

EL ESPÍRITU SANTO EN LA TEOLOGÍA DE J.H. NEWMAN

JOSÉ MORALES

1. El impulso pneumatológico operado silenciosamente por la obra teológica de Newman es de vastas proporciones y hoy nos resulta innegable.

No fue del todo reconocido en el momento histórico de su gestación y desarrollo. Este hecho se explica por la lenta recepción del pensamiento newmaniano en la teología católica; por la atención casi exclusiva prestada inicialmente a la cuestión del desarrollo dogmático, como tema muy característico y particularmente pionero del gran autor inglés; y se explica también por el relativo descuido que la teología de la Iglesia ha mostrado hacia las cuestiones pneumatológicas a partir del siglo XVI, con excepción de la defensa del *Filioque*, la inspiración de la S. Escritura, y algunas cuestiones relativas a la inhabitación del Espíritu Santo en las almas.

Newman se inscribe con marcada distinción en la historia de la pneumatología cristiana, que es un relato hecho de capítulos brillantes, así como de silencios y olvidos. El Espíritu Santo ha dejado sentir su luz y su empuje a lo largo de los siglos, para romper los moldes de una teología que —distráida a veces en otros asuntos— parecía no ocuparse de Él suficientemente o con los recursos y la atención que el gran Desconocido merecía.

Los Hechos de los Apóstoles testimonian poderosamente el papel decisivo del Espíritu Santo en la difusión de la fe y en el crecimiento de la Iglesia. Es un libro contagiado de la claridad y el vigor del Espíritu de Dios que habla y actúa en sus páginas. Una penetrante alegría impregna el conjunto de la narración. Es la alegría que procede del Espíritu, inspirador de una certeza inamovible sobre el origen divino de la Iglesia, y causa de los acontecimientos extraordinarios que acompañan a los predicadores del Evangelio.

Los Hechos quieren destacar expresamente la importancia y la función del Espíritu en la vida eclesial. El Espíritu Santo, que es a la

vez el Espíritu del Padre y de Jesucristo, opera en Pentecostés la manifestación pública de la Iglesia y hace posible el despliegue de su ministerio salvador. «El Espíritu es posesión y bien común de todos y cada uno de los cristianos, así como la fuente del gozo y la vibración espirituales que deben caracterizarles. Es el Espíritu quien lleva y asiste de modo especial a los cristianos ordenados para desempeñar los diversos ministerios sagrados. El mismo Espíritu Santo guía a la Iglesia en la elección de jefes y misioneros, y la impulsa y protege en el desarrollo de su actividad evangélica»¹.

La conciencia eclesial de que la Liturgia es una manifestación del Espíritu de Cristo glorificado se hace cada vez más explícita, e impregna las acciones litúrgicas de un sentido pneumatológico creciente. Este hecho no sólo explica la dimensión pneumatológica del lenguaje litúrgico, sino también la concepción del Espíritu Santo como principio actualizador y renovador permanente del misterio salvífico de la Iglesia.

La teología de la Iglesia prenicena guarda una estrecha relación con la liturgia eucarística, que presenta una estructura trinitaria. A través de la comunión con Cristo sentado a la derecha del Padre, la Iglesia es atraída, por la fuerza del Espíritu Santo, hacia la participación en la vida del Dios Trino. El Espíritu de Dios no es aquí un desconocido, sino actor principal en la constitución y desarrollo de las acciones litúrgicas.

Esta conciencia de la Iglesia acerca de su vida en el Espíritu y gracias al Espíritu se refleja también crecientemente en el terreno dogmático, donde se consolida la fijación del dogma trinitario con la confesión explícita de la divinidad del Espíritu Santo y su igualdad con el Padre y el Hijo. «Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre (Filioque) procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur». El primer Concilio de Constantinopla (381) es el punto de llegada de un desarrollo pneumatológico que se refleja tanto en la piedad y en las fórmulas litúrgicas, como en el terreno de la teología. Estas circunstancias hacen del siglo IV un momento histórico de viva conciencia pneumatológica, que dejará en la Iglesia huellas y resultados definitivos.

Puede decirse que la atención pneumatológica no decae a lo largo de los siglos medievales. La piedad litúrgica nos ofrece un excelente testimonio en el bello himno *Veni Creator* y en la secuencia *Veni Sancte Spiritus*, cuya composición parece remontarse a los siglos X y XI, respectivamente. Una época que cultiva de nuevo las letras y no ha ol-

1. *Sagrada Biblia*, tomo V: *Hechos de los Apóstoles*, 2.^a ed., Pamplona 1990, 34-35.

vidado sus raíces patrísticas es capaz de producir monumentos de tanto alcance devoto y teológico como estas dos admirables composiciones. Ambas han recordado y mantenido explícito a lo largo de los siglos el fondo pneumatológico de la vida cristiana².

Es cierto que la teología latina ha desarrollado preferentemente los aspectos cristológicos de la doctrina evangélica y de la vida espiritual. Pero ha percibido también y formulado que el Espíritu Santo es la fuerza divina que vivifica las estructuras creadas por el Verbo. Ha analizado el papel del Espíritu en la tarea de actualizar e interiorizar en las personas, a través del tiempo y del espacio, lo que Cristo ha hecho de una vez por todas, y a favor de todos. «Cristo ha salvado a los hombres, ha revelado al Padre, ha instituido los Sacramentos. El Espíritu Santo actualiza, realiza, interioriza todo lo que Cristo ha efectuado»³.

Aunque nunca llega a constituirse un tratado formal que agrupe sistemáticamente todo lo concerniente al Espíritu Santo como Persona divina enviada y activa, la teología católica consigue hasta el siglo XVI desarrollos pneumatológicos apreciables. La presencia y acción del Espíritu es discernida y tratada por la teología en el terreno de la Encarnación del Verbo, «dominio de la relación entre la operación del Espíritu Santo y la obra de Cristo como Dios y hombre»⁴.

Los aspectos pneumatológicos son también analizados explícitamente en la antropología, cuando ésta se ocupa de la actividad sobrenatural operada por Dios en el hombre (imagen y semejanza, gracia, mérito, inhabitación de la Trinidad en el alma del justo). La Revelación (el Espíritu como revelador del Hijo), la eclesiología (el Espíritu Santo, principio de la unidad de la Iglesia) y el tratado de Sacramentos (papel del Espíritu en cada uno de ellos y en el culto) testimonian particularmente la atención que la teología de los medievales —especialmente Tomás de Aquino— dedica a la obra de la tercera Persona divina. Son fragmentos significativos de una totalidad inmensa y unitaria, que sería como la meta ideal, inalcanzada e inalcanzable, del esfuerzo teológico.

2. Este proceso que se ocupa asiduamente del Espíritu sufre un cierto estancamiento en campo católico con ocasión de la crisis religiosa del siglo XVI. Continúa, sin embargo, un particular despliegue en terreno protestante. La pneumatología elaborada por luteranos y otros grupos nacidos de la Reforma presenta generalmente un tono radical, e insiste en la oposición entre la institución eclesial y el carisma espiri-

2. Cfr. A. WILMART, *L'hymne et la sèquence du Saint-Esprit. Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, 37-45.

3. Y. CONGAR, *La Pnéumatologie dans la théologie catholique*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 51 (1967) 251.

4. Cfr. *Id.* 252.

tual. Lo que resalta en los escritos protestantes acerca del Espíritu no es sólo el propósito de construir una pneumatología coherente y rigurosa, sino también el de cuartear y debilitar la estructura eclesial visible.

Resulta en cualquier caso digno de atención el alto número de estudios y tratados, más o menos sistemáticos, que los autores protestantes dedican al Espíritu Santo a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, un período éste en el que la pneumatología católica permanece en gran medida inactiva y silenciosa dentro del terreno dogmático⁵.

Algunas de las obras procedentes de la Reforma se inscriben sin duda en la amplia corriente cristiana que, con diversas ramificaciones, se ha caracterizado por excesos en la teología del Espíritu Santo. Se sitúan dentro de ella los montanistas del siglo III, el benedictino Joaquín de Fiore, y los fraticelli franciscanos, que con motivos y enfoques diversos han basado sus concepciones teológicas en una pneumatología carente de equilibrio. Son hombres que en sus ideas sobre el Espíritu Santo han querido buscar las tendencias del futuro y las semillas, revelaciones y profecías de tiempos nuevos. A todos ha faltado mesura, así como una visión y una exposición coherente del misterio cristiano en sí mismo y en su despliegue histórico.

La teología protestante presenta un rigor teológico mucho mayor, aunque incurra con frecuencia en defectos e insuficiencias resultantes de afirmar y desarrollar lo pneumatológico a costa de otros aspectos también esenciales de la doctrina y praxis cristianas. Pero no se trata ahora de considerar las ideas y las experiencias del protestantismo centroeuropeo en relación con el Espíritu Santo y su actividad en los cristianos. Nos importa en este momento considerar brevemente el curso seguido por la pneumatología católica que va desde el Concilio de Trento hasta mediados de nuestro siglo. Se trata de una construcción teológica débil y marcada por un fuerte planteamiento apolagético.

La eclesiología postridentina se resiente particularmente de este deficiente desarrollo pneumatológico, que la mantiene anclada en una visión societaria e institucional de la Iglesia. La vital doctrina del Espíritu Santo como alma de la Iglesia no será formulada propiamente hasta León XIII (*Divinum Illud*, 9.5.1897), aunque se trata de una concepción que es insinuada como idea y usada como imagen por Tomás de Aquino: «*Spiritus Sanctus corpus Ecclesiae vivificat*»⁶.

5. En la extensa bibliografía de la voz *Esprit-Saint* (DThC vol. 5), publicada en 1924, A. Palmieri cita algunas docenas de monografías escritas en su mayoría por autores protestantes alemanes de los siglos XVI a XIX.

6. *S. Th.* 2, 2^a, q. 183, a. 2. En el comentario de Tomás a la Epístola a los Romanos leemos: «*Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet*»: c. 8, lect. 2.

El Concilio Vaticano I, que refleja en gran medida la situación de la doctrina teológica y las preocupaciones magisteriales de los decenios anteriores a 1870, menciona al Espíritu Santo en tres ocasiones, relacionadas con la inspiración de la S. Escritura, la asistencia divina al magisterio para exponer fielmente la Revelación, y la necesidad de los «auxilios internos del Espíritu» para producir el obsequio libre y razonable de la fe⁷.

Después del Vaticano I, el tema del Espíritu Santo es mencionado únicamente en las Encíclicas *Spiritus Paraclitus* (Benedicto XV, 15.9.1920), *Divino afflante Spiritu* (Pío XII, 30.9.1943) y *Mystici Corporis* (Pío XII, 29.6.1943). Las dos primeras se ocupan del Espíritu Santo en el marco de la inspiración e interpretación de los libros sagrados. La *Mystici Corporis* ha supuesto sin duda una cierta renovación eclesiológica. Los documentos anteriores solían ceñirse a una consideración del Espíritu Santo como guía de los Obispos en cuanto maestros de la fe. La encíclica de Pío XII, por el contrario, inicia una nueva reflexión que influyó más tarde en el Concilio Vaticano II, porque contempló a la Iglesia como comunión orgánica de todos los fieles, unidos por el Espíritu para formar un solo Cuerpo de Cristo y un solo Pueblo de Dios.

Por lo que se refiere a la doctrina teológica, que en parte hace posible y en parte desarrolla los documentos magisteriales citados, el siglo que ahora termina asiste a una lenta aparición de obras sobre el Espíritu Santo que alcanzan una cierta significación. Se cuentan entre ellas las de A. Gardeil⁸, P. Galtier⁹, H. Schauf¹⁰, y A. M. Henry¹¹. Revisten particular importancia los estudios de H. Mühlen¹², y H.U. von Balthasar¹³. La pneumatología católica recibirá algo más adelante una sistematización aún mayor en las extensas monografías de Y. Congar¹⁴ y L. Bouyer¹⁵.

Louis Bouyer trata expresamente de hacer frente con su excelente libro a lo que considera ausencia casi total de una elaboración teológica de la doctrina cristiana sobre el Espíritu Santo en la iglesia moderna. Lo mismo puede decirse del estudio del Cardenal Congar.

3. En el modesto panorama pneumatológico ofrecido por la teología católica en el siglo XIX y gran parte del XX constituyen una excep-

7. DS 3006, 3070, 3009.

8. *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Paris 1926.

9. *L'Habitation en nous des Trois Personnes: le fait, le mode*, Paris 1928.

10. *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Freiburg i. Br. 1941.

11. *L'Esprit Saint*, Paris 1960.

12. *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1967.

13. *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.

14. *Je Crois en l'Esprit Saint*, 3 vol., Paris 1979-1980.

15. *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris 1980.

ción los escritos de J. A. Möhler (1796-1838) y sobre todo los de J. H. Newman (1801-1890). Möhler es autor de una gran obra eclesiológica con un poderoso contenido pneumatológico, pero no publicó escritos monográficos acerca del Espíritu Santo. Sentó sin embargo las bases para una renovación de la pneumatología de la Iglesia, que de momento no llegó a producirse¹⁶.

Puede decirse, en cambio, que la obra teológica de Newman, construida ya en sus grandes líneas durante el período anglicano, presenta una patente impregnación pneumatológica, que se extiende a cuestiones de Cristología, Iglesia, Justificación, Escatología, Sacramentos, y vida y conducta del cristiano en el mundo. Esta masiva contribución a la teología del Espíritu Santo, compuesta y publicada entre 1830 y 1845 a través de sermones, monografías, ensayos teológicos y escritos polémicos, permaneció desconocida para la teología católica.

Pero lo más llamativo es que al tener lugar la lenta recepción de la obra newmaniana en la teología de la Iglesia —ocurrída en las primeras décadas del siglo XX a través de autores centroeuropeos— no fue percibida inicialmente la riqueza pneumatológica de los escritos del gran converso. Hoy estamos ya en condiciones de prestar atención a esa doctrina, y de tener en cuenta a Newman para enriquecer y desarrollar nuestra reflexión sobre el Espíritu Santo.

Conviene iniciar el estudio de las líneas y contenidos principales de la pneumatología de Newman con el examen de las cuestiones teóricas y prácticas en torno al Espíritu Santo tal como se plantean en el Anglicanismo de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. De ese modo podemos hacernos cargo del ambiente religioso particular en el que Newman se forma como cristiano y trabaja como teólogo, y apreciar tanto las influencias que asimiló como las actitudes y doctrinas contra las que hubo de reaccionar.

La segunda parte del siglo XVIII es en Inglaterra un período de renacimiento pneumatológico, que se extiende a lo largo de varios decenios e irrumpe de modo impetuoso en el siglo XIX a través principalmente del Metodismo y de los Evangélicos. La figura más característica de esta renovación religiosa es el predicador John Wesley (1703-1791), que aunque permaneció dentro del Anglicanismo («vivo y muero como miembro de la Iglesia de Inglaterra» declaró un año antes de su muerte) es considerado como fundador del movimiento metodista, que cristalizaría en un cisma y en una nueva denominación cristiana, separada formalmente de la Iglesia oficial.

16. Cfr. *La Unidad de la Iglesia*, Pamplona 1996, ed. P. RODRÍGUEZ, J.R. VILLAR; P. CHAILLET, *L'Eglise est Une: Hommage à Möhler*, Paris 1939; H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen: Ekklesiologie und Symbolik beim jüngeren Möhler*, 1977.

Wesley no es, sin embargo, el único personaje señalado en el nuevo ambiente de entusiasmo carismático. Esta edad conoce también figuras de talla en el mundo de los nuevos predicadores como son Henry Venn (1725-97), William Grimshaw (1708-63), William Romaine (1714-95) y Howell Harris (1714-73). Estos y otros muchos venían predicando la doctrina del «nuevo nacimiento» en numerosos lugares del país, y algunos de ellos, que no han pasado a la historia, prepararon el terreno a la predicación de los grandes y más conocidos evangélicos.

De John Wesley, en el que debemos fijarnos de modo especial, escribe Ronald Know: «He aquí un hombre nacido en la primera década de su siglo, que lo vive entero hasta la última; un hombre que reacciona tanto contra las tendencias de su tiempo que parece un comentario vivo sobre ellas, y que es, sin embargo, tan hijo de su época que no se le puede pensar como de ninguna otra..., un hombre que pareció por un tiempo que iba a hacer grandes cosas por la Iglesia de Inglaterra, y cuya influencia global, sin embargo, dañaría seriamente la posición de ésta a los ojos de los contemporáneos»¹⁷.

Estas palabras, que podrían aplicarse también a John H. Newman, se refieren al gran experimentalista religioso que llegó a estar persuadido de que su vida era movida de modo extraordinario por impresiones inmediatas e impulsos directos del Espíritu de Dios.

Convencido desde 1750 de que los montanistas de los siglos segundo y tercero eran fieles a la Escritura, y de que solo los hombres de ortodoxia formal y seca se habían atrevido a censurar, en ellos y en otros como ellos, sus dones espirituales, John Wesley escuchaba con desdén advertencias como las del Obispo Butler, que le decía en cierta ocasión: «Sir, the pretending to extraordinary revelations and gifts of the Holy Ghost is a horrid thing, a very horrid thing»¹⁸.

Los diarios de Wesley son un vívido y ardiente testimonio de las visitaciones y experiencias pentecostales que acompañan y siguen a su predicación. «Nuestros corazones se encontraban en llamas»¹⁹; «el gran poder de Dios estaba en medio de ellos»²⁰; «Dios se hallaba presente de nuevo en la habitación, y llenó a muchas almas de un fuerte consuelo»²¹; «una efusión tan general del Espíritu de Dios la hemos visto raramente»²².

17. Cfr. *Enthusiam. A chapter in the history of religion*, Oxford 1950, 422.

18. A. LUNN, *John Wesley*, 1929, 131.

19. *Journal*, ed. N. CORNFORD, London 1909-16, 25-7-1745.

20. *Id.* 16-9-1760.

21. *Id.* 4-7-1769.

22. *Id.* 11-6-1779.

El gran despertar (Great Awakening) pneumatológico que tenía en su epicentro a Wesley y a otros predicadores más o menos afines, originaba con frecuencia situaciones y fenómenos de paroxismo religioso, que se producían tanto en Inglaterra como en América. «Ha habido aquí —escribe el calvinista norteamericano Jonathan Edwards— varios casos de personas que se han quedado frías y como insensibles, con las manos apretadas y los cuerpos en convulsiones». El inglés Whitefield relata por su parte una visita a Northampton (USA) realizada en 1741, y escribe: «La habitación entera se llenó de gritos, desmayos, y cosas parecidas...»²³.

Wesley no hubiera justificado del todo estas aparatosas manifestaciones de «entusiasmo». Su propio temperamento nada tenía de supersticioso y no le gustaba cultivar el exceso por el exceso. Pero muchos le atribuían con alguna razón haber creado una «nueva enfermedad» que trataba de explicar mediante ideas teológicas.

Las extravagancias provocadas por los predicadores del renacimiento pneumatológico no anulan los aspectos genuinamente espirituales del *Awakening*, pero manifiestan su falta de equilibrio y mesura, y sobre todo su debilísima base teológica.

Durante los primeros decenios de la vida Newman, los herederos espirituales de John Wesley se agrupaban principalmente en la Wesleyan Methodist Society, que no quería considerarse una organización separada del Anglicanismo. Los metodistas recordaban que Wesley nunca había querido escindirse de la Iglesia de Inglaterra, y se veían a sí mismos más como un anexo o sociedad religiosa que como una Iglesia. Muchos metodistas frecuentaban los servicios religiosos de la Iglesia oficial, y su principal cabeza desde 1833, Jabez Bunting, no albergaba simpatías hacia posturas radicales o fanáticas.

Pero el Metodismo había tomado personalidad y organización suficiente para ser considerado de hecho un cisma del anglicanismo. Y este era básicamente el punto de vista de Newman, que fue siempre muy celoso de las prerrogativas y naturaleza propiamente eclesial de la Iglesia de Inglaterra.

La valoración global que Newman anglicano hacía del Metodismo y de su significación religiosa no podía ser sino negativa y severa, aunque no desprovista de una mirada benévola. «La historia del Metodismo —no tengo escrúpulo en decirlo— es la historia de una herejía; pero seguramente nunca hubo una herejía tan mezclada con cosas buenas y verdaderas, con altos sentimientos y esfuerzos honrados. Nunca hubo una herejía que haya podido alegar pretextos más com-

23. Cfr. *Works, Thoughts on the Revival*, 1, II.

prensibles, y en la que sea necesario discriminar cuidadosamente partidarios de partidarios, las personas de sus doctrinas, sus intenciones de su conducta, sus palabras de su significado, lo que tenían de verdad y lo que tenían de error»²⁴.

No resulta difícil para la gran sensibilidad religiosa de Newman justificar el nacimiento histórico del Metodismo en el clima de crisis espiritual del siglo XVIII inglés. «En un tiempo en que la Iglesia dejaba ver tan escasamente sus cualidades, la audaz y enérgica predicación de hombres como Wesley y Whitfield, dedicados plenamente a inculcar dos o tres verdades olvidadas, habló a las conciencias tanto de ricos como de pobres... Fueron predicadores de penitencia y conversión para todos aquellos que las necesitaban. Si fracasaron en persuadir las voluntades, convencieron sin embargo las mentes, y fueron admirados y respetados, aunque no fueran seguidos»²⁵.

La percepción de un núcleo auténtico de religiosidad en la actividad de Wesley permitió a Newman conectar con algunos rasgos del gran predicador, que supo respetar. Le parecía más digno y auténtico que muchos eclesiásticos mundanizados de su tiempo²⁶, y un hombre que no debía ser despreciado como cristiano²⁷. Newman podía comprender aspectos profundos de la predicación de Wesley sobre la conversión interior por obra del Espíritu y el nuevo nacimiento, aunque no los compartiera todos ni los interpretase del mismo modo. La conversión no era para Newman un proceso emocional, la actividad del Espíritu se producía principalmente en el marco de la Iglesia, y el nuevo nacimiento no obedecía a una crisis repentina.

Pero nuestro autor habría suscrito en alguna medida las afirmaciones de la Comisión mixta de la Iglesia católica romana y del Consejo metodista mundial, que en su Relación de Honolulu, de 1981, dice así: «Tanto católicos como metodistas han encontrado en la experiencia cristiana de John Wesley, y en sus comentarios sobre la “religión de experiencia”, un ejemplo edificante de aquello a lo que tendemos. Después de doce años largos de fiel ministerio junto a los necesitados en nombre de Cristo (en Oxford, Lincolnshire y Georgia), el corazón de Wesley fue “extrañamente reanimado” y llegó a la “seguridad” de que Dios había borrado todos sus pecados y le había salvado de la ley del pecado y de la muerte. De manera significativa fue esta profunda experiencia religiosa la que condujo a Wesley a un ministerio aún más eficaz, arraigado cada vez más en la toma de conciencia de que era el

24. Cfr. *Selina, Countess of Huntingdon*, ECH I, 387.

25. *Id.* 400.

26. Cfr. *The Protestant Idea of Antichrist*, ECH II, 140.

27. Cfr. *Letters and Diaries XII*, 368, 293.

Espíritu Santo quien le hacía capaz de comunicar a los otros el Evangelio de salvación por la fe y la santidad de corazón y de vida»²⁸.

Tal vez pensaba Newman en Wesley cuando escribe en 1837: «No voy a negar que algunos, por su alto nivel de santidad, su clarividencia intelectual o en virtud del poder inmediato del Espíritu Santo, han sido y son capaces de penetrar a través del texto sagrado hasta algunos aspectos del sistema divino que hay más allá de dicho texto, sin la ayuda exterior de la tradición, de la autoridad de los doctores, y de la teología; si bien es difícil demostrar que los individuos hayan llevado a cabo con éxito lo que la Iglesia nunca ha intentado»²⁹.

Newman había leído atentamente la vida de Wesley, escrita por el poeta Robert Southey³⁰. Su balance no fue muy positivo. Consideró esta lectura, que hizo a comienzos de 1837, una tarea superficial aunque interesante, y comenta brevemente el libro en los siguientes términos: «(Southey) no trata el tema *históricamente*, en conexión con la época, y no puede tratarlo teológicamente, aunque quisiera. No me gusta Wesley. Dejando aparte su excesiva autoconfianza, me parece poseer una fea determinación para seguir su propia voluntad, y una cierta amargura en su pasión religiosa, que resulta poco amable»³¹.

La predicación relativamente improvisada de Wesley se le hacía interesante por lo que tenía de frescor, espiritualidad, y sana espontaneidad piadosa, pero, como solían hacer los clérigos ingleses, Newman preparaba cuidadosamente, y leía sus sermones. Se demostraba en ellos mejor conocedor psicológico de los defectos y actitudes descritos en ellos que lo fue Wesley en el conjunto de su predicación³².

Newman pensaba que los protestantes habían introducido en la predicación, ya desde Lutero, un lenguaje teológico que no beneficiaba la captación sencilla del mensaje. Los predicadores metodistas y evangélicos ingleses incurrieran a su juicio en el mismo defecto. «De la boca del predicador salen las difíciles palabras de vicariedad, gratuidad, corrupción innata, juicio privado, cristianismo bíblico,... justificación, sola fe, etc.»³³.

Wesley no representa ciertamente una influencia en la pneumatología de Newman. Pero lo hemos mencionado aquí porque ayuda a entender, por contraste y reacción, algunos puntos de partida y princi-

28. *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca 1993, vol. 1, n. 1.107.

29. *Via Media de la Iglesia Anglicana*, VI, n. 13.

30. *Life of Wesley*, 2 vol., London 1820.

31. *Letters and Diaries VI*, 16.

32. Cfr. E. GRIFFITHS, *Newman: The foolishness of preaching. Newman after a hundred years*, Oxford 1990, 71.

33. *Letters and Diaries*, XXIII, 51.

pios teológicos de la doctrina sobre el Espíritu Santo y su actividad tal como Newman la concibe y expone.

4. Puede hablarse en cambio con bastante seguridad del anglicano William Law (1686-1761), como fuente más o menos próxima de las concepciones pneumatológicas de Newman. Nacido en el norte de Inglaterra y educado en Cambridge, Law es un importante autor espiritual cuyas obras, de un sólido ascetismo práctico, se hallan informadas por una serena visión pneumatológica.

El joven Newman leyó y asimiló profundamente el libro *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, que es el más famoso e influyente de Law. Inspirada en las clásicas enseñanzas de Taulero, Ruysbroeck, y Tomás de Kempis, la obra constituye una vibrante exhortación a abrazar una vida cristiana de santidad. El autor insiste en el ejercicio de las virtudes que deben practicarse en la vida diaria, animadas todas por la intención de glorificar a Dios. La sencillez de su doctrina y el vigor de su estilo hicieron pronto de este libro un clásico, que ha ejercido probablemente en la literatura espiritual inglesa de la Reforma más influencia que ningún otro, con excepción tal vez del *Pilgrim's Progress*, de John Bunyan (1622-88).

Los escritos y la persona de Law habían influido decisivamente en John Wesley, para quien Law fue «su oráculo» en Oxford. Los biógrafos de Wesley sostienen que el momento de su conversión tuvo lugar después de leer las obras del ilustre autor espiritual. También Newman experimentó a los quince años una conversión que narra en la Apología con cierta terminología evangélica. Los libros de Law no fueron ajenos, sin duda, a ese proceso de cambio espiritual. Pero, a diferencia de Wesley, Newman asimiló la pneumatología de esas obras en un marco eclesiológico más sólido y tradicional.

El Espíritu de Dios es para William Law la causa principal de transformación interior y de santidad. Apoyado en la doctrina del nuevo nacimiento (born again of the Spirit), tal como se enuncia en el Evangelio de San Juan, Law desarrolla sus ideas sobre un fondo pneumatológico. El Señor ha venido a la tierra para llamar a todos los hombres a nacer de nuevo del Espíritu Santo (to call mankind to be born again of the Holy Spirit, 112)³⁴, a ser bautizados en su divino Espíritu (to be baptized into His Spirit), y a convertirse en templos suyos (to be temples of the Holy Ghost, 103-104).

Todos los cristianos —dice nuestro autor— han de pedir la efusión del Espíritu de Dios, y todos deben hacer sus vidas aceptables a

34. Las páginas citadas corresponden a la edición publicada por J.M. DENT, London 1955.

ese Espíritu por cuya venida sobre ellos han de orar (all christians are to pray for the Spirit of God; all are to make their life agreeable to that one Spirit, for which they are all to pray, 108).

«Todos los cristianos —leemos más adelante— están llamados a la misma santidad de vida» (all christians are called to the same holiness of life, 109) y han de cultivar, por tanto, hábitos de santidad interior (habits of inward holiness, 113). Law recomienda métodos de oración que preparan para la recepción del Espíritu (Prayer will prepare you for the reception of the Holy Spirit, 170).

Newman conectó seriamente con estas enseñanzas, que contenían presupuestos que iría desarrollando paulatinamente, y que de momento le ayudaron a entender el carácter agonal de la vida cristiana. «Esta doctrina católica, tan importante, de la guerra entre la ciudad de Dios y los poderes de las tinieblas quedó bien grabada en mí gracias a un libro de carácter muy opuesto al Calvinismo. Me refiero a *Serious Call*, de Law»³⁵.

5. En la formación de la pneumatología newmaniana hubieron de tener influencia las opiniones de John Keble, Edward Pusey y Hurrell Froude, que le ayudaron a configurar su pensamiento teológico según líneas «católicas». Pero ninguna influencia fue tan importante como la ejercida por la lectura sistemática de los Padres de la Iglesia, comenzada en 1828. «Cuando era todavía un muchacho —escribe retrospectivamente en 1850—, mis pensamientos fueron dirigidos hacia la Iglesia primitiva y especialmente hacia los Padres más antiguos, debido a la lectura de la Historia Eclesiástica del calvinista Joseph Milner, y nunca he perdido ni sufrido interrupción en la huella, profunda y gratísima, que los perfiles de San Ambrosio y San Agustín dejaron en mi mente. Desde aquel instante, el mundo de los Padres ha sido siempre para mi imaginación un paraíso de gozo, a cuya contemplación he dirigido mi pensamiento de tiempo en tiempo, cuando me he visto libre de los compromisos propios de cada momento de mi vida».

Newman comenzó en 1828 a leer de nuevo los Padres de la Iglesia, pero esta vez lo hizo detenidamente y según un orden cronológico. «Me afané en analizarlos y catalogar sus doctrinas y principios. Pero cuando había procedido así por un tiempo, cuidadosa y minuciosamente, me di cuenta al examinar lo hecho que había obtenido muy poco de ellos, y concluí que los Padres leídos, exclusivamente del período anteniceno, tenían un contenido muy escaso. En aquel momento no descubrí la razón de este resultado, aunque, con mirada retrospectiva, estaba muy clara: sencillamente los había leído en clave protestante, los había analizado y catalogado según principios protestantes

35. *Apologia pro Vita Sua*, trad. de V. GARCÍA RUIZ-J. MORALES, Madrid 1997, 33.

de división, y buscando en ellos doctrinas y usos protestantes. Mis categorías (headings) eran “justificación por la sola fe”, “santificación” y otras parecidas. No sabía bien lo que buscar. Buscaba lo que no contenían y me pasaba inadvertido lo que allí estaba».

Todo cambió a partir del verano de 1835. «Por fin los estaba leyendo por mí mismo —escribe en 1850—, pues ningún escritor anglicano había tratado especialmente y con detalle los temas que me ocupaban. En mi primer contacto con los Padres los había leído como protestante; después los leí en gran medida como anglicano, aunque es de notar que lo obtenido en ambas lecturas, por encima de la teoría o sistema con que había comenzado, apuntaba en una dirección católica. Mi lectura se limitó casi enteramente a temas doctrinales».

La recepción y asimilación del pensamiento de los Padres del siglo IV (principalmente San Atanasio, San Basilio y San Gregorio de Nisa) acerca de la santificación interior del hombre justificado, no sólo sirvió a Newman para aceptar la idea católica de la regeneración bautismal interior. Le ayudó también a descubrir la doctrina sobre la divinización del cristiano por la Gracia increada³⁶.

Se ha observado, en efecto, que la teología oriental ha insistido en que la gracia de la justificación implica una personal unión con Dios, que es resultado de nuestra deificación. Mientras que la gracia tendía a ser pensada en el Occidente más como un remedio contra el pecado que como una cualidad elevante del alma, el acento de Newman, tanto en sus sermones como en sus tratados, se coloca en nuestra divinización y en la inhabitación de la Santísima Trinidad que la acompaña.

6. Más importante, sin embargo, que los Padres de la Iglesia y que algunos teólogos y escritores espirituales ingleses, fue para Newman la lectura y meditación de la Biblia, que fue siempre el alma de su teología. Sin ser ni considerarse un «Bible Christian», con todas las resonancias e implicaciones evangelistas que la expresión conllevaba en su tiempo, Newman obtuvo del Antiguo y del Nuevo Testamento todos sus impulsos y temas pneumatológicos. La presencia del Espíritu de Jahvé en la economía judía, y del Espíritu Santo en la definitiva y plena economía cristiana, constituye la materia prima de su doctrina sobre el Espíritu Santo. Son contenidos bíblicos inagotables que Newman hace suyos a través de la reflexión personal y la mediación de la Iglesia y su tradición viva, que encuentra fielmente representadas en los Concilios antiguos, la liturgia, los autores ingleses anglo-católicos, y los Padres de la Iglesia.

36. Cfr. Ch. S. DESSAIN, *Cardinal Newman and the Eastern Tradition*, en «Downside Review» 94 (1976) 95.

Newman diseñó y construyó su pneumatología de modo gradual, pero continuo y sin paréntesis de tiempo, a lo largo de su vida en el Anglicanismo, que se termina cronológicamente en octubre de 1845. Los textos relevantes se hallan principalmente en los ocho volúmenes de *Parochial and Plain Sermons* (1825-1843), el volumen de *University Sermons* (1826-1843)³⁷, las *Lectures on Justification* (1838), y *Select Treatises of St. Athanasius* (1841). Aparte de las frecuentes citas escriturísticas que contienen, el Espíritu Santo es mencionado en estos escritos como sujeto de tratamiento teológico alrededor de 400 veces.

Ideas relativamente significativas acerca del Espíritu Santo se encuentran también en *The Arians of the 4th Century* (1833), *The Via Media of the Anglican Church* (1837)³⁸, y en el *Essay on development of Christian doctrine* (1845)³⁹.

Dado que al tiempo de su conversión Newman ha establecido y formulado ya su doctrina pneumatológica⁴⁰, las obras del período católico (1845-1890) la reflejan por entero e informan todas las afirmaciones relacionadas con el misterio trinitario, la Iglesia, y la vida espiritual del cristiano.

La pneumatología newmaniana llama la atención por la amplitud de miras teológicas y religiosas con que está concebida y desarrollada, la variedad temática en que se despliega, y los múltiples canales por los que discurre. El tema del Espíritu adquiere en Newman auténticas dimensiones católicas, y contrasta con la estrechez y el encorsetamiento que lo empobrecen y limitan en numerosos autores de la tradición inglesa, tanto religiosa como profana.

7. Los escritos de Calvino (1509-1564) son una fuente muy importante de esta tradición, que adquiere tintes y acentos típicamente británicos. Es la comunión del Espíritu Santo la que garantiza para el reformador de Ginebra la participación en el Pacto (covenant). El Espíritu no solamente adopta creyentes en la familia de Dios. También les asegura la salvación y derrama sobre ellos el agua de la gracia, que les permite servir a Dios fructíferamente.

El calvinismo insiste habitualmente en la certeza de la salvación, que sería producida por el Espíritu; y en el pecado contra el Espíritu Santo, cuya naturaleza y consecuencias tratan de establecer tanto predicadores como tratadistas. Para el Obispo Hugh Latimer (1485-1555),

37. Existe traducción española con el título *La fe y la razón*, Madrid 1993.

38. Trad. española: *Via Media de la Iglesia Anglicana*, Salamanca 1995.

39. Trad. española: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca 1997.

40. Cfr. P. MASSON, *Newman et l'Esprit-Saint*, Rome 1978, 30; P. MURRAY, *Newman the Oratorian*, Dublin 1969, 31.

por ejemplo, el pecado contra el Espíritu consiste en negarse a solicitar la misericordia y el perdón divinos (Sermón 25).

Muchos poetas protestantes acostumbran a invocar al Espíritu como musa inspiradora de su arte literario. Lo hacen, entre otros, Edmund Spenser (*An hymne of Heavenly love*), John Donne (*Ascension*), John Milton (comienzo de *Paradise Lost*), y Ben Johnson (*The Sinner's Sacrifice*).

El creciente énfasis popular en el Espíritu Santo que es propio de los siglos XVII y XVIII desprestigia el tema pneumatológico en los poetas y escritores cultos de tradición anglocatólica. Es el caso de John Dryden, que considera vulgar y anti-intelectual la espiritualidad carismática (*Religio Laici*, 404-416), y de Jonathan Swift, que critica todo discurso sobre el Espíritu que no sea para afirmar su recepción por los Obispos de la Iglesia institucional (*On Dr. Rundle, Bishop of Derry*).

La idea del Espíritu Santo como fuente de inspiración personal es asimilada por el movimiento romántico, que suele tratar el tema en un marco más bien psicológico. William Blake (1757-1827) es un buen ejemplo de esta tendencia. Una de las admoniciones proféticas contenidas en el poema *Jerusalem* dice así: «Id, decidles que el culto de Dios consiste en honrar sus dones / en otros hombres, y en amar mejor a los más grandes, a cada uno según / el genio poseído, que es el Espíritu en el hombre; no hay otro Dios / sino el Dios que es el fundamento intelectual de la humanidad» (4.91, 8-11).

Blake critica, no obstante, el carácter abstracto de la Trinidad de Milton, y sobre todo la debilidad con la que expresa al Espíritu Santo. «En Milton —dice— el Padre es el Destino, el Hijo es la Razón de los cinco sentidos, y el Espíritu Santo es un vacío» (*The Marriage of Heaven and Hell*). Aunque el Espíritu sirve principalmente para construir y alimentar su mito de inspiración poética, en un mundo donde el racionalismo comienza a desplazar a la espiritualidad, resuenan también motivos religiosos más clásicos. «Sir Isaac Newton confuta el Evangelio del modo siguiente: / “Dios sólo puede ser conocido por sus Atributos; / y por lo que respecta a la Inhabitación del Espíritu Santo / o de Cristo y su Padre, todo es una presunción / y Orgullo y Vanidad de la imaginación / que desdeña seguir la Moda del mundo”» (*The Everlasting Gospel*, 43-48).

Fiel a los primeros influjos calvinistas de su juventud, el joven predicador evangélico que es Newman en 1824 se hace eco de la doctrina del *testimonium internum*, con el que el Espíritu ilumina al creyente para que identifique y entienda rectamente la S. Escritura. El *testimonium internum* es un lugar clásico de la teología de Calvino, en el que éste trata de establecer una suerte de vía media entre la pneumatología

radical de los protestantes espiritualistas y lo que considera defectos o errores de la posición romana⁴¹. La *Confesión de la Rochelle* recoge con precisión la teoría calvinista en su artículo cuarto, que dice: «nous cognoissons ces libres estre canoniques, et la reigle trescertaine de nostre foy: non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise, que par le témoignage et persuasion intérieure du Sainct Esprit qui les nous fait discerner d'avec autres livres Ecclésiastiques».

La *Confesión de Westminster* (1646) formula la misma doctrina en términos análogos, que forman parte del habitual vocabulario reformado de Inglaterra: «Our full persuasion and assurance of the infallible truth, and divine authority thereof, is from the inward work of the Holy Spirit, bearing witness by and with the word in our hearts» (Chap. I, art 5). La teología medieval y renacentista conocía el tema similar del *instinctus Spiritus Sancti*⁴², pero no lo había desarrollado, y no lo empleó nunca para disminuir la autoridad de la Iglesia en el uso y lectura de la Biblia.

8. No es casualidad que Newman haya dedicado al asunto uno de sus primeros sermones pastorales, titulado *Inward Witness to the Truth of the Gospel*⁴³, y predicado en diciembre de 1825. Tenía entonces 24 años. La actuación del Espíritu Santo y su testimonio interior son situados temáticamente dentro del sermón en el marco de la *conciencia*, que al ser respetada deviene una poderosa y lúcida guía espiritual para todo cristiano, culto o ignorante. «Cuando incluso una persona de pocas letras, entrenada por su propio corazón, por la acción de su mente sobre sí misma, por los combates con su yo, por una vivida y natural percepción (natural, pero fortalecida mediante la oración, y proveniente de esa nueva y segunda naturaleza que Dios Espíritu Santo concede), por una innata pero sobrenatural percepción de la gran visión de la Verdad que es exterior a ella..., cuando vemos que esa persona cree y acepta las promesas del Evangelio, es porque posee dentro de su pecho un testimonio que confirma su veracidad»⁴⁴.

El Espíritu Santo hace su aparición en el alma como creador de la recta conciencia, que sin embargo no se vincula aquí directamente a la inteligencia de la S. Escritura, sino a la escucha obediente de los mandatos divinos, que no son tanto para ser pensados como para ser practicados. Una cosa es saber y otra distinta hacer. «El más agudo de los razonadores y el más profundo de los pensadores —leemos— nada

41. Cfr. Th. PREISS, *Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes*, Zürich 1947, 10 s.

42. Cfr. J.H. WALGRAVE, *Instinctus Spiritus Sancti een proeve tot Thomas interpretatie*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 45 (1969).

43. *Parochial and Plain Sermons* (PPS), 8, 110-123.

44. Cfr. PPS 8, 117-118.

son, a menos que obre dentro de ellos la presencia del Espíritu de verdad. El saber humano, de gran poder cuando va unido a una fe pura y humilde, resulta impotente cuando se opone a ella»⁴⁵.

Newman nunca establecerá una correlación sin fisuras ni mediaciones entre el Espíritu Santo y el acceso a las Escrituras, como hacen el Calvinismo y algunas corrientes anglicanas de su tiempo. Piensa que no puede alegarse un solo texto bíblico que establezca que la Escritura es el único instrumento del Espíritu Santo necesario para guiar al individuo cristiano a la verdad salvífica. «Dios puede haber prometido a todos los cristianos la gracia del Espíritu Santo, pero no para enseñarles la fe simplemente por la *Escritura*, sino para grabar el *contenido* de la Escritura, y para enseñarles la fe a través de *cualquier* otra fuente»⁴⁶.

Por tradición ininterrumpida hemos recibido las doctrinas y los Sacramentos de la Iglesia. «La Escritura —dice Newman en 1837— puede justificarlos, tanto a unos como a otros, cuando ya se nos han dado, pero no es suficiente para capacitar a los individuos a decidir las características de las doctrinas o de los sacramentos prescindiendo de la tradición o enseñanza oral. Además, si el Espíritu Santo ilumina la palabra de Dios para el uso omnímodo por parte del individuo, lógicamente lo haría también en cuanto a las profecías no cumplidas; pero sabemos que no es así»⁴⁷.

9. La divinidad del Espíritu Santo y su realidad trinitaria como Espíritu del Hijo resultan principios esenciales para la construcción de la pneumatología newmaniana. Newman habla, desde el inicio mismo de su reflexión teológica, de «la enorme importancia práctica de las doctrinas de la Divinidad de nuestro Señor y de la personalidad del Espíritu Santo»⁴⁸.

«Lo que es verdad del Hijo —leemos en un Sermón sobre la Trinidad escrito en los años treinta— es verdad del Espíritu Santo, porque Él es “el Espíritu de Dios”, Él “procede del Padre”, Él está en Dios como “el espíritu de un hombre está en ese hombre”, Él “escruta todas las cosas, incluso las profundidades de Dios”..., Él es el dador de todos los dones»⁴⁹.

El Espíritu Santo es enviado por el Padre para hacer presente a Cristo en la Iglesia, en el alma y en el mundo. «Pero no pensemos ni

45. *Id.* 123.

46. *Via Media de la Iglesia Anglicana*, Salamanca 1995, 254.

47. *Id.* 255.

48. *La fe y la razón. Sermones Universitarios*, Sermón II: *La Religión natural, camino hacia la revelada* (abril 1830), Madrid, 1993, 84.

49. Cfr. PPS 6, 359.

por un momento que Dios Espíritu Santo viene de tal modo que Dios Hijo permanezca fuera. No. No viene de modo que Cristo no venga, sino, por el contrario, viene para que Cristo pueda venir en su venida»⁵⁰.

El Espíritu no ocupa sin más, por lo tanto, el lugar de Cristo en el alma, sino que asegura ese lugar para Cristo.

Newman insiste en la objetividad y realidad de las personas del Hijo y del Espíritu Santo, las diferencia y a la vez las une en su acción. La realidad objetiva de la Revelación no es únicamente Jesucristo, de modo que el Espíritu pueda ser concebido restrictivamente como una realidad subjetiva que hace posible la apropiación de la Revelación por parte del hombre.

A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en la teología trinitaria de autores protestantes distinguidos como Karl Barth, la doctrina newmaniana acerca del Espíritu Santo no se encuentra ahogada por la Cristología y sin posibilidades de un espacio propio. El carácter propio del Espíritu consiste para Barth solamente en hacer audible la voz de Dios que se revela. Pero la Palabra divina es Jesucristo, y la doctrina sobre el Espíritu, que parece independiente, no lo es en realidad, porque ha sido absorbida en el núcleo cristológico. Nada de esto ocurre en Newman.

10. La presencia del Espíritu en la Iglesia es un principio capital de la eclesiología de Newman. Situado en una tradición anglocatólica, que Newman acertó a desarrollar con lúcidas aportaciones propias, su visión eclesiológica se diferencia muy pronto de la débil teología del momento histórico inglés, y representa uno de los pilares doctrinales del Movimiento de Oxford, iniciado en 1833. Newman supera, ya en los inicios de su reflexión teológica, la concepción protestante de las dos Iglesias (Iglesia visible institucional e Iglesia invisible de los corazones y de los elegidos).

«La Iglesia visible de Dios es solo la comunidad que los cristianos conocen como tal. Fue constituida en Pentecostés, con los Apóstoles como fundadores, sus sucesores como gobernantes, y todos los que se profesan cristianos como miembros. En esta Iglesia visible se moldea y madura gradualmente la Iglesia invisible. Es formada lenta y variadamente por el Santo Espíritu de Dios...»⁵¹.

El Espíritu Santo impulsa un proceso dinámico de construcción eclesial, pero Newman no entiende esta operación pneumatológica de modo puramente incoativo o actualista. «El Espíritu ha tomado su

50. Cfr. PPS 6, 126.

51. PPS 3, 240-241.

morada en la Iglesia, y ésta llevará siempre en su exterior los signos de su escondido privilegio»⁵².

El vínculo entre la Iglesia y el Espíritu es tan estrecho que «la Iglesia dejaría de ser la Iglesia si no es en el Espíritu»⁵³. La Iglesia es impensable sin la *inhabitación* del Espíritu Santo⁵⁴. Es a través de su Espíritu como Cristo habita en ella⁵⁵.

11. El Espíritu habita también en los elegidos de Dios. «The elect of God» son aquí todos los cristianos verdaderos, no solamente nominales, que se hallan vivificados por la *inhabitación* divina⁵⁶. Son elegidos porque habita en ellos el Espíritu, y éste habita en ellos porque son elegidos. El misterio de la elección y de la santificación se oculta en una aparente petición de principio que hunde sus raíces en los inescrutables designios divinos.

Newman desarrolla esta doctrina, adquirida principalmente a través de sus lecturas de los Padres griegos, en el Sermón titulado *The Indwelling Spirit*⁵⁷, predicado a finales de 1834. La idea de la divinización del cristiano mediante la misma gracia increada le permite afirmar que «el Espíritu Santo es nuestra vida»⁵⁸, y que «un animal difiere menos de un hombre que un hombre dejado a sí mismo con su natural corrupción difiere de otro ser humano que haya sido plenamente formado y perfeccionado por la *inhabitación* habitual del Espíritu Santo»⁵⁹.

Newman nunca estuvo interesado en desarrollar una teología de la gracia como hábito santificador al modo escolástico. Aceptó las tesis escolares católicas a partir de 1845⁶⁰ y las tuvo en cuenta al exponer la teología de la gracia. Pero mantuvo siempre un prudente escepticismo acerca de la viabilidad de esas tesis, y el tiempo le ha dado la razón. La especulación sobre la gracia creada se encuentra hoy prácticamente abandonada por la teología de la Iglesia, que se centra en la *inhabitación* trinitaria del alma, y en la santificación directa por el Espíritu Santo.

12. En este marco de la santificación del hombre cristiano por el Espíritu Santo que habita en él, sitúa y trata de resolver Newman la *ve-*

52. Cfr. PPS 3, 243.

53. PPS 3, 224.

54. *Id.* 225.

55. Cfr. PPS 4, 173; *Sermons on Subjects of the day*, 97.

56. PPS 1, 13.

57. PPS 2, 217-231; Cfr. *Select Treatises of St. Athanasius, vol II: The Divine Indwelling*, 193 ss.

58. PPS 4, 173.

59. PPS 5, 179.

60. Cfr. *Discursos sobre la fe (Discourses to Mixed Congregations, 1849)*, Madrid 1981, Disc. VIII y IX.

xata questio de la Justificación, que es objeto en 1833 de una de sus grandes monografías teológicas. Sus propias reflexiones pneumatológicas han madurado suficientemente durante los diez años anteriores, y le permiten ofrecer una solución coherente con el resto de su teología.

La intención de Newman al componer y publicar las *Lectures on Justification* es construir una vía media entre la postura luterana de la justicia imputada (Christ's obedience imputed), que no le parece una respuesta adecuada al problema⁶¹, y las soluciones de lo que llama entonces «Roman schools», que hablan de «un nuevo y espiritual principio, que no es impartido por el Espíritu Santo»⁶². Aunque Newman piensa que esta postura contiene puntos defectuosos, porque no insiste de modo suficiente en los aspectos declarativos del acto divino justificante, le parece sin embargo «perfectamente inteligible y coherente dentro del conjunto de la economía salvífica de Dios revelada y actuada en el Nuevo Testamento».

Punto de partida de las consideraciones de nuestro autor es el hecho de que «cuando los ministros de Cristo bautizan, el Espíritu del Señor viene sobre el niño bautizado, es más, habita en él, porque el don del cristiano es mucho mayor aún que el don recibido por David. El Espíritu de Dios vino sobre David, y le visitaba de tiempo en tiempo. Pero ese mismo Espíritu prometió habitar dentro del cristiano, para hacer su corazón y su cuerpo templo suyo»⁶³.

Si la justificación implica la aplicación de los *méritos* de Cristo al individuo, esa aplicación consiste en impartirle un don interior (inward gift), como se deduce del lenguaje de San Pablo. «En el Evangelio encontramos que ese don es prometido de modo concreto por nuestro Señor. Este don ha de ser necesariamente al mismo tiempo nuestra justificación y nuestra santificación, pues no consiste sino en la inhabitación dentro de nosotros de Dios Padre y del Verbo Encarnado mediante el Espíritu Santo. Si esto es realmente así, hemos encontrado lo que buscábamos: ser justificados es recibir la presencia divina en nuestro interior, y ser hechos Templos del Espíritu Santo»⁶⁴.

No se trata desde luego de una justicia que proceda de nosotros. Newman trata de hacer frente a malentendidos que podían derivarse de la posición católica. Pero en cualquier caso, la justicia es nuestra, en el sentido de que se halla en nosotros después del acto justificante de Dios. «Siendo cierto que la verdad y la justicia no son de nosotros, lo es igualmente que están en nosotros, si somos de Cristo. Están en no-

61. Cfr. *Lectures on Justification*, 131, 134.

62. *Id.* 134.

63. Cfr. PPS 8, 56.

64. *Lectures on Justification*, 144.

sotros no simplemente de modo nominal e imputadas, sino realmente implantadas en nosotros por la operación del Santo Espíritu (really implanted in us by the operation of the Blessed Spirit)»⁶⁵.

La Palabra justificante nos trae el Espíritu, y «éste hace nuestras obras “agradables” y “aceptables” a Dios»⁶⁶. Las obras nada valen en sí mismas ni por sí mismas, pero se convierten en justificadoras al ser hechas en el Espíritu Santo⁶⁷. De este modo Dios hace nuestros sus propios dones. Puede decirse entonces que las buenas obras son todas enteras de Dios y todas enteras de nosotros. Newman ha anticipado la solución teológica moderna a la cuestión de nuestro papel libre en la obra de la justificación, ha sabido equilibrar la absoluta causalidad divina y la actividad propia del cristiano⁶⁸. Ha ayudado a enriquecer y profundizar la posición católica, y preparado el terreno para una apreciación protestante de ésta. Ha llamado, en cualquier caso, la atención de todos sobre el carácter en último término misterioso de esas verdades que se refieren al destino humano y a los designios divinos. «Cómo el hombre sea capaz de actuar libremente mientras Dios hace también Su voluntad, está oculto a nuestros ojos»⁶⁹.

13. La noción de que el Espíritu Santo actúa fuera de los límites del cuerpo visible de la Iglesia es antigua en la teología cristiana. Newman la da por supuesta y suele emplearla para explicar la eficacia espiritual e incluso la santidad de personas en situación cismática o separadas de la estructura eclesial ordinaria.

El hecho de esta actuación extraordinaria del Espíritu nada dice contra la importancia de los cauces normales de la gracia. «Afirmar que la gracia de Dios opera fuera del espacio de la Iglesia no es hablar contra esa gracia. Adoramos su misericordia aún más por el hecho de que el Señor es misericordioso más allá de sus promesas. Cuando da la gracia a quienes están fuera de la Iglesia no es para mantenerlos fuera, sino para llevarlos dentro»⁷⁰.

Pero en cualquier caso es muy cierto que el Espíritu Santo fomenta en los paganos la obediencia a la religión a través de la conciencia, y que reúne, alienta y razona sus virtudes⁷¹.

Newman deja abierto un espléndido y dinámico panorama para la actuación sin orillas del Espíritu, dentro y fuera de la Iglesia, a la vez

65. PPS 5, 136.

66. *Lectures*, 1

67. *Id.* 279.

68. Cfr. *Discursos sobre la fe*, Disc. 7^o: *Perseverancia en la gracia*, 139s.

69. *Id.* 140-141.

70. Cfr. *Letters and Diaries*, XII, 271.

71. *La fe y la razón. Sermones Universitarios 3: La santidad evangélica, plenitud de la verdad natural*, Madrid 1993, 91-96.

que proclama el carácter necesario del misterio de ésta para la salvación y la santidad. En estas tareas de la Iglesia es siempre el referente principal. «La gracia —escribe— nunca se nos concede para nuestra iluminación sin dársenos asimismo para ser católicos»⁷².

Nuestro autor podría haber terciado con luces nuevas en el debate acerca de Cristianismo y religiones que ocupa hoy a la teología.

72. *Discursos sobre la fe*, Madrid 1981, 195.