionaria*

No es obvio destacar el hecho de que el Movimiento de Oxford era, fiel a su nombre, un auténtico *movimiento*. Es decir, no tenía carácter estacionario, sino que sus principios le conducían en una determinada y bien precisa dirección que puede llamarse católica.

Por su propia naturaleza, el movimiento Tractariano llevaba en su esencia una dinámica que le impulsaba a trascender las coordenadas de tiempo y lugar en las que había nacido. Le impulsaba concretamente a trascenderse a sí mismo como fenómeno espiritual puramente anglicano.

Quiere decirse que su genuína y plena continuidad sólo podía tener lugar si el movimiento conseguía que el Anglicanismo se purificara y reformara suficientemente para desembocar en la Iglesia romana.

El Movimiento de Oxford postulaba tácitamente para la Iglesia de Inglaterra, de modo corporativo, lo que ocurrió individualmente en el caso de Newman. Terminar en la Iglesia Católica era su destino natural, dadas las premisas y los sentimientos que lo habían originado.

En septiembre de 1837 escribía Newman a Lord Lifford que «un sistema (de ideas) hace uso de individuos para avanzar pero no se encierra dentro de los límites de las opiniones de esas personas, sino que las convierte en instrumentos suyos, las desborda y sobrepasa y las deja a un lado cuando ha terminado de emplearlas; luego, de forma más desarrollada, se encarna en otros hombres que lo llevan más lejos, los usa y vuelve a dejar-

los en su momento, hasta que consigue llegar en el tramo de varias generaciones a su plenitud»¹³⁸.

Las palabras de Newman son en este caso un sutil argumento para justificar sus críticas al Evangelismo. Un autor que ha entrado en posesión implícita de un sistema religioso erróneo —dice— terminará manifestando opiniones erróneas y puede considerarse que está equivocado aunque eventualmente defienda alguna vez verdades parciales y fragmentarias. Dejado a sí mismo, el sistema tiene vida propia y manifestará llegado el momento su naturaleza y sus aspectos contrarios a la verdad.

Newman adelanta en estas observaciones circunstanciales la idea central que desarrollará sistemáticamente en el *Essay on Development* de 1845. El mismo ha comenzado a experimentar al final de la década de los años 30 la validez de estas palabras. Sospecha que los principios que defiende y vive le llevan por un camino no recorrido aún del todo y que todavía no puede apreciar en toda su trayectoria. El tiempo le hará ver que el camino conduce a Roma y su libertad aceptará la etapa final igual que ha aceptado las etapas intermedias del itinerario.

Este carácter no-estacionario del Movimiento de Oxford, que se descubre con claridad en su mejor representante, lo distingue desde el principio de otros grupos anglicanos pertenecientes a la High Tradition.

Lo expresa también Newman en un sermón de 1842 en el que, después de referirse a «hombres de opiniones más correctas y ortodoxas que parecían ser sin embargo de una escuela fría y distante», anuncia que «todo esto ha pasado ya» y explica que «un espíritu más primigenio, católico, devoto y ardiente ha surgido entre los mantenedores de la Verdad ortodoxa. Son personas que han comenzado a entender que el Evangelio no es un mero esquema de doctrina sino una realidad y una vida, no un tema solamente para libros, uso privado e individuos, sino para ser profesado públicamente, ser llevado a la acción y manifestarse de manera externa»¹³⁹.

Son afirmaciones programáticas que diferencian en principio a los Tractarianos de los eclesiásticos *high and dry*, y que ayu-

138. J. H. NEWMAN, *Carta a Lord Lifford*, de 12.9.1837, en *Letters*, VI, pp. 128-129.

139. IDEM, *Sermons on Subjects of the Day*, p. 115.

dan a comprender que anglicanos ilustres como el obispo Tomás Ken y Alexander Knox no deban ser considerados a pesar de su valía espiritual precedentes o anticipaciones del Movimiento de Oxford.

E. H. Plumptre llegó a escribir en 1889 que la reverencia por Ken era parte importante de los pensamientos y sentimientos de Newman en aquellos decisivos años narrados en la *Apología pro vita sua*. Dice así: «cuanto más leo los poemas de la Lyra Apostolica, en los que dió expresión a sus más hondas emociones, más me parecen reproducir lo que Ken debió sentir y pensar en sus días»¹⁴⁰. Pero el autor reconoce con acierto las diferencias básicas entre un Anglicanismo estacionario y conformista como el de Ken y un Anglicanismo en movimiento como el de Newman y los Tractarianos, y escribe: «hemos de lamentar que, tiempo después, el paralelismo haya devenido un paralelismo de contraste mucho más que de semejanza»¹⁴¹.

Newman vió en efecto muy pronto las limitaciones de Ken y sus seguidores los non-jurors, y del obispo dice en concreto que «no tenía mensaje alguno que comunicar»¹⁴².

Acerca de Knox se expresaba en junio de 1838 en los siguientes términos: «no sé lo suficiente acerca de Knox para hablar con seguridad. Parece decir en efecto cosas delicadas, pero no debe olvidarse que sus obras son *cartas privadas* y que sus *palabras* no pueden tomarse al pie de la letra. Me resisto a considerarlo algo más que un ecléctico, aunque no es juicio muy positivo. Pienso de todas formas que sus afirmaciones sobre la Eucaristía han producido mucho bien»¹⁴³.

140. E. H. PLUMPTRE, *The Life of Thomas Ken I*, London 1889, p. xiii.

141. *Ibidem*.

142. J. H. NEWMAN, *Difficulties*, I, p. 221.

143. IDEM, *Carta a R. Wilberforce*, de 9.6.1838, en *Letters*, VI, p. 256. En septiembre de 1887, Newman escribe a R. W. Church: «Knox has so fully *nothing* to do with the movement, that I even forget what allusions we at any time have made to him in print» *Letters*, XXXI, 228. Church había escrito a Newman pocos días antes en los siguientes términos: «A certain Professor Stokes has been writing in the *Contemporary Review* (*Alexander Knox and the Oxford Movement*, August 1887, 184-205) about Alex. Knox. He writes to show that «Knox was the mediator or channel connecting Wesley with the Tractarian Movement» and considers «Knox as the secret, unacknowledged, but nonetheless real fount and origin of it». But I always imagined that Knox was not much known or thought of in the early days of the movement... I can find no trace of his influence.

La concepción del Movimiento de Oxford como la aplicación gradual y progresiva de unos principios religiosos que el tiempo y la evolución espiritual de los promotores ayudarían a descubrir en su integridad no llegó a ser compartida por Edward Pusey. Pero puede y debe afirmarse que éste defendió una imagen del Movimiento que era históricamente inexacta y religiosamente incoherente. El Movimiento Tractariano tenía para Pusey carácter estacionario y era un fenómeno religioso que había nacido dentro de la Iglesia anglicana y debía quedar dentro de ella. Era un simple reformismo.

H. Liddon, biógrafo de Pusey, resume adecuadamente el status quaestionis cuando escribe que el desarrollo, tal como era entendido por Newman, iba a ser empleado en el sentir de Pusey más para mantener doctrinas destructivas que para defender los intereses del Credo cristiano. Se oponía además al canon lirinense del quod semper, etc, que en opinión de Pusey constituía la base de Tractarianismo¹⁴⁴.

Los principios anglicanos de la antigüedad y pureza de la doctrina tal como Pusey los entendía, es decir, estáticamente, eran en efecto una garantía anti-romana para la defensa del Anglicanismo existente. Pero sólo correspondían a la fase inicial del verdadero Movimiento de Oxford.

Newman resume estas ideas en una carta a Samuel Wilks, escrita un mes después de su conversión. «No creo que los principios anglicanos que usted menciona —dice— lleven a Roma. Estos principios —Antigüedad, no la Iglesia existente, como criterio de verdad; y Sucesión Apostólica, no la unión con la Iglesia cristiana que vive en el mundo entero— son las más fuertes defensas contra Roma. Desde el momento en que comencé a sospechar su debilidad y falta de base dejé de proponerlos. Y cuando estuve completamente convencido de que la Iglesia Romana era la única Iglesia verdadera entré en ella»¹⁴⁵.

Am I right in thinking that neither directly nor indirectly through Bishop Jebb, he had any thing to do with the early stages of the movement... or «transmitted» any thing... to the Oxford men?» *Letters*, XXXI, p. 228, nota 2.

144. H. LIDDON, *Life of Pusey*, II, London 1893, p. 503.

145. J. H. NEWMAN, *Letters*, XI pp. 27-28 (8.11.1845).

6. *El Movimiento de Oxford, inicialmente ajeno al espíritu religioso inglés*

En 1850 hablaba Newman con visión retrospectiva pero muy exacta de «la extrema falta de sintonía que ha existido entre el Movimiento de 1833 y la nación en su conjunto». La tesis defendida en las conferencias dirigidas a los anglicanos que habían militado tiempo atrás en el Movimiento de Oxford y se consideraban influidos aún por sus principios y por su espíritu, afirmaba en concreto que «la enseñanza Anglo-católica no solo es una novedad en esta época, sino que apareciendo como un sistema adventicio y sobreañadido a la religión nacional, no es además de modo alguno suplementario, complementario, colateral o correlativo respecto a ella...; resulta por el contrario opuesto y heterogéneo, algo que flota sobre ella, una sustancia extraña, como el aceite sobre el agua»¹⁴⁶.

Newman llegaba incluso a decir que la predicación de las doctrinas propias del Movimiento podía ser comparada en su novedad a la predicación original del Cristianismo, de modo que quienes se admiraban de aquellas doctrinas difícilmente se admiraban *más* que los oyentes a quienes los Apóstoles dirigieron su mensaje evangélico.

Las observaciones de Newman coinciden con la información derivada de los historiadores más serenos e imparciales del Movimiento. Coinciden en concreto con el relato de W. Church, que insiste en la audiencia minoritaria que los Tractarianos buscaron deliberadamente al principio de su actividad. Eran muy conscientes de que su anuncio religioso no podía ser entendido fácil y rápidamente por el gran público anglicano.

El Movimiento de Oxford —escribe Church— «no fue una llamada popular; no se dirigía a los muchos sino a los pocos; buscaba inspirar y enseñar a líderes. No hubo intención alguna de actuar sobre las clases medias ni sobre la ignorancia y miserable condición de las grandes ciudades, aunque Newman había escrito que la Iglesia debía asentarse sobre el pueblo»¹⁴⁷.

146. J. H. NEWMAN, *Difficulties*, I, p. 35.

147. W. CHURCH, *The Oxford Movement, Twelve Years: 1833-1845*, London 1891, p. 91. En otro lugar dice Church: «Their appeal was mainly not to the general public, but to the sober and the learned; to those to whom was

Hutton expresa la misma idea de manera más radical cuando, también en 1891, escribe que «los Tractarianos vivían más como una colonia de inmigrantes entre un pueblo de costumbres y lenguaje diferentes, que como un grupo de patriotas que fueran a revivir las glorias antiguas de su país nativo. Se daban perfecta cuenta de que estaban actuando en base a una hipótesis que no sólo era intrínsecamente dudosa sino que todavía no se había aclimatado al suelo eclesiástico inglés y no se compadecía fácilmente con él»¹⁴⁸.

La doctrina de los Tractarianos inauguró una nueva era en la historia espiritual de Oxford. Los Tractos eran documentos ante los que era imposible la neutralidad. Muchos los juzgaron como escritos subversivos del clima religioso de la ciudad, mientras que para otros representaban el descubrimiento de la verdadera religión perdida.

En cualquier caso la teología del Movimiento fue percibida como una amenaza y un desafío por las fuerzas más representativas del Anglicanismo. Obispos¹⁴⁹ y autoridades académicas adoptaron relativamente pronto una postura contraria¹⁵⁰. Políticos como Lord Melbourne se creyeron obligados a enviar explicaciones a la reina sobre el extraño fenómeno religioso de Oxford. «Respecto al asunto de Oxford —escribía el primer ministro en enero de 1842—, es consciente su Majestad que por un largo tiempo ha estado fermentando una seria diferencia en el seno de la Iglesia de Inglaterra: un partido se inclina hacia el papismo y el otro trata de mantener las doctrinas tal como se han enseñado siempre o bien se aproxima a veces un tanto a las iglesias no-conformistas»¹⁵¹.

entrusted the formation of faith and character in the future clergy of the Church; to those who were responsible for the discipline and moral tone», p. 168.

148. R. H. HUTTON, *Cardinal Newman*, London 1890, p. 55.

149. Cfr. W. S. BRICKNELL, *The Judgement of the Bishops upon Tractarian Theology*, Oxford 1845.

150. Newman era muy consciente de ser protagonista de una delicada operación. En julio de 1838 escribía a Hugh Rose: «I ought to be the last person, living in such a house of glass, to amuse my time with flinging at my next door neighbours» *Letters*, VI, p. 262; y en agosto dice a Pusey: «I have for several years been working against all sorts of opposition, and with hardly a friendly voice. Consider how few persons have said a word in favour of me. Do you think the thought never come across me, that I am putting myself out of my place?» *Ibidem*, p. 307.

151. Citado por R. PEARSALL, *The Oxford Movement in Retrospect*, «Quarterly Review» (1966), 81.

Un editorial de *The Times*, publicado el 4 de noviembre de 1850, reflejaba sin duda la opinión del país sobre los antiguos Tractarios cuando afirmaba que su alejamiento externo de «los hábitos y el culto de nuestros antepasados» había contribuido de hecho a envalentonar a los clérigos romanos.

Cuando Newman habla en 1850 de que el Movimiento de Oxford era «opuesto y heterogéneo» respecto a la nación en su conjunto habría podido citar múltiples hechos y escritos que demostraban claramente cómo la doctrina y reforma Tractarianas no fueron recibidas por 'John Bull' ni podían serlo, humanamente hablando.

IV. UN SISTEMA DOCTRINAL PROPIO

Wilfrid Ward observa con acierto que el Movimiento de Oxford se proponía llevar a cabo su misión reformadora mediante el fortalecimiento de la Iglesia de Inglaterra como el hogar de una religión dogmática, la comunicación de hondura intelectual a su teología, vida espiritual e instituciones, y la renovación de los alterados vínculos que la unían con la Iglesia Católica de las grandes edades primeras, es decir, con la Iglesia de Agustín y Atanasio. «Tal era el propósito del Movimiento de Oxford de 1833»¹⁵².

Las bases de esta empresa espiritual eran principios dogmáticos que Newman y sus seguidores habían defendido durante los años precedentes a 1833. El Movimiento era en realidad la predicación y difusión de esas doctrinas y de las consecuencias que se contenían en ellas. «En este momento de crisis —escribe Newman en 1837— es poco todo el esfuerzo que hagamos para mostrar los principios genuinos de nuestra Iglesia»¹⁵³.

Newman vió desde los comienzos de su empresa un Movimiento seguro de la verdad de sus grandes doctrinas y con una percepción y certeza de sus principales enseñanzas, que resultaban para él «como la evidencia misma de los sentidos, compa-

152. W. WARD, *The Life of John H. Cardinal Newman*, I, London 1912, p. 5.

153. J. H. NEWMAN, *Carta a John Fuller Russell*, de 15.3.1837; en *Letters*, VI, p. 43.

rada con las débiles, flotantes e irreales opiniones» sostenidas por otros grupos religiosos anglicanos¹⁵⁴.

A pesar de ser un sistema en movimiento y desarrollo, las enseñanzas de los Tractarianos formaban un edificio orgánico y vertebrado por ideas fundamentales que lo mantenían desde dentro. No se trataba de una simple acumulación de partes o elementos que se hubieran agrupado casualmente.

Newman explica en 1850 que el Movimiento «se había formado en torno a una idea... Era la idea, o primer principio, de la libertad eclesiástica... No niego con esto al Movimiento una teología, un ritual y unos aspectos prácticos propios; hablo solamente de lo que podemos llamar *su forma*»¹⁵⁵.

Los Tractarianos se manifestaban serios y constantes en su defensa y explicación de las doctrinas centrales de la Revelación y de la fe, de los misterios y dogmas, de los sacramentos, de la conciencia, de la autoridad divina como contraria al libre examen, de las formas litúrgicas y de la vida moral. Pero consideraban que todos estos grandes puntos de doctrina estaban protegidos y garantizados solo por la independencia de la Iglesia Una, Visible y fundada en Cristo y por Cristo.

Estaban convencidos que el dogma sería mantenido, los sacramentos administrados y los ideales espirituales venerados y cultivados sólo si la Iglesia se conservaba suprema e intacta en su poder espiritual.

Era por lo tanto una teología viva cargada de consecuencias prácticas. «No ha sido una mera profesión de opiniones..., o ciertos ejercicios del intelecto, ni ha sido una moda o una afición transitoria, sino una regla de vida. Los Tractarianos han sometido sus voluntades, disciplinado sus corazones, subyugado sus afectos y abnegado su razón. Devoción, comuniones, ayunos, privaciones, limosnas, generosidad, acciones llenas de olvido de sí mismos han acompañado la difusión de los nuevos principios, que se han adornado y recomendado además en quienes los han adoptado por una coherencia, gracia y finura de conducta que no se han visto en ningún otro sitio de la iglesia nacional»¹⁵⁶.

154. IDEM, *Difficulties*, I, p. 16.

155. *Ibidem*, p. 101.

156. *Ibidem*, pp. 70-71.

Aunque la sustancia de la predicación de Newman durante los años del Movimiento poseía un carácter ético, de modo que quienes no compartieran las ideas religiosas del predicador pudieran también escucharle con provecho espiritual, era el dogma, sin embargo, la base de los sermones¹⁵⁷.

Todos los aspectos externos de la religión defendida por los Tractarianos se justifican solo como expresión de un misterio visible o de una doctrina. Los hombres del Movimiento de Oxford consideraban que los usos litúrgicos y ceremonias de la Iglesia no existían por y para sí mismos ni eran suficientes ni se justificaban considerados aisladamente. Dependían por el contrario de una sustancia interior, protegían un misterio, representaban una idea y eran canales o signos de gracia.

«Son —escribía Newman— la forma exterior de una realidad o hecho internos que ningún católico duda, que son asumidos como un primer principio, que no son influencia de la razón, sino objetos de un sentido espiritual»¹⁵⁸.

Los Tractarianos consideraban peligrosas las formas externas de religión y culto tomadas en sí mismas, es decir, separadas de las realidades sagradas que debían proteger y vehicular a la sensibilidad de los creyentes¹⁵⁹.

Newman sintió desde muy pronto la objeción contra el Anglicanismo que años más tarde formularía con elocuencia y severidad. «Está bien —escribe en 1850— tener una rica arquitectura, excelentes obras de arte, y espléndidos ornamentos cuando Dios se halla presente. ¡Pero qué burla si Dios no está! Si vuestras manifestaciones externas sobrepasan y son más que lo interior, sois tan vacíos como vuestros adversarios evangelistas, que bautizan y sin embargo no esperan la infusión de la gracia... De este modo vuestra Iglesia deviene no una casa sino un sepulcro, como esas altas catedrales, en un tiempo católicas, que no sabéis en qué emplear, que cerrais y convertís en monumentos...»¹⁶⁰.

157. J. H. NEWMAN, *Carta a John D. Coleridge*, de 22.4.1867; en *Letters*, XXIII, p. 182.

158. Cfr. IDEM, *Difficulties*, I, p. 216.

159. En julio de 1837, Newman escribe a Rogers: «I have much to say on the danger which (I think) at present besets the Apostolical movement of getting peculiar in externals, i. e. formal, manneristic, etc. Now, Froude disdained all *show* of religion. In losing him we have lost an important correction. I fear our fasting, etc., may get ostentatious» *Letters*, VI, p. 89.

160. Cfr. IDEM, *Difficulties*, I, p. 225.

El carácter no fideista del Movimiento, que busca siempre el equilibrio entre la razón y la fe, y entre la doctrina y sus aplicaciones prácticas, lleva pronto a la percepción de las dificultades para mantener y desarrollar principios católicos en un ambiente religioso anglicano.

Newman sospecha muy pronto que los Tractarianos están despertando anhelos e inclinaciones espirituales que no son capaces de satisfacer, y escribe a H. Manning en septiembre de 1839: «hasta que nuestros obispos y otros eclesiásticos no concedan amplitud mayor de manera externa y prudente al desarrollo de lo católico, estamos provocando que mentes impacientes lo busquen allí donde ha estado siempre, es decir, en Roma»¹⁶¹.

Era ésta precisamente la experiencia personal sufrida por él mismo ya antes de 1840. En febrero de este año Newman comunica a su hermana Jemima la impresión de que los principios que defiende tienden hacia Roma, aunque añade como para tranquilizarla: «no por una necesidad de los principios mismos, sino por la mucho mayor proximidad que existe entre Roma y nosotros que entre la incredulidad y nosotros»¹⁶².

Lo cierto es que al tiempo de la conversión en 1845 reconoce que sus convicciones romanas se remontan a 1839¹⁶³.

La coherencia del sistema doctrinal Tractariano le conducía a desprenderse de todos los aspectos y elementos incongruentes y a dirigirse a Roma en virtud de sus principios cada vez más explícitos y desarrollados. El Movimiento de Oxford no podía elaborar una verdadera teología al margen de sus presupuestos católicos y por eso cuando se detiene en su dirección romana renuncia de hecho a sus ideas fundacionales. No es extraño por

161. Citado por D. NEWSOME, *The Parting of Friends*, London 1966, pp. 233.

162. J. SUGG (ed.), *A Packet of Letters*, Oxford 1983, p. 46.

163. «I may now tell you, that it is morally certain I shall join the Roman Catholic Church... It has been the conviction of six years —from which I have never receded. I told my feeling to one or two persons who were about me in the autumn of 1839. I have waited patiently a long time. I think the Church of Rome in every respect the continuation of the early Church. I think she is the early Church in these times. They differ in doctrine and discipline as child and grown man differ, not otherwise. I do not see any medium between disowning Christianity, and taking the Church of Rome» J. H. NEWMAN, *Carta a R. Westmacott*, de 11.7.1845, en *A Packet of Letters*, p. 70.

lo tanto que bajo una perspectiva anglicana pueda afirmarse que «la promesa propiamente teológica del Movimiento quedó, en el tiempo de éste, incumplida»¹⁶⁴.

V. LA OPCIÓN ENTRE ROMA Y LUTERO

Una parte considerable de la bibliografía existente sobre los aspectos religiosos del Movimiento de Oxford¹⁶⁵ adolece de marcada superficialidad teológica. El tratamiento teológico del Movimiento en el marco de la historia de las doctrinas cristianas se plantea frecuentemente en torno a ideas secundarias o aspectos centrales que resultan, sin embargo, desfigurados.

Son pocos los autores que perciben y expresan adecuadamente lo que constituye la cuestión básica planteada por los Tractarianos en 1833 y años sucesivos, es decir, el serio problema de la identidad religiosa del Anglicanismo¹⁶⁶.

La perspectiva que contempla y analiza el Movimiento de Oxford como una renovación espiritual, establecida sobre bases dogmáticas, se impone por sí misma a partir de una correcta lectura de los documentos disponibles y de una observación normal de los hechos. Es ésta una óptica indispensable para comprender en primer lugar la evolución religiosa de Newman y definir luego la esencia de la doctrina Tractariana.

El *principio dogmático* forma parte de los fundamentos e impulsos motores del Movimiento de Oxford y nos suministra la clave para acceder a las intenciones reformadoras de los protagonistas. La significación histórica del Movimiento estriba en

164. A. M. ALLCHIN, *The Theological Vision of the Oxford Movement, The Rediscovery of Newman*, London 1967, p. 50.

165. Son a mi juicio claros ejemplos A. G. HILL, *The Tractarian Challenge*, «Theology» LXVI (1963) 280-287; J. R. H. MOORMAN, *Forerunners of the Oxford Movement*, «Theology» XXVI (1933) 2-15; R. PEARSALL, *The Oxford Movement in Retrospect*, «Quarterly Review» (1966), 75-83; A. M. RAMSEY, *The Significance of Newman Today. The Rediscovery of Newman*, London 1967, pp. 1-8; M. ROBERTS, *Coleridge as a Background to the Oxford Movement. Pusey Rediscovered*, ed. by P. BUTLER, London 1983, pp. 34-50.

166. De especial interés son los estudios de Ch. DAWSON, *The Spirit of the Oxford Movement*, London 1933, y J. R. GRIFFIN, *The Oxford Movement: A Revision*, Virginia, 1981, 2ª ed. 1984.

el hecho de que se declaró y mantuvo inequívocamente a favor de la *causa de Dios*, según expresión feliz de Ch. Dawson, y en contra de la apostasia de la modernidad.

Los Tractarianos nunca aceptaron la opinión, insinuada y luego expresamente defendida en Oxford por algunos círculos académicos y eclesiásticos a partir de 1830 aproximadamente, de que un dogma no es una definición vinculante de una verdad revelada sino únicamente la expresión del pensamiento de una determinada época y el reflejo fluctuante de las corrientes filológicas dominantes.

Semejante punto de vista teológico es muy próximo a lo que más tarde se denominaría modernismo en sentido estricto. Si la quintaesencia de esta corriente teológico-religiosa debe buscarse no solamente en la crítica histórica y bíblica sino también y sobre todo en sus principios anti-dogmáticos, es indudable que el Movimiento de Oxford es la primera escuela cristiana de pensamiento que diagnostica y combate errores «modernistas».

El Movimiento de Oxford era muy consciente de la grave corrupción religiosa que el Luteranismo había supuesto para la Iglesia. Una insistencia razonable en este punto es necesaria a nuestro juicio para entender y valorar adecuadamente la contribución histórico-teológica de los Tractarianos.

Se ha afirmado recientemente por algunos¹⁶⁷ que, desde una perspectiva e información más actuales y serenas, puede asegurarse que los hombres de Oxford habrían encontrado y sabido apreciar en Martín Lutero un espíritu afín o al menos con inquietudes religiosas semejantes.

Ante tal punto de vista parece inevitable pensar que o bien no se ha comprendido suficientemente a Lutero o no se ha captado la tendencia básica y el sentido del espíritu Tractariano.

Nos hallamos a pesar de todo ante una opinión relativamente dominante, típica de todos los que describen modernamente a Lutero como representante de un equilibrio entre «sustancia católica» y «principio protestante». Existe según estos autores una afinidad entre el espíritu luterano y el espíritu católico, que los hombres del Movimiento de Oxford no habrían sido capaces de advertir.

167. Entre otros, A. McGRATH, *John H. Newman's 'Lectures on Justification'*, «The Churchman» XCVII (1983) 104-111.

En honor a la verdad hay que sostener en realidad justamente el juicio contrario. Los Tractarianos fueron los primeros en comprender, formular y calificar en campo no católico la profunda discrepancia religiosa existente entre Luteranismo y Catolicismo, es decir, fueron los primeros en criticar y enjuiciar sin prejuicios el cristianismo de Lutero.

No lo hicieron en términos generales o al modo de una declaración de principios solamente, sino también a propósito del examen de temas teológicos concretos. Los juicios emitidos no son, sin embargo, menos tajantes y apodícticos.

«La justificación imputada —escribe Newman en 1838, en un texto que es como el resumen de su pensamiento en este asunto— fue obra de la Ley (mosaica); pero la gracia y la verdad nos vinieron en cambio por Jesucristo.

«Terminemos por lo tanto con este sistema reciente, individualista, arbitrario y no escriturístico, que promete la libertad cristiana y a la vez conspira contra ella; que elimina los Sacramentos cristianos para introducir estériles y muertas ceremonias; y que en lugar de nutrir mediante una participación verdadera en el Hijo y la justificación en el Espíritu, alimenta con cáscaras y residuos en el mismo banquete nupcial a los que tienen hambre y sed de justicia.

«Se trata sin más de un nuevo evangelio... Es sin duda alguna un atrevido intento de arrancar de nuestros corazones el poder, la plenitud, la misteriosa presencia de la muerte de Cristo y de su santísima Resurrección, y de consolarnos de esta pérdida con la posesión nominal y aparente de esos bienes»¹⁶⁸.

Palabras como estas, perfectamente representativas de la crítica religiosa Tractariana al Luteranismo y sus desmanes *evangélicos*, constituyen un severo e inequívoco repudio de Lutero, de sus enseñanzas y de su estilo espiritual. Con esta actitud enjuiciadora, el Movimiento de Oxford se situaba en abierta confrontación con las posiciones inglesas predominantes en lo religioso desde el siglo XVI.

Los escritos y sermones de Newman, Froude, Pusey y Keble nos recuerdan hoy las dificultades de una interpretación

168. J. H. NEWMAN, *Lectures on Justification*, p. 57.

benigna de Lutero, y la imposibilidad de una rehabilitación dogmática del heresiarca. Lo que algunos han calificado de miopía Tractariana no es sino visión lúcida y aguda percepción religiosa. Es un pronunciamiento cuya clarividencia y rotundidad redime de algún modo su carácter tardío.

Las ideas luteranas acerca de la fe sin doctrina y del acceso a la Sagrada Escritura sin mediación eclesial ni marco dogmático alguno convierten para Newman al reformador alemán en un verdadero precursor del cristianismo subjetivo y desintegrado expuesto por Fr. Schleiermacher en el siglo XIX.

El desmantelamiento de la Vía Media anglicana por su mismo creador y su denuncia como construcción puramente teórica conduce inevitablemente a los Tractarianos, y especialmente a Newman, a afirmar el *carácter protestante del Anglicanismo*. Es un hecho patente e irreversible en la vida de Newman y en el mismo desarrollo histórico del Movimiento de Oxford.

Resulta sumamente irónico y de alguna manera trágico que un impulso nacido para defender e imponer precisamente la pretendida catolicidad del Anglicanismo debiera terminar con la declaración, razonada y a la vez sumaria e inapelable, de la naturaleza protestante de éste: declaración hecha por sus más conspicuos defensores iniciales.

Los Tractarianos más característicos se convencieron pronto de que la fragilidad de la Vía Media radicaba precisamente en la falta de una barrera o límite definidos respecto al Protestantismo, y en su impotencia para crearlos. Llevados de una admirable coherencia, supieron rechazar toda política de moderación, compromiso y atención a intereses creados, de modo que su camino se convirtió no en una Vía Media sino en una vía última, es decir, en una línea recta y ascendente que iba derecha hacia su meta, sin reparar en obstáculos, críticas e incomprensiones.

Este saludable extremismo fue desde los comienzos un rasgo distintivo central del espíritu del Movimiento, que estaba como destinado a desembarazarse, en su momento, de la Vía Media como de un esquema irreal y de un espejismo religioso.

Estrechamente unida a esta convicción se encuentra la tesis newmaniana que considera al Catolicismo y al Anglicanismo como *dos religiones distintas*. Las semejanzas de vocabulario

encubren en realidad para Newman dos concepciones incompatibles sobre la relación entre Dios y el hombre: de un lado, salvación objetiva, misterios verdaderos, fe y realidades sobrenaturales, que se traducen en disposiciones y obras de obediencia y servicio; de otro lado, subjetivismo, emocionalismo religioso, auto-contemplación y disolución racionalista de los misterios revelados por Dios.

Suele decirse que el Movimiento contribuyó eficazmente a la restauración espiritual de la Iglesia de Inglaterra e inauguró en ella una nueva época de devoción y sentido dogmático.

Un examen atento de los hechos no avala del todo esta interpretación. Cabe sostener que, estrictamente hablando, el Movimiento de Oxford terminó con la conversión católica de Newman en octubre de 1845. Puede sostenerse tal vez que hay una *segunda fase* del Movimiento, que comienza en dicho año decisivo; pero este periodo es de naturaleza muy diferente al primero y encierra un significado distinto. No hay en suma continuidad verdadera entre un período y otro.

La crisis de 1845 y la ola de conversiones al Catolicismo que se sucedieron en los años siguientes reforzaron en último término la conciencia Protestante del Anglicanismo visto como un todo. Fue una reacción natural y lógica ante los hechos y la descalificación religiosa de la comunión anglicana operada por los Tractarianos.

La levadura católica conservada y alentada por Keble y Pusey dentro de la Iglesia de Inglaterra han sido y son únicamente un resto, un recuerdo y una inercia del pasado, incapaces por sí mismos de vivificar un mundo religioso lleno de condicionamientos y dependiente en último término de una tradición problemática.

J. Morales
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

DE ASPECTU RELIGIOSO ATQUE DE THEOLOGICO MOMENTO
SIC DICTI OXONIENSIS TENDENTIAE

Hoc opus praecipuas describit proprietates Oxoniensis Tendentiae quoad theologiam et religionem ut ad altiorem perveniatur intelligentiam circa hoc Anglicanae Ecclesiae conatum, quod inde ab anno 1833 inceptum est J. Keble, H. Froude, J. Newman, E. Pusey inspirantibus.

Studia de Oxoniensi Tendentia novissimis lustris tam a catholicis quam ab anglicanis scriptoribus peracta, dum numero valde auxerint atque certas et magni ponderis conclusiones statuerint de aliquibus historicis circumstantiis deque aliis secundariis consecrariis, tamen ad armonicam et universalem imaginem quoad religionem et theologiam minime pervenerunt, ita ut varias atque interdum contradictorias interpretationes augere una simul cum articulis de hoc argumento editis forte dicere auderet.

Articulus incipit statuens fundamentales proprietates Tractarianae Tendentiae cognosci posse summa cum evidentia propter multa documenta atque ab illis usque ad notionem unicam cum qua omnes consentiant de hac magna re gesta saec. XIX in Anglia pervenire quoque quemlibet posse.

Auctor pro certo habet veram Tractarianismi imaginem bene definiri suis theologicis proprietatibus, quae inconfuse eam separant ab aliis theologicis opinionibus coaevis.

Haec sunt illae proprietates: 1. aspectum possidere dogmaticum, omni emotioni alienum atque a sic dictis evangelicis totaliter seiunctum; 2. nullo modo e romanticismo laborari, sed sensu spirituali pollere autentice christiano; 3. strenue opponere ne Status sese immisceat in rebus ecclesiasticis vel Ecclesiam sub tutela redigeat; 4. aspere et funditus Protestantismi sententias iudicare in auctoribus tum anglis tum continentalibus; 5. non tantum esse sententiam staticam, sed veram tendentiam seu impulsum ad aliquem statutum terminum.

Si hanc effigiem Tractarianae Tendentiae accipimus, quae autem sola eruitur cum vera instauretur historica et critica methodus, ad resolvendum pervenimus nonnullas falsas quaestiones atque praesentes studiorum deficientias.

SUMMARY

RELIGIOUS FEATURES AND THEOLOGICAL SIGNIFICANCE
OF THE OXFORD MOVEMENT

This study describes the main theological and religious features of the Oxford Movement, in order to offer a correct idea of the attempt to reform the Anglican Church which began in 1833 on the initiative of J. Keble, H. Froude, J. Newman and E. Pusey.

Much research has been done on the Oxford Movement by both Catholics and Anglicans in recent decades. They have reached sound and important conclusions about some historical aspects and other minor points. But they have not been able to reach a coherent overall picture from the religious-theological point of view. One might even say that the number of divergent and at times irreconcilable interpretations increases with the number of publications.

This study is based on the assumption that the ample documentary evidence available allows us to determine exactly the fundamental characteristics of the Tractarian Movement and so arrive at a generally valid and virtually uncontroversial conception of this phenomenon of 19th-century England.

The author believes that the true picture of Tractarianism is determined by its theological notes, which clearly distinguish it from other religious tendencies of the same period.

These features can be reduced to five: 1. its non-evangelical, dogmatic character, opposed to any form of emotionalism; 2. its non-romantic, but essentially spiritual nature, in the Christian meaning of the word; 3. opposition to any form of State intervention or control over the Church; 4. radical criticism of Protestantism in its various English and European forms; 5. its non—fixity— therefore a true movement with particular objectives.

This view of the Tractarian Movement, the only true image obtainable if a really critical method is adopted, permits us to resolve the many pseudo-problems and shortcomings of present studies.