

CONCLUSIONE

Tradizione e storia

Le conclusioni che ci sentiamo di trarre, giunti alla fine di un lavoro che vuole essere lo stimolo per ulteriori ricerche sulle questioni che sono state oggetto dell'indagine, trovano una loro prima sintesi nel grande tema della tradizione e scaturiscono direttamente dal riesame critico dell'itinerario percorso.

“Tradizione” è infatti parola descrittiva della fonte ultima della proposta culturale (prima religiosa, poi educativa e infine politica) che abbiamo detto essere il motivo di fondo dell'itinerario intellettuale di Newman (di cui la nostra ricerca ha seguito lo sviluppo cronologico), in quanto quella proposta volle rappresentare fin dall'inizio un'alternativa alla secolarizzazione della Chiesa inglese e dunque porsi come paladina di un mondo tradizionale che stava tramontando.

Profondamente consapevole (in virtù non di un ragionamento, ma della percezione lucida della realtà delle azioni umane) del fatto che chi utilizza il *private judgment* in materia religiosa non può dirsi fedele alla tradizione nella quale vive, e volendo invece restare fedele fino in fondo a quella tradizione (in difesa della quale aveva scelto di aderire alla causa del Movimento di Oxford scendendo per la prima volta nell'agone intellettuale), fu Newman stesso in modo quasi esplicito a dire che il suo passaggio a Roma, lungi dal significare un rinnegamento della tradizione, era invece l'estremo tentativo che andava compiuto per restare ad essa legati: la tradizione rimanda infatti all'elemento religioso (che la connota strutturalmente) e quindi a Dio, e la conversione di Newman altro non fu che la risposta all'interrogativo se la coscienza di un uomo che aveva scoperto il carattere scismatico della Chiesa alla quale apparteneva poteva non rinnegare la propria vocazione di essere il riflesso della voce divina¹.

¹ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

Forse Newman fu più inglese da cattolico che da anglicano, perché l'anima profonda dell'Inghilterra, secondo lui, non era certo la politica *Whig* di quei governi che per modernizzare il Paese attaccavano la religione e la Chiesa, ma l'insieme delle virtù cristiane minacciate dalla politica liberale (che le metteva in discussione proprio nel momento in cui distruggeva la gerarchia, l'educazione religiosa e il dogma) e la cui sopravvivenza era possibile soltanto all'interno della Chiesa di Roma.

Egli (come si è cercato di sottolineare in diversi punti nel corso del lavoro) dimostrò lungo l'intero arco della sua vita (cioè sia da anglicano che da cattolico) grande fierezza di appartenere al popolo inglese sia a parole che attraverso precise scelte e prese di posizione culturali e religiose: ad esempio, l'elaborazione della *Via media* anglicana tra Roma e Ginevra venne fatta dopo che, essendo stata disattesa la sua speranza nella vitalità dello spirito religioso di Oxford (che nel 1834 avrebbe potuto rifiutare la proposta governativa di abolire l'obbligo della sottoscrizione dei Trentanove Articoli della Chiesa anglicana per l'immatricolazione in università), nel 1837 dovette dirsi anti-cattolico (attaccando il cattolicesimo di Lamennais) per fugare l'accusa di essere un cattolico travestito da anglicano; accusa che gli veniva mossa da chi non condivideva la sua opposizione alla riforma universitaria e soprattutto la sua critica al protestantesimo di Guglielmo III d'Orange e dei suoi successori, affermata nell'ottica di esaltare la fedeltà all'ortodossia teologica anglicana propria dei sovrani precedenti².

Certo, di fronte alla constatazione che la stessa Chiesa anglicana si era piegata ai progetti governativi di sottometterla a interessi nei quali la politica internazionale si mischiava al protestantesimo mondiale (il Vescovato di Gerusalemme nel 1841)³, l'adesione al fronte sempre più sguarnito dei difensori del vecchio ordine inglese contro il progresso disgregatore poté avere senso soltanto nella Chiesa di Roma; e fu proprio dalle sue file che Newman non esitò a sostenere che, siccome la confessione cattolica romana era l'unica pienamente rispondente ai contenuti della Rivelazione cristiana sulla quale anche la Chiesa d'Inghilterra si basava, ciò che animava il

² Vedi sopra, cap. I, par. 3.

carattere profondo della cultura inglese (le sue più antiche istituzioni) non fosse l'anglicanesimo, ma il cattolicesimo.

L'idea espressa già nel 1838 (in *Medieval Oxford*) secondo la quale chi si vergognava del fatto che Oxford ebbe da sempre un carattere papista avrebbe fatto una implicita professione di protestantesimo incompatibile con lo spirito di fondo della Chiesa anglicana⁴, si ritrovava allora (prima di assumere la forma del binomio torismo-cattolicesimo di cui si sarebbe parlato nella *Lettera al duca di Norfolk*) nel grande affresco del Movimento di Oxford (a cui vennero dedicate le *Lectures* del 1850) e nella denuncia dell'intolleranza anti-cattolica seguente alla restaurazione della gerarchia cattolica (tema delle *Lectures* del 1851): il Movimento di Oxford, secondo Newman, fu fenomeno tendenzialmente cattolico (e quindi, diversamente dal mondo protestante, in grado quanto meno sia di apprezzare il modello di civilizzazione dei Paesi cattolici e la filosofia sociale della Chiesa cattolica sia l'invito a passare alla Chiesa di Roma) non nonostante, ma proprio in quanto intendeva difendere la Chiesa anglicana dagli attacchi della politica liberale⁵; a differenza del Movimento di Oxford, invece, le masse popolari e le classi colte inglesi, disprezzando i cattolici in forza dell'assunzione acritica della tradizione protestante elisabettiana, dimostravano di aver tagliato le radici cattoliche sulle quali erano cresciute, non rendendosi conto in realtà di non star facendo nemmeno il gioco della Chiesa anglicana, ma solo quello della mentalità profondamente scettica del XIX secolo e di non riuscire a impedire che il cattolicesimo venisse apprezzato, qualora lo si fosse fatto conoscere, da quelle opinioni locali che, secondo Newman, erano più inglesi e più cristiane dell'opinione pubblica fabbricata a Londra⁶.

Egli, tuttavia, pensò la relazione tra cattolicesimo e tradizione dell'Inghilterra non solo nei termini di una derivazione della seconda dal primo, ma anche in quelli di una positiva influenza che il bello e il buono della cultura della sua terra avrebbero potuto esercitare sul cattolicesimo: dagli scritti sull'Università e dal modo stesso (decisamente più "laico" che "ecclesiastico") con cui decise, in

³ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

⁴ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

⁵ Vedi sopra, cap. II, par. 2 e 3.

contrasto con gli orientamenti di fondo della gerarchia cattolica non solo inglese, di avviare l'avventura universitaria in terra d'Irlanda, traspariva infatti a chiare lettere che il suo ossequio alla cultura nella quale era nato si era spinto fino al punto da ritenere che *catholic education* significasse non solo sottomissione alla Santa Sede e alla dottrina della Chiesa, ma anche *liberal* e che il più importante dei significati di *liberal* fosse non *theology* (per l'insegnamento della quale Newman non volle nemmeno aprire una facoltà), ma la cultura e le qualità morali del *gentleman* inglese: *philosophical knowledge, enlargement of mind, illumination, freedom, equitableness, calmness, moderation, wisdom*⁷.

Non è un caso, del resto, che in Newman la battaglia contro il liberalismo religioso, dopo la conversione, non solo continuò nelle file della Chiesa di Roma, ma non ebbe nemmeno bisogno di inventarsi nuovi nemici, in quanto dal pulpito cattolico la Chiesa anglicana venne preservata da qualsiasi strale polemico (continuando a essere considerata un baluardo contro la secolarizzazione). E non soltanto nel senso (senza dubbio altamente significativo della forte presenza del riferimento alla tradizione inglese anche nel Newman cattolico) che nelle *Lectures* del 1851 nomi di teologi anglicani del XVII e del XVIII secolo poterono essere messi sullo stesso piano della barca di Pietro nella lotta alla secolarizzazione⁸; ma anche e soprattutto nel senso che la Chiesa anglicana fu sì fatta oggetto di critica, mai però in quanto tale, ma (come veniva spiegato ancora nelle *Lectures* del 1851) in considerazione del suo tingersi di quello stesso odio anti-cattolico protestante, che (come dimostra la vicenda della condanna del *Tract 90* da parte dei vescovi inglesi⁹), era stato uno dei motivi che avevano convinto Newman a passare a Roma. A questa critica si aggiungeva poi la considerazione del fatto che la Chiesa anglicana aveva scelto di alimentare quell'odio attraverso una totale sottomissione al potere civile, intesa in un modo che egli non condivise mai, nemmeno prima della conversione: non come sottomissione a un Sovrano che si limita a dar vita alle latenti energie del ministero apostolico, restando fuori dal suo potere l'essenza della Chiesa, cioè il ministero della

⁶ Vedi sopra, cap. II, par. 4.

⁷ Vedi sopra, cap. III.

⁸ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

Parola e i Sacramenti (secondo la spiegazione presente in *Convocation of Canterbury*¹⁰), ma come accettazione delle decisioni politiche dei governi liberali anche in materia sacramentale.

Il furore protestante anti-cattolico e la dipendenza dell'anglicanesimo dalla politica costituivano poi i caratteri distintivi dell'assolutismo culturale dell'Inghilterra vittoriana e quindi il tema di fondo dell'idea universitaria cattolica e della riflessione sullo Stato, in quanto, come abbiamo cercato di dire nei capitoli terzo e quarto del nostro lavoro, entrambe erano animate da una presa di distanza nei confronti della tendenza propria del sapere universitario e di certi governi liberali inglesi a rifiutare il confronto: il primo rifiutando di collegarsi con la teologia¹¹, i secondi non rispettando la libertà della persona e della Chiesa e prendendo le decisioni più importanti della politica estera in netto contrasto con il sentire e con la tradizione costituzionale della nazione¹².

La fedeltà alla tradizione del vecchio mondo inglese minacciato dalle decisioni dei vertici politici e culturali di una nazione ancora nel complesso “sana” costituisce dunque un altro motivo di fondo attraverso il quale può essere letta la vicenda intellettuale di Newman e non è una mera aggiunta alla proposta di una cultura cristiana alternativa alla secolarizzazione, ma il senso autentico di quest'ultima: anche l'esigenza cattolica di una nuova edificazione culturale per l'Inghilterra (che si tradusse nella proposta universitaria e nell'esaltazione di un conservatorismo politico che traeva dal cattolicesimo la sua linfa vitale) era in fondo ancora il tentativo di restare fedeli a un mondo nel quale il cristianesimo guidava le coscienze degli uomini.

Ma se è vero tutto quanto abbiamo appena detto (cioè il primato della tradizione in Newman), non risulta difficile individuare nella storia inglese (cioè nel giudizio da lui dato sulla storia inglese medioevale e soprattutto dell'età moderna, da Enrico VIII in poi) l'altra grande chiave di lettura della sua riflessione, in quanto tradizione e storia sono due dimensioni strettamente collegate.

⁹ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

¹⁰ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

¹¹ Vedi sopra, cap. III.

¹² Vedi sopra, cap. IV.

Leggendo Newman sotto il profilo dei suoi non pochi lavori storici, bisogna però riconoscere di essersi inoltrati su un terreno non ancora del tutto esplorato, dal momento che, in questo campo, risultano sufficientemente indagati soltanto il fondamentale tema dei Padri della Chiesa e dello sviluppo della dottrina cristiana (che noi abbiamo lasciato sullo sfondo), ma non i temi della storia della Cristianità medioevale e, soprattutto, dell'Inghilterra medioevale e moderna, a proposito dei quali, comunque, non si può non sottolineare come Newman avesse elogiato sia l'Inghilterra medioevale, sia l'Inghilterra moderna: gli accenti usati, nel 1838, nell'esaltazione della Oxford medioevale si ritrovavano nel giudizio positivo sui *Caroline divines* (i teologi seicenteschi della corte di Giacomo I e di Carlo I Stuart) e dei loro seguaci *Nonjurors* della fine del secolo (i sette vescovi che rifiutarono di prestare obbedienza a Guglielmo III), nei quali egli volle vedere prima (anni Trenta) l'anima della *Via media* e poi (dopo la conversione) ancora un modello di Chiesa viva che la Chiesa anglicana del tempo dimostrava di aver rigettato¹³.

Newman non fu storico, ma al termine di questo lavoro (dopo averne fatto emergere una vocazione politica), vorremmo parlare anche dell'esistenza e dell'importanza di una sua vocazione storica, forse non pienamente sviluppata e giunta a maturazione, ma difficile da negare. Essa è testimoniata non soltanto da scritti già analizzati (*Convocation of Canterbury, Medieval Oxford, Via media, Rise and progress of Universities, History of the Turks in their relation to Europe*), e comunque (a eccezione di *Via media*) non ancora tenuti nel debito conto dalla critica, ma anche da un'altra cospicua produzione, che copre grosso modo l'intero arco della sua esistenza, già a partire da uno studio del 1821 sulla storia moderna (*On the study of modern history*), mai pubblicato e rimasto manoscritto negli archivi dell'Oratorio di Birmingham, di cui nel 1959 parlava Thomas Bokenkotter nel suo citato libro su Newman come storico (*Newman as an historian*): lì il giovane Newman esprimeva un giudizio positivo sull'erudizione (in quanto lo studio dei fatti storici e delle diverse opinioni che si sono succedute attorno ad essi nel corso del tempo arricchisce la mente fornendole esempi istruttivi per l'azione del presente) e si diceva convinto che, a differenza degli altri periodi

¹³ Vedi sopra, cap. I, par. 1 e 3.

della storia, lo studio dell'Età moderna aveva il vantaggio della più facile accessibilità delle fonti primarie e ricopriva, per l'uomo del suo tempo, un interesse maggiore, perché il progresso a cui era giunta l'Europa dell'Ottocento era figlio di quei secoli¹⁴.

Diversi anni più tardi (oltre ai già citati *Medieval Oxford* e *Rise and progress of Universities*), altri studi usciti tra il 1841 e il 1859 avrebbero confermato l'interesse per la storia medievale, concentrandosi sulla riforma gregoriana dell'undicesimo secolo (*Reformation of the eleventh century* – 1841 –¹⁵), su san Benedetto (*The mission of st. Benedict* – 1858 –, *The benedictine schools* – 1859 –¹⁶) e sulla storia dei Normanni in Inghilterra e in Irlanda (*Northmen and normans in England and Ireland* – 1859 –¹⁷); ma la storia moderna inglese faceva la sua comparsa già nello stesso numero del «Rambler» del maggio 1859 (sul quale era uscita la prima parte dello studio sui Normanni) con *Religious associations in the sixteenth century*, un saggio dedicato ai sacerdoti cattolici inglesi durante il regno di Elisabetta I, che aspirava non a fornire una storia di quella importante vicenda, ma a indicare il materiale documentario di fonte primaria relativo, nell'ottica di un richiamo alla necessità di una ricostruzione dei fatti che fosse quanto più possibile imparziale¹⁸.

Questo scritto confermava un interesse per le fonti cattoliche moderne che risaliva a prima della conversione e che, nel 1842, aveva portato all'inizio di una edizione delle vite dei santi inglesi (secondo il Bokenkotter ispirate in parte dal crollo di fiducia nella *Via media* avvenuto nel 1839 in occasione dello studio della controversia monofisita¹⁹), per la quale Newman non scrisse nulla, limitandosi a rivestire i panni dell'editore (e coordinando le ricerche che si avvalsero di fonti

¹⁴ Cfr. Bokenkotter, *Cardinal Newman as an historian*, pp. 14-15.

¹⁵ Cfr. J. H. Newman, *Bowden's Life of Gregory VII-Reformation of the eleventh century*, in «The british critic», XXIX (April 1841), pp. 280-331 (vedilo in Idem, *Essays critical and historical*, II, pp. 249-285).

¹⁶ Cfr. J. H. Newman, *The mission of the benedictine order*, in «Atlantis», I/1 (January 1858), pp. 1-49 (vedilo in *Historical sketches*, II, pp. 365-432); Idem, *The benedictine centuries*, in «Atlantis», II/3 (January 1859), pp. 1-43 (vedilo in *Historical sketches*, II, pp. 433-487).

¹⁷ J. H. Newman, *The mission of the isles of the north*, in «The Rambler», I, (May 1859), pp. 1-22, (July 1859), pp. 170-185 (vedilo in *Historical sketches*, III, pp. 255-314).

¹⁸ Cfr. Bokenkotter, *Cardinal Newman as an historian*, p. 61.

¹⁹ *Ibidem*, p. 49. Sullo studio newmaniano della controversia monofisita, vedi sopra, cap. I, par. 4.

originali e di manoscritti inediti), ritirandosi però dopo la pubblicazione delle prime due vite: *The Life of st. Stephen Harding* e *The family of St. Richard*²⁰.

Nello stesso frangente, fu la traduzione di tre dei venti volumi della *Histoire Ecclésiastique* (opera dell'abate cattolico, giurista e storico francese Claude Fleury scritta tra il 1691 e il 1720)²¹, alla quale allegò un *Essay on the miracles of early ecclesiastical history* (pubblicato a parte l'anno dopo)²², a tenerlo impegnato per circa due anni (dal 1842 al 1844) in quello che può essere considerato il momento forse più intenso del suo interesse verso il cattolicesimo moderno, che, come sappiamo, di lì a poco (attraverso la lettura di Vincenzo di Lérins, di Sant'Ignazio di Loyola, di François Veron, di Adrian e Pierre van Walenburgh e di Sant'Alfonso Maria de' Liguori) lo avrebbe condotto alla conversione²³.

Tanto ci sarebbe ancora da dire sull'importanza delle fonti cattoliche moderne nella formazione intellettuale di Newman, un campo che merita un'indagine approfondita e puntuale, in quanto molti momenti fondamentali risultano ancora quasi del tutto ignoti: uno di questi riguarda l'influenza decisiva che ha esercitato (secondo Dermot Fenlon) sull'elaborazione del principio sacramentale (*sacramental principle*), perno della visione newmaniana del cristianesimo fin dal periodo anglicano²⁴ la riflessione del gesuita francese del Seicento Daniel Huet, vescovo di Avranches, apologeta ed editore cattolico, citato negli *Ariani del quarto secolo*²⁵, nel *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*²⁶ e in una lettera del 1842²⁷.

²⁰ *Lives of the English Saints*, 14 voll., James Toovey, London 1844-1845 (vedilo nell'edizione del 1901: Idem, *The lives of the english saints*, S. T. Freemantle-Piccadilly, London 1901).

²¹ *The Ecclesiastical History of M. l'Abbé Fleury, from the Second Ecumenical Council to the end of the fourth century*, translated with notes and an Essay on the miracles of the period, John Henry Parker: Oxford, Rivingtons: London 1842. Su Claude Fleury (1640-1725), cfr. Zaccaria da San Mauro, *Fleury, Claude*, in *Enciclopedia cattolica*, V, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1450-1451.

²² *An essay on the miracles recorded in the ecclesiastical history of the early ages*, John Henry Parker: Oxford, J.G. and F. Rivington: London 1843 (vedilo in Idem, *Two essays on biblical and ecclesiastical miracles*, Longmans, Green and co., London etc. 1907, pp. 97-400).

²³ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

²⁴ Per la visione newmaniana del cristianesimo, è significativa la critica del 1841 a Milman (vedi sopra, cap. II, par. 1).

²⁵ Cfr. Newman, *The arians of the fourth century*, p. 99.

²⁶ *Development of christian doctrine*, p. 332.

²⁷ D. Fenlon, *Elite and popular religion: the case of Newman*, in Cooper K.-Gregory J., *Elite and popular religion. Studies in Church History* (42), Woodbridge, Suffolk and Rochester NY 2006, pp. 372-382. La lettera in questione è: A T. W. Allies, 30 September 1842 (in *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and others: 1839-1845*,

Si tratta comunque di un interesse storico a tutto campo e non asservito a prospettive di carattere ecclesiologico, come si evince dal fatto che tra il 1836 e il 1840 (cioè nello stesso periodo di tempo in cui uscivano *Medieval Oxford* e *Reformation of the eleventh century* e qualche anno prima dell'edizione delle vite dei santi inglesi e della traduzione del Fleury), Newman recensiva sulla «British Critic» due libri storici dedicati uno all'arcivescovo anglicano William Laud, cappellano di Carlo I Stuart²⁸, e l'altro alla corte di Giacomo I Stuart²⁹, che confermavano il giudizio positivo sull'antico regime inglese già espresso alcuni anni prima in *Convocation of Canterbury*.

Due furono quindi le direttrici di ricerca sulle quali si orientò la produzione storica di Newman: la storia medievale con particolare riguardo a quella inglese (*Medieval Oxford*, la riforma gregoriana, le vite dei santi inglesi, la storia dei rapporti tra i turchi e l'Europa, lo sviluppo delle Università, san Benedetto e i Normanni in Inghilterra) e la storia moderna (il saggio giovanile sulla storia moderna, *Convocation of Canterbury*, *Via media*, le recensioni dei libri su Laud e su Giacomo I, i preti cattolici durante il regno di Elisabetta I, la traduzione del Fleury). Si tratta di un materiale piuttosto ampio (soprattutto dal punto di vista delle fonti utilizzate) che ha il suo filo conduttore nella scelta di concentrare lo spettro della ricerca (già durante il periodo anglicano) intorno al cattolicesimo medievale e moderno e di occuparsi di anglicanesimo soltanto relativamente alla stagione anglocattolica: la figura di Giacomo I Stuart (figlio della cattolica Maria Stuart fatta decapitare da Elisabetta I) e soprattutto la teologia dei *Caroline divines* (tema della *Via media*) fiorita alla corte di Carlo I Stuart.

Nessuno, a quanto ci risulta, ha ancora dedicato uno studio tematico a questo importante aspetto dalla produzione di Newman: lo stesso Bokenkotter, infatti, nel suo pregevole e fondamentale libro su *Newman as an historian*, si concentrava maggiormente sul Newman storico dei Padri della

Edited at the Birmingham Oratory, London 1917, pp. 196-197). Su Pierre Daniel Huet (1630-1721), cfr. E. Rapetti, *Pierre Daniel Huet, erudizione, filosofia, apologetica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

²⁸ *The life of Archbishop Laud*. By Charles Webb Le Bas, M.A. Professor in the East India College, Herts, and late Fellow of Trinity College, Cambridge. London: Rivingtons. 1836, in «The british critic», XVIII (April 1836), pp. 354-380.

²⁹ *The Court of King James the First*. By Dr. Godfrey Goodman, Bishop of Gloucester. To which are added Letters illustrative. Now first published from the Original MSS. By John S. Brewer, M.A. Bentley. 1839, in «The british critic», XXVII (Jan. 1840), pp. 24-39.

Chiesa, lasciando in secondo piano le opere sulla storia del Medioevo e, soprattutto, quelle sulla storia moderna, a proposito delle quali, invece, vogliamo rilevare, a conclusione del nostro lavoro, come proprio esse ci facciano capire perché la dimensione storica, in Newman, non è un accessorio, ma costituisce un motivo di fondo.

L'esaltazione dell'antico regime inglese, infatti, non venne operata senza criterio, ma con un intento ben preciso (diversamente egli non avrebbe deciso di non elogiare una figura importante come quella di Guglielmo III), leggibile a chiare lettere proprio nella scelta storiografica anglocattolica, della quale si parlava sopra. In altre parole, già da anglicano Newman sosteneva certamente l'importanza di uno studio della Chiesa medievale e degli autori cattolici moderni, ma, essendo ancora profondamente convinto che la pienezza dell'ortodossia cattolica dei primi secoli risiedesse a Canterbury e non a Roma, pensò (nello stesso tempo) che, dell'antico regime inglese, meritava di essere imitato soltanto l'esempio dei *Caroline divines* (e dei loro seguaci) e di personaggi come Giacomo I e Carlo I Stuart.

Fu infatti grazie alla loro opera che l'Inghilterra cercò, per l'ultima volta, di rimanere fedele a quella tradizione cattolica dell'Europa che Newman, fin da quando aderì al movimento di Oxford, aveva eretto a bandiera dalla sua posizione culturale, fino a esporsi al rischio (condiviso dall'intero movimento, come veniva spiegato nelle *Lectures* del 1850) di ripensare radicalmente la tradizione: di fronte alla rivoluzione del luglio 1830 in Francia, dicendo che era sbagliato detronizzare i sovrani che erano tali per diritto divino ereditario, egli voleva in realtà difendere l'alleanza inglese dello Stato con la Chiesa, ma lasciava intendere anche di essere sentimentalmente legato a un modello di monarchia (fondato sulla successione per diritto divino ereditario) scomparso con l'avvento di Guglielmo d'Orange nel 1688 e quindi non più in auge nell'Inghilterra del suo tempo³⁰.

Proprio nell'ottica di questo ossequio a una tradizione teologica e religiosa, il cui spirito si ritrovava nella sua stessa vicenda personale e intellettuale, deve essere letta la decisione di Newman di rieditare (introducendoli e commentandoli), tra il 1838 e il 1842, scritti di teologi anglicani

³⁰ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

particolarmente vicini al cattolicesimo, ispiratori o appartenenti ai *Caroline divines* e ai *Nonjurors*. Nel 1838 uscì *Godly meditations upon the Most Holy Sacrament of the Lord's Supper*, libro devozionale (pubblicato per la prima volta nel 1601) di Christopher Sutton (teologo formatosi nella Oxford della seconda metà del Cinquecento), nel quale veniva difesa la dottrina della presenza di Cristo nell'Eucaristia nella forma di una via di mezzo tra la transustanziazione e lo zwinglianesimo³¹ (tre anni dopo, dello stesso autore, Newman editava *Disce vivere. Learn to live*³²). Nel 1839 è la volta di *Rationale upon the Book of Common Prayer of the Church of England* (libro del 1655 diretto a sostenere l'equidistanza della Chiesa inglese sia da quella romana sia dai nuovi scismi) di Anthony Sparrow (vescovo di Exeter dal 1667 e di Norwich dal 1676), già fellow del *Queens College* di Cambridge, dal quale (nel 1644) venne espulso a opera dei puritani, dopo che alcuni anni prima era stato citato in giudizio alla *Vice-Chancellor's Court* per aver predicato un sermone sulla confessione e sull'assoluzione³³.

Nel 1840 l'attenzione si concentrò (a dimostrazione di una già espressa antipatia nei confronti del modo di gestire le Chiese proprio della Riforma³⁴) su *The rich man's duty to contribute liberally to the building, rebuilding, repairing, beautifying, and adorning of churches* di Edward Wells (1667-1727), nel quale (in contrasto con le usanze della Riforma) veniva richiamata l'opportunità di un adeguato decoro degli edifici sacri³⁵, e sulla vita di George Bull (il vescovo di St. Davids, autore della *Defensio fidei Nicaenae* del 1685 e di *The corruptions of the Church of Rome* del 1705), scritta da un suo allievo: il laico Robert Nelson, che nel 1688 preferì emigrare piuttosto che assistere alla Rivoluzione e che (tornato in patria qualche anno dopo) si unì (restando laico) ai

³¹ Cfr. C. Sutton, *Godly meditations upon the Most Holy Sacrament of the Lord's Supper. With many things appertaining to the due receiving of so great a mystery, and to the right disposing ourselves unto the same*, J. H. Parker, Oxford 1838. Su Christopher Sutton (1565-1629), cfr. Sutton, Christopher in Cross, *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1561.

³² Cfr. C. Sutton, *Disce vivere. Learn to live. A new edition*, J. H. Parker, Oxford 1841.

³³ Cfr. A. Sparrow, *A Rationale upon the Book of Common Prayer of the Church of England*, J. H. Parker, Oxford 1839. Su Anthony Sparrow (1612-1685), cfr. Sparrow, Anthony in Cross, *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1527.

³⁴ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

³⁵ Cfr. E. Wells, *The rich man's duty to contribute liberally to the building, rebuilding, repairing, beautifying, and adorning of churches*, John Henry Parker, Oxford 1840.

vescovi *Nonjurors* e scrisse un libro devozionale sull'Eucaristia, *The great duty of frequenting the Christian Sacrifice*³⁶.

Due anni dopo (nel 1842) sarebbero state le *Devotions* del già citato Lancelot Andrewes, l'iniziatore della teologia dei *Caroline Divines*, vescovo di Chichester (1605), di Ely (1609) e di Winchester (1619)³⁷, a coronare un interesse storico e bibliografico verso la stagione teologica anglo-cattolica che non fu occasionale, ma che, intendendo fornire un contributo determinante alla teologia della *Via media* (in corso di elaborazione proprio durante il decennio 1830-1840), era l'espressione di una precisa scelta di campo a favore dell'ortodossia cattolica: quest'ultima non veniva ancora identificata con Roma, ma la sua riconduzione a Canterbury non era certo priva degli adeguati sforzi storiografici per darle un supporto.

Abbiamo scelto di iniziare il nostro lavoro con l'analisi del capitolo VI della *Lettera al duca di Norfolk* proprio perché in esso questo giudizio storico sull'antico regime inglese (espresso nei termini di una connessione tra torismo e cattolicesimo) giunse a definitiva maturazione, anche se non veniva esplicitato il senso preciso di quella connessione. Le opere storiche di Newman (se studiate nel loro complesso e secondo la ricostruzione che abbiamo proposto sopra) contengono sicuramente la chiave per capirlo, ma egli preferì nondimeno risolvere la questione soprattutto attraverso il suo itinerario intellettuale e umano, che quindi la nostra indagine, pur non rinunciando all'intento di far parlare Newman nella veste di storico e di critico del suo tempo e del vecchio mondo inglese, ha dovuto prendere in considerazione: il futuro si gioca in una fedeltà non acritica alla tradizione di appartenenza e la salvezza dell'Inghilterra nel coraggio di attraversare la Manica e di tornare nella patria comune di Roma.

³⁶ Cfr. R. Nelson, *The life of George Bull, D.D., some time Lord Bishop of St. Davids*, John Henry Parker, Oxford 1840. Su Robert Nelson (1656-1715), cfr. *Nelson, Robert* in Cross, *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1135.

³⁷ Cfr. L. Andrewes, *The devotions of Bishop Andrewes, translated from the Greek and arranged anew*, John Henry Parker, Oxford 1842.