

NEWMANIANA

AÑO XXXIII - NÚMERO 83

AGOSTO 2023

San John Henry Newman



Ex umbris et imaginibus in veritatem

Publicación de Amigos de Newman en la Argentina

**NÚMERO
ESPECIAL
Benedicto XVI
y san John Henry
Newman**

NEWMANIANA



Año XXXIII - N° 83
Agosto 2023

Director

Mons. Fernando María Cavaller

Consejo de Redacción

Dra. Inés de Cassagne
Dr. Jorge Ferro
Lic. Pablo Marini

Diseño pre prensa

Pm Desarrollos Editoriales

Impresión

Gráfica LAF

NEWMANIANA

(ISSN 0327-5876)

es una publicación cuatrimestral.

Registro Nacional de la
Propiedad Intelectual N° 237.216

Propiedad de Fernando María Cavaller

Dirección: Pcia. Buenos Aires-República
Argentina
www.amigosdenewman.com.ar
amigosdenewman@gmail.com
cavallerfm@gmail.com

RECORDANDO A UN AMIGO DE NEWMAN

- José Morales Marín3

EDITORIAL

- Benedicto XVI y Newman.....5

BENEDICTO XVI Y NEWMAN

- Newman es uno de los grandes doctores de la Iglesia8
- Conciencia y verdad 11
- Las condiciones de la verdadera sabiduría..... 25
- Dignidad de la conciencia moral 25
- El desarrollo del dogma 27
- Newman y el Concilio Vaticano I..... 28
- Entre la muerte y la resurrección 29
- El obispo: propagador y custodio de la fe 30
- La cuestión de la orientación de la celebración eucarística31
- Vigilia de oración por la beatificación del cardenal
John Henry Newman - Saludo del Santo Padre 33
- Santa Misa de Beatificación del Venerable cardenal
John Henry Newman- Homilía del Santo Padre Benedicto XVI... 36
- Audiencia general 39



San John Henry Newman,

*tú fuiste llevado por el camino de la Luz amable de la Verdad,
para poder ser una luz espiritual en las tinieblas de este mundo;
fuiste un elocuente maestro de esa Verdad y un devoto servidor de
la única Iglesia de Cristo.*

*Confados en tu celestial intercesión te rogamos por la siguiente
intención:*

[pedir aquí la gracia]

*Por tu conocimiento de los misterios de la fe, tu celo en defender
las enseñanzas de la Iglesia, y tu amor sacerdotal para con tus
hijos, atiende nuestra ferviente oración.*

Amén.

PEDIDO

Agradecemos al Señor su inspiración y su ayuda en estos años, a la vez que confiamos en Él para continuar con fidelidad la obra de difusión de la vida y los escritos del beato cardenal John Henry Newman, una figura excepcional para la actualidad. Agradecemos el apoyo de los **Amigos de Newman en la Argentina**.

Pero igualmente nos vemos en la necesidad de reiterar el pedido de cooperación para poder seguir adelante con nuestra publicación.

Enviar cheque a nombre de Fernando M. Cavaller o realizar transferencia bancaria a la cuenta corriente del Banco Santander-Río N°09400051087-7
CBU 0720094688000005108772
CUIL 20-08288279-1

Tenemos la alegría de poder presentar

nuestra página web

Búsqueda

NEWMANIANA

Inicio Quienes somos Vida de Newman Canonización Newmaniana Obras de Newman Obras sobre Newman Orar con Newman

www.amigosdenewman.com.ar

con un nuevo diseño, esperando ofrecer un instrumento de mejor información en el mundo hispano hablante y estrechar vínculos de amistad newmaniana más allá de nuestras fronteras.

Asociación Amigos
de Newman en
Argentina

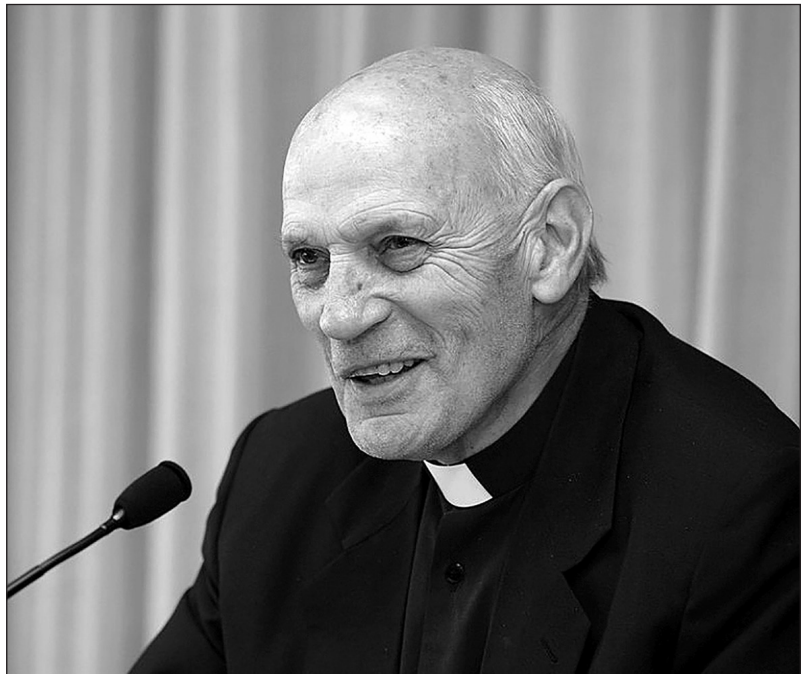
José Morales Marín

–1934-2022–

Con gran agradecimiento y recuerdo afectuoso a su prestigiosa personalidad, queremos recordar al padre José Morales Marín, que ha muerto a los 88 años en Pamplona el pasado 13 de diciembre de 2022.

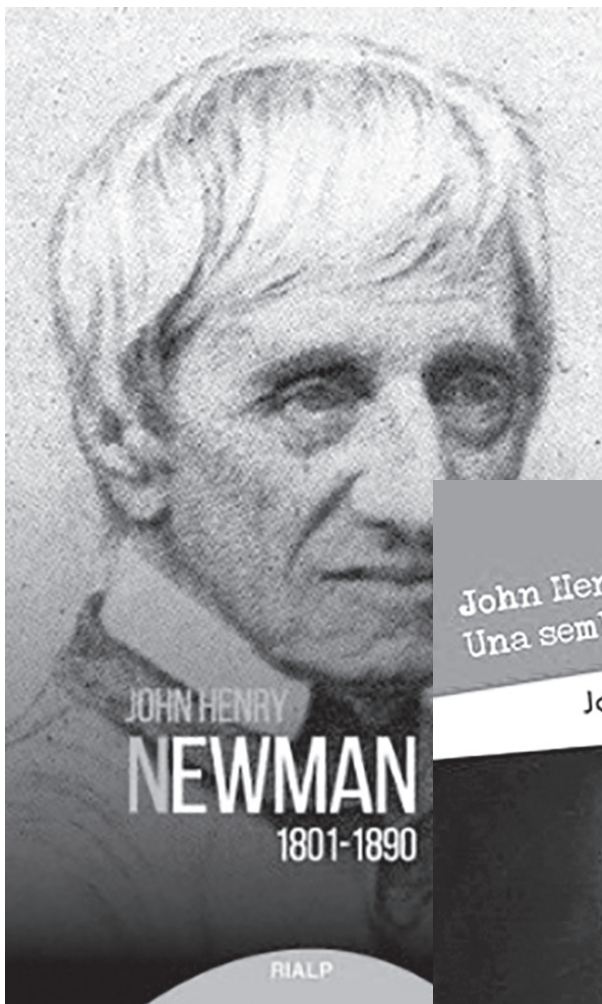
Nació en Madrid el 4 de diciembre de 1934. Tras estudiar en el colegio Calasancio (1945-1951) de la capital de España, se licenció en Derecho en la Universidad de Madrid (1951-1956). Trasladado a Barcelona, se doctoró en Derecho en la Universidad de Barcelona, y allí comenzó su carrera docente como profesor ayudante de Derecho Administrativo en su Facultad de Derecho (curso académico 1957-58). En 1958 se instaló en Roma, donde fue alumno del Colegio Romano de la Santa Cruz (1958-1961), y tras defender su tesis doctoral (1960) sobre “Los sistemas de formación de los funcionarios públicos”, fue ordenado sacerdote a los veintisiete años de edad, el 13 de agosto de 1961 e incardinado en la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, de la que formaba parte desde 1955. En Roma, continuó con su formación académica, donde se licenció y doctoró en Sagrada Teología, en la Universidad Pontificia Lateranense (1958-1962). Su segunda tesis doctoral versó sobre “El elemento jurídico de la Iglesia” (1962). La Fundación Juan March le concedió una beca durante el último curso académico.

Concluida su formación académica, se trasladó a Filipinas (1964-1967), donde trabajó en diversas tareas apostólicas, siendo el primer consiliario del Opus Dei en aquel país asiático. A finales de 1967, regresó a España y se instaló



en Pamplona, ciudad en la que continuó su actividad docente y pastoral. En la capital navarra formó parte del grupo de profesores que pusieron en marcha el Instituto Teológico, germen de la facultad de Teología de la Universidad de Navarra. En el curso 1967-68 comenzó la docencia en dicho Instituto, como profesor de Cristología; y también en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Navarra, actual facultad de Comunicación como profesor de Teología. Posteriormente fue profesor adjunto de Teología fundamental (1968-72).

Durante diez años (1972-1982) vivió en Bilbao donde se centró exclusivamente en su labor pastoral. De regreso a Pamplona, continuó su carrera docente como profesor de Teología dogmática (1984-85); primero como profesor agregado (1986), y después como profesor ordinario (1990) en la Facultad de Teología, donde permaneció hasta su jubilación (2005). Fue subdirector



(1986) y director (1993-1999) del Departamento de Teología Fundamental y Dogmática de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra; director de la revista *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* (1987). Dirigió veintiséis tesis de licenciatura y dieciséis tesis doctorales en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

Sus principales campos de investigación se centraron en la figura y el pensamiento del cardenal John Henry Newman, al que consideraba un pensador cristiano de gran actualidad, ya que muchos de los temas que trató continúan desper-

tando interés en el siglo XXI: el laicado y su papel evangelizador, la educación cristiana, el papel de la universidad, el desarrollo dogmático, la psicología de la fe. En su reflexión sobre la teología de la Creación, recogida en *El Misterio de la Creación* (1994) Morales resalta la originalidad del cristianismo en su visión del mundo creado amorosamente por Dios cuya acción creadora continúa mediante el trabajo del hombre. En su *Introducción a la teología* (1998) se recoge de modo sintético el pensamiento de Morales. También fue exper-

to en Teología de las religiones y diálogo interreligioso, especialmente con el islam.

Aquí lo recordaremos los Amigos de Newman en Argentina especialmente por aquella visita suya en 1994, en la que dio un ciclo de cuatro conferencias sobre la vida y el pensamiento de Newman (nº 13 de NEWMANIANA). Pero no sólo quedará en nuestra memoria como uno de los “Newman scholar” más importantes a nivel internacional, y teólogo de gran sabiduría,

sino también como sacerdote ejemplar, de notable amabilidad y simpatía. Tuve el honor de que fuera mi director de la tesis doctoral sobre Newman, y estuve en contacto personal hasta su última enfermedad, que vivió con santidad y entrega al Señor. Lo encomendamos en nuestras oraciones, bajo la intercesión de san John Henry Newman.

●



BENEDICTO XVI y NEWMAN

El último día del año 2022, Josef Ratzinger, papa Benedicto XVI, entregó su alma al Señor a los 95 años. Fue una de las mentes más brillantes del siglo XX y XXI, de una trayectoria al servicio de la Iglesia imposible de resumir en un breve obituario como este. Sacerdote (1951), profesor (1952-1977), doctor en teología (1953), arzobispo y cardenal (1977), prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina y la Fe (1981), y Sumo Pontífice (2005-2013), su



legado ya es ampliamente reconocido y permanecerá en la historia futura de la Iglesia. Los dieciséis tomos de sus obras completas (doce ya editados en castellano) señalan de por sí su trascendencia. No es el propósito aquí referirnos a los temas tratados en estos escritos, porque abarcan toda la teología dogmática y cuestiones varias de teología moral, así como consideraciones filosóficas e históricas sobre el pensamiento occidental y cristiano.

Lo que sí nos animamos a señalar es que podríamos considerar su teología bajo esta triple dimensión: bíblica, patristica y litúrgica. En este sentido, es posible considerarla especialmente centrada en el "Logos", Verbo o Palabra de Dios, encarnada en Jesucristo, como plenitud de la Revelación divina a los hombres, recogida en la Escritura y la Tradición viva de la Iglesia,

recibida y enseñada por los Santos Padres como primer desarrollo, y celebrada como misterio salvífico por la liturgia. Desde aquí se comprenden su contemplación de la persona de Jesús de Nazaret (título de la obra que siendo ya papa nos legó como testamento teológico), sus reflexiones acerca de la esencia del cristianismo (primera obra de síntesis), incluso en relación con las religiones del mundo, su eclesiología basada en el misterio de la Iglesia como “Comunión”, y sus luminosos escritos sobre la liturgia, especialmente la eucarística, incluida la discusión actual acerca de la reforma del Concilio Vaticano II, en el cual intervino como perito y del cual ha sido uno de los comentaristas más importantes. En relación directa a esta teología litúrgica, se debe considerar también su notable conocimiento y aprecio del arte, visual y musical, en su relación con la fe y la cultura cristianas.

Pero el aprecio por su vida y pensamiento es aún mayor cuando reconocemos en él un auténtico “amigo de Newman”, a quien encontró inspirador ya en sus años de estudiante y profesor universitario. Por eso, es tan importante para nosotros dedicar este número de **NEWMANIANA** a su memoria, recogiendo, hasta donde nos ha sido posible, algunos textos suyos que se refieren a Newman. El primero es la inolvidable alocución pronunciada por el cardenal Ratzinger en el marco del Simposio que tuvo lugar en Roma en 1990 con motivo del centenario de la muerte de Newman, año de la fundación de nuestra Asociación, alocución que publicamos inmediatamente en el nº 2 de **NEWMANIANA**. Entonces comenzó para nosotros esa historia de unión entre Newman y Ratzinger, corroborada en distintos libros posteriores del entonces Prefecto, que ciertamente aprobó que Newman fuese citado cuatro veces en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992. Esta historia llegó a su clímax en 2010 con la Beatificación que él mismo impulsó y finalmente realizó como Benedicto XVI, yendo personalmente para ello a Inglaterra en viaje oficial, una memorable visita para la cual tomó como lema el mismo de Newman: “*Heart speaks to heart*”, “*cor ad cor loquitur*”, “*el corazón habla al corazón*”.

En esos primeros 20 años pudimos comprobar la profunda coincidencia de pensamiento que había entre ambos. Para ser más preciso, si tuviéramos que sintetizar la teología de Newman, deberíamos definirla también según esas tres dimensiones que muestran la de Ratzinger: es bíblica, patristica y litúrgica. Se confirman en los tres “principios” fundamentales que Newman señaló como raíz de los diez que, según él, caracterizan al cristianismo: el dogmático, el sacramental y el del desarrollo. En efecto, el principio dogmático señala la prioridad de la revelación divina, contenida en la Escritura y la Tradición, el principio sacramental la unión de lo visible y lo invisible, que se plasma de modo decisivo en la liturgia de los sacramentos de la fe, y el principio del desarrollo, que caracteriza la teología desde sus comienzos patristicos. Salta a la vista el amor a los Santos Padres de la Iglesia que han tenido tanto Newman como Ratzinger, quien devenido papa los presentó en aquellas inolvidables audiencias de los miércoles.

Como ocurre en Ratzinger, las tres dimensiones de la teología de Newman son esenciales a la Iglesia, entendida ella misma como misterio o sacramento, que transmite la revelación divina según un contenido dogmático, la celebra en la liturgia y la profundiza teológicamente según un desarrollo en continuidad. No podemos dejar de recordar aquí cómo las siete notas newmanianas de un verdadero desarrollo se reflejaron en el famoso discurso en 2005 de Benedicto XVI acerca de la interpretación del Concilio Vaticano II, que debe hacerse en continuidad y no en ruptura con la tradición de la Iglesia anterior. De hecho, encontraremos en estos textos selec-

cionados, cómo señala Ratzinger el principio del desarrollo como el gran aporte de Newman a la teología posterior. Según él, el otro gran aporte ha sido su pensamiento acerca del papel de la conciencia en la vida del hombre. A esto dedicó un importante artículo que reproducimos íntegramente.

Por supuesto, Benedicto XVI no sólo se refirió a Newman por su sabiduría teológica, sino por su vida de santidad sacerdotal, que puso en evidencia en las homilias de la Beatificación de 2010, durante la cual pronunció homilias que reproducimos nuevamente aquí. Recuerdo que al saludarlo en aquella oportunidad me dijo textualmente: “Usted tiene un gran patrono... y ahora vendrá la canonización”. Lo dijo con tal certeza y alegría en el rostro, que pensé entonces que él habría de presidir en breve la canonización, pero el milagro que se investigaba no pudo alcanzar la documentación necesaria, y el siguiente milagro tardó en confirmarse algunos años más. De manera que, siendo ya Papa Emérito, pudo recién tener la alegría de verlo proclamado Santo en 2019.

Un paso decisivo de Benedicto XVI fue la promulgación en 2009 de la constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, gracias a la cual se legisló la admisión a la Iglesia Católica de obispos, sacerdotes y laicos anglicanos, creando en 2011 una prelatura personal con obispo propio, bajo el título de Nuestra Señora de Walsingham, antigua advocación de los católicos ingleses después de la ruptura de la Iglesia anglicana, y poniéndola bajo el patronazgo del beato John Henry Newman, más tarde canonizado. La nueva prelatura personal conserva los elementos característicos del patrimonio anglicano e intenta salvaguardar las tradiciones litúrgicas, espirituales y pastorales anglicanas, aunque son plenamente integrados en la Iglesia católica. Así, el converso Newman ha venido a ser modelo y guía de numerosos conversos anglicanos de nuestros días tanto en Inglaterra como en Estados Unidos.

Finalmente, hubo un testimonio importantísimo del entonces cardenal Ratzinger en aquella disertación de 1990, que puede coronar este prólogo editorial, una afirmación que sigue teniendo vigencia y parece hoy más profética que nunca:

“La característica de todo gran Doctor de la Iglesia, me parece, es que enseña no sólo mediante su pensamiento y su palabra, sino también con su vida, porque dentro de él, pensamiento y vida se funden y se definen mutuamente. Si esto es así, entonces Newman es uno de los grandes doctores de la Iglesia, pues al mismo tiempo que toca nuestro corazón, ilumina nuestro pensamiento”.

Con el eco de esta afirmación rotunda hemos transitado estos 33 años de nuestra **Asociación de Amigos de Newman**. Al recordarlo ahora en relación a Benedicto XVI, nos atrevemos a esperar que el ya canonizado san John Henry Newman sea en efecto nombrado pronto Doctor de la Iglesia, a la vez de esperar que también lo sea en un futuro no lejano Benedicto XVI, después de haber sido asimismo canonizado. Así lo esperamos, agradecidos al Señor por la sabiduría y santidad de su persona, con las cuales nos ha guiado y nos guía aún en estos tiempos tan difíciles de la vida de la Iglesia. Que ambos, grandes faros de la época moderna, se hayan encontrado en el Cielo por toda la eternidad.

Mons. Fernando María Cavaller

NEWMAN ES UNO DE LOS GRANDES DOCTORES DE LA IGLESIA

Introducción del cardenal Ratzinger al tercer día del Simposio Newmaniano en Roma, con motivo del Centenario de su muerte. 28 de abril de 1990

(Obras Completas, t IV, pp. 689-693)

No me siento competente para hablar sobre la figura o el trabajo de Newman, pero tal vez sí tenga sentido decir algo sobre mi propio camino hacia Newman, en el que ciertamente se refleja algo de la presencia de este gran teólogo inglés en las luchas intelectuales y espirituales de nuestro tiempo.

En enero de 1946, cuando empecé a estudiar Teología en el seminario de Freising, que por fin había vuelto a abrir sus puertas después de la confusión de la guerra, un estudiante mayor que yo fue nombrado prefecto de nuestro grupo, que había empezado a trabajar en una disertación sobre la teología de la conciencia de Newman, antes incluso del comienzo de la guerra. En todos los años de su servicio militar, no había perdido contacto con este tema, al que ahora volvía con renovado entusiasmo y energía.

Pronto quedamos cautivados por una amistad personal, totalmente centrados en los grandes problemas de la filosofía y la teología. Desde luego, Newman estaba siempre presente. Alfred Läpple, así se llamaba el prefecto que acabo de mencionar, publicó su disertación en 1952 con este título: *Der Einzelne in der Kirche* (El individuo en la Iglesia).

Para nosotros, en aquel tiempo, la enseñanza de Newman sobre la conciencia llegó a ser una base importante del personalismo teológico, cuyo diseño se nos ofrecía equilibradamente. Nuestra imagen del ser humano, al igual que nuestra imagen de la Iglesia, quedaba penetrada por este punto de partida. Habíamos experimentado la pre-

tensión de un partido totalitario que se entendía a sí mismo como la plenitud de la historia y que negaba la conciencia del individuo. Uno de sus líderes había dicho: “Yo no tengo conciencia. Mi conciencia es Adolf Hitler”.¹ La apabullante devastación de la humanidad que vino después estaba ante nuestros ojos. Por eso, nos resultó liberador y esencial saber que el “nosotros” de la Iglesia no descansa en una liquidación de la conciencia, sino que, justo al contrario, sólo puede desarrollarse desde la conciencia. **Precisamente porque Newman interpretó la existencia del ser humano a partir de la conciencia, esto es, de las relaciones entre Dios y el alma, quedaba claro que este personalismo no es individualismo, y que estar obligado por la conciencia no significa ser libre para hacer elecciones al azar, sino que es justo al revés.** De Newman aprendimos a comprender el primado del Papa. Libertad de conciencia, nos decía Newman, no equivale a tener derecho “a prescindir de la conciencia, a ignorar al Legislador y Juez, a ser independiente de obligaciones invisibles”. **Por tanto, la conciencia en su verdadero sentido es la piedra angular de la autoridad papal; su poder procede de una revelación que completa la conciencia natural, la cual está imperfectamente iluminada, y “la defensa de la ley moral y de la conciencia es su razón de ser [del Papa]”.**²

No necesito mencionar explícitamente que

1 Afirmación de Hermann Göring, citada en Th.Schiedler, Hermann Rauschning *Gespräche mit Hitler* como fuente histórica (Opladen, 1972) p.19. nota 25.

2 *Difficulties flet by Anglicans in Catholic Teaching* II, pp. 250.253

esta enseñanza sobre la conciencia ha llegado a ser cada vez más importante para mí en el desarrollo continuo de la Iglesia y del mundo. Veo cada vez con más claridad cómo está en el frontispicio de la biografía del cardenal, que debe ser entendida únicamente en conexión con el drama de su siglo, para que de esta forma pueda hablarnos a nosotros. **Newman llegó a la conversión en su calidad de hombre de conciencia; fue su conciencia la que le llevó a salir de las viejas ataduras y seguridades, conduciéndole al mundo del catolicismo, que era algo tan difícil y extraño para él. Pero este camino de la conciencia es todo menos una senda de subjetividad autosuficiente: es un camino de obediencia a la verdad objetiva.** El segundo paso en el largo viaje de Newman hacia la conversión fue la superación de la posición evangélica subjetiva a favor de una comprensión del cristianismo basada en la objetividad del dogma.³ En esta conexión encuentro yo una formulación, tomada de uno de sus primeros sermones, que puede ser especialmente significativa hoy:

*El verdadero cristianismo aparece (...) en la obediencia y no a través de un estado de conciencia. Por tanto, toda la obligación y todo el trabajo de un cristiano está compuesto de estas dos partes: Fe y obediencia; mirar a Jesús (Hb 2, 9) (...) y actuar según su voluntad (...) Pienso que estamos en peligro en estos días al no insistir en todo esto como debiéramos; considerando cualquier apreciación verdadera y cuidadosa del Objeto de la fe como estéril ortodoxia, técnica sutileza (...) y (...) convirtiendo en test de nuestro ser religiosos si tenemos o no lo que se suele llamar un estado espiritual del corazón.*⁴

En este contexto, me parecen importantes algunas afirmaciones tomadas de *The Arrians of the*



El cardenal Ratzinger dictando la conferencia sobre Newman en el Simposio Newmaniano en Roma, por el Centenario de la muerte, el día 28 de abril de 1990.

Fourth Century (Los arrianos del siglo IV), que pueden sonar, de primeras, más bien sorprendentes:

*(...) detectar y aprobar el principio en el que (...) la paz se fundamenta en la Escritura; someterse al dictado de la verdad en cuanto tal como principal autoridad en materias de conducta política y privada; comprender (...) que el entusiasmo es prioritario en la sucesión de las gracias cristianas con respecto a la benevolencia.*⁵

Para mí resulta siempre fascinante ver y considerar hasta qué punto en este camino, y sólo en él, a través del compromiso con la verdad, con Dios, recibe la conciencia su rango, su dignidad y fortaleza. En este contexto me gustaría añadir solamente una afirmación tomada de la *Apología*, que muestra el realismo en esta idea de la persona y de la Iglesia: “*Los movimientos vivos no surgen de los comités*”.⁶

Querría volver muy brevemente al hilo autobiográfico. Cuando proseguí mis estudios en Múnich el año 1947, me encontré con un buen lector y entusiasta seguidor de Newman en el teólogo de Fundamental, Gottlieb Söhngen, que fue mi verdadero maestro de teología. Él nos inició en *Gran-*

3 Cfr. la cuidadosa presentación de este camino por C. S. Dessain, *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens* (Friburgo, 1980); cfr. también G. Biemer, *J.H. Newman, 1801-1890, Leben und Werk* (Mainz, 1989)

4 *Parochial and Plain Sermons* II, p. 153f, cfr. Dessain, p. 82.

5 *The Arrians of the Fourth Century* p. 244; Dessain, p. 70.

6 *Apologia pro vita sua*, p. 39.

mmar of Assent (Gramática del asentimiento) y, al hacerlo, a una forma o manera especial de certeza en el conocimiento religioso. Más profunda todavía fue para mí la contribución que publicó Heinrich Fries con motivo del jubileo de Calcedonia. Allí encontré acceso a la enseñanza de Newman sobre el desarrollo de la doctrina, que yo contemplo, junto a su doctrina sobre la conciencia, como su contribución más decisiva a la renovación de la teología.⁷ Con esto, puso en nuestras manos la llave para construir un pensamiento histórico en el seno de la teología, o todavía mucho más: nos enseñó a pensar históricamente en teología, y así, a reconocer la identidad de la fe en todos los desarrollos. En este momento, tengo que dejar de profundizar en estas ideas. Me parece que el punto de partida de Newman, también en la teología moderna, no ha sido todavía plenamente valorado. En él se encuentran escondidas posibilidades llenas de futuro que esperan un posterior desarrollo. Me gustaría ahora referirme de nuevo a los presupuestos biográficos de este concepto. Es sabido cómo la reflexión en profundidad de Newman sobre las ideas del desarrollo influyó en su camino al catolicismo. Pero no se trata simplemente de una cuestión sobre unas ideas que se descubren. En el concepto de desarrollo juega su papel la propia vida de Newman. Creo que esto se me hizo patente en esas palabras suyas bien conocidas: “Vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado con frecuencia”.⁸ **Durante toda su vida, Newman fue una persona en permanente estado de conversión, una persona en permanente trance de transformación, y por eso siempre permaneció y llegó a ser cada vez más él mismo.**

En este punto, viene a mi mente la figura de san Agustín, con el que Newman estaba tan unido. Cuando Agustín se convirtió en el jardín Cassiciacum, comprendió su conversión de acuerdo con el sistema del respetable maestro Plotino

y de los filósofos neoplatónicos. Él pensó que su pasada vida pecadora quedaría ahora definitivamente zanjada; desde ahora, en el convertido se daría algo totalmente nuevo y diferente y su posterior viaje sería una firme escalada hacia cumbres cada vez más puras de cercanía a Dios. Era algo parecido a lo que describió Gregorio de Nisa en su *Ascensión de Moisés*: “Igual que los cuerpos, después de haber recibido un primer empujón hacia abajo, caen sin esfuerzo a las profundidades a una velocidad cada vez mayor, así, por el contrario, el alma que se ha desprendido de las pasiones terrenales se eleva en un movimiento rápido hacia arriba (...) superándose a sí misma de manera constante en un vuelo firme hacia las alturas”.⁹ La experiencia real de Agustín fue diferente. Él tuvo que aprender que ser cristiano es siempre un viaje difícil lleno de alturas y profundidades. La imagen del *ascensus* queda cambiada por la del *iter*, cuyo pesado cansancio se ve iluminado y fortalecido por momentos de luz que podemos recibir ahora y entonces. La conversión es el *iter*, es decir, el camino de toda una vida.¹⁰ Y la fe es siempre “desarrollo”, y precisamente de esta manera es la madurez del alma en la verdad, en Dios, que es más íntimo a nosotros de lo que somos nosotros mismos.

En la idea de “desarrollo”, Newman ha escrito su propia experiencia de una conversión nunca acabada, y ha interpretado para nosotros no sólo el camino de la doctrina cristiana, sino el de la vida cristiana. **La característica de todo gran Doctor de la Iglesia, me parece, es que enseña no sólo mediante su pensamiento y su palabra, sino también con su vida, porque dentro de él, pensamiento y vida se funden y se definen mutuamente. Si esto es así, entonces Newman es uno de los grandes doctores de la Iglesia, pues al mismo tiempo que toca nuestro corazón, ilumina nuestro pensamiento.●—**

7 H. Fries, *Die Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts im theologischen Werdegang von J.H.Newman*. En A. Grillmeier (H. Bach (ed)) *Das Konzil von Chalkedon Vol.III, Chalkedon heute* (Würzburg, 1954, pp. 421-454.

8 *An Essay on the Development of Christian Doctrine* p.40; cfr. Dessain, p.166.

9 Gregorio de Nyssa, *De vita Moysis* PG 44, p.401A.

10 Cfr. la excelente descripción del camino interior de Agustín desde su regreso a África hasta su consagración como obispo el P. Brown, *Augustinus von Hippo*, traducido del inglés por J. Bernard (Leipzig, 1972), pp. 126-136, esp. p. 132.

CONCIENCIA Y VERDAD

Cardenal Joseph Ratzinger, Alocución en la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, Dallas, Texas, USA, febrero de 1991

(Obras Completas, t IV, p. 653-675)

En el actual debate sobre la naturaleza propia de la moralidad y sobre las modalidades de su conocimiento, la cuestión de la conciencia se ha convertido en el punto crucial de la discusión, sobre todo en el ámbito de la teología moral católica. El debate gira en torno a los conceptos de libertad y de norma, de autonomía y de heteronomía, de autodeterminación y de determinación desde el exterior mediante la autoridad. En él a la conciencia se la presenta como el baluarte de la libertad frente a las limitaciones de la existencia impuestas por la autoridad. En dicho contexto están contrapuestas de este modo dos concepciones del catolicismo: por una parte, la comprensión renovada de su esencia, que explica la fe cristiana partiendo de la libertad y como principio de la libertad, y por otra, un modelo superado, “preconciliar”, que somete la existencia cristiana a la autoridad, la cual mediante normas regula la vida hasta en sus aspectos más íntimos y trata de esta manera de mantener un poder de control sobre los hombres. Así pues “*moral de la conciencia*” y “*moral de la autoridad*” parecen contraponerse entre sí como dos modelos incompatibles; la libertad de los cristianos se pondría a salvo apelándose al principio clásico de la tradición moral, según el cual *la conciencia es la norma suprema* que siempre se debe seguir, incluso frente a la autoridad. Y si la autoridad en este caso: el Magisterio eclesiástico quiere tratar de la moral, desde luego que puede hacerlo, pero solamente proponiendo elementos para que la conciencia se forme un juicio autónomo, si bien aquélla ha de tener siempre la última palabra. Algunos autores conectan este carácter de última instancia, propio

de la conciencia, a la fórmula según la cual “la conciencia es infalible”.¹

Llegados aquí se puede presentar una contradicción. *Siempre se ha de seguir un dictamen claro de la conciencia*, o que por lo menos, nunca se puede ir contra él. Pero otra cuestión es, si el juicio de conciencia, o lo que se toma como tal, tiene también siempre razón, es decir, si es infalible. Si así fuera, querría decir que no existe ninguna verdad, por lo menos en materia de moral y religión, es decir en el ámbito de los fundamentos de nuestra existencia. Desde el momento que los juicios de conciencia se contradicen, se tendría sólo una verdad del sujeto, que se reduciría a su sinceridad. No habría ni puerta ni ventana que pudiera llevarnos del sujeto al mundo circundante y a la comunión de los hombres.

¹ La tesis fue establecida por primera vez, según parece, por J. G. Fichte: “La conciencia no se equivoca ni se puede equivocar nunca”, pues es “juez de toda convicción” que “no acepta ningún otro juez superior. La conciencia decide en última instancia y es inapelable” (*System der Sittenlehre*, 1798, III, 15, Werke Bd.4, Berlín, 1971, p.174). Cfr. H. Reiner, *Gewissen*, en J.Ritter (Hrsg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 574-592, p.586). Los contraargumentos fueron formulados por anticipado por Kant y ahondados por Hegel, para el que la conciencia, “como subjetividad formal... está a punto de transformarse en el mal”. Cfr. H. Reiner, op.cit. Sin embargo, la tesis de la infalibilidad de la conciencia ha pasado de nuevo a primer plano en la literatura teológica popular. Una posición intermedia, de algún modo, encuentro en E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen*, Mainz, 1990, que habla expresamente de la posibilidad de que la conciencia se extravíe “porque pierda la confianza en las demás exigencias de la ley moral, en la aceptación recíproca de los seres racionales y libres”. Sin embargo, rechaza hablar, apoyándose en Linsenmann, de conciencia errónea: “Respecto a la cualidad de la conciencia como tal carece de sentido hablar de error, pues el error no puede ser vencido por ningún observatorio más alto” (p.136). ¿Cómo que no? ¿No existe ninguna verdad sobre el bien accesible a todos nosotros? La afirmación anterior es matizada después considerablemente, hasta el punto de que, al final, me resulta difícil ver por qué el concepto de conciencia errónea es insostenible. Cfr. sobre el problema la utilísima obra de M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlín, 1990, p.138 y ss.

Aquel que tenga el valor de llevar esta concepción hasta sus últimas consecuencias llegará a la conclusión de que no existe ninguna verdadera libertad y que lo que suponemos que son dictámenes de la conciencia, no son en realidad más que reflejos de las condiciones sociales. Esto tendría que llevar al convencimiento de que la contraposición entre libertad y autoridad deja algo de lado; que tiene que haber algo aún más profundo, si se quiere que libertad y, por consiguiente, la humanidad tenga un sentido.

I. Una conversación sobre la conciencia errónea y algunas primeras conclusiones

De esta manera se ha hecho evidente que la cuestión de la conciencia nos lleva al centro del problema moral y de la misma existencia humana. Ahora quisiera tratar de exponer la referida cuestión, no con una reflexión rigurosamente conceptual, sino más bien de forma narrativa, como hoy se dice, contando antes que nada la historia de mi acercamiento personal a este problema. La primera vez que fui consciente de la cuestión, en toda su urgencia, fue al principio de mi actividad académica. Una vez, un colega más anciano, muy interesado en la situación del ser cristiano en nuestro tiempo, opinaba en una discusión que había que dar gracias a Dios por haber concedido a tantos hombres la posibilidad de ser no creyentes en buena conciencia. Si se les hubiera abierto los ojos y se hubieran hecho creyentes, no habrían sido capaces, en un mundo como el nuestro, de llevar el peso de la fe y sus deberes morales. Sin embargo, y puesto que recorren un camino diferente en buena conciencia, pueden igualmente alcanzar la salvación. Lo que me asombró de esta afirmación no fue tanto la idea de una conciencia errónea concedida por Dios mismo para poder salvar con esta estratagema a los hombres, la idea, por así decir, de una ceguera mandada por Dios mismo para la salvación de estas personas.

Lo que me turbó fue la concepción de que la fe es un peso difícil de sobrellevar y que sólo pueden soportarlo naturalezas particularmente fuertes: casi una forma de castigo, y siempre un con-

junto oneroso de exigencias difíciles de afrontar. Según esta concepción, la fe, en lugar de hacer más accesible la salvación, la dificulta. Así pues, tendría que ser feliz precisamente aquel a quien no se le carga con el peso de tener que creer y de tener que someterse al yugo moral, que conlleva la fe de la Iglesia Católica. La conciencia errónea, que permite vivir una vida más fácil e indica un camino más humano sería por lo tanto la verdadera gracia, el camino normal hacia la salvación. La no verdad, el quedarse lejos de la verdad, sería para el hombre mejor que la verdad. No sería la verdad lo que lo liberaría, sino más bien tendría que liberarse de ella. Dentro de su propia casa el hombre estaría más en las tinieblas que en la luz; la fe no sería un don del buen Dios, sino más bien una maldición. Siendo así las cosas, ¿cómo puede la fe provocar gozo? Más aún, ¿quién podría tener el valor de transmitir la fe a los demás? ¿No será mejor ahorrarles este peso o incluso mantenerlos lejos de él? En los últimos decenios, concepciones de este tipo han paralizado visiblemente el impulso de la evangelización: quien entiende la fe como una carga pesada, como una imposición de exigencias morales, no puede invitar a los otros a creer; más bien prefiere dejarles en la presunta libertad de su buena fe.

Quien hablaba de esta manera era un sincero creyente, mejor dicho: un católico riguroso, que cumplía con su deber con convicción y escrupulosidad. Sin embargo, expresaba de esta manera una modalidad de experiencia de fe que puede sólo inquietar y cuya difusión podría ser fatal para la fe. La *aversión, que llega a ser traumática* en muchos, contra lo que consideran un tipo de *catolicismo "preconciliar"* deriva, en mi opinión, del *encuentro con una fe de este tipo, que hoy casi no es más que un peso*. Aquí sí que surgen cuestiones de la máxima importancia: ¿Puede verdaderamente una fe semejante ser un encuentro con la verdad? La verdad sobre el hombre y sobre Dios, ¿es de veras tan triste y tan pesada, o, en cambio, la verdad no consiste, precisamente, en la superación de un legalismo similar? ¿Es que no consiste en la libertad? ¿Pero a dónde conduce la libertad? ¿Qué

camino nos indica? En la conclusión tendremos que volver a estos problemas fundamentales de la existencia cristiana hoy; pero antes es menester volver al núcleo central de nuestro tema, a la conciencia.

Como ya he dicho, lo que me asustó del argumento antes mencionado fue sobre todo la caricatura de la fe, que yo creí entrever. Sin embargo, reflexionando desde otro ángulo, me pareció que era falso incluso el concepto de conciencia del que se partía. La conciencia errónea protege al hombre de las onerosas exigencias de la verdad y así lo salva...: esta era la argumentación. Aquí la conciencia no se presenta como la ventana desde la que el hombre abarca con su vista la verdad universal, que nos funda y sostiene a todos y que, una vez reconocida por todos, hace posible la solidaridad del querer y la responsabilidad. En esta concepción la conciencia no es la apertura del hombre hacia el fundamento de su ser, la posibilidad de percibir lo más elevado y esencial. Más bien parece ser el cascarón de la subjetividad en el que el hombre se puede esconder huyendo de la realidad. Está aquí presupuesto, precisamente, el concepto de conciencia del liberalismo. La conciencia no abre las puertas al camino liberador de la verdad, la cual o no existe en absoluto o es demasiado exigente para nosotros. La conciencia es la instancia que nos exime de la verdad. Se transforma en la justificación de la subjetividad, que ya no se deja poner en discusión, y así como en la justificación del conformismo social, que como mínimo común denominador entre las diferentes subjetividades, tiene como tarea el hacer posible la vida en la sociedad. Desaparece el deber de buscar la verdad, como también las dudas sobre las tendencias generales predominantes en la sociedad y todo lo que en ella se ha vuelto costumbre. Es suficiente estar convencido de las propias opiniones, así como adaptarse a las de los demás. El hombre queda reducido a sus convicciones superficiales que, cuanto menos profundas sean tanto mejor para él.

Lo que en un principio me había parecido sólo marginalmente claro, en esta discusión, se

me mostró en toda su evidencia después, durante una disputa entre colegas, a propósito del poder de justificación de la conciencia errónea. Alguien objetó a esta tesis que, si esto tuviera un valor universal, entonces hasta los miembros de las SS nazis estarían justificados y tendríamos que buscarlos en el paraíso. Estos, efectivamente, llevaron a cabo sus atrocidades con fanática convicción y también con una absoluta certeza de conciencia. A lo que otro respondió con la máxima naturalidad, que realmente era así: no hay ninguna duda de que Hitler y sus cómplices, que estaban profundamente convencidos de su causa, no hubieran podido obrar de otra manera y que, por lo tanto, por mucho que sus acciones hayan sido objetivamente espantosas, a nivel subjetivo, se comportaron moralmente bien. Desde el momento que ellos siguieron su conciencia, por deformada que estuviera, se tendría que reconocer que su comportamiento era para ellos moral y por lo tanto no se pondría en tela de juicio su salvación eterna. Después de esta conversación tuve la absoluta certeza de que había algo que no cuadraba en esta teoría sobre el poder justificativo de la conciencia subjetiva; con otras palabras: tuve la seguridad de que un concepto de conciencia que llevaba a conclusiones semejantes tenía que ser falso.

Una firme convicción subjetiva y la consiguiente falta de dudas y escrúpulos no justifican absolutamente al hombre. Unos treinta años después, encontré sintetizadas en las lúcidas palabras del sicólogo Albert Gorres las intuiciones, que desde hacía mucho tiempo también yo trataba de articular a nivel conceptual. Su elaboración pretende constituir el núcleo de esta aportación. Gorres nos dice que el sentimiento de culpa, la capacidad de reconocer la culpa pertenece a la esencia misma de la estructura psicológica del hombre. El sentimiento de culpa, que rompe con una falsa serenidad de conciencia y que se puede definir como una protesta de la conciencia contra mi existencia satisfecha de sí misma, es tan necesario para el hombre como el dolor físico, como síntoma, que permite reconocer las disfunciones



Jacques-Louis David, *La muerte de Sócrates*, 1787 (Museo Metropolitano de Arte).

del organismo. Quien ya no es capaz de percibir la culpa está espiritualmente enfermo, es “un cadáver viviente, una máscara de teatro” como dice Gorres.² “Son los monstruos, que, entre otros brutos, no tienen ningún sentimiento de culpa. Quizá Hitler, Himmler o Stalin carecían totalmente de él. Quizá los padrinos de la mafia no tengan ninguno, o quizá los tengan bien escondidos en el desván. También los sentimientos de culpa abortados... Todos los hombres tienen necesidad de sentimientos de culpa”.³

Por lo demás una simple hojeada a la Sagrada Escritura habría podido prevenir de semejantes diagnósticos y de semejante teoría de la justificación mediante la conciencia errónea. En el *salmo* 19, 13 encontramos esta afirmación, que merece siempre ponderación: “¿Quién se da cuenta de sus errores? De las faltas ocultas líbrame”. Aquí no se trata de objetivismo veterotestamentario, sino de la más profunda sabiduría humana: *dejar de ver las culpas, el enmudecimiento de la voz de la conciencia* en tan numerosos ámbitos de la vida es

una *enfermedad espiritual mucho más peligrosa que la culpa*, que uno todavía está en condiciones de reconocer como tal. Quien no es capaz de reconocer que matar es pecado, ha caído más bajo de quien todavía puede reconocer la maldad de su comportamiento, ya que se ha alejado mucho más de la verdad y de la conversión. No por nada en el encuentro con Jesús, quien se autojustifica aparece como el que verdaderamente está perdido. Si el publicano, con todos sus innegables pecados, es más justificable ante Dios que el fariseo con todas sus obras verdaderamente buenas (*Lc* 18, 9-14), esto sucede no porque los pecados del publicano dejen de ser verdaderamente pecados y las buenas obras del fariseo, buenas obras. Esto no significa de ningún modo que el bien que hace el hombre no sea bien ante Dios y que el mal no sea mal ante Él y ni siquiera que esto no sea en el fondo tan importante. La verdadera razón de este juicio paradójico de Dios se entiende precisamente a partir de nuestra cuestión: el fariseo ya no sabe que también él tiene culpas. Está completamente en paz con su conciencia. Pero este silencio de la conciencia lo hace impenetrable para Dios y para los hombres. En cambio, el grito de la conciencia, que no da tregua al publicano, hace que sea

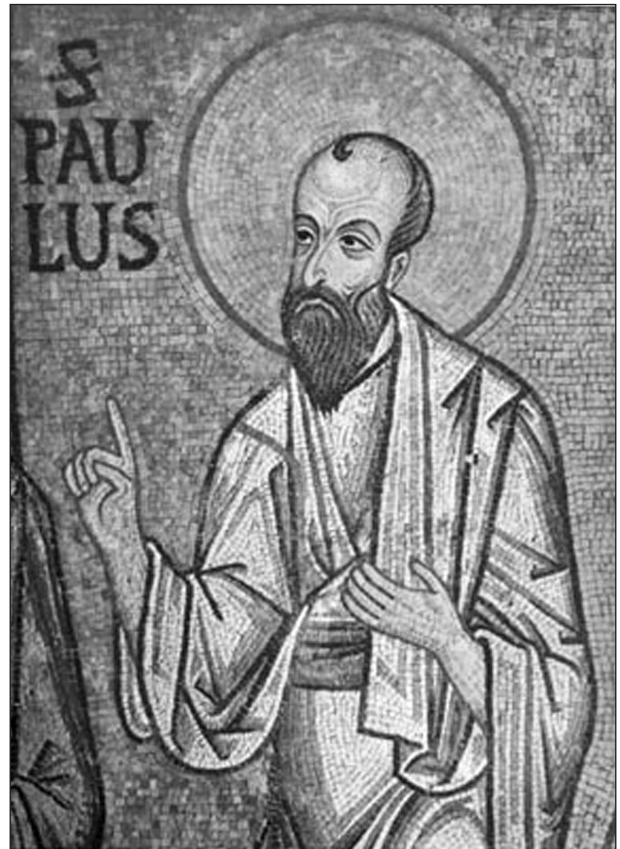
2 A. Görres, *Schuld und Schuldgefühle*, en *Internationale katolische Zeitschrift "Communio"* 13 (1984) p. 434.

3 *Ibid*, p. 142

capaz de verdad y de amor. Por esto Jesús puede obrar con éxito en los pecadores, porque estos no se han vuelto impermeables, escudándose en una conciencia errónea, a ese cambio que Dios espera de ellos, así como de cada uno de nosotros. Él, en cambio, no puede tener éxito con los “justos”, precisamente porque a ellos les parece que no tienen necesidad de perdón, ni de conversión; efectivamente su conciencia ya no les acusa, si no que más bien los justifica.

Algo análogo podemos encontrar también en san Pablo, el cual nos dice que los gentiles conocen muy bien, incluso sin ley, lo que Dios espera de ellos (*Rom 2, 1-16*). Toda la teoría de la salvación mediante la ignorancia se viene abajo en este versículo: en el hombre está inevitablemente presente la verdad, una verdad del Creador, la cual fue puesta luego por escrito en la revelación de la historia de la salvación. *El hombre puede ver la verdad de Dios, por ser él un ser creado. No verla es pecado.* Deja de ser vista sólo cuando no se quiere ver. Este rechazo de la voluntad, que impide el conocimiento, es culpable. Por eso, si la lucecita no se enciende, ello es debido a una negación deliberada de todo lo que no deseamos ver.⁴

Llegados a este punto de nuestras reflexiones es posible sacar las primeras consecuencias para responder a las cuestiones sobre la naturaleza de la conciencia. Ahora podemos ya decir: *no se puede identificar la conciencia del hombre con la autoconciencia del yo, con la certidumbre subjetiva de sí mismo y del propio comportamiento moral.* Este conocimiento, puede ser por una parte un mero reflejo de las opiniones difundidas en el ambiente social. Por otra parte, puede derivar de una falta de autocrítica, de una incapacidad de escuchar las profundidades del espíritu. Todo lo que ha salido a la luz después del hundimiento del sistema marxista en la Europa Oriental, confirma este diagnóstico. Las personalidades más atentas y nobles de los pueblos por fin liberados hablan de una enorme devastación espiritual, que ha tenido lugar en los años de la deformación intelec-



San Pablo

tual. Notan una torpeza del sentimiento moral, que representa una pérdida y un peligro mucho más grave que los daños económicos ocurridos. El nuevo patriarca de Moscú lo denunció de manera impresionante al principio de su ministerio, en el verano de 1990: la capacidad de percepción de los hombres, que han vivido en un sistema basado en la mentira, se había obscurecido, según él. La sociedad había perdido la capacidad de misericordia y los sentimientos humanos se habían desvanecido. Toda una generación estaba perdida para el bien, para acciones dignas del hombre. “Tenemos el deber de encarrilar la sociedad a los valores morales eternos”, es decir: el deber de desarrollar nuevamente en el corazón de los hombres el sentido auditivo, casi atrofiado para escuchar las sugerencias de Dios. *El error, la “conciencia errónea”, sólo a primera vista es cómoda.* Si no se reacciona, el enmudecimiento de la conciencia lleva a la deshumanización del mundo y a un peligro mortal.

4 Cfr. M. Honecker, op. cit., p. 130.

Dicho con otras palabras: la identificación de la conciencia con el conocimiento superficial, la reducción del hombre a su subjetividad no libera en absoluto, sino que esclaviza; nos hace totalmente dependientes de las opiniones dominantes a las que incluso va rebajando de nivel día tras día. Quien hace coincidir la conciencia con las convicciones superficiales, la identifica con una seguridad pseudorracional, mezcla de autojustificaciones, conformismo y pereza. La conciencia se degrada a mecanismo de desculpabilización, mientras que debería representar verdaderamente la transparencia del sujeto para lo divino y, por lo tanto, también la dignidad y la grandeza específicas del hombre. *La reducción de la conciencia a la certidumbre subjetiva significa al mismo tiempo la renuncia a la verdad.* Cuando el salmo, anticipando la visión de Jesús sobre el pecado y la justicia, ruega por la liberación de las culpas no conscientes, está llamando la atención sobre esta conexión. Desde luego se debe seguir la conciencia errónea. Sin embargo, aquella renuncia a la verdad, ocurrida precedentemente y que ahora se toma la revancha, *es la verdadera culpa*, una culpa que en un primer momento mece al hombre en una falsa seguridad para después abandonarlo en un desierto sin senderos.

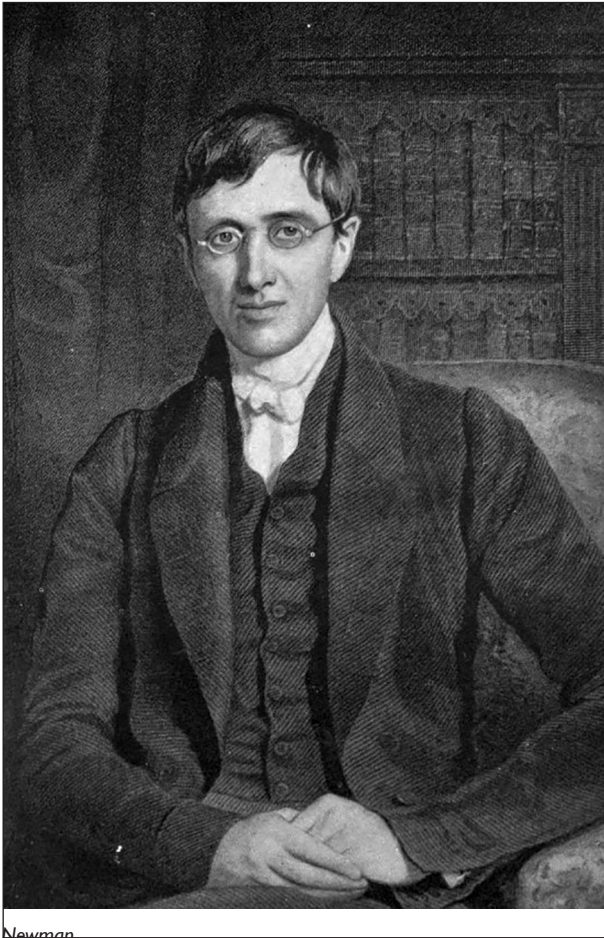
2. Newman y Sócrates: guías para la conciencia

Me gustaría ahora hacer una breve digresión. Antes de intentar formular respuestas coherentes a las cuestiones sobre la naturaleza de la conciencia, es preciso que amplíemos un poco las bases de la reflexión, más allá de la dimensión personal de la que hemos partido. A decir verdad, no tengo intención de desarrollar aquí un docto tratado sobre la historia de las teorías de la conciencia, argumento sobre él que recientemente se han publicado diferentes estudios.⁵ En cambio, preferiría se-

5 Cfr. además del importante artículo ya citado de H. Reiner y el trabajo de Schockenhoff, las recientes investigaciones de A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck, 1984 y *Aktuelle Probleme der Moralthologie*, Viena, 1991, pp: 31-64; J. Gründel (Hg.), *Das Gewissen, Subjektive Willkür oder oberste Norm?* Düsseldorf, 1990. Un buen resumen panorámico ofrece K. Golsner, *Gewissen*, en H. Rotter y G. Virt, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck, Viena, 1990, pp. 278-286.

guir tratando la materia de modo ejemplificador y por decir así, narrativo. Para empezar, detengámonos por un momento en el cardenal Newman, cuya vida y obra podrían muy bien definirse como un único y gran comentario al problema de la conciencia. Pero ni siquiera aquí podremos estudiar a Newman en profundidad. En este marco no podemos detenernos en los detalles del concepto newmaniano de conciencia. Quisiera sólo indicar el lugar que la idea de conciencia tiene en el conjunto de la vida y del pensamiento de Newman. Las perspectivas así adquiridas ahondarán en los problemas actuales y abrirán conexiones con la historia, es decir, conducirán a los grandes testigos de la conciencia y a los orígenes de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia. ¿Quién no recuerda, a propósito del tema “Newman y la conciencia” la famosa frase de la Carta al Duque de Norfolk?: “Si yo tuviera que llevar la religión a un brindis después de una comida, lo que no es muy oportuno hacer desde luego, brindaría por el Papa. Pero antes por la conciencia y después por el Papa...”⁶ Según la intención de Newman esto tenía que ser, en contraposición con las afirmaciones de Gladstone, un claro reconocimiento del papado, pero también contra las deformaciones ultramontanas una interpretación del papado, el cual es entendido correctamente sólo cuando es considerado conjuntamente a la primacía de la conciencia, por lo tanto, no contrapuesto a ella, sino más bien garantizado y fundado sobre ella. Comprender esto es difícil para el hombre moderno, que piensa a partir de la contraposición entre autoridad y subjetividad. Para él la conciencia está de parte de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad parece limitar, amenazar o hasta negar dicha libertad. Así, pues, tenemos que profundizar más para aprender a comprender de nuevo una concepción, en la que este tipo de contraposición ya no es válido.

6 *Letter to Norfolk*, p.261. Cfr. J. Honoré, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris, 1988, p.65; I. Ker, *J.H.Newman. a Biography*, Oxford, 1990, p.688 y ss. J.Arzt, *Lexikon*, Mainz, 1975, pp. 396-400. Cfr. también A. Läßle, *Der einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des einzelnen nach J.H.Newman*, Munich, 1952.



Newman

Para Newman el término medio que asegura la conexión entre los dos elementos de conciencia y de la autoridad es la verdad. No dudo en afirmar que la idea de verdad es la idea central de la concepción intelectual de Newman; la conciencia ocupa un lugar central en su pensamiento precisamente porque en el centro está la verdad. Con otras palabras: la centralidad del concepto de conciencia va unida en Newman con la precedente centralidad del concepto de verdad y se puede comprender sólo partiendo de ésta. La presencia preponderante de la idea de conciencia en Newman no significa que, en el siglo XIX y en contraposición con el objetivismo de la neoescolástica, él haya sostenido una filosofía o teología de la subjetividad. Desde luego es verdad que en Newman el sujeto encuentra una atención que no había recibido, en el ámbito de la teología católica, quizá

desde los tiempos de san Agustín. Pero se trata de una atención en la línea de san Agustín, y no en la de la filosofía subjetivista de la modernidad. Al ser elevado a cardenal, Newman confesó que toda su vida había sido una batalla contra el liberalismo. Podríamos añadir: también contra el subjetivismo en el cristianismo, tal y como él lo encontró en el movimiento evangélico de su época y que, a decir verdad, constituyó para él la primera etapa de aquel camino de conversión que duró toda su vida.⁷ La conciencia no significa para Newman que el sujeto es el criterio decisivo frente a las pretensiones de la autoridad, en un mundo en que la verdad está ausente y que se sostiene mediante el compromiso entre exigencias del sujeto y exigencias del orden social. Más bien la conciencia significa la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; la conciencia es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad procedente de Dios. Es significativo el verso que Newman compuso en Sicilia en 1833: “*Me gustaba elegir y entender mi camino. Ahora en cambio rezo: ¡Señor, guíame tú!*”.⁸ La conversión al catolicismo no fue para Newman una elección determinada por el gusto personal, por necesidades espirituales subjetivas. Así se expresaba en 1844, cuando estaba todavía, por así decir, en el umbral de la conversión: “Nadie puede tener una opinión más desfavorable que la mía sobre el estado actual de los católicos-romanos”.⁹ Lo que para Newman, en cambio, era importante era el tener que obedecer más a la verdad reconocida que a su propio gusto, incluso el enfrentamiento con sus propios sentimientos, con los vínculos de amistad y de una formación común. Me parece significativo que Newman, en la jerarquía de las virtudes subraye la primacía de la verdad sobre la bondad o, para expresarnos más claramente: que ponga de relieve la primacía de la verdad sobre el consenso,

7 Ch. St. Dessain, *J. H. Newman*, Freiburg, 1981; G. Biemer, *J. H. Newman. Leben un Werk*, Mainz, 1989.

8 Del conocido poema “Lead kindly light”. Cfr. I. Ker. op. cit., p. 79, Ch. St. Dessain, op. cit., p. 98 y ss.

9 *Correspondence of J. H. Newman with J. Keble and Others*, p. 351 y 364; Cfr. Ch. St. Dessain, op. cit., p. 163.



Encuentro de sir Thomas More con su hija, después del dictado de la condena a muerte, William Frederick Yeames (1835-1918).

sobre la capacidad de acomodo de grupo. Por lo tanto, diría que cuando hablamos de un hombre de conciencia, nos referimos a alguien dotado de las citadas disposiciones interiores. Es aquel que, si el precio es la renuncia a la verdad, nunca comprará el consenso, el bienestar, el éxito, la consideración social, la aprobación de la opinión dominante. En esto Newman se relaciona con el otro gran testigo inglés de la conciencia: Tomás Moro, para el que la conciencia no fue de ninguna manera la expresión de una testarudez subjetiva o de terco heroísmo. Él mismo se colocó entre aquellos mártires angustiados que solamente después de indecisiones y muchas preguntas se obligaron a sí mismos a obedecer a la conciencia: a obedecer a esa verdad, que tiene que estar en mayor altura de cualquier instancia social y de cualquier forma

de gusto personal.¹⁰ Se nos presentan pues dos criterios para discernir la presencia de una auténtica voz de la conciencia: ésta no coincide con los propios deseos y los propios gustos; no se identifica con lo que socialmente es más ventajoso, con el consenso de grupo o con las exigencias del poder político o social.

Aquí nos es de utilidad echar un vistazo a la problemática actual. El individuo no puede pagar su progreso, su bienestar con una traición a la verdad conocida. Ni siquiera la humanidad entera puede hacerlo. Tocamos aquí el punto verdaderamente crítico de la modernidad: la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso. El progreso mismo “es”

¹⁰ Cfr. P. Berglar, *Die Stunde des Thomas Morus*, Olten und Friburgo, 3 Aufl. 1981; p.155 ss.



la verdad. Sin embargo, en esta aparente exaltación se queda sin dirección y se desvanece. Efectivamente, si no hay ninguna dirección todo podría ser lo mismo: progreso como regreso. La teoría de la relatividad formulada por Einstein, concierne como tal al mundo físico. Pero a mí me parece que puede describir oportunamente también la situación del mundo espiritual de nuestro tiempo. La teoría de la relatividad

afirma que dentro del universo no hay ningún sistema fijo de referencia. Cuando ponemos un sistema como punto de referencia y partiendo de él tratamos de medir el todo, en realidad se trata de una decisión nuestra, motivada por el hecho de que sólo así podemos llegar a algún resultado. Sin embargo, la decisión habría podido ser diferente de lo que fue. Lo que se ha dicho, a propósito del mundo físico, refleja también la segunda revolución copernicana en nuestra actitud fundamental hacia la realidad: la verdad como tal, lo absoluto, el verdadero punto de referencia del pensamiento ya no es visible. Por eso, tampoco desde el punto de vista espiritual, hay ya un arriba y un abajo. En un mundo sin puntos fijos de referencia dejan de existir las direcciones. Lo que miramos como orientación no se basa en un criterio verdadero en sí mismo, sino en una decisión nuestra, últimamente en consideraciones

de utilidad. En un semejante contexto “relativista”, una ética teleológica o consecuencialista se vuelve al final nihilista, aunque no lo perciba. Y todo lo que en esta concepción de la realidad es llamado “conciencia”, si lo estudiáramos a fondo vemos que no es más que un modo eufemístico para decir que no hay ninguna conciencia, en sentido propio, es decir, ningún “consaber” con la verdad. Cada uno determina por sí mismo sus propios criterios y en la universal relatividad, nadie puede ni siquiera ayudar a otro en este campo, y menos aún prescribirle nada.

Está clara pues, la extrema radicalidad de la actual disputa sobre la ética y su centro, la conciencia. Me parece que un paralelo adecuado en la historia del pensamiento se puede encontrar en la disputa entre Sócrates-Platón y los sofistas. En ella se pone a prueba la decisión crucial entre dos actitudes fundamentales: por una parte, la confianza de que el hombre tiene la posibilidad de conocer la verdad, y por otra parte una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios para su vida.¹¹

El hecho de que Sócrates, un pagano, haya podido llegar a ser, en un cierto sentido, el profeta de Jesucristo, encuentra, a mi modo de ver, su justificación en esta cuestión fundamental. Ello supone que se ha concedido al modo de filosofar inspirado en él un privilegio histórico salvífico, llamémoslo así, y que se le ha hecho molde adecuado para el Logos cristiano, por tratarse de una liberación a través de la verdad y por la verdad. Si prescindimos de las contingencias históricas, en las que se desarrolló la controversia de Sócrates, se advierte en seguida lo mucho que, en el fondo, aunque con argumentos diferentes y otra terminología, afecta a la misma cuestión ante la que nos encontramos nosotros hoy. La renuncia a admitir la posibilidad de que el hombre conozca la

¹¹ Cfr. sobre la polémica entre Sócrates y los sofistas J. Pieper, *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*, en *ibid. Über die Schwichtigkeit zu glauben*, Munich, 1974, pp. 255-282. Del mismo autor, *Kümmert euch nicht um Sokrates*, Munich 1966. La urgencia de la pregunta por la verdad como núcleo de la lucha socrática ha sido destacada por R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Mainz, Padeborn, 5, 1987.

verdad lleva en primer lugar a un uso puramente formalista de las palabras y los conceptos. A su vez la pérdida de los contenidos lleva a un mero formalismo de los juicios, ayer como hoy. En muchos ambientes uno no se pregunta, hoy, *qué* piensa un hombre. Se tiene ya preparado un juicio sobre su pensamiento, en la medida en que se le puede catalogar con unas de las correspondientes etiquetas formales: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista, revolucionario. La catalogación en un esquema formal hace que sea superflua la confrontación con los contenidos. Se puede ver lo mismo, y de manera todavía más clara, en el arte: lo que una obra de arte expresa es totalmente indiferente; puede exaltar a Dios o al Diablo; el único criterio es su realización técnico-formal.

Hemos llegado así al punto verdaderamente candente de la cuestión: cuando los contenidos ya no cuentan, cuando lo que predomina es una mera praxeología, la técnica se convierte en el criterio supremo. Pero esto significa que el poder, ya sea revolucionario o reaccionario, se convierte en la categoría que domina todo. Esta es precisamente la forma perversa de la semejanza con Dios, de la que habla la narración del pecado original: el camino de una mera capacidad técnica, el camino del puro poder es contrafacción de un ídolo y no realización de la semejanza con Dios. Lo específico del hombre, en cuanto hombre, consiste en su interrogarse no sobre el “poder” sino sobre el “deber”, en abrirse a la voz de la verdad y de sus exigencias. En mi opinión este fue el contenido último de la investigación socrática y éste es también el sentido más profundo del testimonio de todos los mártires: atestiguan la capacidad de verdad del hombre como límite de todo poder y garantía de su semejanza divina. Es precisamente en este sentido en que los mártires son los grandes testigos de la conciencia de la capacidad concedida al hombre de percibir, además del poder, también el deber, y por eso de abrir el camino al verdadero progreso, al verdadero ascenso.

3. Consecuencias sistemáticas: dos niveles de la conciencia

a) Anámnesis

Después de todas estas incursiones a través de la historia del pensamiento, ha llegado el momento de sacar conclusiones, es decir, de formular un concepto de conciencia. La *tradición medieval* había individuado, justamente, *dos niveles* del concepto de conciencia, que se tienen que *distinguir* cuidadosamente, pero que también tienen que *estar siempre en relación*.¹² Muchas tesis inaceptables sobre el problema de la conciencia, me parece que dependen del hecho que se ha desatendido, o la distinción o la correlación entre los dos elementos. La corriente principal de la escolástica ha llamado a los dos niveles de la conciencia con los conceptos de *sindéresis* y de *conciencia*. El término “sindéresis” (synteresis) llegó a la tradición medieval sobre la conciencia desde la doctrina estoica del microcosmos.¹³ Pero no quedó claro su significado exacto y así llegó a ser un obstáculo para un esmerado desarrollo de la reflexión sobre este aspecto esencial de la cuestión global acerca de la conciencia. Quisiera por eso, sin entrar en el debate sobre la historia del pensamiento, sustituir este término problemático por el concepto platónico, mucho más claramente definido, de *anamnesis*, el cual no sólo tiene la ventaja de ser lingüísticamente más claro, más profundo y más puro, sino que también, y sobre todo, de concordar con temas esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Con el término *anamnesis* se debe entender aquí, lo que, precisamente, san Pablo, en el segundo capítulo de la Carta a los Romanos, expresó con estas palabras: “*Cuando los paganos, que no tienen Ley, hacen espontáneamente lo que ella manda, aunque la Ley les falte, son ellos su propia Ley; y muestran que llevan escrito dentro el contenido de la Ley cuando*

¹² Un breve resumen de la doctrina medieval de la conciencia es el de H. Reiner, op. cit., p. 582 ss.

¹³ Cfr. E. von Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, pp. 315-351, esp. 320 ss.

la conciencia aporta su testimonio...” (2, 14ss). La misma idea se encuentra desarrollada de modo impresionante en la gran regla monástica de san Basilio. Podemos leer allí: “*El amor de Dios no depende de una disciplina impuesta desde fuera, sino que está constitutivamente inscrito en nosotros como capacidad y necesidad de nuestra naturaleza racional*”. San Basilio, acuñando una expresión que después será importante en la mística medieval, habla de la “chispa del amor divino que ha sido escondida en lo más íntimo de nuestro ser”.¹⁴ En el espíritu de la teología de san Juan, sabe que el amor consiste en cumplir los mandamientos y que, por lo tanto, la chispa del amor, infusa por el Creador en nosotros, significa esto: “Hemos recibido interiormente una originaria capacidad y prontitud para cumplir todos los mandamientos divinos... Estos no son algo que se nos impone desde fuera”. Es la misma idea, que, a este propósito, también afirma san Agustín, llevándola a su núcleo esencial: “*En nuestros juicios no sería posible decir que una cosa es mejor que otra si no tuviéramos impreso dentro de nosotros un conocimiento fundamental del bien*”.¹⁵

Esto significa, que el primer *nivel ontológico*, llamémoslo así, del fenómeno de la *conciencia* consiste en el hecho de que ha sido infundido en nosotros algo semejante a una *originaria memoria del bien y de lo verdadero* (las dos realidades coinciden); que hay una tendencia íntima del ser del hombre, hecho a imagen de Dios, hacia todo lo que es conforme a Dios. Desde su raíz el ser del hombre advierte una armonía con algunas cosas y se encuentra en contradicción con otras. Esta anamnesis del origen, que deriva del hecho de que nuestro ser está constituido a semejanza de Dios, no es un saber ya articulado conceptualmente, un cofre de contenidos que están esperando sólo que los saquen. Es, por decir así, un sentimiento interior, una capacidad de reconocimiento, de modo que quien es interpelado, si no está interiormente replegado en sí mismo, es capaz de reconocer den-

tro de sí su eco. Él se da cuenta: “Esto es a lo que propende mi naturaleza y lo que ella busca”.

Sobre esta *anamnesis del Creador*, que se identifica con el fundamento mismo de nuestra existencia, se basa la posibilidad y el derecho de la misión. El Evangelio puede, es más, tiene que ser predicado a los gentiles, porque ellos mismos, en su interior, lo esperan (cfr. Is. 42,4). En efecto, la misión se justifica si los destinatarios, en el encuentro con la palabra del Evangelio, re-conocen: “He aquí, esto es precisamente lo que yo esperaba”. En este sentido san Pablo puede decir que los paganos “son ellos su propia Ley”, no en el sentido de la idea moderna y liberalista de autonomía, que impide toda trascendencia del sujeto, sino en el sentido mucho más profundo de que nada me pertenece menos que mi mismo yo, que mi yo personal es el lugar de la más profunda superación de mí mismo y del contacto con aquello de lo que provengo y hacia lo que me dirijo. En estas frases san Pablo expresa la experiencia que había tenido como misionero entre los paganos y que ya antes Israel tuvo que experimentar en relación con los denominados “temerosos de Dios”. Israel había podido adquirir experiencia en el mundo pagano de lo que los apóstoles de Jesucristo encontraron nuevamente confirmado: su predicación respondía a una expectativa. Esta salía al encuentro a un conocimiento fundamental antecedente sobre los elementos constantes y esenciales de la voluntad de Dios, que fueron puestos por escrito en los Mandamientos, pero que es posible encontrar en todas las culturas y que puede ser explicado más claramente cuando menos intervenga un poder cultural arbitrario en la deformación de este conocimiento primordial. Mientras más vive el hombre en el “temor de Dios” –confróntese la historia de Cornelio (cfr. He 10, 34)– más se vuelve concreta y claramente eficaz esta anamnesis.

Tomemos de nuevo en consideración una idea de san Basilio: el amor de Dios, que se concreta en los Mandamientos, no se nos impone desde fuera –subraya este Padre de la Iglesia– por el contrario, nos es infuso precedentemente. El sentido del bien ha sido impreso en nosotros, declara san Agustín.

14 *Regulae fusius tractatae* Resp 2, I . PG 31, 908.

15 *De trimm*, VIII 3,4: PL 42, 949.

A partir de esto podemos ahora comprender correctamente el brindis de Newman antes por la conciencia y sólo después por el Papa. El Papa no puede imponer a los fieles católicos ningún mandamiento sólo porque él lo quiera o porque lo considere útil. Una concepción moderna y voluntarista semejante de la autoridad puede solamente deformar el auténtico significado teológico del papado. De este modo, la verdadera naturaleza del ministerio de san Pedro se ha vuelto totalmente incomprensible en la época moderna precisamente porque en este horizonte mental se puede pensar a la autoridad sólo con categorías que ya no permiten ningún puente entre sujeto y objeto. Por eso todo lo que no procede del sujeto puede ser sólo una determinación impuesta desde fuera. Pero las cosas se presentan totalmente diferentes partiendo de una antropología de la conciencia, como hemos tratado de delinear poco a poco en estas reflexiones. La anamnesis infusa en nuestro ser necesita, por decir así, una ayuda externa para llegar a ser consciente de sí misma. Pero este “desde fuera” no es, de ningún modo, nada que se contraponga, es más bien algo dirigido hacia ella: tiene una función mayéutica, no le impone nada desde fuera, pero lleva a cabo lo que es propio de la anamnesis, su interior y específica apertura a la verdad. Cuando se habla de la fe y de la Iglesia, cuyo radio que parte del Logos redentor se extiende más allá del don de la creación, tenemos que tener en cuenta, sin embargo, una dimensión todavía más vasta, que está desarrollada sobre todo en la literatura de san Juan.

San Juan conoce *la anamnesis del nuevo “nosotros”*, en el que participamos mediante la incorporación en Cristo (un solo cuerpo, es decir, un único yo con él). En diferentes momentos del Evangelio se encuentra que ellos comprendieron mediante un acto de la memoria. El encuentro original con Jesús ofreció a sus discípulos lo que ahora todas las generaciones reciben mediante su encuentro fundamental con el Señor en el bautismo y en la eucaristía: la nueva anamnesis de la fe, que análogamente a la anamnesis de la creación, se desarrolla en un diálogo permanente entre la

interioridad y la exterioridad. En contraste con la pretensión de los doctores gnósticos, los cuales querían convencer a los fieles que su fe ingenua habría tenido que ser comprendida y aplicada de manera totalmente diferente, San Juan pudo afirmar: “Vosotros no necesitáis otros maestros, desde el momento que, como ungidos (bautizados) tenéis ya conocimiento” (cfr. 1 Jn 2, 20, 27). Esto no significa que los creyentes posean una omnisciencia de hecho, sino que indica más bien la certeza de la memoria cristiana. Esta naturalmente aprende sin intermisión, pero partiendo de su identidad sacramental, llevando a cabo interiormente un discernimiento entre lo que es un desarrollo de la memoria y lo que es una destrucción o una falsificación de la misma. Hoy nosotros, justo en la crisis actual de la Iglesia, estamos experimentando de una manera nueva, la fuerza de esta memoria y la verdad de la palabra apostólica: lo que lleva al discernimiento de los espíritus, más que las directivas de la jerarquía, es la capacidad de orientación de la memoria de la fe sencilla. Sólo en este contexto se puede comprender correctamente la primacía del Papa y su correlación con la conciencia cristiana. *El significado auténtico de la autoridad doctrinal del Papa consiste en el hecho de que él es el garante de la memoria.* El Papa no impone desde fuera, sino que desarrolla la memoria cristiana y la defiende. Por ello, el brindis por la conciencia ha de preceder al del Papa, porque *sin conciencia no habría ningún papado.* Todo el poder que él tiene es poder de la conciencia: servicio al doble recuerdo, sobre el que se basa la fe y que tiene que ser continuamente purificada, ampliada y defendida contra las formas de destrucción de la memoria, que está amenazada tanto por una subjetividad que ha olvidado el propio fundamento, como por las presiones de un conformismo social y cultural.

b) La Conscientia

Después de estas consideraciones sobre el primer nivel esencialmente ontológico del concepto de conciencia, tenemos que pasar ahora a su segunda dimensión, el nivel del juzgar y del

decidir, que en la tradición medieval fue denominado con el único término de *conscientia*. Presumiblemente esta tradición terminológica ha contribuido no poco a la moderna limitación del concepto de conciencia. Desde el momento que santo Tomás, por ejemplo, llama con el término “conscientia” solo a este segundo nivel, es coherente desde su punto de vista que la conciencia no sea ningún “*habitus*”, es decir, ninguna cualidad estable inherente al ser del hombre, sino más bien un “*actus*”, un evento que se cumple. Naturalmente, santo Tomás presupone como dato el fundamento ontológico de la anamnesis (*syn-deresis*); describe esta última como una íntima repugnancia hacia el mal y una íntima atracción hacia el bien. El acto de la conciencia aplica este conocimiento básico a las situaciones particulares. Según santo Tomás este se subdivide en tres elementos: reconocer, testimoniar y por último juzgar. Se podría hablar de interacción entre una función de control y una función de decisión.¹⁶ Partiendo de la tradición aristotélica santo Tomás concibe este proceso según el modelo de un razonamiento deductivo, de tipo silogístico. Sin embargo, señala con fuerza lo específico de este conocimiento de las acciones morales, cuyas conclusiones no derivan sólo del mero conocimiento o razonamientos.¹⁷

En este ámbito *si una cosa es reconocida o no reconocida siempre depende también de la voluntad, que cierra el camino al reconocimiento o bien encamina hacia él*. Ello depende, pues, de una impronta moral ya dada, que por consiguiente puede ser o ulteriormente deformada o mayormente purificada.¹⁸ También en este nivel, el de juzgar (el de la *conscientia* en sentido estricto)

vale el principio que también la conciencia errónea obliga. Esta afirmación es plenamente inteligible en la tradición del pensamiento de la escolástica. Nadie puede obrar contra sus convicciones, como ya había dicho san Pablo (*Rom 14, 23*).¹⁹ Sin embargo, que la convicción adquirida sea obviamente obligatoria en el momento en que se actúa, no significa ninguna canonización de la subjetividad. *No es nunca una culpa seguir las convicciones que nos hemos formado*, al contrario, deben seguirse. Pero del mismo modo *puede ser una culpa que uno haya llegado a formarse convicciones tan equivocadas y haya pisoteado la repulsión hacia ellas que advierte la anamnesis del ser*. La culpa, pues, se encuentra en otro lugar, más en lo profundo, no en el acto del momento, no en el juicio que en ese momento da la conciencia, sino en esa desatención hacia mí mismo ser, que me impide oír la voz de la verdad y sus sugerencias interiores. Por esta razón, también los criminales que obran con convicción siguen siendo culpables. Estos ejemplos macroscópicos no deben servir para tranquilizarnos, sino más bien para despertarnos y hacer que tomemos en serio la gravedad de la súplica: “de las faltas ocultas líbrame” (*Sal 19, 13*).

4. Epílogo: conciencia y gracia

Al final de nuestro camino queda todavía abierta la cuestión de la que hemos partido: la verdad, por lo menos tal y como nos la presenta la fe de la Iglesia, ¿no es quizá demasiado alta y difícil para el hombre? Después de todas las

19 La investigación, extraordinariamente clarificadora, de J. G. Belmans, “Le paradoxe de la conscience erronée d’Abelard a Karl Rahner”, en *Revue Thomiste* 90 (1990) 570-586, muestra que ésta es también la posición de santo Tomás de Aquino. Belmans hace ver que con el libro sobre santo Tomás de Sertilanges, aparecido en 1942, se difundió una adulteración, ampliamente extendida, de la doctrina del Aquinate sobre la conciencia. La adulteración consiste, simplificando la cosa, en citar tan sólo S. Theo I-II q 19 a 5 (“Se debe seguir la conciencia errónea”) y omitir sin más el art. siguiente, el 6 (“Basta con seguir la propia conciencia para obrar bien”). Eso significa imputar a santo Tomás la doctrina de Abelardo, cuya superación constituía el objetivo del Aquinate. Abelardo había enseñado que los que habían crucificado a Cristo no habrían pecado, pues obraron con ignorancia. La única forma de pecar consistiría en obrar en contra de la conciencia. Las modernas teorías de la autonomía de la conciencia se pueden apoyar en Abelardo, no en santo Tomás.

16 Cfr. H. Reiner, op.cit., p.582. S Theol I q79 a13; Deber. q.17a

17 Cfr. sobre el particular la esmerada investigación de L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tomasso all’Etica Nichomachea*, Roma 1987, p. 69 ss.

18 Al reflexionar, en los decenios de su vida que siguieron a la conversión, sobre su propia experiencia interior acerca de la conexión entre conocimiento, voluntad, emoción, sello adquirido por la costumbre, san Agustín alcanza conocimientos fundamentales sobre la esencia de la libertad y la moralidad que deberían ser retomados en nuestros días. Cfr. la excelente exposición de P. Brown, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, trad. J. Bernard, Leipzig, 1972, esp. Pp. 126-136.

consideraciones que hemos venido haciendo, podemos responder ahora: por supuesto, el camino alto y arduo que conduce a la verdad y al bien no es un camino cómodo. Es un desafío al hombre. Pero quedarse tranquilamente encerrados en sí mismos no libera, antes bien, actuando así nos malogramos y nos perdemos. Escalando las alturas del bien, el hombre descubre cada vez más la belleza que hay en la ardua fatiga de la verdad y descubre también que justo en ella está para él la redención. Pero con esto no hemos dicho todavía todo.

Disolveríamos el cristianismo en un moralismo si no fuera claro un anuncio que supera nuestro propio obrar. Sin tener que gastar demasiadas palabras, ello puede resultar evidente en una imagen sacada del mundo griego, en la que podemos ver al mismo tiempo cómo la anamnesis del Creador nos empuja dentro de nosotros hacia el Redentor y cómo cada hombre puede reconocerlo como Redentor, desde el momento que él responde a nuestras más íntimas expectativas. Me refiero a la historia de la expiación del matricidio de Orestes. Este cometió el homicidio como un acto conforme a su conciencia, hecho que el lenguaje mitológico describe como obediencia a la orden del dios Apolo. Pero ahora es perseguido por las Erinias, a las que hay que ver como personificación mitológica de la conciencia, que desde la memoria profunda le reprocha, atormentándolo, que su decisión de conciencia, su obediencia a la “orden divina” era en realidad culpable. Todo lo trágico de la condición humana emerge en esta lucha entre los “dioses”, en este conflicto íntimo de la conciencia. En el tribunal sacro, la piedra blanca del voto de Atenea lleva a Orestes la absolución, la purificación, por cuya gracia las Erinias se transforman en Euménides, en espíritus de la reconciliación. En este mito está representado algo más que la superación del sistema de la venganza de la sangre a favor de un justo ordenamiento jurídico de la comunidad. Hans Urs von Balthasar ha expresado de la siguiente manera este algo más: “...la gracia apaciguadora es para él, el restablecimiento común de la justicia,

no la del antiguo tiempo carente de gracia de las Erinias, sino la de un derecho lleno de gracia”.²⁰

En este mito percibimos la voz nostálgica de que la sentencia de culpabilidad objetivamente justa de la conciencia y la pena interiormente liberante que se deriva, no son la última palabra, sino que hay un poder de la gracia, una fuerza de expiación, que puede cancelar la culpa y hacer que la verdad sea finalmente liberadora. Se trata de la nostalgia de que la verdad no se reduzca sólo a interrogarnos con exigencia, sino que también nos transforme mediante la expiación y el perdón. Mediante ellas como dice Esquilo “la culpa es lavada”²¹ y nuestro mismo ser se transforma desde el interior, más allá de nuestras capacidades.

Ahora bien, ésta es precisamente *la novedad específica del cristianismo*: el Logos, la Verdad en persona, es también al mismo tiempo la reconciliación, el perdón que transforma más allá de todas nuestras capacidades e incapacidades personales. En esto consiste la verdadera novedad, sobre la que se funda la más grande memoria cristiana, la cual es también, al mismo tiempo, la respuesta más profunda a lo que la anamnesis del Creador aguarda de nosotros. *Allí donde no sea suficientemente proclamado o percibido este centro del mensaje cristiano, allí la verdad se transforma de hecho en un yugo*, que resulta demasiado pesado para nuestros hombros y del que tenemos que tratar de liberarnos. Pero la libertad obtenida de este modo está vacía. Nos transporta a la tierra desolada de la nada y así se destruye ella misma. El yugo de la verdad se ha hecho “blando” (Mt 11, 30), cuando la Verdad ha llegado, nos ha amado y ha quemado nuestras culpas en su amor. Sólo cuando conocemos y experimentamos interiormente todo esto, adquirimos la libertad de escuchar con gozo y sin ansia el mensaje de la conciencia.●—

20 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* 3/1, en *Rahmen der Metaphysik*, Einsiedeln, 1965, p. 112.

21 Esquilo, *Euménides* 280-1; Cfr. Balthasar, op. cit.

LAS CONDICIONES DE LA VERDADERA SABIDURÍA

En *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, 1986

(Obras Completas, t IV, pp. 377-378)

El proyectarse del hombre a Dios, la búsqueda y la vía hacia el fundamento creador de todas las cosas, es algo muy distinto del pensamiento o no crítico. Por el contrario, la negación de la cuestión de Dios, la renuncia a tan elevada apertura del hombre es un acto de ocusión, es un olvidar el íntimo grito de nuestro ser. En este contexto, Josef Pieper ha citado palabras de Hesíodo tomadas del cardenal Newman, en las que se expresa con inimitable elegancia y precisión esta problemática: “El ser sabio con la cabeza de otro [...] es por supuesto más pequeño que nuestro propio saber, pero tiene infinitamente más peso que el estéril orgullo de quien no realiza la independencia del que sabe y al mismo tiempo desprecia la dependencia del creyente”.¹ En la

misma dirección va un razonamiento del mismo Newman sobre la relación fundamental del hombre hacia la verdad. Con demasiada frecuencia los hombres se inclinan –así razona el gran filósofo de las religiones– a quedarse tranquilos y esperar a ver si fueran árbitros y no personas que lo necesiten. “Han decidido examinar al Omnipotente de una manera neutral y objetiva, con plena imparcialidad, con la cabeza clara”. Pero el hombre, que cree que así se convierte en señor de la verdad, se engaña. La verdad se cierra a estas personas, y se abre únicamente a quien se le acerca con respeto y humildad reverente.² ●

1. Pieper, *Lieben, hoffen, glauben*, 292 y 372 con referencia a Newman, *Grammar of Ascent*, 292 y Aristóteles, EN I,2, 1095b; también en la traducción de Dirlmeier, EN 8.

2. Pieper, *ibid*, 318; Newman, *ibid*, 425ss.

DIGNIDAD DE LA CONCIENCIA MORAL

Comentario al Artículo 16 de la Constitución “Gaudium et spes” del Concilio Vaticano II

(Obras Completas, v VII/2, pp. 768 -769)

Desde Newman y Kierkegaard la conciencia se halla con nueva insistencia en el punto central de la antropología cristiana; en la obra de ambos se realiza a la vez, en un modo desconocido anteriormente, el descubrimiento del individuo, que es llamado inmediatamente por Dios y que en un mundo que apenas deja reconocer a Dios, puede llegar a estar cierto de Dios inmediatamente a través de la llamada

de la conciencia. Al mismo tiempo, en Newman la conciencia representa el complemento interno y el límite del principio de la Iglesia: por encima del Papa, como expresión del derecho obligante de la autoridad eclesial, está todavía la propia conciencia, a la que hay que obedecer en primer lugar y, en caso de necesidad, incluso contra la exigencia de la autoridad eclesiástica.¹

1 Véanse los textos en Läßle, *Der Einzelne in der Kirche*, 262.



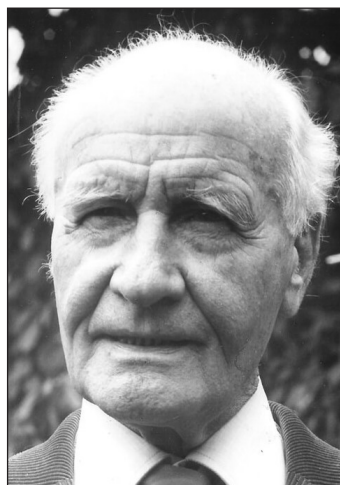
Søren kierkegaard (1813-1855)

Con este relieve dado al individuo que en la conciencia se halla ante una instancia más alta y última, la cual finalmente se ha sustraído a la reclamación de las comunidades exteriores, también de la Iglesia oficial, se pone muy de relieve a la vez el contraprimipio al

totalitarismo emergente, y a la obediencia verdaderamente eclesial se le quita de encima la pretensión totalitaria, pues ésta no puede aceptar semejante vinculación con la conciencia, que se opone a su voluntad de poder.

Nuestro texto, desde su propósito, no entra directamente en tales problemas, sino que ofrece un esbozo general de la doctrina cristiana de la conciencia; solamente por el peso que en el marco de su antropología concede a la temática de la conciencia, se orienta en la línea del pensamiento derivada de Newman. Frente a una interpretación meramente sociológica o psicoanalítica de la conciencia, destaca su carácter trascendente: es “la ley de Dios inscrita en el corazón”, el lugar sagrado en el que el hombre está a solas con Dios y escucha su voz en lo más íntimo de Él.

Con esto, desde luego, se simplifica el problema, se obvia el planteamiento gnoseológico del mismo y se dejan de lado los factores psicológicos y sociológicos, que desde la configuración fáctica de la conciencia no pueden quedar ahora fuera del pensamiento. Queda sin explicarse cómo es posible entonces que puede errar la conciencia, si aquí se ha de oír inmediatamente la voz de Dios. Como en los artículos precedentes, también aquí se debe constatar una elaboración deficiente de las perspectivas de la filosofía moderna y sus ciencias colindantes; precisamente en este punto ello hace difícilmente evitable la impresión de un pensa-



Jose Pieper (1904-1997)

miento precrítico. La mayoría de las veces se ha tomado del pensamiento moderno sólo el impulso general: en nuestro caso, la intención de poner de relieve, en el sentido de Newman, al individuo y su conciencia. Por el contrario, los conocimientos

particulares a los que aquellos impulsos han conducido, apenas se tocan. Se percibe el predominio de una tradición escolástica floja y desprendida de los esquemas escolares.²

Junto con la trascendencia de la conciencia se destaca decididamente su indiscrecionalidad y su objetividad. Para los Padres estaba decididamente claro (como se mostró también una y otra vez en el debate sobre la libertad religiosa) que la ética de la conciencia no podía convertirse en un predominio del subjetivismo ni tampoco canonizar, mediante el rodeo por la conciencia, una ética de situación sin barreras. Más bien, nuestro texto dice que la obediencia frente a la conciencia significa el fin del subjetivismo, el despegarse de la arbitrariedad ciega y el ajuste a las normas objetivas del actuar moral. Con esto presenta la conciencia como principio de la objetividad, convencido de que en la escucha obediente de su exigencia se descubren los valores comunes fundamentales de la existencia humana. El optimismo gnoseológico que se manifiesta aquí otra vez es atenuado sólo cuando, al final, se dice que el descuido en la búsqueda de los valores de lo verdadero y de lo bueno y el acostumbrarse al pecado embotan la conciencia y pudieran llevarla casi a la ceguera. ●—

² Para la historia de la cuestión y el actual planteamiento relativo a la conciencia, cf. Stelzenberger, “Gewissen”.

EL DESARROLLO DEL DOGMA

En la *Introducción a la Constitución sobre la Divina Revelación “Dei Verbum” del Concilio Vaticano II*

(Obras Completas, t VII/2, pp. 664-665)

Hubo en concreto tres factores que se dieron cita en favor de una Constitución sobre la Revelación. El primero fue el nuevo modo de ver el fenómeno de la Tradición, que comenzó a desarrollarse en los inicios del siglo XIX por razones muy diversas. El impulso inicial para una nueva reflexión sobre la Tradición vino del Romanticismo y la Restauración, movimientos para los que la Tradición constituía el punto decisivo desde una perspectiva filosófica y teológica. En un caso fue concebida abiertamente como proceso orgánico en continuo desarrollo; en el otro se identificó prácticamente con la voz de la Iglesia, apareciendo como la transmisión viva de la misma.

Un nuevo hito lo constituyó el debate en torno al dogma de 1854 [la Inmaculada Concepción de la Virgen María]. A falta de pruebas en la Escritura, se remitió a la Tradición. Pero esta Tradición no podía ser entendida ya en el sentido de la simple transmisión de algo adquirido de una vez para siempre. Tenía que ser interpretada con

las categorías ofrecidas por el Romanticismo, las categorías de crecimiento, de progreso, de significado de la fe. Las reflexiones que en este contexto llevó a cabo la escuela jesuítica romana¹ influyeron de manera decisiva en la idea newmaniana de desarrollo, que a su vez se convirtió en punto de partida de una amplia y variada literatura sobre la cuestión del desarrollo del dogma;² pero además, tales reflexiones ofrecieron también el presupuesto para la nueva discusión que se suscitó de igual modo en torno al dogma de 1950 [la Asunción de la Virgen María a los Cielos]. Esta nueva discusión hizo que pasara a primer plano, en la reflexión sobre la Tradición, el concepto del sentido de la fe de la Iglesia.³

1 Cfr. Kasper, *Die Lehre von der Tradition*.

2 Cfr. Hamman, *Dogmenentwicklung*; Rahner, “Dogmenentwicklung”; Boyer, *LE sviluppo del dogma*, 359-386 (381-386 *Bibliografía de Carlo Colombo*) [Newman, *Essay on the Development of the Christian Doctrine*, 1844]

3 Cfr. especialmente Koste, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*; Dillencheider, *Le sens de la foi et le progres dogmatique*; más bibliografía en Colombo; véase también Ratzinger, “Tradition”.

En *La Iglesia como “cuerpo de Cristo”*

(Obras Completas, t VIII/1, p. 224)

Pertenece a este tema la idea de desarrollo y, por ello mismo, del dinamismo histórico de la Iglesia. Un cuerpo permanece idéntico a sí mismo precisamente por el hecho de que el proceso de la vida se renueva continuamente. Para el cardenal Newman, la idea de desarrollo llegó a ser el auténtico puente de su conversión al catolicismo. Creo que, en efecto, esta idea forma

parte del acervo de conceptos decididamente fundamentales del catolicismo, que no han sido todavía objeto de la consideración que se merecen, aunque también aquí corresponde al Vaticano II el mérito de haberla formulado solemnemente, por vez primera, en un documento magisterial. Quien se atiene únicamente al valor literal de la Escritura o a las formas de la Iglesia de los Padres,

recluye a Cristo en el “ayer”. La consecuencia es entonces, o bien una fe del todo estéril, que nada tiene que decir al hombre de hoy, o bien una actitud arbitraria, que salta por encima de dos mil años de historia, arrojándolos al cubo de basura de las equivocaciones y trata ahora de reflexionar sobre cómo debería presentarse el cristianismo según la Escritura o según Jesús. Pero el resultado

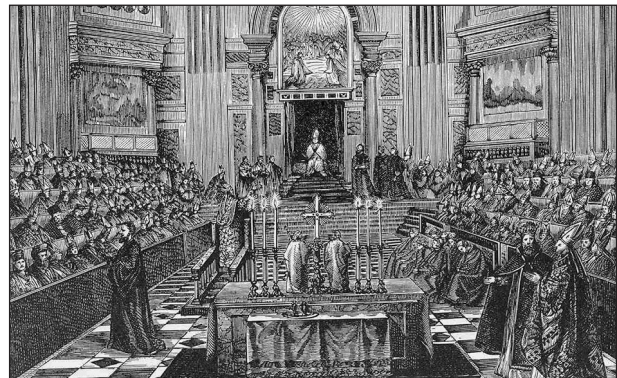
solo puede ser un producto artificial de nuestro propio hacer, que no tiene en sí consistencia alguna. Una identidad real con el origen solo puede darse allí donde se da al mismo tiempo aquella viviente continuidad que desarrolla el origen y, precisamente de este modo, lo protege.●—

NEWMAN Y EL CONCILIO VATICANO I

Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II,

(Obras Completas, t VII/1,p.586-587)

Newman había acatado sin más las definiciones del Concilio Vaticano I, que, en su núcleo, coincidían plenamente con la comprensión que lo había llevado al catolicismo. Pero, al mismo tiempo, había esperado con ansias un nuevo concilio, que no debía revocar esas afirmaciones, sino explicarlas y complementarlas.¹ Al recibir el capelo cardenalicio en Roma dijo Newman: *Durante treinta, cuarenta, cincuenta años, he resistido con todas mis mejores fuerzas al espíritu del liberalismo en materia de religión. Nunca más urgentemente que ahora – constataba – necesita la santa Iglesia de paladines contra tal espíritu*² Que la Iglesia se funda en autoridad y no en arbitrariedad fue el reconocimiento fundamental de su largo camino cristiano. Pero porque esa autoridad no se basa, a su vez, en decisiones positivistas, sino en la fidelidad a la Tradición, en la fidelidad a Dios que se revela, no estaba para él en contradicción con la conciencia, que es el órgano de Dios en el ser humano. Newman invocaba una frase del IV Concilio de Letrán: “*Quien actúa contra su conciencia pierde su alma*”. La conciencia, en el recto sentido –no confundida con la arbitrariedad– es



Grabado antiguo que representa una de las sesiones del concilio Vaticano I.

el fundamento de la autoridad papal.³ Dicho esto, el implacable luchador contra el liberalismo podía decir: “*Debe tenerse presente que hay mucha cosa buena y verdadera en la teología liberal; por ejemplo, sin ir más lejos, los preceptos de justicia, veracidad, sobriedad, dominio de sí, benevolencia... No declaramos que sea mala hasta que descubrimos que esta serie de principios se propone sustituir, excluir a la religión*”.⁴●—

1 Cfr. Dessain, *John Henry Newman*, 248 (trad. esp. *Vida y pensamiento del cardenal Newman*)

2 Dessain, 223 ss.

3 Cfr. *Carta al Duque de Norfolk*, publicada en 1874; Dessain, 190-197, esp. 195.

4 Dessain, 223.

ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

(La cuestión del purgatorio)

Epílogo a la 6ª edición alemana de *Escatología*, 1977, 1990

Obras Completas, t X, pp.228-229

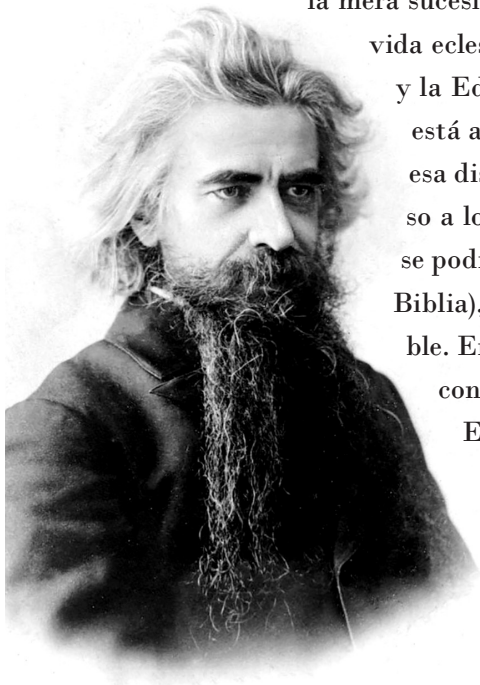
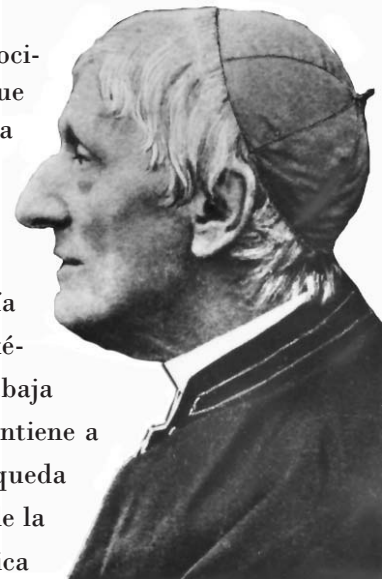
Cardenal Newman

En este contexto quisiera subrayar también, una vez un reconocimiento metodológico que he mencionado al final del artículo que se agrega como anexo de esta edición bajo el título de “Entre la muerte la resurrección”. En el siglo XIX, el cardenal Newman y Vladimir Soloviev remitieron con insistencia a la categoría de desarrollo como concepto clave de un pensamiento teológico ordenado al dogma católico. Tal reconocimiento no ha llegado a ser fecundo en la teología moderna porque no se ha resuelto el problema de la relación entre exégesis, Iglesia y dogma. En un tratamiento de textos históricos que trabaja según métodos de las ciencias naturales, el sujeto “Iglesia” que se mantiene a lo largo de los cambiantes tiempos ha dejado de ser un tema...Solo queda

la mera sucesión de estadios contradictorios de la fe y la de la vida eclesial. Entre la Biblia, los Padres, la Escolástica y la Edad Moderna no se ve ya más relación vital: se

está ante una sucesión de textos solo parcialmente relacionados entre sí. Frente a esa discontinuidad del lenguaje de la fe, a la teología actual solo le queda el recurso a los textos más antiguos. Si uno se atiene a esa restricción, con seguridad no se podrá hablar de resurrección en la muerte (planteamiento totalmente ajeno a la Biblia), y tampoco la “inmortalidad del alma” será en ese caso una fórmula sostenible. En el fondo solo queda el esfuerzo de componerse una filosofía medianamente convincente sobre la base de aquello que se considera antiguo y “jesuánico”.

Es evidente que sobre esa base no puede fundarse una fe capaz de sostener la vida. Así, la caída del tema de la resurrección – inmortalidad es solo un ejemplo entre otros de que, para la teología, todo depende de reencontrar la identidad cohesionadora de la Iglesia y, de ese modo, concebir la fe en la dinámica viviente de un desarrollo en el que la identidad no tiene nada de rígido sino que, por el contrario, es tanto más profunda.●—



Vladimir Soloviev

EL OBISPO: PROPAGADOR Y CUSTODIO DE LA FE

Texto del cardenal Ratzinger del año 2002 en *Teología del episcopado*

(Obras Completas, t XII, pp. 305-307)

En la tragedia griega aparece Dios mismo el *epískopos*, como aquél que mira con atención a las buenas y malas acciones de los hombres. El libro de la Sabiduría, Filón, las Sibilas, han aceptado este uso del término, de modo que en la primera epístola de Clemente, como continuación de esta historia semántica, podemos encontrar que se menciona a Dios como el creador y *epískopos* de todo espíritu (59, 3). En Filón aparece Moisés *epískopos* (*Rev div her*, 30). El término, pues, no había servido para designar ningún cargo de carácter profano, sino que se había circunscrito a una función sagrada, a imagen y participación del cuidado de Dios por los hombres. Así, no es de extrañar que en la Primera carta de San Pedro, Cristo mismo sea designado como el pastor y *epískopos* de vuestras almas (2, 25)... De este modo el concepto superficial de “vigilante”, que podría tomar como una traducción literal de *epískopos*, contiene una profundidad totalmente distinta: se trata de mirar con el corazón, la mirada desde el punto de vista de Dios –mirar unidos con Dios–; se trata de ese amoroso cuidado que el pastor tiene por sus ovejas, a las que conoce en particular y llama y a las que ama porque son las suyas...

El modelo bíblico de pastor alcanza su verdadera profundidad con la expresión de que el buen pastor –Jesús– da su vida por las ovejas (Jn 10, 15). El pastor es responsable de la Iglesia de Dios, y esta Iglesia tiene su fundamento en el sacrificio de la vida del Hijo. No de otro modo que por la cruz de Cristo ha llegado ésta a ser realidad: la

Pasión, que primero dio lugar a la dispersión de los discípulos, es ahora el gran acto de reunión. Desde la cruz atrae el Señor hacia sí a los hombres, desde la cruz reúne él a los hijos de Dios dispersos (Jn 11, 52). Una vez más se nos presenta toda la grandeza de lo que es la Iglesia: el fruto de la Pasión del Señor. Y resulta evidente que, en definitiva, se trata siempre de la Iglesia una, de la Iglesia en su totalidad...

Ante todo, sin embargo, también se aprecia aquí la dimensión martirial del ministerio de pastor. Si el concepto precristiano de Dios como *epískopos* de los hombres pudo hacer aparecer a este Dios como el Único Señor dominante desde lo alto, sin que le afectasen la confusión y el sufrimiento de los hombres, la figura de Cristo nos muestra que Dios, para ser pastor de los hombres, bajó él mismo a la Tierra; que su ministerio de pastor le costó el padecimiento del Hijo –no de otra forma, sino padeciendo, viviendo y muriendo con ellos pudo él hacerse realmente cargo de los asuntos humanos. Dios pudo crear sin ningún esfuerzo el mundo en su total grandeza, dijo una vez el cardenal Newman, pero atraer al hombre y a los hombres hacia sí, le costó el esfuerzo infinito de hacerse hombre y de su propia muerte. No de otro modo que poniendo en juego el propio ser se puede llegar a ser pastor para los hombres, pastor para la Iglesia que tiene y seguirá teniendo su base en la Pasión de Cristo. Esta es la altura del esfuerzo que se exige; si damos menos, si queremos desentendernos, no tenemos por qué sorprendernos del declive de la Iglesia y de la fe.●—

LA CUESTIÓN DE LA ORIENTACIÓN DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

Introducción al libro *Conversi ad Dominum* de Uwe Lang, 2003.

Obras Completas, t XI, p 350-351

Para la persona corriente que frecuenta la Iglesia hay dos cosas que aparecen como los resultados más tangibles de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II: la desaparición de la lengua latina y el giro de los altares hacia el pueblo. Quien lee los textos del Concilio mismo constatará con sorpresa que en las resoluciones del Concilio no se encuentran, de esta forma, ni una ni otra. Ciertamente, según el Concilio, había que dar espacio a la lengua vulgar, sobre todo en el ámbito de la liturgia de la Palabra, pero la precedente regla general del texto del Concilio dice: “Consérvese en los ritos latinos el uso de la lengua latina salvo derechos particulares” (SC 36.1). En el texto de Concilio no se habla del giro de los altares hacia el pueblo; sólo aparece en instrucciones postconciliares, la más importante de las cuales se encuentra en el número 262 de la *Institutio generalis Missalis Romani*, la introducción general del nuevo Misal de 1969. Allí se dice: “Constrúyase el altar separado de la pared para que se pueda circundar fácilmente y se pueda celebrar *versus populum* (vueltos hacia el pueblo)”. La introducción de la nueva edición del Misal del año 2002 ha retomado tal cual dicho texto añadiendo al final, sin embargo, una frase: “lo cual es conveniente que se realice en todas partes donde sea posible”. Esta añadidura fue interpretada desde muchas partes como un endurecimiento del texto del año 1969, en el sentido de que ahora se establecía la obligación general de construir los altares “dondequiera que sea posible” “vueltos hacia el pueblo”. Pero la competente *Congregación*

para el culto divino había rechazado dicha interpretación ya el 25 de septiembre del año 2006 clarificando que la palabra *expedit* (es conveniente) no expresaría una obligación, sino una recomendación. La orientación física –dice la Congregación– debe distinguirse de la espiritual. Cuando el sacerdote celebra *versus populum*, su orientación espiritual debería ser siempre *versus Deum per Jesum Christum* (hacia Dios por Jesucristo). Ritos, signos, símbolos y palabras nunca sería capaces de expresar hasta el fondo el proceso interior del misterio de la salvación y, por tanto, habría que evitar posiciones unilaterales y absolutizantes...

El presente librito del oratoriano Uwe Michel Lang, que vive en Inglaterra, investiga la cuestión de la orientación de la oración en la liturgia bajo el aspecto histórico, teológico y pastoral. Con ello retoma, en un momento favorable, en mi opinión, un debate que contrariamente a la apariencia exterior no ha cesado nunca ni siquiera después del Concilio. El liturgista de Innsbruck, Josef Andreas Jungmann, uno de los arquitectos de la Constitución sobre la liturgia del Vaticano II, se había opuesto desde el inicio decididamente al eslogan polémico según el cual hasta entonces el sacerdote había celebrado “de espaldas al pueblo”. Respecto a esto Jungmann había destacado que no se trataba de dar la espalda al pueblo, sino de mantenerse junto con el pueblo en la misma dirección. La liturgia de la Palabra es, en cuanto proclamación, un acontecimiento dialógico, del que forman parte el dirigir la palabra y el responder; debe ser, por tanto, una característica suya



que quien anuncia y quien escucha estén vueltos uno hacia el otro. La plegaria eucarística, por el contrario, es oración en la que el sacerdote hace ciertamente las veces de guía, pero en la que junto al pueblo y como él se dirige hacia el Señor. Por esto –así argumentaba Jungmann– la orientación común, tanto para el sacerdote como para el pueblo, es aquí la posición intrínsecamente más adecuada al acontecimiento. Más tarde, Louis Bouyer –también él uno de los liturgistas eminentes del Vaticano II– y Klaus Gamber, cada uno a su modo, han afrontado nuevamente la cuestión. Dichas voces –a pesar de su autoridad personal– inicialmente casi no lograron hacerse escuchar: era muy fuerte la corriente que destacaba absolutamente el aspecto comunitario de la celebración y, por tanto, sostenía indispensable el estar vueltos uno hacia el otro, sacerdote y pueblo.

Sólo en tiempos más recientes el clima se ha distendido un poco, de modo que cuando se plantean cuestiones en la línea de Jungmann, Bouyer y Gamber, ya no salta inmediatamente la sospecha de estar ante una tendencia anticonciliar. La continuada investigación histórica ha objetivado la disputa y entre los fieles ha crecido la sensibili-

dad por la problemática de una solución en la que la apertura de lo litúrgico hacia adelante y hacia lo alto casi no aparece. En dicha situación, el libro gratamente objetivo y carente totalmente de polémica de Uwe Michel Lang, se puede convertir en una ayuda preciosa. Sin la pretensión de presentar grandes descubrimientos nuevos subraya cuidadosamente los resultados de la investigación de las últimas décadas y ofrece así los conocimientos necesarios para un juicio objetivo. Es laudable que también ilustre las tradiciones, poco conocidas en Alemania, de la Iglesia de Inglaterra respecto a dicha cuestión, como también la pertinente discusión del movimiento de Oxford, en el siglo XIX, en cuyo contexto maduró la conversión de John Henry Newman. Sobre esta base se desarrollan las respuestas teológicas que emergen de la orientación intrínseca de los resultados históricos. Espero que este libro de un joven estudioso pueda constituir una ayuda para la brega, necesaria en toda generación, sobre la justa comprensión y la digna celebración de la sagrada liturgia. Por tanto, deseo a la obra muchos y atentos lectores.●—

VIGILIA DE ORACIÓN POR LA BEATIFICACIÓN DEL CARDENAL JOHN HENRY NEWMAN

SALUDO DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI

Hyde Park - Londres Sábado 18 de septiembre de 2010

Hermanos y hermanas en Cristo:

Ésta es una noche de alegría, de gozo espiritual inmenso para todos nosotros. Nos hemos reunido aquí en esta vigilia de oración para preparar la Misa de mañana, durante la que un gran hijo de esta nación, el cardenal John Henry Newman, será declarado beato. Cuántas personas han anhelado este momento, en Inglaterra y en todo el mundo. También es una gran alegría para mí, personalmente, compartir con vosotros esta experiencia. Como sabéis, durante mucho tiempo, Newman ha ejercido una importante influencia en mi vida y pensamiento, como también en otras muchas personas más allá de estas islas. El dra-

ma de la vida de Newman nos invita a examinar nuestras vidas, para verlas en el amplio horizonte del plan de Dios y crecer en comunión con la Iglesia de todo tiempo y lugar: la Iglesia de los apóstoles, la Iglesia de los mártires, la Iglesia de los santos, la Iglesia que Newman amaba y a cuya misión dedicó toda su vida.

Agradezco al arzobispo Peter Smith sus amables palabras de bienvenida en vuestro nombre, y me complace vivamente ver a tantos jóvenes presentes en esta vigilia. Esta tarde, en el contexto de nuestra oración común, me gustaría reflexionar con vosotros sobre algunos aspectos de la vida de Newman, que considero muy relevantes para

Vista general de la Vigilia de oración por la beatificación del cardenal John Henry Newman.



nuestra vida como creyentes y para la vida de la Iglesia de hoy.

Permitidme empezar recordando que Newman, por su propia cuenta, trazó el curso de toda su vida a la luz de una poderosa experiencia de conversión que tuvo siendo joven. Fue una experiencia inmediata de la verdad de la Palabra de Dios, de la realidad objetiva de la revelación cristiana tal y como se recibió en la Iglesia. Esta experiencia, a la vez religiosa e intelectual, inspiraría su vocación a ser ministro del Evangelio, su discernimiento de la fuente de la enseñanza autorizada en la Iglesia de Dios y su celo por la renovación de la vida eclesial en fidelidad a la tradición apostólica. Al final de su vida, Newman describe el trabajo de su vida como una lucha contra la creciente tendencia a percibir la religión como un asunto puramente privado y subjetivo, una cuestión de opinión personal. He aquí la primera lección que podemos aprender de su vida: en nuestros días, cuando un relativismo intelectual y moral amenaza con minar la base misma de nuestra sociedad, Newman nos recuerda que, como hombres y mujeres a imagen y semejanza de Dios, fuimos creados para conocer la verdad, y encontrar en esta verdad nuestra libertad última y el cumplimiento de nuestras aspiraciones humanas más profundas. En una palabra, estamos destinados a conocer a Cristo, que es “el camino, y la verdad, y la vida” (Jn 14, 6).

La vida de Newman nos enseña también que la pasión por la verdad, la honestidad intelectual y la auténtica conversión son costosas. No podemos guardar para nosotros mismos la verdad que nos hace libres; hay que dar testimonio de ella, que pide ser escuchada, y al final su poder de convicción proviene de sí misma y no de la elocuencia humana o de los argumentos que la expongan. No lejos de aquí, en Tyburn, un gran número de hermanos y hermanas nuestros murieron por la fe. Su testimonio de fidelidad hasta el final fue más poderoso que las palabras inspiradas que muchos de ellos pronunciaron antes de entregar todo al Señor. En nuestro tiempo, el precio que hay que pagar por la fidelidad al Evangelio ya no es ser ahorcado, descoyuntado y descuartizado,

pero a menudo implica ser excluido, ridiculizado o parodiado. Y, sin embargo, la Iglesia no puede sustraerse a la misión de anunciar a Cristo y su Evangelio como verdad salvadora, fuente de nuestra felicidad definitiva como individuos y fundamento de una sociedad justa y humana.

Por último, Newman nos enseña que si hemos aceptado la verdad de Cristo y nos hemos comprometido con él, no puede haber separación entre lo que creemos y lo que vivimos. Cada uno de nuestros pensamientos, palabras y obras deben buscar la gloria de Dios y la extensión de su Reino. Newman comprendió esto, y fue el gran valedor de la misión profética de los laicos cristianos. Vio claramente que lo que hacemos no es tanto aceptar la verdad en un acto puramente intelectual, sino abrazarla en una dinámica espiritual que penetra hasta la esencia de nuestro ser. Verdad que se transmite no sólo por la enseñanza formal, por importante que ésta sea, sino también por el testimonio de una vida íntegra, fiel y santa; y los que viven en y por la verdad instintivamente reconocen lo que es falso y, precisamente como falso, perjudicial para la belleza y la bondad que acompañan el esplendor de la verdad, *veritatis splendor*.

La primera lectura de esta noche es la magnífica oración en la que san Pablo pide que comprendamos “lo que trasciende toda filosofía: el amor cristiano” (Ef 3, 14-21). El apóstol desea que Cristo habite en nuestros corazones por la fe (cfr. Ef 3, 17) y que podamos comprender con todos los santos “lo ancho, lo largo, lo alto y lo profundo” de ese amor. Por la fe, llegamos a ver la palabra de Dios como lámpara para nuestros pasos y luz en nuestro sendero (cfr. Sal 119, 105). Newman, igual que innumerables santos que le precedieron en el camino del discipulado cristiano, enseñó que la “bondadosa luz” de la fe nos lleva a comprender la verdad sobre nosotros mismos, nuestra dignidad como hijos de Dios y el destino sublime que nos espera en el Cielo. Al permitir que brille la luz de la fe en nuestros corazones, y permaneciendo en esa luz a través de nuestra unión cotidiana con el Señor en la oración y la participación en la vida que brota de los sacramentos de la Iglesia,

llegamos a ser luz para los que nos rodean; ejercemos nuestra “misión profética”; con frecuencia, sin saberlo si quiera, atraemos a la gente un poco más cerca del Señor y su verdad. Sin la vida de oración, sin la transformación interior que se lleva a cabo a través de la gracia de los sacramentos, no podemos, en palabras de Newman, “irradiar a Cristo”; nos convertimos en otros “platos que aturden” (1 Co 13, 1) en un mundo lleno de creciente ruido y confusión, lleno de falsos caminos que sólo conducen a angustias y espejismos.

En una de las meditaciones más queridas del Cardenal se dice: *“Dios me ha creado para una misión concreta. Me ha confiado una tarea que no ha encomendado a otro”* (Meditaciones sobre la doctrina cristiana). Aquí vemos el agudo realismo cristiano de Newman, el punto en que fe y vida inevitablemente se cruzan. La fe busca dar frutos en la transformación de nuestro mundo a través del poder del Espíritu Santo, que actúa en la vida y obra de los creyentes. Nadie que contemple con realismo nuestro mundo de hoy podría pensar que los cristianos pueden permitirse el lujo de continuar como si no pasara nada, haciendo caso omiso de la profunda crisis de fe que impregna nuestra sociedad, o confiando sencillamente en que el patrimonio de valores transmitido durante siglos de cristianismo seguirá inspirando y configurando el futuro de nuestra sociedad. Sabemos que en tiempos de crisis y turbación Dios ha suscitado grandes santos y profetas para la renovación de la Iglesia y la sociedad cristiana; confiamos en Su providencia y pedimos que nos guíe constantemente. Pero cada uno de nosotros, de acuerdo con su estado de vida, está llamado a trabajar por el progreso del Reino de Dios, infundiendo en la vida temporal los valores del Evangelio. Cada uno de nosotros tiene una misión, cada uno de nosotros está llamado a cambiar el mundo, a trabajar por una cultura de la vida, una cultura forjada por el amor y el respeto a la dignidad de cada persona humana. Como el Señor nos dice en el Evangelio que acabamos de escuchar, nuestra luz debe alumbrar a todos, para que, viendo nuestras buenas obras, den gloria a nuestro Padre, que está en el Cielo (cfr. Mt 5, 16).

Deseo ahora dirigir una palabra especial a los numerosos jóvenes presentes. Queridos jóvenes amigos: sólo Jesús conoce la “misión concreta” que piensa para vosotros. Dejad que su voz resuene en lo más profundo de vuestro corazón: incluso ahora mismo, su corazón está hablando a vuestro corazón. Cristo necesita familias para recordar al mundo la dignidad del amor humano y la belleza de la vida familiar. Necesita hombres y mujeres que dediquen su vida a la noble labor de educar, atendiendo a los jóvenes y formándolos en el camino del Evangelio. Necesita a quienes consagrarán su vida a la búsqueda de la caridad perfecta, siguiéndole en castidad, pobreza y obediencia y sirviéndole en sus hermanos y hermanas más pequeños. Necesita el gran amor de la vida religiosa contemplativa, que sostiene el testimonio y la actividad de la Iglesia con su oración constante. Y necesita sacerdotes, buenos y santos sacerdotes, hombres dispuestos a dar su vida por sus ovejas. Preguntadle al Señor lo que desea de vosotros. Pedidle la generosidad de decir sí. No tengáis miedo a entregaros completamente a Jesús. Él os dará la gracia que necesitáis para acoger su llamada. Permitidme terminar estas pocas palabras invitándoos vivamente a acompañarme el próximo año en Madrid en la Jornada Mundial de la Juventud. Siempre es una magnífica ocasión para crecer en el amor a Cristo y animaros a una gozosa vida de fe junto a miles de jóvenes. Espero ver a muchos de vosotros allí.

Y ahora, queridos amigos, sigamos con nuestra vigilia de oración para preparar nuestro encuentro con Cristo, presente entre nosotros en el Santísimo Sacramento del Altar. Juntos, en el silencio de nuestra adoración en común, abramos nuestras mentes y corazones a su presencia, a su amor y al poder convincente de su verdad. Démosle gracias especialmente por el testimonio perenne de la verdad, ofrecido por el cardenal John Henry Newman. Confiando en sus oraciones, pidamos al Señor que ilumine nuestro camino y el camino de toda la sociedad británica, con la luz amable de su verdad, su amor y su paz. Amén.●—

SANTA MISA DE BEATIFICACIÓN DEL VENERABLE CARDENAL JOHN HENRY NEWMAN

HOMILÍA DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI

Cofton Park de Rednal - Birmingham

Domingo 19 de septiembre de 2010

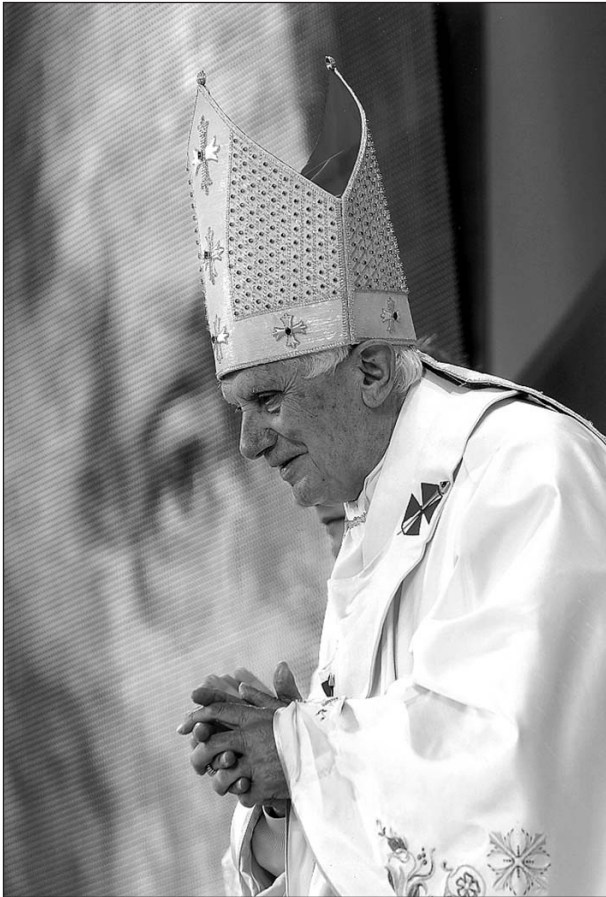
Queridos hermanos y hermanas en Cristo:

Nos encontramos aquí en Birmingham en un día realmente feliz. En primer lugar, porque es el Día del Señor, el Domingo, el día en que el Señor Jesucristo resucitó de entre los muertos y cambió para siempre el curso de la historia humana, ofreciendo nueva vida y esperanza a todos los que viven en la oscuridad y en sombras de muerte. Es la razón por la que los cristianos de todo el mundo se reúnen en este día para alabar y dar gracias a Dios por las maravillas que ha hecho por nosotros. Este domingo en particular representa también un momento significativo en la vida de la nación británica, al ser el día elegido para conmemorar el 70° aniversario de la Batalla de Bretaña. Para mí, que estuve entre quienes vivieron y sufrieron los oscuros días del régimen nazi en Alemania, es profundamente conmovedor estar con vosotros en esta ocasión, y poder recordar a tantos conciudadanos vuestros que sacrificaron sus vidas, resistiendo con tesón a las fuerzas de esta ideología demoníaca. Pienso en particular en la vecina Coventry, que sufrió durísimos bombardeos, con numerosas víctimas en noviembre de 1940. Setenta años después recordamos con vergüenza y horror el espantoso precio de muerte y destrucción que la guerra trae consigo, y renovamos nuestra determinación de trabajar por la paz y la reconciliación, donde quiera que amenace un conflicto. Pero existe otra razón, más alegre, por la cual este día es especial para Gran Bretaña,

para el centro de Inglaterra, para Birmingham. Éste es el día en que formalmente el cardenal John Henry Newman ha sido elevado a los altares y declarado beato.

Agradezco al arzobispo Bernard Longley su amable acogida al comenzar la Misa en esta mañana. Agradezco a cuantos habéis trabajado tan duramente durante tantos años en la promoción de la causa del cardenal Newman, incluyendo a los Padres del Oratorio de Birmingham y a los miembros de la Familia Espiritual *Das Werk*. Y os saludo a todos los que habéis venido desde diversas partes de Gran Bretaña, Irlanda y otros puntos más lejanos; gracias por vuestra presencia en esta celebración, en la que alabamos y damos gloria a Dios por las virtudes heroicas de este santo inglés.

Inglaterra tiene una larga tradición de santos mártires, cuyo valiente testimonio ha sostenido e inspirado a la comunidad católica local durante siglos. Es justo y conveniente reconocer hoy la santidad de un confesor, un hijo de esta nación que, si bien no fue llamado a derramar la sangre por el Señor, jamás se cansó de dar un testimonio elocuente de Él a lo largo de una vida entregada al ministerio sacerdotal, y especialmente a predicar, enseñar y escribir. Es digno de formar parte de la larga hilera de santos y eruditos de estas islas, san Beda, santa Hilda, san Aelred, el beato Duns Scoto, por nombrar sólo a algunos. En el beato John Newman, esta tradición de delicada erudi-



El papa Benedicto XVI durante la Santa Misa de Beatificación del cardenal John Henry Newman, 19 de septiembre de 2010..

ción, profunda sabiduría humana y amor intenso por el Señor ha dado grandes frutos, como signo de la presencia constante del Espíritu Santo en el corazón del Pueblo de Dios, suscitando copiosos dones de santidad.

El lema del cardenal Newman, *cor ad cor loquitur*, “el corazón habla al corazón”, nos da la perspectiva de su comprensión de la vida cristiana como una llamada a la santidad, experimentada como el deseo profundo del corazón humano de entrar en comunión íntima con el Corazón de Dios. Nos recuerda que la fidelidad a la oración nos va transformando gradualmente a semejanza de Dios. Como escribió en uno de sus muchos hermosos sermones, “el hábito de oración, la práctica de buscar a Dios y el mundo invisible en cada momento, en cada lugar, en cada emergencia —os digo que la oración tiene lo que se puede llamar

un efecto natural en el alma, espiritualizándola y elevándola. Un hombre ya no es lo que era antes; gradualmente... se ve imbuido de una serie de ideas nuevas, y se ve impregnado de principios diferentes” (*Sermones Parroquiales y Comunes*, IV, 230-231). El Evangelio de hoy afirma que nadie puede servir a dos señores (cfr. *Lc* 16, 13), y el beato John Henry, en sus enseñanzas sobre la oración, aclara cómo el fiel cristiano toma partido por servir a su único y verdadero Maestro, que pide sólo para sí nuestra devoción incondicional (cfr. *Mt* 23, 10). Newman nos ayuda a entender en qué consiste esto para nuestra vida cotidiana: nos dice que nuestro divino Maestro nos ha asignado una tarea específica a cada uno de nosotros, un “servicio concreto”, confiado de manera única a cada persona concreta: “Tengo mi misión”, escribe, “soy un eslabón en una cadena, un vínculo de unión entre personas. No me ha creado para la nada. Haré el bien, haré su trabajo; seré un ángel de paz, un predicador de la verdad en el lugar que me es propio... si lo hago, me mantendré en sus mandamientos y le serviré a Él en mis quehaceres” (*Meditación y Devoción*, 301-2).

El servicio concreto al que fue llamado el beato John Henry incluía la aplicación entusiasta de su inteligencia y su prolífica pluma a muchas de las más urgentes “cuestiones del día”. Sus intuiciones sobre la relación entre fe y razón, sobre el lugar vital de la religión revelada en la sociedad civilizada, y sobre la necesidad de una educación esmerada y amplia fueron de gran importancia, no sólo para la Inglaterra victoriana. Hoy también siguen inspirando e iluminando a muchos en todo el mundo. Me gustaría rendir especial homenaje a su visión de la educación, que ha hecho tanto por formar el *ethos* que es la fuerza motriz de las escuelas y facultades católicas actuales. Firmemente contrario a cualquier enfoque reductivo o utilitarista, buscó lograr unas condiciones educativas en las que se unificara el esfuerzo intelectual, la disciplina moral y el compromiso religioso. El proyecto de fundar una Universidad Católica en Irlanda le brindó la oportunidad de desarrollar sus ideas al respecto, y la colección de



El papa Benedicto XVI saluda a la multitud después de la celebración de la Santa Misa de Beatificación del cardenal John Henry Newman, 19 de septiembre de 2010.

discursos que publicó con el título *La idea de una universidad* sostiene un ideal mediante el cual todos los que están inmersos en la formación académica pueden seguir aprendiendo. Más aún, que mejor meta pueden fijarse los profesores de religión que la famosa llamada del beato John Henry por unos laicos inteligentes y bien formados: “Quiero un laicado que no sea arrogante ni imprudente a la hora de hablar, ni alborotador, sino hombres que conozcan bien su religión, que profundicen en ella, que sepan bien dónde están, que sepan qué tienen y qué no tienen, que conozcan su credo a tal punto que puedan dar cuentas de él, que conozcan tan bien la historia que puedan defenderla” (*La posición actual de los católicos en Inglaterra*, IX, 390). Hoy, cuando el autor de estas palabras ha sido elevado a los altares, pido para que, a través de su intercesión y ejemplo, todos los que trabajan en el campo de la enseñanza y de la catequesis se inspiren con mayor ardor en la visión tan clara que él nos dejó.

Aunque la extensa producción literaria sobre su vida y obras ha prestado comprensiblemente mayor atención al legado intelectual de John Henry Newman, en esta ocasión prefiero concluir con una breve reflexión sobre su vida sacerdotal, como pastor de almas. Su visión del ministerio pastoral bajo el prisma de la calidez y la humani-

ternura por vosotros y ser indulgentes con vosotros, como nosotros podemos; ellos no podrían ser ni modelos ni guías, y no te habrían llevado de tu hombre viejo a la vida nueva, como ellos, que vienen de entre nosotros (“Hombres, no ángeles: los Sacerdotes del evangelio”, *Discursos a las Congregaciones Mixtas*, 3). Él vivió profundamente esta visión tan humana del ministerio sacerdotal en sus desvelos pastorales por el pueblo de Birmingham, durante los años dedicados al Oratorio que él mismo fundó, visitando a los enfermos y a los pobres, consolando al triste, o atendiendo a los encarcelados. No sorprende que a su muerte, tantos miles de personas se agolparan en las calles mientras su cuerpo era trasladado al lugar de su sepultura, a no más de media milla de aquí. Ciento veinte años después, una gran multitud se ha congregado de nuevo para celebrar el solemne reconocimiento eclesial de la excepcional santidad de este padre de almas tan amado. Qué mejor que expresar nuestra alegría de este momento que dirigiéndonos a nuestro Padre del Cielo con sincera gratitud, rezando con las mismas palabras que el beato John Henry Newman puso en labios del coro celestial de los ángeles:

“Sea alabado el Santísimo en el Cielo, sea alabado en el abismo; en todas sus palabras el más maravilloso, el más seguro en todos sus caminos”. (*El Sueño de Gerontius*).●—

AUDIENCIA GENERAL

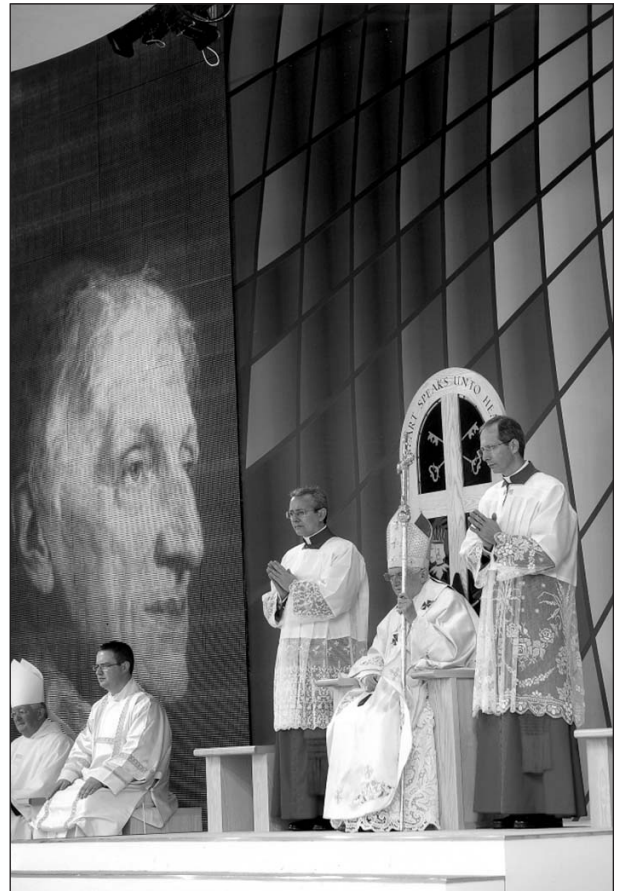
Viaje apostólico al Reino Unido

*Plaza de San Pedro
miércoles 22 de septiembre de 2010*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy quiero detenerme a hablar del viaje apostólico al Reino Unido, que Dios me concedió realizar en los días pasados. Fue una visita oficial y, al mismo tiempo, una peregrinación al corazón de la historia y de la actualidad de un pueblo rico en cultura y en fe, como es el pueblo británico. Se trata de un acontecimiento histórico, que ha marcado una nueva fase importante en el largo y complejo camino de las relaciones entre esas poblaciones y la Santa Sede. El objetivo principal de la visita era proclamar beato al cardenal John Henry Newman, uno de los ingleses más grandes de los tiempos recientes, insigne teólogo y hombre de Iglesia. En efecto, la ceremonia de beatificación representó el momento más destacado del viaje apostólico, cuyo tema se inspiraba en el lema del escudo cardenalicio del beato Newman: «El corazón habla al corazón». Y en los cuatro intensos y bellísimos días transcurridos en aquella noble tierra tuve la gran alegría de hablar al corazón de los habitantes del Reino Unido, y ellos hablaron al mío, especialmente con su presencia y con el testimonio de su fe. En efecto, pude constatar cuán fuerte y activa sigue siendo la herencia cristiana en todos los niveles de la vida social. El corazón de los británicos y su existencia están abiertos a la realidad de Dios y son numerosas las expresiones de religiosidad que mi visita ha puesto aún más de relieve.

Desde el primer día de mi permanencia en el Reino Unido, y durante todo el período de mi estancia, en todas partes recibí una cordial acogida de las autoridades, de los exponentes de las diversas realidades sociales, de los representantes de las distintas confesiones religiosas y especialmente de la gente común. Pienso en particular en los fieles de la comunidad católica y en sus pastores,



que, aunque son una minoría en el país, gozan de gran aprecio y consideración, comprometidos en el gozoso anuncio de Jesucristo, haciendo que el Señor resplandezca y siendo su voz especialmente entre los últimos. A todos renuevo la expresión de mi profunda gratitud por el entusiasmo demostrado y por el encomiable celo con el que han trabajado para que mi visita —cuyo recuerdo conservaré para siempre en mi corazón— fuera un éxito....

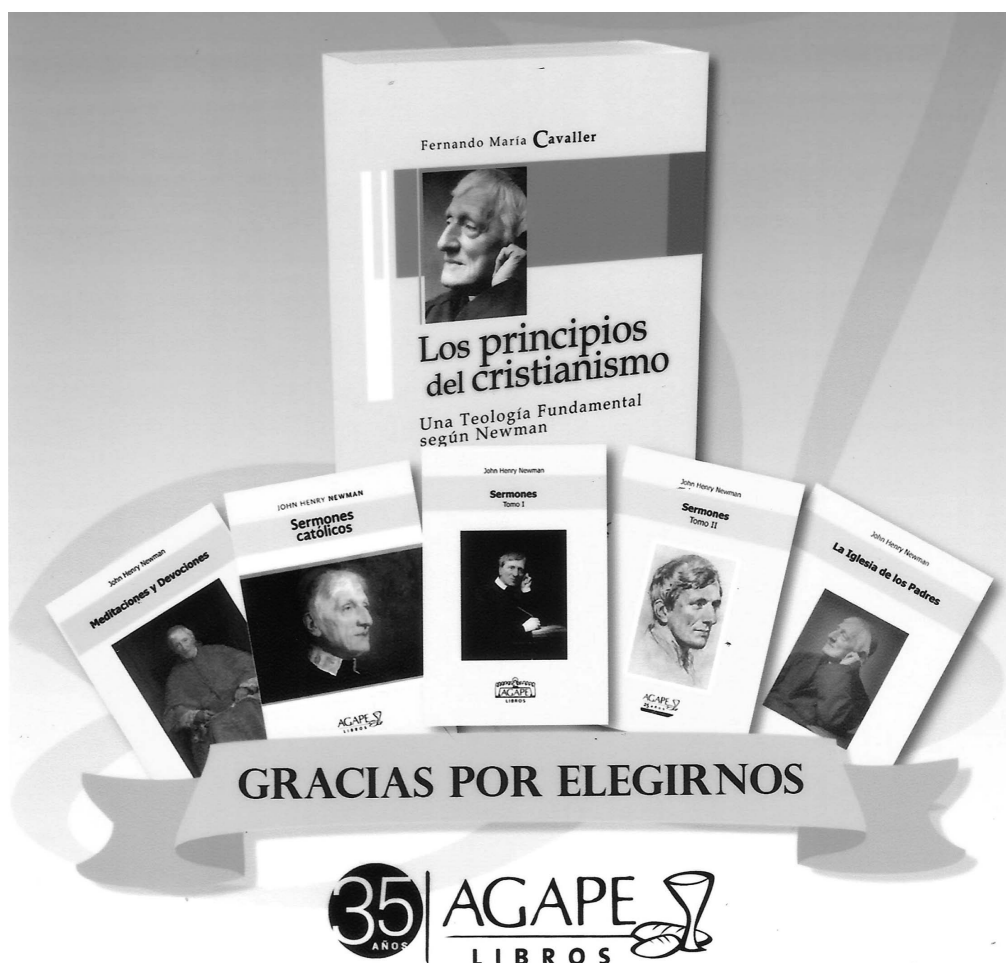
Como dije antes, el culmen de mi visita al Reino Unido fue la beatificación del cardenal

BENEDICTO XVI Y NEWMAN

John Henry Newman, hijo ilustre de Inglaterra. Estuvo precedida y preparada por una vigilia especial de oración que tuvo lugar el sábado por la noche en Londres, en Hyde Park, en un clima de profundo recogimiento. A la multitud de fieles, especialmente jóvenes, señalé de nuevo la luminosa figura del cardenal Newman, intelectual y creyente, cuyo mensaje espiritual se puede sintetizar en el testimonio de que el camino de la conciencia no es encerrarse en el propio «yo», sino apertura, conversión y obediencia a Aquel que es camino, verdad y vida. El rito de beatificación tuvo lugar en Birmingham, durante la solemne celebración eucarística dominical, en presencia de una vasta multitud proveniente de toda Gran Bretaña y de Irlanda, con representantes de muchos otros países. Este acontecimiento conmovedor volvió a poner de actualidad a un estudioso de talla excepcio-

nal, un insigne escritor y poeta, un sabio hombre de Dios, cuyo pensamiento ha iluminado muchas conciencias y ejerce todavía hoy un atractivo extraordinario. En él han de inspirarse, en particular, los creyentes y las comunidades eclesiales del Reino Unido, para que también en nuestros días esa noble tierra siga dando frutos abundantes de vida evangélica...

El beato John Henry Newman, cuya figura y cuyos escritos todavía conservan una extraordinaria actualidad, merece ser conocido por todos. Que él sostenga los propósitos y los esfuerzos de los cristianos por esparcir dondequiera que vayan el perfume de Cristo, a fin de que toda su vida sea solamente una irradiación de la del Señor, como escribió sabiamente en su meditación *Irradiar a Cristo*.●—



Al final de su vida, Newman describe el trabajo de su vida como una lucha contra la creciente tendencia a percibir la religión como un asunto puramente privado y subjetivo, una cuestión de opinión personal. He aquí la primera lección que podemos aprender de su vida: en nuestros días, cuando un relativismo intelectual y moral amenaza con minar la base misma de nuestra sociedad, Newman nos recuerda que, como hombres y mujeres a imagen y semejanza de Dios, fuimos creados para conocer la verdad, y encontrar en esta verdad nuestra libertad última y el cumplimiento de nuestras aspiraciones humanas más profundas. En una palabra, estamos destinados a conocer a Cristo, que es “el camino, y la verdad, y la vida” (Jn 14,6).

*(Benedicto XVI, Vigilia de oración
por la beatificación de John Henry Newman,
Hyde Park, Londres, 18 de septiembre de 2010)*

