

## J. H. NEWMAN Y EL MOVIMIENTO DE OXFORD

JOSE MORALES

Los últimos años han presenciado un crecimiento de la bibliografía sobre Newman, que puede calificarse de espectacular. La figura del converso inglés nunca se ha visto olvidada por los estudiosos. El interés actual, hacia Newman supera, sin embargo, al de cualquier período anterior. No se trata, como era de esperar, de una aproximación homogénea a su vida y escritos. Algunos autores contemporáneos se han referido a Newman con la sola intención de negarle actualidad o relevancia en la presente coyuntura histórica y teológica de la Iglesia (1). Otros se apelan a sus puntos de vista con el propósito de defender —no siempre en base a una correcta lectura del autor— actitudes y doctrinas estrictamente referidos al hoy de la Iglesia y de los cristianos (2). Finalmente, una mayoría de teólogos e historiadores de la doctrina se ocupa de Newman en sí y por sí mismo. Renuncian, en buena hora, a una preocupación excesiva por situarle en nuestro tiempo o hacerle hablar para nosotros. Piensan, con razón, que

---

(1) Por todos, J. RICHARD, *Note critique: Actualité de Newman?* Laval Th. et Phil. XXIX (1973) 193-200. Para Richard, Newman sería representante de una teología anticuada.

(2) La obra de Ch. HOLLIS, *Newman y el mundo moderno*, Barcelona, 1972, es un típico ejemplo.

la incidencia, grande o escasa, del pensamiento newmaniano en nuestros días se manifestará tanto más espontánea y válidamente cuanto menos abunden los interrogatorios forzados y las preguntas con respuesta pagada.

Vamos a examinar en estas páginas un grupo de obras recientes, y otras reeditadas años después de su primera aparición. Son, en su mayoría, estudios históricos de conjunto, o libros centrados en personajes conexos a la vida de Newman. También se hará referencia a algunas ediciones de escritos. Queda, por tanto, para ocasión posterior el examen de estudios estrictamente doctrinales.

Comenzamos con la importante obra de Richard W. CHURCH, *The Oxford Movement. Twelve Years: 1833-1845*. Edited and with an Introduction by Geoffrey Best. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1970, xxxi, 280 pp. (Classics of British Historical Literature).

Publicada en 1891, después de la muerte del autor, la obra que reedita la Universidad de Chicago es todavía considerada por muchos la mejor historia del Movimiento de Oxford. Es, en cualquier caso, un libro de señalado interés actual, porque queda bastante por dilucidar en torno a las características y consecuencias de la acción renovadora emprendida por los Tractarianos en el ámbito del Anglicanismo. Se ha hablado y escrito profusamente sobre esta pieza maestra de historia religiosa; se ha destacado su interpretación juiciosa y equilibrada, así como sus valores literarios, psicológicos, y biográficos. La finura espiritual del autor, su situación dentro del Movimiento, y su talento, justifican de sobra los encomios dirigidos al libro.

Church no fue en ningún momento un simple espectador ajeno a los acontecimientos. Junto a una sobria y tersa narración de los hechos, y una firme y hasta tierna defensa de la honradez de Newman, es fácil adivinar en la obra inequívocos rasgos autobiográficos. Es una historia escrita *cum amore et studio*.

¿Qué fue el Movimiento de Oxford? Para Church, se trató de un vigoroso esfuerzo en defensa de la iglesia inglesa

contra una ola de serios peligros liberalizadores, surgidos en las primeras décadas del siglo 19 (cfr. p. 9). El Movimiento era, por tanto, un asunto doméstico de la comunión Anglicana. Tenía al Anglicanismo como término *a quo* y como término *ad quem*. Pretendía subrayar, frente al Calvinismo clásico e imperante de la *low church*, y frente al estatismo, los aspectos "católicos" de la Iglesia Alta, para lograr así su reforma, estabilidad e independencia. Era un llamamiento de renovación religiosa, moral, e intelectual, dirigido a las minorías rectoras del Anglicanismo como tales, es decir, a los líderes universitarios y al clero. No tenía un sello popular o masivo (cf. pp. 91, 168).

Es de notar que al describir en estos términos las notas esenciales de la empresa tractariana, Church no aluda en ningún momento a la caracterización que Newman hizo de ella en las Conferencias dirigidas, el año 1850, a los que, habiendo sido en 1833 miembros activos del Movimiento o destinatarios de su convocatoria, continuaban aún en la iglesia de Inglaterra. En esas Conferencias, Newman viene a sostener una postura distinta a la de Church, en cuanto al carácter del Movimiento se refiere. Para Newman, el Movimiento de Oxford, supiéranlo o no quienes militaban en sus filas, él mismo incluido, tenía a la Iglesia Católica Romana como punto natural y lógico de llegada. Es decir, no era un mero asunto doméstico del Anglicanismo, porque la dinámica de sus principios subyacentes, hechos cada vez más explícitos —origen divino de la Iglesia, sucesión apostólica, repudio del libre examen, independencia de la Iglesia respecto al Estado, etc.— conducía inevitablemente a la comunión con Roma.

En la idea de Church, sin embargo, esta tendencia romana del Movimiento, que no se presenta abiertamente hasta 1839, formaba parte de una cierta patología del mismo, y aunque explicable, era del todo ajena a su verdadero carácter e instinto. La interpretación de Church tiene tanto a favor suyo que es muy difícil negarla. No sólo resulta avalada por la evolución de los hechos. También Newman —en el plano de las afirmaciones expresas—

conció el Movimiento de Oxford como una segunda Reforma de la iglesia Anglicana, a la vez que confesaba cándidamente, en la Apología (1864), que durante mucho tiempo no pasó por su mente ni la más tenue idea de vincularse a Roma. La tesis de 1850 en cuanto a la dirección romana del Movimiento —aunque no es del todo inexacta— tiene mucho de abstracción intelectual, y sólo es inteligible desde los presupuestos y actitudes personales de Newman. Es al mismo tiempo una relectura de los hechos, no aceptada o compartida por todos los protagonistas.

En consecuencia con su línea descriptiva del Movimiento, Church hace hincapié en la miopía y radicalismo conservador de las autoridades eclesiásticas, dentro y fuera de Oxford. A ellas atribuye la responsabilidad de las secesiones y de la catástrofe —según Church, evitable— del paso de Newman a la Iglesia Católica (cfr. pp. 167, 206, 228, 261). Es evidente que el noble deseo de *justificar* a Newman ante el mundo anglicano conduce a Church con frecuencia a juicios difíciles de aceptar. Tales son, por ejemplo sostener que Newman “desesperó demasiado pronto” de la recuperación espiritual del Anglicanismo (p. 132); o que en 1844 Newman podía haber recuperado todavía su *fe* en la iglesia de Inglaterra (p. 259); o que fue W. G. Ward quien forzó en gran medida, con su poderosa lógica, las conclusiones que llevaron a Newman hacia Roma (p. 244). Cuando todas las *disculpas* han sido formuladas, el afecto de Church hablará de la conversión de Newman como de un gran misterio cuya silueta es imposible trazar desde un observatorio terreno.

Church termina su relato con una defensa de la *via media* anglicana y un elenco de los frutos que el Movimiento de Oxford reportó eventualmente al Anglicanismo. “En aquellos días de tensión y dolor —escribe—, surgieron los comienzos de una escuela cuyo principal propósito era ver las cosas tal como son; que había aprendido, por experiencia, a desconfiar de la admiración y del insulto exagerados; una escuela decidida a no dejarse cegar, ni siquiera por la genialidad, ante certezas evidentes; una

escuela no temerosa a honrar todo lo que en Roma hay de grande y benéfico, y a criticar lo doméstico, con inglesa sinceridad; pero también dispuesta a no dejarse ganar por las cosas buenas, para olvidar y aceptar las malas; una escuela, en fin, no apartada del servicio, del amor, de la abnegación, por la presencia de cosas a deplorar y resistir" (p. 269).

El Movimiento de Oxford, que en 1845 —año de la conversión de Newman— dejó de ser una empresa minoritaria y académica, para extenderse a ámbitos y personas muy diversos dentro del mundo anglicano, contribuyó sin duda a la renovación pretendida por sus fundadores en 1833. Pero los principios y las manifestaciones de esta renovación fueron casi siempre vistos con recelo profundo, y recibidos con marcada hostilidad, por los dirigentes eclesiásticos y teológicos de la iglesia Anglicana. De otra parte, su impacto en las masas resultó escaso y polémico. Se demostró así lo que fue siempre una convicción, primero sólo intuída y luego claramente expresada, de Newman, a saber, que los principios católicos eran, y son, radicalmente extraños al genuino Anglicanismo; que éste procedería necesariamente a rechazarlos, como se rechaza a un cuerpo extraño; que la llamada comunión Anglicana es en realidad una comunión protestante; y que Catolicismo y Anglicanismo son *dos religiones* distintas. Era de esperar que, dadas estas premisas, el profundo sentido religioso de Newman le llevara a la decisión tomada el 8 de Octubre de 1845. Sólo su carácter peculiar, la lealtad hacia el ambiente religioso en el que nació y vivió largo tiempo, y la gravedad del paso, retrasaron tantos años una decisión inevitable.

En la cadena de estudios históricos señalados en torno al Movimiento de Oxford y sus protagonistas, se sitúa también el libro de Geoffrey FABER, *Oxford Apostles. A Character Study of the Oxford Movement*, London, Faber and Faber, 1933, 1974, 467 pp.

El autor, nieto de un hermano de Frederick W. Faber, Superior éste, del Oratorio de Londres y converso, como

Newman, no pretendió escribir una historia del Movimiento de Oxford. La obra cubre el período que la conocida biografía de Wilfrid Ward (1912) trata sólo sumariamente, es decir, la época anglicana de Newman. Se centra, por tanto, en la personalidad de éste. Es un estudio ágil, de fácil y provechosa lectura, compuesto al filo de la *Apología* y de las Cartas de Newman, editadas por Anne Mozley en 1891 (2 vols. London, Longmans). Ambas fuentes se comentan e iluminan históricamente por Faber, con ayuda de otros escritos autobiográficos del *leader* tractariano y de algunos participantes en el Movimiento, o testigos de su desarrollo.

Faber es consciente de las limitaciones de la *Apología* para determinar con precisión las fases del recorrido espiritual de Newman hacia la Iglesia Católica. Es algo que el mismo Newman había ya admitido al comenzar la Parte VI del libro. El autor se muestra por ello crítico en ocasiones, y procura corregir y completar la información con el rico material aportado por la Correspondencia. También se anima a discrepar de ciertos juicios de Newman sobre sí mismo, tales como su pretendida tendencia a no buscar amigos, su incapacidad para actuar como cabeza de grupo, y su repugnancia innata a serlo. Faber nos informará de lo contrario en sendas afirmaciones, según las cuales, Newman se preocupó con gran frecuencia de encontrar espíritus afines que atraer a su órbita de influencia (p. 118), fue un *leader* excelente, y trató, con todas sus energías, de conducirse como tal (p. 142).

Los retratos de personas como Hawkins y Whately, así como la descripción de sus relaciones con Newman, se apoyan con exceso, e inspiran, en los datos y el tono sugeridos por la *Apología*. Reflejan, por tanto, únicamente el aspecto amable y pacífico de aquellas relaciones, que no estuvieron exentas de dramatismo.

Observaciones del libro en torno a hombres como los Wilberforce, por ejemplo, han quedado ampliamente enriquecidas en los trabajos de David NEWSOME (*The Parting of Friends*, 1966) y S. Meacham (*Lord Bishop: The Life of Samuel Wilberforce*, 1970).

En el tratamiento de Hurrell Froude, estamos en presencia de uno de los aspectos menos brillantes de *Oxford Apostles*. La imagen de Froude diseñada por Faber, con ayuda de una discutible psicología, tiene mucho de extravagante y arbitrario, y ha sido sometida recientemente a severa y justa crítica por P. BRENDON (vide infra). Es muy cierto que ningún intento de hacer justicia histórica a los tractarianos puede eximirse de penetrar en su psicología. R. W. CHURCH (vide supra) fue ya consciente de ello al tiempo de escribir su relación sobre el Movimiento y las figuras agrupadas en él. Pero en Church, el soporte psicológico nunca llega a ser clave explicativa fundamental, como viene a ocurrir en Faber. No solamente es el retrato de Froude, quien padece las consecuencias de una psicología dogmática y simplificadora. El método deja sentir también en Newman sus efectos negativos. Faber aludirá con excesiva frecuencia a oscuros motivos y vagos sentimientos, como impulsos básicos de aquél hacia la conversión (cfr. pp. 413 s.).

Faber ha escrito desde la admiración, el respeto, y la honrada curiosidad hacia los tractarianos. No lo hace desde la solidaridad, la simpatía, o la comunión en idénticas convicciones. Con cierta razón, no se creía obligado a hacerlo así: ni tenía estricta necesidad de ello para encontrar y describir el talante espiritual de sus *dramatis personae*. Pero en cualquier caso, los retratos de la obra sufren. Son diseños biográficos dominados por sus aspectos seculares y profanos, donde no se perciben con la claridad suficiente las dimensiones religiosas. No hay que olvidar que los *Oxford Apostles* eran, por encima de todo, personas que, en asuntos de Religión, "iban en serio".

Profundizar en la personalidad de Froude y su influencia sobre Newman es la intención de Piers BRENDON, *Hurrell Froude and the Oxford Movement*, London, Elek Books, 1974, 235 pp.

Clarificadas las líneas generales del Movimiento de Oxford —nos dice Brendon, p. ix— es preciso ahora examinar

la importante figura de Froude, que, parcialmente, se mantiene aún en la sombra. Se piensa con razón que el conocimiento del personaje y sus escritos contribuirá a iluminar la fase formativa y el carácter auténtico del Movimiento tractariano. Es lo mismo que, con visión retrospectiva de los acontecimientos, pensaba Newman cuando, en 1850, escribía: "no es posible hacer nada en la tarea de narrar el Movimiento de Oxford, sin acudir a los *Remains* (la obra póstuma) de Froude" (Cfr. Dessain, *Letters*, XIV, 49).

En la tradicional y esquemática división de papeles que hacerse suele entre los tres caracteres centrales del Movimiento —Keble, Froude, y Newman— se les ha atribuido la inspiración, el entusiasmo, y la vertebración intelectual, respectivamente. Hay mucho de verdad. Pero Hurrell Froude no era sólo un entusiasta, ni lo era absolutamente y sin reservas. Su atrayente personalidad estaba surcada de una veta profunda de inclinación católica y querencias romanas que estaban llamadas a ejercer singular influjo en el reflexivo y pausado Newman. Froude no aportaba únicamente un mero impulso religioso. Su devoción poseía un contenido, que vendría a enriquecer y purificar las "impresiones de dogma" que Newman llevaba en su espíritu desde los 15 años.

Hablando de Froude, Newman escribiría en 1864: "Es difícil enumerar las adiciones que obtuve, para mi Credo teológico, de un amigo a quien tanto debo. Me hizo admirar la Iglesia de Roma, y detestar en igual grado la Reforma. Inculcó profundamente en mi espíritu la idea de la devoción a la Virgen, y me llevó, poco a poco, a creer en la Presencia Real" (*Apologia pro Vita Sua*, Madrid, 1961, pp. 50-51).

Brendon no pretende, desde luego, escribir hagiografía. Su alegato en favor de Froude resulta convincente, y logra disolver en amplia medida las ironías e insinuaciones malévolas del partido anti-tractariano y sus continuadores en el tiempo. He aquí —se ha dicho sobre Froude— un temperamento inmaduro y superficial, dominado por el

fanatismo religioso y los excesos románticos. He aquí un asceta extravagante, lleno de furor e impaciencia proselitistas.

Brendon se esfuerza en rescatar y defender de la caricatura el noble ascetismo de Froude y su genuina piedad. Hace ver que no era culpa suya si esas prácticas católicas hacían de él *un avis rara* en el frío y empobrecido ambiente religioso del Anglicanismo, y le exponían, por añadidura, al sarcasmo hipócrita de observadores puritanos (pp. 12 s.). Señala, sin embargo, al mismo tiempo, una eventual tendencia, que llama "pelagiana", como posible deformación típica de un carácter deportivo y juvenil, que debía encontrar por sí mismo su camino espiritual (pp. 15, 16), sin el apoyo de unas tradiciones, una doctrina precisa, y una dirección.

El romanticismo de Froude —nos dice Brendon— era más una afinidad temporal que el resultado de una influencia real y directa (cfr. pp. 27 s.). En realidad, la distinción importa poco. Porque el fenómeno romántico no es una ideología; es un modo cultural y estético de relacionarse con el mundo ambiente. Obra fundamental del Romanticismo —como la del todo "espíritu de un tiempo"— no era crear en los hombres una visión definida de la persona, de Dios, o del cosmos, sino más bien colorearla con sus tonos específicos, y poblar la mente y la sensibilidad con unos determinados temas. Románticos podían ser un ateo y un hombre religioso; un protestante y un católico; un poeta y un científico; un adolescente precoz, y un anciano de ochenta años. Estilo y temas románticos aparecen, sin duda, en Froude. Su cultivo y uso de la intuición, la nostalgia por el pasado histórico, su sentido para lo invisible y numinoso, etc. son en realidad vías de penetración en la realidad; son instrumentos de un espíritu en posesión de una Verdad cada vez más nítida, y apoyado en el suelo firme de lo divino.

De especial interés son las páginas donde Brendon analiza y sostiene el carácter religioso de la crisis que Froude experimenta en 1826 (cfr. pp. 60 s.). Se exponen también

allí su normalidad afectiva y constitucional, así como la indole corriente de sus dificultades ascéticas.

La relación Froude-Newman se caracteriza sobriamente, en página 113, como una "íntima y caballeresca camaradería". Pero pueden añadirse más cosas. Evidentemente se trata de una relación no fácil de describir. Podríamos decir que era una afinidad de dos caracteres movidos en lo esencial por un interés religioso. Añádase a esto una recíproca y ferviente admiración por las cualidades, progresivamente apreciadas, del amigo; y el descubrimiento de una complementariedad, intelectual y de temperamento, que enriquecía y transformaba a ambos. Al final se había creado entre Newman y Froude un estilo de fraternidad tan sencilla como intensa.

En opinión del autor, Froude fue el único responsable en resucitar, dentro del Movimiento de Oxford, el ideal católico del celibato (cfr. p. 76). Es un extremo discutible, porque Newman llevaba consigo el tema, según confesión propia, desde el otoño de 1826. Es cierto que esta idea no se hizo en él convicción firme hasta 1829, año en que su amistad con Froude era una realidad sólida. Cabe pensar, en apoyo de Brendon, que la proposición y defensa activa del estado célibe, por motivos religiosos, fue contribución de Froude.

El libro arroja luz sobre la influencia de Froude en las opiniones de Newman acerca del tema Tradición-S. Escritura, y proporciona datos que hacen pensar en sugerencias del primero, presentes en la idea newmaniana del desarrollo dogmático. Valga esta cita como muestra. "we should conform our practices to those of the Church which has preserved its traditionary practices unbroken. We cannot know about any seemingly indifferent practice of the Church of Rome that is not a development of the apostolic ethos" (*Remains*, I, 336; p. 162).

La temprana muerte de Hurrell Froude en febrero de 1836 podría en manos de Newman y Keble la nostálgica tarea de publicar sus escritos. Había nacido el 25 de marzo de 1803.

Información y opiniones sobre el Movimiento de Oxford se contienen en Owen CHADWICK, *The Victorian Church, Part I (1829-1859)*, London, Adam & Charles Black, 1966, 3.ª ed. 1971, 606 pp.; *Part II (1860-1901)*, id., 1970, 2 ed. 1972, 510 pp.

Estamos ante una obra que será por mucho tiempo referencia básica en el tema central que aborda: la historia de la denominación Anglicana durante el siglo XIX. El autor es un estudioso de vieja escuela que se ha ocupado no solamente de historia religiosa a secas, sino también de cuestiones históricas relativas a la doctrina cristiana. (*From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, 1957; *The Mind of the Oxford Movement*, 1960).

*The Victorian Church* quiere ser una contribución de gran envergadura a la historiografía anglicana. En las páginas de los dos volúmenes se sistematiza un extenso material de fuentes publicadas e inéditas, con criterios que evitan conscientemente hipotecas puramente sociológicas o cuantitativas. Resulta de ello un estudio bien vertebrado en el que cada elemento encuentra su sitio, y donde no se echan de menos ni el jugo ni el color de la anécdota. Hay que decir, sin embargo, que falta un suficiente esquema de interpretación, y que el autor muestra haber renunciado, en una medida mayor de la deseable, a buscar y formular las causas de los fenómenos que describe. El inteligente y agudo recurso a lo anecdótico para resumir un tema o arrojar luz sobre un personaje, crea con frecuencia peligrosas simplificaciones, e invita a no distinguir siempre lo substancial de lo accesorio.

Chadwick parece un anglicano que contempla a su iglesia con desapego. En su caso no es sencillo saber si se trata de una virtud o de un defecto. Parece fácilmente reconciliado con el hecho de que la Inglaterra del siglo XIX dejaba progresivamente de ser anglicana, y consolado, quizás, porque esta disminución no producía, de momento, un crecimiento proporcional de los no-conformistas y de los Católicos. La acribia del autor nos informa, en todo caso, de las sucesivas crisis que sacudieron al

Anglicanismo victoriano (Emancipación católica, Reformas de Peel, Casos Hampden y Gorham, etc.), y después de censurar las fases iniciales del Movimiento de Oxford hasta la conversión de Newman, habla con convicción del enriquecimiento espiritual que éste produciría, a partir de 1850, en la iglesia de Inglaterra (I, 230, 231).

El tratamiento de los católicos, más bien escaso, se lleva a cabo con una mezcla de respeto e ironía. Con frecuencia falta información y detenimiento en los temas, así como un punto de mira adecuado. El autor no siempre consigue liberarse de ciertos estereotipos que se encuentran sensiblemente matizados, y hasta superados, en la literatura hoy disponible. No acierta por ello a valorar suficientemente el importante crecimiento de la Iglesia Católica durante el período, el decisivo paso de restablecer la Jerarquía en 1850, la personalidad eclesiástica y religiosa de hombres como Wiseman y Manning, los esfuerzos renovadores en todos los órdenes —ascético, teológico, etc.— de la minoría católica. El juicio de fondo que el autor hace sobre los intentos de reunión promovidos por el católico A. Lisle Phillipps —que ciertamente algo tenía de romántico visionario (I, 279)— no es correcto en absoluto. Tales intentos no apuntaban, como imagina Chadwick, a infundir sangre anglicana en el cuerpo católico. Expresaban más bien el dinamismo apostólico del momento por parte de los medios católicos; y constituía, además, una operación-rescate a favor de los llamados grupos anglo-católicos, cuya vida en el seno del Anglicanismo era cada vez más difícil.

La interpretación de Newman por parte de Chadwick merece especial atención, dado el interés central de este Boletín. Cualquier estudioso del ilustre converso encontrará en ella aspectos objetables, lo cual no supone, en principio, ningún desmerecimiento para la obra que comentamos. Newman sigue siendo una figura no solamente polémica, sino también y sobre todo una personalidad compleja que se resiste a un retrato unitario de pocos trazos. Por otra parte, la atención que un estudio satisfactorio

de Newman exige hoy es mucho mayor de la que puede recibir en un libro que, como *The Victorian Church*, abarca período tan amplio y asuntos tan abundantes.

Sorprende, sin embargo, la impaciencia del autor hacia el Newman anglicano, y su tolerancia hacia el Newman católico. Las páginas del primer volumen dedicadas al Movimiento de Oxford ofrecen observaciones acerca del temperamento de Newman que, por la misma ausencia de simpatía convencional que traducen, se liberan de lo apologético y equivalen en parte a certeros y útiles análisis. Pero al mismo tiempo, cuando Chadwick viene a reprochar a Newman un excesivo sentimentalismo romántico, una cierta irracionalidad, y una tendencia al radicalismo, demuestra incapacidad para comprender la atracción que la Iglesia católica ha ejercido siempre sobre cualquier hombre genuinamente religioso. Con ello, Chadwick reproduce, al enjuiciar a Newman, la misma actitud miope de las autoridades anglicanas que hubieron de pronunciarse en Oxford sobre los tractarianos, hacia 1840. Donde habría de verse a un enamorado de la Iglesia, que camina hacia la plena Verdad en medio de dolores y sacrificios, Chadwick consigue ver, fundamental aunque no únicamente, un radical y un extremista religioso.

En contraste con esto, la descripción del Newman católico se apoya en exceso sobre la comparación con Manning. A aquél se atribuyen las virtudes de moderación, apertura y mirada profunda en el futuro; a éste los defectos contrarios de entusiasmo, ultramontanismo, y visión de corto alcance. Es muy cierto que la gran figura eclesiástica del sucesor de Wiseman en la Sede de Westminster recibe también el debido tributo a sus cualidades de administrador, reformador de costumbres, abogado de las clases populares, etc.; pero la dicotomía Newman-Manning resulta metodológicamente peligrosa. No sólo porque la adjudicación sumaria de virtudes y defectos está hecha desde categorías dudosas, y es siempre revisable. También porque las diferencias entre ambos hombres —reducidas a su dimensión exacta— tenían su origen en opciones perfectamente defendibles, y estaban acentuadas por cua-

lidades de carácter y visión que afectaban, positiva y negativamente, a los dos. En realidad, las contribuciones de Newman y Manning, que han hecho posible el desarrollo de la Iglesia católica en Inglaterra, se revelarían complementarias (vide infra).

Diversos aspectos de la decadencia Anglicana en la primera mitad del siglo XIX son examinados por W. R. WARD, *Religion and Society in England 1790--1850*, London, B. T. Batsford, 1972, 339 pp.

Se trata de un estudio detallado y pulcramente escrito. Abundan en él los datos, y escasean los juicios de valor. El lector es invitado a sacar sus propias conclusiones, que le vienen, sin embargo, sobradamente sugeridas por la nitidez del relato.

El autor pretende acercarse al proceso histórico por el que la Iglesia Anglicana se vio gradualmente privada de su vigencia social, en beneficio de los otros grupos protestantes no conformistas, y en último término, de la irreligiosidad. La erosión del Anglicanismo favoreció también, como es lógico, a la Iglesia Católica, que disfrutó a lo largo del siglo XIX de un crecimiento continuo. Movimientos originalmente ordenados a la renovación de la Iglesia de Inglaterra —como el de Oxford— obraron finalmente en favor de Roma, y sólo consiguieron frenar de momento la lenta pero inexorable decadencia Anglicana, en sus vertientes religiosa y civil.

Se describe detalladamente en el libro el declive del *Establishment* oficial en la cuestión de la confesionalidad y en temas educativos. Se muestran asimismo las ocasionales alianzas de los Católicos con grupos religiosos no Anglicanos, para la consecución de leyes concretas, garantía de una mayor libertad en los ámbitos público y privado. Se señala, finalmente, con acierto, cómo el nacimiento del Movimiento tractariano puede situarse ya en la actividad de los que en 1829 propiciaron la derrota de Robert Peel, candidato al Parlamento por la Universidad de Oxford.

Un nuevo volumen de materiales y ensayos sobre Paul Cullen, —Arzobispo de Dublín al tiempo de fundarse la Universidad Católica de Irlanda, que tuvo a Newman como primer Rector— ha sido publicado por Peadar MAC SUIBHNE, *Paul Cullen and his contemporaries, vol IV*, Naas (Irlanda), Leinster Leader Ltd. 1974, 456 pp.

El presente tomo se suma a los ya publicados en 1961, 1962 y 1965. Está anunciada ya la aparición del quinto, que será el último de este benemérito proyecto que busca preparar y aportar fuentes que faciliten en su momento la elaboración de una biografía del gran Arzobispo irlandés. Es, al mismo tiempo, intención de Mac Suibhne restablecer la imagen histórica de Cullen, que se ha visto maltratada, sin causa razonable, por una historiografía dominada por los herederos, en ánimo y opiniones, de sus adversarios. Mac Suibhne no es, desde luego, un reivindicador solitario de la figura de Cullen. Trabajos aparecidos en los últimos años, como los de E. R. Norman (*The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion*, London, 1965), M. Sheehy (*Ireland and the Holy See*, Irish Eccl. Rec. 1962, I, 1-23), y J. H. Whyte (*Fresh Light on Arch. Cullen and the Tenant League*, id. 1963, I, 170--6), entre otros, apuntan en la misma dirección.

El paso del tiempo permite advertir de nuevo lo que no siempre era posible captar en la convulsa escena irlandesa del siglo XIX. Paul Cullen fue un personaje decisivo y bienhechor en la historia de Irlanda. Decimos *historia* a secas, porque, de modo particularmente intenso, el acontecer profano de la Irlanda que luchaba por afirmar su personalidad y lograr su independencia formaba unidad con los avatares eclesiásticos y religiosos. Cullen, que hasta 1850 había trabajado 16 años en la Curia romana, fue el artífice de una cohesión nueva para la Iglesia católica de su país, a la que imprimió una disciplina de conjunto, y un espíritu reforzado de adhesión a la Santa Sede.

El presente volumen contiene dos partes. La primera incluye las Cartas, que se distribuyen en tres secciones: 1) periodo romano, 1834-1850 (pp. 1-38); 2) Arzobispo de

Armagh, 1850-1852 (pp. 39-54); 3) Arzobispo de Dublín 1852-1869 (pp. 55-273). La parte segunda consta de 6 Apéndices (pp. 275-396), que son otros tantos estudios en torno a temas y personas que aparecen en la Correspondencia: "The Two Cardinals and Diplomatic Relations"; "Why Dr. Cullen went to England and Ireland in 1847"; "The Irish Tenant League, the Irish Brigade and the Catholic Defence Association"; "Dr. Cullen's Early Politics"; "The Three Cardinals (Cullen, Wiseman, Newman), and O'Connell"; "The Four Cardinals, the Irish in Britain and the Conversion of England".

Un excelente índice de 57 páginas cierra el libro.

La relación de Cartas recogidas no pretende ser exhaustiva. Ha contribuido sin duda a esta reducción la dificultad de reunir tan amplia correspondencia, sembrada en numerosos y distantes archivos. En la edición de las Cartas de Newman hecha por S. Dessain, figuran, por ejemplo, cinco cartas de Cullen, enviadas a Newman en 1855 (XVI), 1856 (XVII) y 1858 (XVIII), que Mac Suibhne no recoge. En la misma edición se incluyen al menos 122 cartas de Newman a Cullen, que tampoco se reflejan en nuestro volumen. Esta sería una laguna a subsanar, dentro de lo posible, en futuras ediciones. Dígase lo mismo de la mera transcripción *ad sensum* de muchas cartas. Por motivos obvios, es casi siempre preferible el texto literal.

Los comentarios de Mac Suibhne que, con ocasión de la Correspondencia, se ocupan de las relaciones Cullen-Newman se refieren por lo general a la época romana del primero, y al inicio de su pontificado dublinés. Fueron relaciones marcadas por amistad sincera, respeto y admiración recíprocos. Los años de la Universidad Católica (1851-57) provocaron, sin embargo, dificultades, malentendidos y diferencias, que vinieron a erosionar, y al final dejaron maltrecho, el buen entendimiento de los orígenes. Cartas escritas por Newman en 1858, acabada ya su tarea en Dublín, expresan sin ambages sus desfavorables sentimientos respecto a Cullen. El Arzobispo se había convertido para Newman en la causa y el símbolo de sus muchos

sinsabores y decepciones. "I have experienced nothing but kindness and attention... I make no exception, except Dr. Cullen and Dr. McHale. To all other Bishops I feel exceedingly grateful" (To John O'Hagan, oct. 11, 1858; *Des-sain*, XVIII, 483). "You must give up the notion of my continuing at Dublin. Dr. Cullen has no notion at all of treating me with any confidence... He has treated me from the first like a scrub..." (To R. Ornsby, oct. 17, 1858; *id.* 487). "Dr. Cullen is the only one of whom I have cause to complain... He has been, and is, ruining us. He will do nothing, let us do nothing... He is perfectly impracticable" (To W. Monsell, oct. 18, 1858; *id.* 490).

Este enjuiciamiento de Cullen desde las experiencias e hipersensibilidad de Newman es recogido sustancialmente por Wilfrid Ward en la Parte primera de su importante biografía. Es verdad que allí se hace justicia en lo fundamental a las cualidades del Arzobispo (pp. 362, 366). Pero se habla también, con escaso rigor crítico, de su anglofobia y de su pretendida intolerancia; y se le atribuye el fracaso de las expectativas de Newman en torno a la Universidad. El conocimiento de un mayor número de datos, y la observación desapasionada de la compleja personalidad de Newman nos proporcionan hoy una visión más correcta de los acontecimientos.

La aguda penetración de Newman no siempre le orientaba con fortuna, sin embargo, en los intrincados laberintos de la política eclesiástica. Si le ocurría así en Inglaterra, mucho más había de ocurrirle en Irlanda. Su visión de las cosas, intelectual y en ocasiones cándida, no captaba la complejidad objetiva de situaciones y factores que un hombre de gobierno —en este caso, Cullen— había de tener en cuenta e integrar en el curso de su acción. De otro lado, las concepciones del Arzobispo y de Newman acerca de la Universidad eran convergentes, pero no necesariamente idénticas. En cualquier caso, Cullen apoyó con vigor la empresa universitaria, y superó dificultades tan formidables como las que hubo de superar el mismo Newman. Cada uno, en su papel, estuvo a la altura de las circunstancias.

Una contribución interesante al estudio de las relaciones Newman-Manning es la llevada a cabo por David NEWSOME, *Newman and Manning: Spirituality and Personal Conflict, Christian Spirituality, Essays in Honour of Gordon Rupp*, edited by Peter Brooks, SCM Press, 1975, 285-306 (3).

El artículo se presenta como un intento de restaurar el equilibrio de una tradicional balanza historiográfica que se ha inclinado casi siempre en perjuicio de Manning. A pesar de los esfuerzos correctores de V. A. Mac Clelland (*Cardinal Manning: His Public Life and Influence, 1865-1892*, London, 1962) tiene aún cierta vigencia una observación de J. E. C. Bodley, que data de 1912: "it has always been incomprehensible to me why Manning's hostility to Newman should be imputed to him as a sin, while Newman's hostility to Manning is held to be a virtue" (*Cardinal Manning, and other Essays*, London, p. 11. Cit. por Newsome, p. 305).

El autor formula inicialmente con brevedad y acierto las causas del eclipse histórico de Manning en beneficio de Newman. Menciona, en primer término, los diferentes cometidos que, de hecho, ocuparon la vida de ambos personajes. Manning fue un hombre de acción y de gobierno. Newman cultivó fundamentalmente una vocación intelectual y de escritor. Su actividad, nada despreciable, se vio siempre precedida, acompañada o seguida de un testimonio escrito, fuera éste teológico, cultural, o simplemente biográfico. Puede decirse que Newman, además de vivir su propia vida, tuvo la preocupación de escribirla. Si es posible olvidar lo que Manning hizo, no es fácil olvidar o perder de vista lo que Newman escribió.

Newman se ha beneficiado, además, de la simpatía que suele despertar en la posteridad la vida de un hombre a quien las difíciles circunstancias del momento histórico, y la animosidad de algunos, colocaron a veces en la penosa situación del incomprendido y el ignorado.

---

(3) El Volumen, de 346 páginas, incluye estudios de Lampe, Drewery, Murray, Knowles, Brooks, Williams, Dickens, Baiton, Chadwick, Nuttall, Walsh, y Davis.

Finalmente, "mientras Newman ha sido agraciado con biógrafos escrupulosos y espiritualmente afines —nos dice Newsome—, Manning se ha visto aparatosamente maltratado" (cfr. p. 289).

Acto seguido, el autor se detiene, en una suerte de paralelismo tácito con Newman, a destacar las cualidades de Manning, y a mostrar los aspectos de su personalidad que le hacen acreedor a una imagen más favorable de la que convencionalmente goza. Habla de su magnetismo (p. 293 s.) y de las dotes que le capacitaban singularmente para la vida pública, tales como su vena de orador improvisado, su imponente aspecto exterior, su tacto y su firmeza. Si no era un teólogo *stricte sensu*, poseía, sin embargo, marcado poder intelectual. Manning se distinguía por un gran conocimiento de la Iglesia Católica en todos sus aspectos: un conocimiento que comenzó mucho antes de su conversión (cfr. p. 298) y que, unido a su gran capacidad de ser "siempre objetivo" (p. 294) explica su elección, primero por Wiseman y luego por Roma, como el hombre de aquella hora, para la Iglesia católica de Inglaterra.

El talante reflexivo de Newman, su mente filosófica, así como su excepcional preparación intelectual, le señalaron a los ojos de Wiseman para tareas muy diferentes de las que habría de realizar Manning.

Hay un extremo que el estudio de Newsome no dilucida, o al menos no enuncia con la suficiente nitidez. Las diferencias entre Newman y Manning no eran sólo un asunto de temperamento. Si existía entre ambos una esencial unidad de criterios en cuanto a la tarea de la Iglesia y de los católicos en el momento histórico que hubieron de protagonizar, mantenían también opciones distintas sobre el modo de realizar esa tarea. En el estudio de estas opciones hay todavía mucho terreno por explorar.

El mismo autor —David NEWSOME— ha tratado de valorar la influencia de platonismo y aristotelismo sobre el pensamiento y actitudes intelectuales de Newman, en las *Birkbeck Lectures*, pronunciadas en la Universidad de

Cambridge (1972) y publicadas con el título *Two Classes of Men. Platonism and English Romantic Thought*, London, John Murray Ltd. 1974, 169 pp.

El volumen contiene cinco capítulos (Plato and the Romantics; The Vision of the Child; Opposites and contraries; Coleridge and Newman; Plato and Incarnationalism) y siete Apéndices. Son estudios todos ellos que ofrecen una divulgación elegante, más que una aportación sustantiva.

El autor deja bien claros los rasgos románticos de Newman y sus diferencias con el romanticismo de un Coleridge. Siguiendo una sugerencia de J. D. Boulger (*Coleridge as Religious Thinker*, 1961, 50), Newsome desarrolla la tesis de que la divergencia entre Coleridge y Newman es esencialmente la que existe entre un pensamiento protestante y un pensamiento católico (pp. 58 s.).

Los elementos platónicos de Newman se rastrean en su concepción de la *idea*, dentro de una investigación más rica en sugerencias que en resultados finales. Lo aristotélico en él se encontraría, según Newsome, en la epistemología y en el método (cfr. pp. 62 s.).

El presente estudio es una contribución a la historia de las ideas, y no busca el rigor de un trabajo filosófico. Asume, en parte con razón, que las influencias platónicas y aristotélicas han llegado a Newman por ósmosis cultural y literaria, y no por una vía pura de asimilación filosófica consciente. De todas formas existen trabajos (por ejemplo J. Artz, *Newman and Instuition, Philoso. Today*, I, 1957, 10-15; F. M. Willam, *Aristotelische Bausteine der Entwicklungstheorie Newmans*, Newman Studien, 1964, 193-226), que puntualizan esta tesis y complementan el enfoque de Newsome. Tampoco hay que olvidar que Newman incorporó a su pensamiento muchos elementos de la filosofía antigua, en la lectura de los Padres de la Iglesia.

En la actividad editora de fuentes merece lugar cualificado *John Henry Newman and the Abbé Jager: A Controversy on Scripture and Tradition (1834-1836)*. Edited from the original manuscripts and the French version by

Louis ALLEN. Published for University of Durham, by Oxford University Press, 1976, 202 pp.

Este volumen contiene la interesante controversia en torno a la Tradición, comenzada por el teólogo católico francés Jean-Nicolás Jager, en Agosto de 1834, en las páginas del diario parisino *l'Univers*. El cruce de argumentos tuvo inicialmente lugar entre Jager y el tractariano Benjamín Harrison, que, a partir de la 3.<sup>a</sup> réplica a Jager, cedió a Newman su lugar en la polémica. Allen describe brevemente los comienzos de ésta (pp. 20-29) y publica el texto completo de las intervenciones de Newman, es decir, tres largos documentos, correspondientes a las respuestas 3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup> dirigidas a Jager. El contenido de las cartas de Jager (pp. 53-73; 106-116), descrito con gran detalle, aparece intercalado en los textos de Newman (pp. 33-52; 74-105; 117-144), según orden cronológico.

Entre los cinco Apéndices que el libro contiene son de especial interés los que recogen la correspondencia entre Newman y Harrison (II, 149-171), y entre Newman y Froude (III, 172-181), toda ella en torno a la polémica y su temática.

El texto publicado ahora por Allen no es una re-traducción del francés al inglés, sino el mismo y original texto redactado por Newman, antes de ser vertido al francés para su inserción en las páginas del *Univers*.

Las cartas a Jager contienen la doctrina Anglicana acerca de la Tradición, y acerca de la S. Escritura como regla de Fe. Debe decirse, sin embargo, que se trata más bien de una reconstrucción más o menos sistemática hecha por Newman a partir de elementos dispersos en los teólogos clásicos del Anglicanismo, especialmente en los del siglo xvii. Es la doctrina que luego sería recogida con mayor rigor por el autor en las "Conferencias sobre el Oficio profético de la Iglesia", y publicada en marzo de 1838. Estas "Conferencias" son una pieza importante de la llamada *via media* anglicana, es decir, de la construcción teológica llevada a cabo por Newman, con el deseo de mostrar que el Anglicanismo —tal como entonces lo ima-

ginaba él— era una opción doctrinal coherente y autónoma, distinta en todo al Catolicismo y al protestantismo usual.

Las cartas, por tanto, nos permiten apreciar la doctrina de la *via media* en torno a la Tradición, y nos permiten, sobre todo, comprobar las serias fisuras de unos planteamientos teológicos que, como ya el mismo Newman anglicano temía, corrían el grave riesgo de poseer solamente una existencia libresca y ficticia, y ser en realidad aspectos de una simple “paper religion” (*Apología*, ed. Svaglic, p. 70). Advertimos, en efecto, en estos escritos el sello de una mente vigorosa y sutil, que se muestra con gran frecuencia eclipsada por la servidumbre a unos principios erróneos. Newman diría, años más tarde, que en el período anterior a su conversión “no hablaba las palabras de una persona individual, sino las palabras de su iglesia” (Cf. Carta a Faber, nov. 22, 1849; Dessain, XIII, p. 303). Lo testimonia, en la polémica que nos ocupa, la inseguridad y vacilación en las respuestas, los hiatos, el abandono de temas que no tenían respuesta “anglicana” coherente, el recurso, en fin, a perderse en multitud de detalles irrelevantes.

Punto de partida de la *via media*, nos dice Newman, es el principio de la *sola Scriptura* como única regla de Fe (cfr. p. 116). Existe, desde luego, una “palabra no escrita”, que, sin embargo, no se identifica en modo alguno con la mera Tradición. Pues ésta no puede concebirse nunca como una regla de fe coordinada con la S. Escritura. La Escritura da origen a lo que Newman denomina Tradición Apostólica, que se basa estrictamente en aquélla, queda expresada en el Credo, se caracteriza por su oficialidad y su precisión, es transmitida por los Obispos, se considera necesaria para la recepción en la comunión de la Iglesia, y admite únicamente un cierto desarrollo lógico. Esta Tradición Apostólica, es, por tanto, fiel reflejo de la S. Escritura.

Junto a esta Tradición Apostólica, que transmite un tanto mecánicamente los núcleos doctrinales escriturís-

ticos necesarios para la salvación y la comunión eclesial, existe otra Tradición que Newman llama *profética*. Esta tradición viene a ser un comentario interpretativo, suplementario y aplicativo de la S. Escritura, en caso de controversias sobre la Fe, o cuando hay que precisar o determinar aspectos de la conducta cristiana (pp. 46-47). La tradición profética se concentra en los llamados aspectos "no fundamentales" de la fe, es decir, lo que Newman llama "artículos de religión" (en contraposición a los "artículos de fe", objeto de la Tradición Apostólica), que son elaborados "según tiempo y circunstancias" (p. 40), y que no pueden exigirse como condiciones necesarias para entrar en la comunión de la Iglesia. Ejemplos de estos artículos "no fundamentales" serían el descenso de Cristo a los infiernos, la Virginidad de María, la observancia del día del Señor, la admisión del Bautismo por cualquier persona, y su condición de no iterable, la procesión del Hijo a partir del E. Santo, el "homoousion" niceno, el pecado original, así como un conjunto de ceremonias y prácticas. Son todas ellas adiciones a la S. Escritura, admitidas por la iglesia Anglicana, que vienen a reforzar las verdades fundamentales, y han demostrado su utilidad —no su necesidad— para la vida cristiana. Sujetos de esta tradición profética —concluye Newman— son esencialmente los doctores y escritores cristianos.

No resultó difícil a Jager mostrar lo endeble y precario de esta construcción artificiosa, que en realidad era rigurosamente subsumible en los principios clásicos del Protestantismo. Jager acierta a demostrar que los cuatro primeros Concilios —admitidos por Newman y los Anglicanos— hicieron exactamente lo mismo que, siglos más tarde, haría el Concilio de Trento: exponer la doctrina cristiana, con autoridad apostólica (cfr. p. 55). Hace ver que en la Iglesia nada hay tan "fundamental" como el principio o dogma de la Infallibilidad, puesto que de él depende la certeza de nuestra fe, y la seguridad a la hora de distinguir lo medular de lo secundario en las enseñanzas cristianas (p. 67); que, por esa razón, un protestante o

un anglicano, que no se atienen a las enseñanzas de la Iglesia, no poseen certeza en la Fe (p. 61) y no creen en realidad con fe divina ni siquiera las verdades admitidas en su Credo, porque en ellos la religión ha degenerado en opinión personal.

Jager pulveriza la *via media* cuando demuestra que todos los artículos en que la comunión Anglicana difiere de la Iglesia romana proceden de obras heréticas, antiguas o modernas. Llama asimismo la atención sobre la imagen deformada que Newman posee acerca de la doctrina católica, y le enumera algunos aspectos centrales, a saber, que Tradición y Escritura se presentan en armonía completa, y que, a pesar de ciertas apariencias en contra, la Iglesia romana nunca ha enseñado que la Tradición sea superior a la Palabra escrita; que la Tradición no es puramente oral, porque ha cristalizado muy pronto en libros venerables de la antigüedad cristiana; que no es, además, un conjunto de vagas doctrinas populares, sino algo basado en el consenso unánime de los Padres (cfr. pp. 73 s.).

En realidad, el carácter protestante de la *via media* se manifiesta a las claras cuando llega el momento ineludible de pronunciarse sin ambigüedad acerca de la primacía o secundariedad de la Iglesia como voz de Dios, cuya palabra—oral o escrita— es la que en último término importa. Newman, que ha eludido, por ejemplo, el tema de la canonicidad de la S. Escritura y su determinación histórica (p. 48), y que no acierta a fijar un criterio (histórico o doctrinal) para su distinción entre verdades fundamentales y no fundamentales, se ve obligado en la práctica a permanecer doctrinalmente alojado en una vertiente luterana, que es la única alternativa a un planteamiento católico: o la Iglesia es el oráculo inapelable de la verdad cristiana, o no lo es. No existe un tercer camino.

De otro lado, la no aceptación de un cierto desarrollo doctrinal llevado a cabo en estricta fidelidad a la S. Escritura por parte de la Iglesia, impide a Newman anglicano entender y aceptar el carácter evangélico de lo que él considera, sin razón, adiciones ilegítimas de Roma, tales como

el culto a las imágenes, la invocación a la Virgen y a los santos, los siete sacramentos, la Transubstanciación, el Purgatorio, y la autoridad de la Sede Romana. El descubrimiento en profundidad de la idea y realidad del desarrollo legítimo de la doctrina cristiana se asocia en Newman a su abandono progresivo del Anglicanismo. "I am far more certain that the Anglican is in loco haereseos, than that the Roman corruptions are not developments", escribiría a John Keble en mayo de 1843 (Cfr. Dessain, *Letters*, XIII, 79).

¿Ayudó decisivamente a Newman la controversia con Jager en su acercamiento a Roma y en la superación de sus prejuicios anglicanos? A pesar de que Newman lo negó en 1846 (cfr. Dessain, *To Jager*, XI, 81) y confirmó esta negación en un memorandum escrito en febrero de 1868 (cfr. Dessain, XXIV, 37), la correspondencia con el teólogo francés hubo necesariamente de provocar en él una viva conciencia de las lagunas de su posición, y quizás un presentimiento sobre lo imposible de cubrirlas. Estos años ven sin duda el alumbramiento de las ideas sobre el desarrollo, cuyo curso avanza paralelo al abandono de sus opiniones anglicanas en temas de S. Escritura, Tradición, y Autoridad de la Iglesia.

Una nueva edición del Ensayo sobre el desarrollo de la Doctrina ha sido preparada por J. M. CAMERON, *John Henry Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine* (The Edition of 1845), Penguin Books, Pelican Classics, 1974, 449 pp.

Tenemos ante nosotros la 1.<sup>a</sup> edición del Ensayo a la que seguirían una 2.<sup>a</sup> en 1846, y una 3.<sup>a</sup> en 1878. Aunque el libro fue escrito inmediatamente antes de su conversión formal a la Iglesia Romana, ha sido siempre considerado una obra católica. En opinión del mismo Newman, el Ensayo formaba, junto a la *Idea of a University* y la *Grammar of Assent*, el tríptico de sus trabajos importantes como católico romano (Carta a Mary Giberne, 18-2-1870; Dessain, *Letters*, XXV, 34).

El Ensayo fue concebido en los años 40 como un medio de explicar ciertas dificultades en la historia de la religión católica sentidas por el autor y aireadas frecuentemente por los controversistas protestantes. Sistematiza, por tanto, y pone por escrito, argumentos dirigidos por Newman a sí mismo, en una suerte de diálogo interior personal, ordenado a la defensa de la mutación intelectual que le apartaba, con fuerza creciente, del Anglicanismo.

La presente edición de 1845 sufriría diversas modificaciones en 1878. Los ocho capítulos se convertirían en doce. La obra se dividiría en dos partes. Se produciría así una nueva distribución del contenido, así como un cierto cambio en la terminología, hacia mayor precisión. No puede decirse, sin embargo, que se trate por ello de dos libros distintos. Newman dirá en 1878: "in this new Edition of the Essay various important alterations have been made in the arrangement of its separate parts, and some, *not indeed in its matter, but in its text*".

El curso de ideas en el Ensayo es bien conocido. Newman parte del principio de la insuficiencia literal de la S. Escritura, y muestra cómo los dogmas definidos y enseñados por la Iglesia en su caminar de 18 siglos no son corrupciones de la *Idea* cristiana o verdad evangélica primera, sino legítimos desarrollos. Roma no ha inventado nada. Invenciones son más bien las doctrinas protestantes del siglo xvi. Los pronunciamientos dogmáticos de la Iglesia no dicen más de lo que contiene o implica la idea original. Por otra parte, el desarrollo dogmático no es un discurrir puramente lógico. Se vincula a un magisterio vivo. Tiene como sujeto a toda la Iglesia, y como voz, a la autoridad jerárquica, asistida para esa tarea por el Espíritu Santo. La "developing authority" de la 1.<sup>a</sup> edición (p. 165) se completaría en 1878 con el adjetivo "infallible" (p. 75). En 1870, Newman explicaría a una conversa el sentido de la reciente definición Vaticana con las siguientes palabras: "When you became a Catholic, you ought to have understood that the voice of the Church is the voice of God. The Church defines nothing that was not given

to the Apostles in the beginning, but that sacred deposit cannot be fully brought forward and dispensed except in the course of ages. It is not any argument against the Pope's Infallibility, that it was not defined as a truth till the 19th century" (To Mrs. Wilson, oct. 20; Dessain, XXV, 216).

El Ensayo de Newman mantiene su interés actual. Entre otras cosas, enseña que la historia de la doctrina debe ser entendida desde el dogma fijado por la Iglesia; y que este dogma cristiano se puede contemplar y enriquecer, *catholice*, desde la historia, sólo cuando previamente se ha captado su sentido profundo y se posee, además, una idea firme de su carácter inmutable.

