

JOHN HENRY
NEWMAN
CARTA
AL DUQUE
DE NORFOLK

J. H. NEWMAN

CARTA AL DUQUE DE
NORFOLK

Traducción, introducción, notas y glosario
de VÍCTOR GARCÍA RUIZ

EDICIONES RIALP
MADRID

Título original: *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstone's Recent Expostulation*

© 2022 de la edición realizada por VÍCTOR GARCÍA RUIZ
by EDICIONES RIALP, S.A.
Manuel Uribe 13-15, 28033 Madrid
(www.rialp.com)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *Copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Preimpresión y realización eBook: produccioneditorial.com
ISBN (versión impresa): 978-84-321-6164-3
ISBN (versión digital): 978-84-321-6165-0

*Para Eric Southworth,
con mi amistad*

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

DEDICATORIA

INTRODUCCIÓN *NO POPERY!*

CARTA A SU GRACIA EL DUQUE DE NORFOLK CON
MOTIVO DE LA RECIENTE PROTESTA DE MR
GLADSTONE

1. OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS

2. LA IGLESIA ANTIGUA

3. LA IGLESIA DE LOS PAPAS

4. LEALTADES ENCONTRADAS

5. LA CONCIENCIA

6. LA ENCÍCLICA DE 1864

7. EL *SYLLABUS*

8. EL CONCILIO VATICANO

9. LA DEFINICIÓN VATICANA

10. CONCLUSIÓN

EPÍLOGO

APÉNDICES

GLOSARIO

AUTOR

INTRODUCCIÓN

NO POPERY!

¿SERÍA EXAGERADO AFIRMAR que la identidad nacional inglesa moderna o, al menos, su institución más nacional, la Iglesia anglicana, se ha edificado, en buena medida, por oposición a Roma y al papa? Todo empezó, claro está, con Enrique VIII y siguió con María Tudor, la excomunión de Isabel, I y la Armada Invencible —siguiente invasor frustrado: Hitler—. Culminó en lo que se suele llamar el “Elizabethan Settlement”, el “acuerdo” isabelino, el primer gran mojón de la Reforma inglesa, cuyos textos fundamentales fueron, para la liturgia —que, revolución sideral, pasaba a ser *en inglés*—, el *Book of Common Prayer* y, para lo doctrinal, los *Treinta y Nueve Artículos*. El resultado, una Iglesia, que hoy llamamos “anglicana” pero sin nombre definido entonces, que buscaba un compromiso entre católicos por un lado y protestantes de diverso signo, por otro. El sistema, concesiones a ambos lados y ambigüedad en los textos. Los más tercos se ganaban el martirio o el exilio. Tras un largo reinado (1558—1603) en que Isabel sobrevivió a nueve papas y tras un siglo repleto de convulsiones cruentas, el siguiente gran mojón en lo religioso fue la Revolución de 1688 que destronó a James II, un rey católico con un heredero católico, partidario de la tolerancia religiosa y muy consciente de su poder como rey frente al parlamento. Las tres cosas juntas, además de su amistad con Francia, potencia católica, llevaron a que, invitado por un grupo de pares del reino, Guillermo de

Orange invadiera Inglaterra con éxito y ocupara el trono por las armas, junto con su esposa María, hija protestante del mismo James II. Todo muy shakesperiano. Al otro lado del Canal, donde murió exiliado en 1701, James vio cómo un rey extranjero aceptaba una fuerte rebaja de sus poderes en favor del parlamento. El trono no fue gratis: ganaron los Whigs y a su Revolución la llamaron Gloriosa. En cuanto a la Iglesia, el XVIII es el siglo del *Establishment* protestante. Lo cual no impidió el fenómeno de los *Non-Jurors* [los que no juran], un remanente de clérigos anti-Whigs que negaron su juramento al nuevo rey Guillermo porque ya lo tenían comprometido con el rey depuesto. Mientras el trono inglés pasaba a los Hanover, parientes lejanos pero, eso sí, protestantes, los *Non-Jurors* preservaron un hilillo de la teología carolina catolizante a lo largo del XVIII,[1] un siglo de oligarquía Whig. Ese hilillo alcanzó hasta el XIX y se ensanchó con el Movimiento de Oxford.

El párrafo anterior pretende ilustrar un punto de imprescindible conocimiento a propósito de la *Carta al Duque de Norfolk*: el granítico antipapismo de la Inglaterra victoriana. El texto de origen y la referencia de esta larga tradición anticatólica era el *Libro de los Mártires* de John Foxe (1.^a ed. 1563), un libro ilustrado con multitud de grabados, muy impresionantes, sobre los sufrimientos de los primeros protestantes. Entre las ilustraciones destaca la dedicada a la matanza de hugonotes en París la noche de san Bartolomé (1572), una estampa tan familiar en las casas inglesas del XIX como la de la Última Cena en el comedor de tantas casas católicas españolas. Newman, siendo casi un adolescente, y a medias con un compañero de *college*, publicó un poema en dos cantos sobre el asunto.

Pues bien, coincidiendo con la *Carta al Duque de Norfolk*, salió en Londres otra edición del *Foxe's Book of Martyrs*, una más de las que se venían publicando durante el siglo. En esta, un celoso clérigo protestante decía en su presentación: "Sigamos execrando este inhumano sistema

como se merece, que los padres enseñen a sus hijos, y los hijos enseñen a sus hijos, a temer y a oponerse a esta abominación de la desolación”.[2] Para los protestantes esta *abominación* significaba concretamente ‘idolatría’ y constituía su principal denuncia contra los católicos, por la celebración de la Misa y por la veneración de la Virgen María, los santos y las imágenes en general. Esto valía, sobre todo, para las clases poco o nada educadas. Entre los educados, el prejuicio anticatólico mutaba, un tanto solo, en “credo irracional que pronto quedará reducido a pedazos por la ciencia y todo ese asunto de la Infallibilidad es la mejor demostración”. No obstante, las seguridades científicas de los ilustrados se fundían con la credulidad popular cuando se trataba de los confesonarios, los secuestros de jovencitas y los conventos de monjas, como nos informa un libro contemporáneo: *Patrick Murphy on Popery in Ireland. Or Confessionals, Abductions, Nunneries, Fenians and Orangemen: A Narrative of Facts*. El autor, George Whalley, miembro del parlamento, satirizaba el rudo catolicismo irlandés por la boca de un *paddy* del oeste del país que decía ser “romanista, pero no papista” porque la “religión en que nací y fui educado enseña la traición al rey” porque el papa los ha excomulgado [a los reyes]; y también que “no es asesinato matar a los que se oponen a la Iglesia ni perjurio romper un juramento, si es por la Iglesia” (2-3). La fingida autobiografía y el tono indican que había aquí más “*narrative*” que “*facts*”.

Pero, junto a lo estrictamente religioso, desde el principio Whalley apunta al elemento político que es, después de todo, el más decisivo. Resulta, así, que desde la cuna a Patrick le han querido inculcar el catecismo irlandés sobre la “usurpación inglesa”, “la tiranía y la opresión de Inglaterra” y la necesidad de sacudirse “el despotismo sajón” (3). Lo cierto es que, desde la supresión del parlamento irlandés y su unión con el de Gran Bretaña en 1800, los problemas procedentes de Irlanda envenenaron la

política británica durante todo el siglo XIX y se llevaron por delante a gabinetes ministeriales sin cuento, lo mismo que a los ministros para Irlanda. “Para el lector medio inglés, la palabra Irlanda significaba problemas religiosos y políticos, violencia y, en literatura, una especie de regionalismo bárbaro y poco familiar” (Glendinning 161). Añádase a esto una masiva inmigración a la isla grande, donde en 1841 había ya 400 000 irlandeses y 600 000 en 1861, y se comprenderá la facilidad con que encendían los ánimos algunos predicadores itinerantes como William Murphy, a cuyos mítines anticatólicos —el de Birmingham en junio de 1867, por ejemplo— seguían normalmente motines violentos; o como el exfraile Alessandro Gavazzi que realizó giras por Inglaterra y Norteamérica en la década de 1850.

Se ha dicho que “el siglo XIX fue una época religiosa” (Norman 19), no por la mayor o menor práctica individual sino por la cantidad de atención, papel y discusiones públicas en torno a cuestiones teológicas, devocionales y litúrgicas. También por la cantidad de *brick and mortar*; es decir, el número enorme de iglesias que se construyeron, de todas las denominaciones, tanto en la metrópoli como en las colonias del Imperio. Había una pasión por lo religioso que llegó a acumular, entre 1845 y 1890, cuatro sonadas controversias cuyo sustrato común fue el *No Popery*.

La primera de ellas fue el asunto Maynooth (1845), es decir, el dinero que el gobierno británico aportaba al seminario católico de Dublín. El Royal College of St Patrick en Maynooth (a pocos kilómetros al oeste de la capital) se había fundado en 1795 por decisión del parlamento irlandés y con fondos públicos. Se quería evitar que el clero irlandés siguiera yendo a los seminarios del continente donde las tesis democráticas hacían furor, y ganarse así la lealtad de los irlandeses en tiempos de guerra contra Francia. Acabada la cual en 1815, comenzó, poco a poco, la incomodidad de sectores protestantes cuyas protestas, a partir de 1838, se hicieron más fuertes en el parlamento donde, todos los años, se tenía que votar el presupuesto de

Maynooth. Se ha dicho que ningún asunto, por sí mismo, “ocupa más páginas en las actas del parlamento que el asunto Maynooth en la primera mitad del siglo XIX” (ver Norman 27). El punto máximo llegó en 1845, después de que los obispos irlandeses se hubieran quejado del pésimo estado de los edificios y de lo escaso del presupuesto para mantener dignamente las actividades docentes. El primer ministro, Robert Peel, decidió zanjar el problema para siempre, no solo aumentando la subvención (de 9000 a 26 000 libras anuales) y dando 30 000 más para reparaciones, sino haciéndola además permanente. Uno de sus ministros, William Gladstone, dimitió por motivos de conciencia, pero Peel llevó la decisión al parlamento y logró que se aprobara. Con ello Peel exasperaba a los protestantes, en especial a los que se reunían en Exeter Hall, y forzaba las cosas en su propio partido, el Tory, que poco después, tras esta especie de ensayo general, se rompería por la mitad cuando decidió aliarse con los Whigs y los Radicales para otro “asunto”: eliminar las *Corn Laws*, un viejo regalo proteccionista que el gobierno había hecho a los terratenientes —la base del partido Tory—, como recompensa por sus esfuerzos en la guerra contra Napoleón. Para los protestantes, constituía un “pecado nacional” que un país protestante sufragara los gastos de una Iglesia idólatra. Pero Peel veía otra cosa. Veía ahí un compromiso político para preservar el principio de confesionalidad del Estado, aunque no en los mismos términos que en el rocoso pasado de la exclusividad protestante. En la época de las reformas constitucionales, Peel y otros se habían apuntado al principio del “*concurrent endowment*” (subvención para todos): ¿por qué no puede prestar el Estado apoyo legal y económico a todas las denominaciones religiosas, incluida la católica? Era una manera de mantener *todos* los “*endowments*” y una adelgazada relación entre vida pública y creencias religiosas. Se opusieron, a un lado, los protestantes y, a

otro, cuantos querían la completa separación de las Iglesias y el Estado.

Muy pronto, los protestantes tuvieron una ocasión de resarcirse de esta derrota. Fue a propósito de la decisión de Pío IX (bula *Universalis Ecclesiae*, 29 sept. 1850) de restaurar la jerarquía católica en Inglaterra y Gales. La opinión pública la convirtió en la "Agresión Papal" y en nuestro segundo caso de *No Popery!* en el siglo XIX. Desde la ruptura con Roma, Inglaterra había pasado a ser una tierra de misión administrada desde el exterior, a diferencia de Irlanda donde nunca dejó de haber una jerarquía. Los católicos ingleses eran un grupo compacto y sano donde no se daban herejías; solo la anormalidad, aprobada por Roma dadas las circunstancias, de que los señores de la *gentry* nombraran párrocos y fueran titulares legales de propiedades eclesiásticas. El centro del catolicismo había pasado, discretamente, a un número limitado de grandes fincas rurales, cerradas sobre sí mismas y sometidas a inevitables sospechas de secretismo. Desde el siglo XVII empezó a funcionar en Inglaterra y Gales la figura de los vicarios apostólicos, nombrados por la Congregación romana De Propaganda Fide, pero, veinte años después de la Emancipación católica (1829), carecía de sentido mantener una estructura propia de los "tiempos penales" de persecución o inhabilitación. Además, se habían hecho discretas aproximaciones al gobierno británico que autorizaban cierto optimismo. Parece ser que a los agentes católicos se les dijo: "Hagan lo que quieran pero no nos pregunten" o "¿qué nos importa cómo se hagan llamar ustedes, vicarios, obispos, muftíes o mandarines?" (Ward 1, 474-75). Se puso mucho cuidado en no reivindicar el nombre de sedes tradicionales, como Londres, York o Canterbury, ocupadas por protestantes, sino buscar otras denominaciones.

Pero lo recién ocurrido a propósito de Maynooth se debió de aliar con otros factores que dieron al traste con el buen entendimiento alcanzado en las altas esferas y con aquella

reacción de indiferencia burlona ante un asunto administrativo interno de los católicos. Concretamente, a las numerosas conversiones que se venían dando entre los tractarianos desde comienzos de los años 40, se sumaban ahora otras, resonantes entre las clases altas, como consecuencia del veredicto del caso Gorham, precisamente en marzo de 1850, en el que un tribunal civil había obligado a un obispo a admitir como párroco en su diócesis a un clérigo que el obispo juzgaba heterodoxo.

Esta vez el fuego comenzó en la parte alta de la sociedad, por parte del primer ministro en persona, Lord John Russell, que calificó aquella decisión del papa de “insolente e insidiosa”. En la memoria de los católicos quedó la carta que Russell dirigió al obispo de Durham en noviembre de 1850, “probablemente el ataque más famoso hecho contra el catolicismo inglés en el siglo XIX”, donde el primer ministro ponderaba cómo “en Inglaterra hemos gozado durante mucho tiempo de *la libertad del protestantismo* como para permitir que triunfe cualquier intento de imponer un *yugo extranjero* a nuestra *mente* y a nuestra *conciencia*” (Norman 159 y 160). Subrayo conceptos que saldrán, estribillo inevitable, a propósito de la *Carta al Duque*. Y añado que Russell la emprendía también contra los clérigos tractarianos y apelaba al pueblo —“*I rely with confidence on the people of England*”— en contraste con aquellos “hijos indignos”. Por su parte, el *Times* (14 oct. 1850), órgano de la opinión pública educada, calificaba el anunciado regreso de los obispos territoriales como “una de las estupideces e impertinencias más crasas que la corte de Roma ha osado cometer desde que la Corona y el pueblo de Inglaterra se deshicieron de su yugo” porque “han confundido nuestra tolerancia con la indiferencia antes sus planes”. Además, no pudo ser más inoportuna la falta de tacto del primer arzobispo de Westminster y nuevo cardenal Nicholas Wiseman (1802—1865), que tituló “Desde la Puerta Flaminia de Roma” una florida pastoral (7 octubre 1850), dirigida a los católicos ingleses, pero llena

de detalles acerca de los lugares donde “governamos y seguiremos gobernando”. Tan se entendió que el papa iba contra la supremacía de la reina que, al parecer, Victoria preguntó: ¿sigo siendo la reina de Inglaterra o no? Tan en otra órbita estaban las intenciones de Pío IX que, al encontrarse con un sacerdote inglés por el Vaticano, le dijo: “Ustedes los ingleses son gente muy rara. Me parece a mí que no entienden nada a fondo, más que el comercio” (ver Norman 71). El lector puede asomarse a *Los Decretos del Vaticano* (ver apéndice) y juzgar por sí mismo.

La reacción anticatólica, en la prensa y en las calles de todo el país, fue violenta y se prolongó durante varias semanas; supongo que hasta alcanzar la tradicional quema de efigies del papa el 5 de noviembre, aniversario del Complot de la Pólvora. En 1850 ardieron también efigies de Wiseman. El cual tardó más de un mes en hacer su camino desde Roma y desembarcar finalmente el 11 de noviembre, aunque existía el temor de que fuera detenido en el puerto.

Ya en Inglaterra y dirigiéndose ahora a todo el pueblo inglés, Wiseman publicó una “Llamada al pueblo de Inglaterra” en forma de folleto, donde señalaba a Russell como el inductor de los disturbios y defendía al papa de infringir la Supremacía Real. Newman, por su parte, queriendo contribuir a la defensa de su nueva Iglesia, durante el verano del 51, dio unas lecciones semanales en la Lonja del grano de Birmingham, en las que caricaturizaba los prejuicios protestantes sobre la Iglesia católica. Son las *Lectures on the Present Position of Catholics in England* (1851) que algunos consideran su mejor obra literaria, por su manejo de la imaginación, el humor y la sátira. Véase, por ejemplo, la “Caricatura: Cómo ven los rusos la Constitución inglesa” para ilustrar cómo ven los protestantes la Iglesia católica (conferencia 1). Para contrarrestar lo que se consideraba “*Papal Agression*”, el parlamento logró aprobar una ley, la *Titles Act* (agosto 1851), que prohibía el envío de cartas desde Roma, imponía

multas y ciertas restricciones. Gladstone se opuso a ella en la cámara y la derogó en 1871.

La cuarta aparición de sentimiento anticatólico fue menos intensa y consistió en una batalla legal en torno al Ritualismo, tendencia litúrgica procedente del Movimiento de Oxford, que se desarrolló en los años 80 pero que venía de antes, al menos desde que se debatió y aprobó en el parlamento la *Public Worship Regulation Act* en agosto de 1874. Poco después, Newman, bien curtido en *No Popery*, escribía a un parlamentario y buen amigo: “La unanimidad de la cámara [de los comunes] contra los desdichados ritualistas me pareció entonces [mes de agosto] el primer paso de un movimiento contra *nosotros* y un presagio de su éxito” (LD 27, 148-49). Se trataba de un nuevo “caso”, como el famoso caso Gorham que, después de tener en vilo a la opinión pública anglicana entre 1847 y 1850, generó una ola de conversiones a Roma en paralelo con la “*Papal Agression*”.

Aquellos movimientos culminaron en el “caso King”, por Edward King, obispo de Lincoln, juzgado en 1890 ante el arzobispo de Canterbury, Edward Benson (1883—1896), por sus prácticas litúrgicas. Es indicativo que, tratándose de un asunto interno de los anglicanos, los ultra-protestantes siguieran viendo al enemigo en casa y aplicando a sus correligionarios ultra-High Church el arsenal *No Popery* con que habían castigado tan duramente a Newman y a los tractarianos cincuenta años antes. Pero esta vez con menos éxito y menos repercusión. La trayectoria de King (1829—1910) refleja bien la suerte del Movimiento de Oxford tras la marcha de Newman en 1845. Tres años después, el joven King llegó, precisamente, a Oriel College donde, pese a la feroz antipatía del Provost, se mantenía la tradición tractariana gracias a Charles Marriott, un incondicional de Newman. “Si algo bueno hay en mí”, afirmó King, “se lo debo a Charles Marriott. Era la persona más parecida al evangelio que he conocido jamás” (Russell 5). Como clérigo, King desarrolló una fuerte

dedicación a las tareas pastorales y en 1863 fue nombrado *Principal* de Cuddesdon College, seminario de clérigos anglicanos, donde también era párroco de la iglesia local. King cultivó allí prácticas tractarianas como la confesión y mostró un cuidado especial por uno de sus estudiantes, Stephen, hijo de William Gladstone; el cual, siendo primer ministro, nombró a King *Regius Professor* de Teología Pastoral en Oxford en 1873 —poco antes, pues, del conflicto que nos convoca en este libro—. Allí, a pesar de las críticas, King siguió practicando la confesión y el celibato, además de difundir su tractarianismo post-newmaniano entre los estudiantes y fundar un *college* para misioneros, St Stephen's House. A pesar de todo, Gladstone le conservó su favor y lo hizo obispo de Lincoln en 1885. La diócesis había sido la de John Wesley y era mayoritariamente metodista. No obstante, King, encantado de regresar al trabajo pastoral, no disimuló en absoluto sus convicciones e incluso llegó a coronar sus ornamentos litúrgicos con el uso de una mitra —la primera que se veía en una iglesia anglicana desde la Reforma—. Su extraordinaria empatía con los pobres, los presos y condenados a muerte, sus botas viejas, sus trajes rozados, su abandono de la casa episcopal por otra más pequeña y accesible a todos dulcificaron las asperezas iniciales; pero no pudieron evitar que, en 1888, la *Church Association* — que había nacido precisamente para contrarrestar el post-tractarianismo, conocido ahora como Ritualismo y que ya había intervenido contra varios clérigos— llevara ahora a juicio a todo un obispo ante el primado anglicano, apoyándose en aquella *Public Worship Act*. Se acusaba a King de consagrar la eucaristía mirando hacia el este geográfico y sin que se viera lo que hacía con las manos; de encender velas sobre el altar en pleno día; de mezclar agua y vino en el cáliz; de cantar el *Agnus Dei* después de la consagración; de hacer la señal de la cruz al dar la bendición y la absolución; y de hacer abluciones en los vasos de la comunión. El obispo alegó argumentos que

sonaron a *Tracto 90*, aquel viejo texto con el que Newman abrió los ojos a su insostenible posición dentro del anglicanismo. El arzobispo y sus asesores corrigieron algunas de las prácticas del acusado pero, en conjunto, el veredicto fue favorable a King, partiendo de un argumento claramente High Church: la continuidad de la Iglesia inglesa antes y después de la ruptura con Roma. Hubo apelación ante instancia civil, el *Privy Council*, la cual, cuatro años después, confirmó el veredicto del arzobispo. Victoria para los principios High Church y derrota para los protestantes duros. El arzobispo Benson alcanzó a ver cómo su hijo menor, Robert Hugh (1871—1914), se hacía clérigo anglicano; pero no cómo se hacía católico y luego sacerdote. Esta vez el tradicional antipapismo sirvió para consolidar las demarcaciones internas de la High Church anglicana y solo afectó a los católicos levemente.

Gladstone, Newman, el Concilio Vaticano. Y, como siempre, Irlanda

Pero no he hablado todavía de la tercera manifestación de *No Popery*, y la que más interesa aquí, en torno a la declaración de Infalibilidad o los *Vatican Decrees*, Decretos o Documentos del Concilio —en realidad *el Documento*—. Nadie hizo mayor caso de la constitución dogmática *Dei Filius* (24 abril 1870) sobre la fe católica y, como suele ocurrir, casi nadie se leyó entera la otra, la *Pastor Aeternus* (18 julio 1870) sobre la Iglesia y el papa; la opinión pública se dio por escandalizada ante el párrafo donde se definía la Infalibilidad del papa sin fijarse tampoco demasiado en las abundantes restricciones que limitan su ejercicio. Hay que admitir, no obstante, que el asunto no es tan simple.

Las agitaciones *No Popery!* de 1845 y 1850 habían tenido una fuerte repercusión popular y llevado la violencia a las calles. Ahora, la polémica se limitó mayormente al mundo político y a las clases educadas cuya reacción ante —mantengamos la fórmula— *los documentos conciliares* fue

una mezcla de desprecio y de convencimiento de que la Iglesia católica acababa de firmar su sentencia de muerte al declarar su flagrante incompatibilidad con el mundo moderno e ilustrado: aquello fue “el hazmerreír de la historia”, según Gladstone, para quien “el fanatismo de la Edad Media es poca cosa comparado con el del siglo XIX” (ver Norman 83). Por de pronto, debido a la captura de Roma por las armas, la siguiente sesión del Concilio quedó técnicamente aplazada. Durante casi cien años.

Ya al publicarse, en febrero de 1870, el *schema De Ecclesia Christi* cuyos capítulos 13 a 15 proponían debatir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en los gobiernos de Baviera, Austria y Reino Unido se habló de una intervención armada para dismantelar el concilio y evitar así que la Iglesia decidiera arrogarse poderes en asuntos civiles. A la vista de los documentos emanados, aquellas aprensiones quedaron del todo olvidadas. No así en Prusia, donde las Leyes de Mayo (1873) de Bismarck llevaron a la cárcel o exilio a obispos, sacerdotes y religiosos/as. Un *Kulturkampf* que tuvo apoyos en el Reino Unido, a cuyo parlamento seguían llegando enésimas propuestas para reglamentar los conventos y monasterios católicos —y, en la medida en que iban naciendo, también los anglicanos—. Allí se perpetraban, al parecer, prácticas salvajes e inimaginables. También a Newman le habían tocado esas viejas sospechas: cuando el arquitecto de la nueva casa del Oratorio en Birmingham aprovechó la desigualdad del terreno para ganar espacio, cundió la alarma en la ciudad porque —ironizaba Newman— el “*Protestant intellect*” no lograba entender esa “idea preconcebida de los católicos de que los suelos tengan que ser horizontales” y, en vez de ver ahí sótanos y despensas, se imaginaba las aborrecidas celdas monásticas (*Present Position* 119-20).

Desde luego, las cosas se complicaban cuando Pío IX decidía excomulgar (encíclica 21 nov. 1873) a un clérigo de los Viejos Católicos alemanes por dejarse ordenar obispo por la Iglesia jansenista holandesa; la excomunión

alcanzaba también al Emperador por reconocerlo como obispo legítimo. Y cuando el primado de Inglaterra y cardenal *in pectore* Henry Manning (1808—1892) daba conferencias sobre “Cesarismo y ultramontanismo” (*Weekly Register* 3 enero 1875) cuyo contenido hacía comentar a Newman: “Lo mismo que el papa ha puesto en manos de los prusianos armas para que lo ataquen, así, creo yo, está Manning poniendo armas en manos de los protestantes ingleses. Es incomprensible” (LD 27, 4-5). La otra cabeza visible del ultramontanismo inglés era William G. Ward (1812—1882), converso oxoniense, buen filósofo y escritor, aunque pendenciero, el cual afirmaba, desde la *Dublin Review* que dirigía: “El papa, en virtud de su oficio eclesiástico, tiene el poder de deponer a cualquier soberano cuyo gobierno pueda él considerar nocivo para el bien espiritual de un país [... el poder temporal del papa] es el baluarte y la ciudadela del orden católico, de la libertad y del progreso” (oct. 1874: 298). En 1871, un canónigo irlandés afirmaba imprudentemente que el Concilio “reivindicará su autoridad sobre el mundo [...] para someter la razón humana al yugo de la fe, para acabar con liberales, racionalistas y deístas con un solo golpe de su infalibilidad” (ver Norman 87). Sobre estos incómodos combatientes de su propio bando, esos que primero incendian el edificio y luego “dejan a otros la tarea de apagar el fuego”, Newman afirma en la *Carta*: “Siempre me dolerá, mientras viva, la violencia, la crueldad de ciertas revistas y publicaciones que declaran estar del lado católico y que, luego, con su lenguaje insensato, se empeñan en confundir a los débiles en la fe, espantar a los que buscan la verdad y ofender a los protestantes en su modo de pensar”.

Se me perdonará la jerga comercial, pero el “modelo de papa” políticamente inofensivo del siglo xx no era el de entonces, sino un antiguo y peculiar autócrata de la península italiana, con mucha alta política a sus espaldas, que aunque ahora había perdido a sus súbditos naturales,

carecía de territorio y estaba encerrado tras ser destronado, repuesto y vuelto a destronar, seguía poseyendo *otros* súbditos —obispos, sacerdotes, religiosos y laicos— de muy sospechoso estatuto, repartidos por toda la geografía europea. El concilio fue convocado para contrarrestar las recientes filosofías ilustradas, pero también para combatir un añejo galicanismo. Es verdad que el ultramontanismo quería reforzar la autoridad de los papas frente a los reyes y no solo poner de moda la sotana y el cuello romano frente a los baberos y las pelucas empolvadas de los clérigos. El temperamental Lamennais (1782—1854) quedó preso de su anti-galicanismo y acabó excomulgado por el mismo poder papal que tanto defendió. Irlanda había sido tierra galicana; un catecismo de 1846, reeditado sin cambios hasta 1870, contenía la siguiente pregunta: “¿No deben los católicos creer que el papa es, en sí mismo, infalible?”. Respuesta: “Eso es un invento protestante. No es artículo de fe católica. Ninguna decisión suya puede obligar, bajo pena de herejía, a no ser que sea recibida e impuesta por el conjunto docente, esto es, por los obispos de la Iglesia” (Keenan 117).

Lo que querían los poderes civiles europeos era seguir con el viejo galicanismo —una Iglesia dominada y mundanizada— y nada de cambios. Sobre todo en países protestantes, era casi imposible que el mundo político se tomara la molestia de entrar a las complejidades de una definición mayormente teológica cuando tenían a mano el recurso al tópico de la Iglesia oscurantista y al resentimiento secular contra el viejo papado. Incluso William E. Gladstone (1809—1898), que sí se tomó esa molestia, acabó adoptando un civilizado *No Popery*. Él, que en sus tiempos de tractariano razonable había lamentado vivamente las agitaciones anticatólicas de 1845 y 1850.

Procedía Gladstone de una familia evangélica de grandes comerciantes cuyo padre preparó el camino político de William mandándolo a Eton y Christ Church, Oxford, donde obtuvo un *double first* tan legendario como el de su jefe

político, Robert Peel, veinte años antes. Sus amigos más cercanos en Oxford, [Henry Manning](#) y James Hope-Scott, habían ensanchado, lo mismo que él, su evangelismo y adoptado principios High Church que, a través del Movimiento de Oxford, los llevarían a la conversión. Gladstone acudía diariamente a la iglesia, comulgaba con frecuencia y hasta tal punto estaba marcado por su tractarianismo que se pensó que solo esa conexión le impediría suceder a Peel como jefe de los Tories. Su conocida afición a sacar de la calle a mujeres de la calle se inició en esos años debido a su relación con el grupo de tractarianos que vivían en Londres. También por entonces fue a Alemania para ver a su desdichada hermana Helen, a quien él mismo había desterrado por hacerse católica. Como este bosquejo solo pretende destacar la relación de Gladstone con los asuntos católicos en el más amplio sentido, contaré que la primera vez que la reina le encargó formar gobierno (1 diciembre 1866) Gladstone se encontraba en su casa dedicado a su ejercicio físico favorito: cortar árboles. Leído el telegrama en silencio, retomó el hacha y siguió dando leña. Al cabo, dijo: “Mi misión es pacificar Irlanda”. Ganó las elecciones porque había prometido resolver allí tres agravios: el *Establishment* protestante en un país abrumadoramente católico como Irlanda; las leyes sobre la propiedad de la tierra y la confesionalidad en la educación superior. El *Disestablishment* protestante se aprobó en 1869 y, al año siguiente, unas leyes sobre la tierra que no entusiasmaron; pero el fracaso en el tercero de los agravios provocó la caída del gobierno Gladstone. Este atribuyó el rechazo parlamentario de su *Irish University Bill* en marzo de 1873 a la presión de los obispos irlandeses sobre los diputados católicos; y a la de Pío IX sobre los obispos irlandeses. Un hombre tan comprometido con Irlanda debió de sentirse muy traicionado cuando los mismos católicos a los que quería beneficiar le daban tan mal pago. En las elecciones del 1874 el partido liberal de Gladstone fue barrido del

mapa, él renunció como líder del partido en febrero, vendió su bonita casa del Londres más londinense y se mudó a su casa de Chester, cerca ya de Gales. Donde, por fin, pudo dedicarse a leer los Documentos del Concilio en su Templo de la Paz o biblioteca. Los tenía en su poder desde que en mayo de 1872 David Moriarty, obispo de Kerry, se los había enviado “para que sepa usted exactamente de qué es responsable el Concilio Vaticano” (ver Norman 90). Se diría, no obstante, que Gladstone se dedicó a otros asuntos pues sus ideas ya estaban bien claras: Roma acababa de dar portazo a cualquier intercomunidad con otros cristianos de buena voluntad. Así que, por un lado, escribió y habló sobre el *Scottish Church Patronage Bill*, por otro, quiso tender lazos ecuménicos con los Viejos Católicos y las Iglesias ortodoxas griega y rusa; y aun por otro, defendió a los ritualistas, amenazados por el *Public Worship Regulation Bill*, que contaba con el favor de la reina Victoria y que se aprobó en agosto de ese 1874. A continuación, Gladstone se fue a Baviera donde visitó a su viejo amigo, el disidente católico Döllinger, excomulgado por oponerse a la Infallibilidad. Puede suponerse el asunto de la conversación. El primer fruto de su retiro intelectual fue un artículo, “*Ritualism and Ritual*” (*Contemporary Review* oct. 1874: 663-81) donde Gladstone pedía un espacio para tales prácticas dentro de la Iglesia de Inglaterra por motivos mayormente estéticos.

En todo lo cual no se perciben mayores tensiones. Pero es que, además de la traición política de los irlandeses, Gladstone recibió otra herida por la que respirar. En agosto de 1873, el marqués de Ripon, gran colega político suyo, había encontrado una excusa para dimitir del gobierno y tomarse un sabático, que dedicó a encerrarse discretamente con las obras de Newman. La bomba estalló el 7 de septiembre de 1874: Ripon se hacía católico. El Templo de la Paz dejó de serlo y Gladstone, que estaba revisando las pruebas de su artículo, añadió un párrafo que Newman juzgó “*strikingly rude to Lord Ripon*” (LD 27, 122)

sobre “los esfuerzos para romanizar la Iglesia y el pueblo de Inglaterra”, cosa que “si hubiera sido posible durante los siglos XVII y XVIII, se había vuelto del todo imposible en el XIX, cuando Roma ha sustituido su orgullosa jactancia del *semper eadem* [siempre la misma] por una política de violencia y cambios en su fe; cuando ha renovado y exhibido de nuevo todo el oxidado arsenal que con tan ingenuo optimismo pensábamos que había dejado arrumbado; cuando nadie puede convertirse a ella sin renunciar a su libertad moral y mental, y sin poner su lealtad civil en manos de otro; y cuando ha repudiado tanto el pensamiento moderno como la historia antigua” (674).

Poco después, a principios de noviembre, Gladstone, dejando a un lado el ritualismo, amplificó el párrafo antirromano en casi 130 páginas tituladas *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance: A Political Expostulation* (Londres, 1874) que contenían “una versión sofisticada de argumentos *No Popery* muy tradicionales”, resumibles en que “la definición de 1870 obligaba a los católicos británicos a aceptar y actuar conforme a las directrices políticas del papado, directrices claramente opuestas a la existencia de los gobiernos modernos; directrices, por tanto, subversivas de la obediencia civil de los súbditos católicos en un Estado ilustrado” (Norman 92, 94).

A juzgar por los más de 140 000 ejemplares vendidos en pocas semanas, el folleto suscitó mucho interés en este — recordémoslo— “siglo religioso”, pero nula agitación pública. La prensa se mostró cauta y el conservador, y en este caso poco advertido, *Times* (9 nov. 1874) aprovechó para hacer notar el “repentino cambio de frente” del señor Gladstone. Las primeras respuestas desde el campo católico vinieron del arzobispo Manning y del historiador Lord Acton, discípulo de Döllinger, que argumentaba que los católicos ingleses sí eran de fiar porque ya en el pasado habían desafiado las leyes eclesiásticas.

Newman estuvo al tanto del texto de Gladstone muy tempranamente porque un amigo común, Ambrose Phillipps de Lisle, de acuerdo con Gladstone, le había hecho llegar una prueba de imprenta con vistas a una respuesta católica de tono moderado. Le alegraba el folleto de Gladstone porque veía ahí la ocasión de que alguien levantara la voz contra Gladstone ya que no era decoroso hacerlo contra la “extravagancia del arzobispo Manning en su *Cesarismo*” (LD 27, 122-23). El 27 de octubre Newman empezó a escribir en el más estricto secreto porque no quería comprometerse si no lograba producir un texto satisfactorio. Trabajó durante semanas pero sin adelantar casi nada. Se quejaba de que Gladstone era “tan disperso y tan desarreglado, es tan difícil seguirle con un mínimo de exactitud lógica... No puedo trazar un plan”. No quería molestar a su amigo lord Emly (ver Glosario) al hablar de Irlanda y se sentía inseguro por no saber exactamente a quién se estaba dirigiendo. Por fin, el 31 de diciembre Newman estaba contento de haber terminado y dicho “lo que tenía que decir” (cartas a lord Emly, LD 27, 145-46, 153, 159 y 179-80). Un mes más tarde, ya publicada la *Carta al Duque de Norfolk*, Newman escribía de nuevo a Emly haciendo un sumario balance de las reacciones y preguntándose “si algunas personas en Roma hablarán en contra mía; hay tantas personas rezando por mí en Inglaterra que tengo esas oraciones como un presagio de éxito en Roma” (LD 27, 205-06). El presagio funcionó solo a medias porque, en efecto, llegaron quejas a Roma sobre su *Carta al Duque*.

En cuanto al dedicatario, Henry Fitzalan Howard, su antiguo alumno de la todavía inestable Oratory School de Birmingham, estaba feliz de que “old Jack”, como le llamaban los chicos a Newman, saliera a la palestra contra Gladstone, pero no tanto de que su nombre figurara al frente de la réplica porque temía sentirse cohibido luego a la hora de difundirla entre sus muchos parientes y amigos protestantes. Por su parte, Newman alegaba que “soy

demasiado viejo para dar mi opinión sin que me la pidan”, “que no puedo escribir de ningún modo si no es en forma de carta” y que debía saberse que la iniciativa había partido del Duque, entre otros, aunque no por eso Newman los hacía responsables del contenido (LD 27, 170-71). Ahí está ese cuidadoso primer párrafo de la *Carta* que cumple con las elaboradas deferencias de entonces.

Mi impresión general de la *Expostulation* de Gladstone es poco favorable. A diferencia de la carta de Russell al obispo de Durham (ver Apéndices 2, 3), parece que Gladstone dice en su folleto muchas cosas muy rotundamente pero, en realidad, nos entrega una densa cortina de palabras tras la que apenas hay algún argumento sólido. Énfasis y fraseología. Los párrafos se le hinchan con incisos innumerables y tautologías poco felices; los sujetos gramaticales se dislocan de sus verbos y el hipérbaton prevalece sobre la sana sintaxis. La tortura del traductor. No falta alguna astuta incoherencia cuando afirma que los “católico-romanos son, como mínimo, tan buenos ciudadanos como él mismo” (¿en qué quedamos?) y tampoco algo de propaganda electoral y de patriotismo al final de su discurso. Porque, eso es, la *Expostulation* suena a discurso oral. ¿Hablaban así los MPs del XIX en los Comunes, superabundante, contundente y algo huero, como aquel congresista que John Ford satiriza en su película *The Man Who Shot Liberty Valance* (1962)? Lo captó bien Newman, que pone poco interés en discutir “exageraciones” y “arengas de orador” (86 y 255).

El correoso Gladstone replicó a la *Carta al Duque* con otro folleto, *Vaticanism: An Answer to Reproofs and Replies* (febrero 1875) donde insistía en su tesis principal —el Concilio hacía del papa la autoridad suprema, por encima de cualquier obligación civil— y quizá iba un poco más allá: el “Vaticanicismo”, al socavar la libertad y la responsabilidad moral del individuo, terminaría por “emascular el vigor del intelecto” (8). En privado, Newman y Gladstone intercambiaron por entonces varias cartas, llenas de