

Cristianesimo, cattolicesimo e cultura nazionale

1) Il cristianesimo come principio dell'educazione

Sheridan Gilley nota che quando nel febbraio 1841 Newman pubblicò sul «The Times» le sette lettere di critica alla “*Tamworth reading room*” (una sorta di Istituto culturale “laico” aperto da Sir Robert Peel nella cittadina di Tamworth a nord-est di Birmingham)¹, il prestigioso giornale si dimostrava nuovamente vicino al parroco di St. Mary, dopo un periodo di allontanamento dalle idee trattariane: polemizzando con Peel (che nel settembre di quell’anno avrebbe iniziato il suo secondo mandato governativo, dopo aver terminato il primo del 1834-1835), Newman sembrava infatti voler riproporre la sua vecchia antipatia verso i cattolici dimostrata (come abbiamo visto) nel 1829 quando si era schierato contro la rielezione del politico inglese allora favorevole all’Emancipazione cattolica².

In realtà, la decisione di firmare le lettere con lo pseudonimo di “Catholicus” era forse segno del fatto che Newman non le aveva concepite come un altro tentativo di liberare la sua posizione teologica dall’accusa di papismo, simile a quello compiuto qualche anno prima nel saggio su Lamennais e in *Catholicity of the anglican Church*. In *Catholicus* (poi ripubblicato come *The Tamworth reading Room*) c’era invece qualcosa che andava oltre il travaglio di una coscienza combattuta tra *private judgment* e fedeltà alla tradizione di appartenenza; e questo non soltanto perché la dottrina della *Via media* era già stata mandata in frantumi nel 1839 con lo studio della

¹ Cfr. *The Tamworth reading room: letters on an address delivered by sir Robert Peel, Bart, M.P. on the establishment of a reading room at Tamworth*, in «The Times», 5, 9, 10, 12, 20, 22, 26 (Feb. 1841); le lettere vennero riunite lo stesso anno in un volume: J. H. Newman, *The Tamworth reading room: letters on an address delivered by sir Robert Peel, Bart, M.P. on the establishment of a reading room at Tamworth. Originally published in the Times, and since revised and corrected by the author*, John Mortimer, London 1841 (vedilo nella già citata edizione del 1907: Idem, *The Tamworth reading room - addressed to the editor of the Times. By Catholicus - in Discussions and arguments on various subjects*, pp. 254-305). D’ora in poi: *The Tamworth Reading Room*.

controversia monofisita: in virtù dei suoi stessi contenuti, lo scritto rappresentava infatti la prima organica e ragionata presa di distanza dal tentativo di secolarizzare l'educazione nazionale e anticipava diversi temi che sarebbero stati caratteristici dell'ampia riflessione del periodo cattolico sulla società e sul sapere³.

Se, come nota Dermot Fenlon, l'intento culturale di Newman fino all'inizio degli anni Trenta era stato quello di resistere (nelle vesti di *tutor* di *Oriel College*) alla secolarizzazione dell'educazione e, a partire dal 1833, alla secolarizzazione della Chiesa; con la critica alla *Tamworth reading room* veniva introdotto un elemento nuovo, perché adesso era la secolarizzazione della società e della nazione inglese (e non più soltanto dell'educazione personale e della Chiesa) l'oggetto della riflessione⁴: la circostanza legata all'iniziativa di Peel conduceva infatti immediatamente a un problema più ampio, se Newman credeva di non stupire nessuno, dicendosi convinto (all'inizio del saggio) che il discorso tenuto dal politico inglese in occasione dell'apertura della *Tamworth reading room*⁵ avrebbe potuto essere scambiato per quello pronunciato da Mr. Brougham all'inaugurazione della *London University* nel 1828⁶.

Con la grande Università di Londra (fondata allo scopo di accogliere quegli studenti che non avendo superato il test religioso non potevano iscriversi a Oxford e a Cambridge) le ben più modeste *Library* e *Reading-room* della cittadina di Tamworth condividevano i principi ispirati all'indifferenza religiosa, anche perché Peel, nel suo discorso inaugurale, riprendeva le idee che Brougham aveva espresso in quell'ateneo di cui era uno dei fondatori (oltre che nell'Università di Glasgow di cui era stato nominato rettore nel 1825): una teoria morale e religiosa (*a theory of*

² Gilley, *Newman*, p. 201.

³ Secondo il Marin, lo scritto rappresenta «un'eccellente sintesi del pensiero di Newman [...] sui rapporti fra la scienza profana, la religione e la morale» (Marin, *Newman*, p. 143).

⁴ D. Fenlon, *The "Aristocracy of Talent" and the "Mystery" of Newman*, in «Louvain studies», XV (1990), pp. 203-225 (in particolare le pp. 203-208).

⁵ R. Peel, *An inaugural address by sir Robert Peel, president of the Tamworth library and reading room. Delivered on Tuesday (19.01.1841)*, James Bain, London 1841.

⁶ «I shall surprise no one who has carefully read Sir Robert's Address, and perhaps all who have not, by stating my conviction, that, did a person take it up without looking at the heading, he would to a certainty set it down as a production of the years 1827 and 1828,—the scene Gower Street, the speaker Mr. Brougham or Dr. Lushington, and the occasion, the laying the first stone, or the inauguration, of the then-called London University» (*The Tamworth reading room*, p. 255).

morals and religion), consistente nell'assunto secondo cui soltanto le conoscenze utili (*useful knowledge*) sono in grado di educare la natura umana che, lasciata a se stessa, finirebbe invece nella sensualità e nel vizio⁷. Alla scuola di Henry Peter Brougham (che era già stato uno dei fondatori della «Edinburgh review» nel 1802, della *Society for the diffusion of useful knowledge* nel 1827 e che Newman non esita a definire «one of the wildest performers of this wild age»⁸), Peel poteva quindi affermare che sapere di più rendeva migliori (*in becoming wiser will become better*)⁹ e che la scienza si rivelava importante persino sul letto di morte (*even in death*): a supporto di queste teorie, Peel portava la vicenda di quello scienziato in fin di vita il quale, venutegli a mancare tutte le altre fonti di piacere, avrebbe trovato consolazione pensando alla conoscenza della natura; secondo il politico inglese, se solo si fosse riusciti a convincere le persone a dedicarsi alla deliziosa passione per la scienza, sarebbe stato alquanto difficile distoglierle dai piaceri e dalle “tentazioni” che essa offriva¹⁰.

In questa visione materialistica dell'uomo, l'elemento religioso perdeva il suo tradizionale ruolo architettonico dell'umano per ridursi a occupare il mero spazio della coscienza, la quale, proprio perché la religione non era più considerata affare di pubblica rilevanza, non aveva né il dovere di rendere conto ad alcuno delle proprie convinzioni (*man shall no more render account to man for his belief*), né il diritto di imporre ad altri una particolare forma religiosa, come affermava Stephen Lushington (il giudice di Oxford seguace di Brougham e parlamentare *whig* tra il 1806 e il 1808 e tra il 1820 e il 1841), parlando dei principi ispiratori della *London University*: ecco allora che nella Tamworth di Peel sarebbero state bandite le controversie religiose e le porte sarebbero rimaste aperte a tutte le persone senza distinzione di credo religioso¹¹, perchè la *useful knowledge* «is a kind

⁷ Cfr. *The Tamworth reading room*, p. 255.

⁸ *Ibidem*, p. 260. Su Henry Peter Brougham (1778-1868), cfr. Woodward, *The age of reform, 1815-1870*, pp. 53 n., 53-54, 474-475.

⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 258.

¹⁰ «[...] physical knowledge supplied the thoughts from which "a great experimentalist professed *in his last illness* to derive some pleasure and some consolation, when most other sources of consolation and pleasure were closed to him" [...] "If I can only persuade you to enter upon that delightful path, I am sanguine enough to believe that there *will be opened to you gradual charms and temptations* which will induce you to persevere"» (*Ibidem*, p. 256-257).

¹¹ «And Dr. Lushington applied it in Gower Street to the College then and there rising, by asking, "Will any one argue for establishing a *monopoly* to be enjoyed by the few who are of one *denomination* of the Christian Church only?". And

of neutral ground, on which men of every shade of politics and religion may meet together, disabuse each other of their prejudices, form intimacies, and secure cooperation»¹². Evidentemente, per Peel, il fatto che la società britannica fosse composta da persone di religioni differenti non era un male di cui liberarsi appena possibile, ma un motivo di esultanza¹³; ed era quasi con un senso di rassegnazione che Newman aggiungeva: «the greater differences the better, the more the merrier. So we must interpret his tone»¹⁴. La cosa più preoccupante, secondo lui, era comunque che, grazie alla *Tamworth reading room*, queste opinioni, ancora impopolari nel 1827 (anno della fondazione dell'Università di Londra), stavano trionfando anche fuori di certo mondo accademico: «Such is the reward in 1841 for unpopularity in 1827»¹⁵.

L'intento primario delle pagine di Newman non era di confutare la teoria dell'uguaglianza di tutte le religioni, in modo tale da difendere per l'ennesima volta il sistema politico-ecclesiastico inglese basato sull'alleanza della Chiesa con la Corona; lo studio della controversia monofisita nell'estate del 1839, rivelando l'inconsistenza dottrinale della *Via media*, aveva infatti già contribuito a superare l'atteggiamento di difesa dell'anglicanesimo e ad aprire la riflessione all'individuazione dei processi culturali che mettevano in discussione il ruolo pubblico della religione in quanto tale, a prescindere dalle diverse forme storico-geografiche. Dopo aver spiegato cos'era la *Tamworth reading room*, sottolineandone i presupposti materialistici e utilitaristici e la frattura rispetto al discorso religioso, Newman si accinse quindi a mostrare, nel prosieguo del saggio, la strutturale inadeguatezza di un sapere separato dalla religione (*secular knowledge*) a raggiungere gli scopi che

he went on to speak of the association and union of all *without exclusion or restriction*, of "friendships cementing the bond of charity, and softening the asperities which *ignorance and separation* have fostered." Long may it be before Sir Robert Peel professes the great principle itself! even though, as the following passages show, he is inconsistent enough to think highly of its application in the culture of the mind. He speaks, for instance, of "this preliminary and fundamental rule, that no works of *controversial divinity* shall enter into the library (applause),"—of "the institution being open to all persons of all descriptions, without reference to political opinions, or *religious creed*,"—and of "an edifice in which men of all political opinions and *all religious feelings* may unite in the furtherance of knowledge, without the *asperities* of party feeling"» (*Ibidem*, p. 259).

¹² *Ibidem*, p. 256.

¹³ «Now, that British society should consist of persons of different religions, is this a positive standing evil, to be endured at best as unavoidable, or a topic of exultation? Of exultation, answers Sir Robert» (*Ibidem*, p. 259-260).

¹⁴ *Ibidem*, p. 260.

¹⁵ *Ibidem*.

esso stesso si prefiggeva, così come emergevano dalle parole di Peel: in primo luogo il miglioramento morale.

Se infatti la virtù è una perfezione morale consistente nell'ordine interiore, nell'armonia e nella pace, essa deve essere cercata in luoghi più seri e più santi delle biblioteche e delle sale di lettura (*we must seek it in graver and holier places than in libraries and reading-rooms*)¹⁶. La proposta di Peel lascia invece trasparire l'idealismo utopico proprio chi, non avendo compreso che «To know is one thing, to do is another»¹⁷ (e che quindi la conoscenza non basta a rendere migliore l'uomo), è convinto che essa salverà l'umanità. Del resto, continua Newman, se confrontate con la filosofia utilitaristica che Jeremy Bentham aveva espresso tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo (secondo la quale conoscere l'utile e il dannoso è il movente di una virtù intesa come sforzo per conseguire l'uno e per evitare l'altro¹⁸), le idee di Peel si distinguono per quella scintilla di poesia (*spark of poetry*) che porta a parlare della conoscenza «as something “pulchrum”, fair and glorious, exalted above the range or ordinary humanity»¹⁹; laddove invece Bentham è un realista rigoroso (*a stern realist*) che riconosce solo l'esistenza di ciò che può accertare da se stesso²⁰. Il politico inglese non sarebbe quindi tanto seguace di Bentham, quanto di Cicerone e del suo "*O philosophia, vitæ dux*", secondo cui pensare alla filosofia fa dimenticare le preoccupazioni della vita²¹.

A smentire una visione di questo tipo è, secondo Newman, l'essere più profondo dell'uomo, caratterizzato (come dimostra l'esperienza quotidiana) da uno stato di disordine e di confusione (a

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 268.

¹⁷ *Ibidem*, p. 262.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 262-263.

¹⁹ *Ibidem*, p. 263.

²⁰ «Mr. Bentham's system has nothing ideal about it; he is a stern realist, and he limits his realism to things which he can see, hear, taste, touch, and handle. He does not acknowledge the existence of anything which he cannot ascertain for himself. Exist it may nevertheless, but till it makes itself felt, to him it exists not; till it comes down right before him, and he is very short-sighted, it is not recognized by him as having a co-existence with himself, any more than the Emperor of China is received into the European family of Kings. With him a being out of sight is a being simply out of mind; nay, he does not allow the traces or glimpses of facts to have any claim on his regard, but with him to have a little and not much, is to have nothing at all. With him to speak truth is to be ready with a definition, and to imagine, to guess, to doubt, or to falter, is much the same as to lie» (*Ibidem*, p. 269).

²¹ «Cicero handed the recipe to Brougham, and Brougham has passed it on to Peel. If we examine the old Roman's meaning in "*O philosophia, vitæ dux*," it was neither more nor less than this;—that, *while* we were thinking of philosophy, we were not thinking of anything else; we did not feel grief, or anxiety, or passion, or ambition, or hatred all that time, and the only point was to keep thinking of it» (*Ibidem*, p. 264).

causa del conflitto della coscienza e della ragione con le passioni)²² che richiede, per essere sanato, di un cambiamento interiore e non, come invece propone Peel, di una filosofia degli espedienti (*philosophy of expedients*) consistente nel dimenticare il problema pensando ad altro: «Under these circumstances, what is it that the School of philosophy in which Sir Robert has enrolled himself proposes to accomplish? Not a victory of the mind over itself—not the supremacy of the law—not the reduction of the rebels—not the unity of our complex nature—not an harmonizing of the chaos—but the mere lulling of the passions to rest by turning the course of thought; not a change of character, but a mere removal of temptation»²³.

È un errore, infatti, ritenere che la nostra perfezione non sia il risultato di battaglie e sofferenze personali (*personal struggles and sufferings*), ma possa venire dal restare passivamente esposti a influenze esterne: i liquori forti possono funzionare temporaneamente (*Strong liquors, indeed, do for a time succeed in their object*), ma chi è mai stato consolato in problemi reali dalla piccola birra della letteratura e della scienza (*but who was ever consoled in real trouble by the small beer of literature or science*)²⁴? In verità, secondo Newman, quando vogliamo emendare i difetti della natura umana, i nostri sforzi non sono altro che un cercare la pantofola (“*hunt the slipper*”), fin quando non riconosciamo che solo il cristianesimo è il principio dell’educazione (*Christianity, and nothing short of it, must be made the element and principle of all education*)²⁵ e che, di conseguenza, non sarebbe efficace un lavoro educativo che volesse fare a meno della grazia²⁶: la gloria, la scienza e il sapere non hanno mai guarito un cuore ferito, né cambiato uno peccatore

²² «Now, without using exact theological language, we may surely take it for granted, from the experience of facts, that the human mind is at best in a very unformed or disordered state; passions and conscience, likings and reason, conflicting,—might rising against right, with the prospect of things getting worse» (*Ibidem*, p. 263).

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 266-267.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 274.

²⁶ «But if in education we begin with nature before grace, with evidences before faith, with science before conscience, with poetry before practice, we shall be doing much the same as if we were to indulge the appetites and passions, and turn a deaf ear to the reason. In each case we misplace what in its place is a divine gift. If we attempt to effect a moral improvement by means of poetry, we shall but mature into a mawkish, frivolous, and fastidious sentimentalism;—if by means of argument, into a dry, unamiable long-headedness;—if by good society, into a polished outside, with hollowness within, in which vice has lost its grossness, and perhaps increased its malignity;—if by experimental science, into an uppish, supercilious temper, much inclined to scepticism» (*Ibidem*, pp. 274-275).

(*never healed a wounded heart, nor changed a sinful one*)²⁷; la letteratura e la scienza non bastano a educare le masse²⁸; la disciplina esterna (come dimostra l'esperienza dei college universitari inglesi) può al massimo arginare gli eccessi più vistosi del peccato, ma non riesce a sconfiggerne il principio²⁹; solo la Parola Divina ha ripulito l'uomo dalle sue malattie morali (*has cleansed man of his moral diseases*) e lo ha dotato dell'energia per fondare un regno di santi sulla terra (*a kingdom of saints all over the earth*)³⁰.

Quando scriveva queste cose (1841), Newman da oltre dieci anni non era più *tutor* a *Oriel College* (carica che aveva ricoperto dal 1826 al 1830) e non aveva quindi un ruolo educativo formale a Oxford, ma le riflessioni svolte nella critica a Peel rappresentavano comunque l'inizio della ripresa del suo interesse per l'educazione, che, nel decennio successivo, sarebbe sfociato negli scritti sull'Università (da lui stesi nella veste di Rettore della neo-costituita Università Cattolica d'Irlanda)³¹ e nel progetto di una *oratory school* a Birmingham, realizzato nel 1859³². Nel saggio sulla *Tamworth reading room*, la sua preoccupazione rimaneva però eminentemente polemica, in quanto si trattava non solo di spiegare i motivi dell'erroneità della posizione secolarista di Peel, ma anche di mostrare perché risultava infondata la sua pretesa di arrivare attraverso la scienza (utilitaristicamente e secolarmente intesa) alla comprensione di alcune verità del cristianesimo, come l'esistenza di Dio e la creazione³³. La questione che doveva essere chiarita esulava allora dal campo educativo: «what is Christianity?»; benevolenza universale (*universal benevolence*), moralità

²⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 270.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 292.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 273.

³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 270-271.

³¹ Si tratta rispettivamente dei nove *Discourses on the scope and nature of university education*, che costituiscono la prima parte dell'*Idea of a University* e dei dieci *University subjects* che costituiscono la seconda parte dell'opera (cfr. *The idea of a University*, pp. 1-239; *Ibidem*, pp. 249-527).

³² Sulla *Oratory School* di Birmingham, cfr., oltre a LD, XIX e XX, P. A. Shrimpton, *A catholic Eton?, Newman's oratory school*. Gracewing, Herefordshire 2005.

³³ Cfr. *The Tamworth reading room*, pp. 278-279.

elevata (*exalted morality*), supremazia della legge (*supremacy of law*), conservatorismo (*conservatism*), un'era della luce (*an age of light*), un'era della ragione (*an age of reason*)³⁴?

Se in effetti il cristianesimo fosse stato ridicibile a questi aspetti “mondani”, allora anche una scienza aprioristicamente sospettosa della dimensione spirituale dell'uomo avrebbe potuto conciliarsi con esso, come voleva Peel; la verità era invece un'altra e faceva riferimento alla nozione di trascendenza, della quale però Newman non ritenne necessario parlare, forse perché il mese prima del saggio sulla *Tamworth reading room* (gennaio) aveva dato alle stampe sulla «British critic» un lungo articolo dedicato a una critica della *Storia del cristianesimo* (1840) di Henry Hart Milman, lo storico anglicano oxoniense di tendenza “liberale” predecessore di John Keble alla cattedra di Poesia a Oxford (1821-1831) noto anche per una *Storia degli ebrei* (1830)³⁵: il cristianesimo non si riduceva (come invece emergeva dall'opera di Milman) alla somma delle filosofie e delle religioni precedenti, ma, essendo portatore di verità trascendenti nel mondo e attraverso il mondo, doveva essere studiato alle luce del “principio sacramentale” (*sacramental principle*), secondo cui il mondo visibile è segno del mondo invisibile (*the visible world is the instrument, yet the veil, of the world invisible*)³⁶; solo così, secondo Newman, esso non sarebbe stato ridotto alla dottrina morale del secolo³⁷ e a essere suddito della politica del momento, situazione alla quale sembrava condannarlo Milman che, pur non volendo negarne l'esistenza, si rifiutava però di riconoscerne la novità³⁸.

Della concezione di Milman, Peel condivideva sicuramente lo svuotamento delle verità cristiane del loro contenuto trascendente, non solo perché sosteneva che la *secular knowledge* non contrastava

³⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 279.

³⁵ J. H. Newman, *Milman's History of Christianity*, in «The british critic», XXIX (Jan. 1841), pp. 71-114, poi pubblicato come *Milman's view of Christianity* (vedilo in *Essays critical and historical*, II, pp. 148-248). Su Henry Hart Milman (1791-1868), cfr. *Milman, Henry Hart* in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 1087-1088.

³⁶ Cfr. Newman, *Milman's view of Christianity*, p. 192.

³⁷ «Will Revelation have done more than introduce a *quality* into our moral life world, not anything that can be contemplated by itself, obeyed and perpetuated? [...] We shall look on Christianity, not as a religion, but as a past event which exerted a great influence on the course of the world, when it happened, and gave a tone and direction to religion, government, philosophy, literature, manners; an idea which developed itself in various directions strongly, which was indeed from the first materialized into a system or a church, and is still upheld as such by numbers, but by an error; a great boon to the world, bestowed by the Giver of all good, as the discovery of printing may be, or the steam-engine, but as incapable of continuity, except in its effects, as the shock of an earthquake, or the impulsive force which commenced the motions of the planets» (*Ibidem*, p. 242).

con il cristianesimo, ma anche perché, se non avesse rifiutato la trascendenza, non si sarebbe messo alla ricerca, assieme a Brougham, di un qualcosa (la scienza) da sostituire alla Rivelazione: secondo Newman, infatti, rispetto a Cicerone (che visse prima di Cristo e che quindi non ebbe modo di conoscere la pienezza della verità), la sfortuna (*misfortune*) di Brougham e di Peel (che si rifacevano alla scuola del filosofo latino) fu quella di preferire alla verità rivelata in Cristo un errore volontario³⁹.

Quando, nel saggio sulla *Tamworth reading room*, dovette spiegare perché risultava infondata la pretesa di Peel di conciliare scienza e cristianesimo, Newman non solo aveva già affrontato (nella critica a Milman) il discorso sulla trascendenza, ma (nei sermoni universitari del 1839 e del 1840⁴⁰) aveva anche discusso l'ampia problematica del rapporto tra fede e ragione, alla quale adesso fa riferimento per sostenere che la scienza e il cristianesimo si basavano su due tipi diversi di conoscenza: l'inferenza deduttiva da un lato e la fede nella Rivelazione dall'altro. Addentrarsi nella problematica gnoseologica poteva infatti risultare utile per far vedere come la fiducia di Peel nella capacità propria del sapere secolare a inglobare dentro di sé alcune verità della religione non prendesse minimamente in considerazione la questione conoscitiva e risultasse, di conseguenza, quanto meno eccessiva: secondo Newman, chiunque sostiene il primato della scienza sulla religione ignora che l'uomo «is *not* a reasoning animal; he is a seeing, feeling, contemplating, acting animal»⁴¹ e quindi utilizzerà il ragionamento scientifico per rafforzare le proprie convinzioni, ma non per raggiungerle, dato che la via di accesso a esse è la fede, cioè quel tipo di conoscenza

³⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 197-200.

³⁹ «And yet the doctrine of the three eminent orators, whom I have ventured to criticise, has in it much that is far nobler than Benthamism; their misfortune being, not that they look for an excellence above the beaten path of life, but that whereas Christianity has told us what that excellence is, Cicero lived before it was given to the world, and Lord Brougham and Sir Robert Peel prefer his involuntary error to their own inherited truth. Surely, there is something unearthly and superhuman in spite of Bentham; but it is not glory, or knowledge, or any abstract idea of virtue, but great and good tidings which need not here be particularly mentioned, and the pity is, that these Christian statesmen cannot be content with what is divine without as a supplement hankering after what was heathen» (*Ibidem*, p. 270).

⁴⁰ Cfr. Newman, *Faith and reason, contrasted as habits of mind; The nature of faith in relation to reason; Love the safeguard of faith against superstition; Implicit and explicit reason*, in *US*, pp. 176-277. Ed. it.: Idem, *Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843*, in Idem, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, pp. 337-507.

⁴¹ *The Tamworth Reading Room*, p. 294.

attraverso la testimonianza dei fatti e della storia sulla quale si basano le religioni⁴². Molti uomini, allora, imposteranno la propria vita sulle certezze della fede, ma nessuno sarà disposto a diventare il martire della conclusione di un ragionamento deduttivo (*Many a man will live and die upon a dogma: no man will be a martyr for a conclusion*); quest'ultima è soltanto un'opinione, vale a dire non una cosa che è (*not a thing which is*), ma una cosa sulla quale possiamo dire al massimo di aver raggiunto una certezza (*but which we are "certain about"*) e per la quale nessuno, ancora una volta, sarebbe disposto a morire: solo la realtà (e non i nostri calcoli mentali) ha il diritto di reclamare il nostro sacrificio (*No one, I say, will die for his own calculations; he dies for realities*)⁴³.

Proprio in virtù della diversità nel metodo conoscitivo, quindi, «Science has so little of a religious tendency»⁴⁴. È vero che dalla conoscenza scientifica della natura è possibile pervenire al Creatore, ma ciò non deve far dimenticare che la scienza ha un'intrinseca tendenza a non compiere il suddetto passaggio e a ripiegarsi su se stessa in un atteggiamento adoratore del mondo⁴⁵: separata dal sentimento religioso, insomma, la scienza tende all'irreligione (*unbelief*), perché una mente non abituata a compiere l'inferenza spontanea dal mondo a Dio avrà difficoltà, studiando i fatti, a riconoscere in essi un disegno creatore e abbraccerà quindi la soluzione "atea" (in quanto vista come la più semplice)⁴⁶ o al massimo vedrà nella natura un enorme orologio⁴⁷.

Si tratta di un atteggiamento quasi inevitabile in chi non è stato abituato a esercitare uno sguardo limpido sulla realtà, dal momento che, secondo Newman, si insinua anche nel modo stesso di

⁴² «So well has this practically been understood in all ages of the world, that no Religion has yet been a Religion of physics or of philosophy. It has ever been synonymous with Revelation. It never has been a deduction from what we know: it has ever been an assertion of what we are to believe. It has never lived in a conclusion; it has ever been a message, or a history, or a vision. No legislator or priest ever dreamed of educating our moral nature by science or by argument. There is no difference here between true Religions and pretended. Moses was instructed, not to reason from the creation, but to work miracles. Christianity is a history supernatural, and almost scenic: it tells us what its Author is, by telling us what He has done» (*Ibidem*, p. 296).

⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 293.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ «He considers that greater insight into Nature will lead a man to say, "How great and wise is the Creator, who has done this!" True: but it is possible that his thoughts may take the form of "How clever is the creature who has discovered it!" and self-conceit may stand proxy for adoration. This is no idle apprehension» (*Ibidem*).

⁴⁶ «I believe that the study of Nature, when religious feeling is away, leads the mind, rightly or wrongly, to acquiesce in the atheistic theory, as the simplest and easiest» (*Ibidem*, p. 300).

⁴⁷ «The truth is that the system of Nature is just as much connected with Religion, where minds are not religious, as a watch or a steam-carriage. The material world, indeed, is infinitely more wonderful than any human contrivance; but wonder is not religion, or we should be worshipping our railroads. What the physical creation presents to us in itself is a

concepire la religione: quest'ultima (qualora non venisse riconosciuto il fatto che l'uomo conosce e agisce non attraverso il ragionamento astratto, ma a diretto contatto con la realtà) verrebbe facilmente ridotta a evento letterario (*a literary religion*) molto vicino a un moralismo poco attinente alla vita⁴⁸ o si perderebbe in inconcludenti discussioni teologiche (come avviene presso i *dissenters*), laddove invece l'insegnamento della Chiesa anglicana, partendo da un'origine, arriva a un punto fermo: «Such is the difference between the dogmatism of faith and the speculations of logic»⁴⁹.

Leggendo le riflessioni sulla religione contenute nel saggio sulla *Tamworth reading room* non si può fare a meno di notare che, nello stesso mese in cui venivano pubblicate (febbraio 1841), Newman dava alle stampe il *Tract 90* che (come abbiamo visto) rappresentava l'ultimo tentativo di salvare la dottrina della Chiesa anglicana dal sospetto di scisma mettendo in luce la cattolicità dei Trentanove Articoli. Nell'economia complessiva della critica a Peel, però, la contrapposizione tra i *dissenters* e la Chiesa e la esplicita sottolineatura del carattere dottrinalmente "sicuro" della seconda rispetto ai primi erano argomentazioni che ormai non si lasciavano più facilmente ridurre all'ambito ecclesiologico e assumevano invece una valenza strumentale a quel discorso più ampio e in parte nuovo sulla secolarizzazione dell'educazione nazionale.

Un'educazione svincolata dal riferimento religioso (che in Occidente prese forma nel cristianesimo) non poteva funzionare e Newman, sottolineando la pregiudiziale anti-religiosa presente nell'iniziativa culturale di Peel, voleva spiegare i motivi che rendevano vera questa sua osservazione; che poi il discutere di religione dovesse tener conto almeno delle diversità confessionali interne al mondo cristiano era una questione da non trascurare, ma sicuramente meno

piece of machinery, and when men speak of a Divine Intelligence as its Author, this god of theirs is not the Living and True, unless the spring is the god of a watch, or steam the creator of the engine» (*Ibidem*, p. 302).

⁴⁸ «This is why a literary religion is so little to be depended upon; it looks well in fair weather, but its doctrines are opinions, and, when called to suffer for them, it slips them between its folios, or burns them at its hearth. And this again is the secret of the distrust and raillery with which moralists have been so commonly visited. They say and do not. Why? Because they are contemplating the fitness of things, and they live by the square, when they should be realizing their high maxims in the concrete» (*Ibidem*, p. 293).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 297.

importante rispetto all'obiettivo di mettere in evidenza i limiti di una cultura che non riconosceva il proprio legame con la trascendenza: nel febbraio 1841 Newman era parroco a St. Mary e, pur avendo abbandonato la dottrina della *Via media*, non aveva ancora deciso di passare a Roma, ma le sue pagine, denunciando la pretesa di costruire la società umana a prescindere dal cristianesimo, si rivolgevano indistintamente all'anglicano, al protestante e al cattolico; forse non ci sarebbe stata mai più una civiltà cristiana, ma resistere ai tentativi di distruggerne gli ultimi brandelli era comunque una battaglia che doveva essere combattuta: «People say to me, that it is but a dream to suppose that Christianity should regain the organic power in human society which once it possessed. I cannot help that; I never said it could. I am not a politician; I am proposing no measures, but exposing a fallacy, and resisting a pretence»⁵⁰.

2) *Anglican difficulties*

Ed fu proprio con la consapevolezza dell'esistenza di un unico grande fronte culturale contro la secolarizzazione rappresentato dal Cristianesimo che, all'inizio del 1847, egli potè scrivere, pur senza rinunciare a ritenere unica vera Chiesa solo quella cattolica (alla quale appartiene ormai da quasi due anni), che san Filippo Neri gli ricordava John Keble⁵¹: era il periodo in cui (trovandosi a Roma per approfondire la teologia cattolica) si interessava alla figura del santo italiano, perché aveva deciso, dietro consiglio di Nicholas Wiseman (allora preside del *college* cattolico di St. Mary, a Oscott, vicino a Birmingham, dopo essere stato il portavoce dei vescovi inglesi a Roma tra il 1818 e il 1835), di entrare a far parte della Congregazione dell'Oratorio fondata dal Neri nel XVI secolo⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, p. 292.

⁵¹ «This great Saint reminds me in so many ways of Keble, that I can fancy what Keble would have been, if God's will had been he should have been born in another place and age» (A Mrs. John Mozley, 26 January 1847, in *LD*, XII, p. 25)

⁵² Fiorentino di nascita, Filippo Neri (1515-1595), dopo essersi formato alla scuola dei domenicani, nel 1534 si trasferì a Roma dove venne ordinato sacerdote, dando vita a una attività di apostolato che prese poi il nome di Oratorio e che

Si trattava di uno stato di vita sacerdotale senza voti, legato a un'attività pastorale rivolta preferibilmente ai laici, che gli era sembrato congeniale non solo perché dal febbraio 1846 (assieme a un gruppo di neoconvertiti) aveva seguito il suggerimento datogli da Wiseman di risiedere nell'edificio denominato *Old Oscott* (da allora ribattezzato *Maryvale*) per poter svolgere con maggiore libertà un'azione culturale contro il crescente agnosticismo della società del tempo, ma anche perché diventare oratoriano era, ai suoi occhi, il modo migliore per continuare a esercitare nella Chiesa cattolica gli stessi talenti intellettuali esercitati a Oxford: quando descriveva quali caratteristiche avrebbe dovuto avere la vocazione oratoriana in Inghilterra, Newman aveva in mente il ritratto di un *fellow* oxfordiano e di un *gentleman* inglese⁵³, dotato di quelle buone maniere e di quel "tatto" che avrebbero dovuto distinguere un oratoriano da un gesuita⁵⁴.

Nominato nell'ottobre 1847 da papa Pio IX primo superiore dell'Oratorio inglese, l'anno dopo Newman costituì formalmente la Congregazione a *Maryvale*⁵⁵, dando inizio a un'avventura che lo avrebbe portato a spostare l'Oratorio a Birmingham (1849), a non rivedere più Oxford per vent'anni, ma a continuare a mantenere con la culla della sua formazione giovanile quella sorta di dialogo spirituale tipico di chi non smette di sentirsi discepolo del suo primo maestro: fu infatti soltanto per l'urgenza di salvare le classi popolari di Birmingham dall'irreligiosità legata alla condizione urbana industriale che Newman decise di modificare la regola dell'Oratorio inglese così come era stata concepita nel Breve pontificio del novembre 1847, secondo cui l'obiettivo principale degli oratoriani in Inghilterra doveva essere l'attività apostolica presso le persone colte (le *thinking classes*)⁵⁶, un'operazione⁵⁶ quindi molto vicina nello spirito all'esperienza oxoniense⁵⁷.

interessò sia le classi umili che quelle agiate; entrò in contatto, tra gli altri, con san Carlo Borromeo (1538-1584) e con san Camillo de Lellis (1550-1614). Cfr. C. Gasbarri-K. Rathe, *Filippo Neri*, in *Enciclopedia cattolica*, V, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1327-1331).

⁵³ *Newman's Oratory Papers*, V (January-February 1848) in P. Murray (ed.), *Newman the Oratorian. His unpublished Oratory Papers*, Fowler Wright Books, Leominster 1980, p. 192.

⁵⁴ *Newman's Oratory Papers*, VI (9 February 1848) in Murray (ed.), *Newman the Oratorian*, pp. 208-216. Sul periodo passato da Newman a *Maryvale* e sulla permanenza a Roma, cfr. *LD*, XI. Su Newman oratoriano, cfr., oltre al Murray: H. Tristram, *Cardinal Newman and the Church of the Birmingham Oratory: a history and a guide*, Bristol Publishing, Gloucester 1962; R Addington, *The idea of the Oratory*, Burns & Oates, London 1966; il recente R. Herrera, *Newman y San Felipe, la búsqueda consunta de un apostolado*, in «*Annales Oratorii*», IV (2005), pp. 149-161.

⁵⁵ Sulla costituzione dell'Oratorio e sui suoi inizi a *Maryvale*, cfr. *LD*, XII.

⁵⁶ Scrive Vincent Blehl che «c'è a Birmingham una tradizione ancora viva dei suoi nascosti atti di carità: di come cercò di trovare lavoro per i disoccupati, del fatto che dava il carbone a persone che si trovavano ad affrontare l'inverno senza

Così la nuova appartenenza confessionale, mentre accese in lui il desiderio di conoscere più a fondo il mondo cattolico inglese, non spense però il ricordo degli anni esaltanti passati a Oxford, come dimostrava il fatto che il suo primo scritto cattolico era una lunga recensione pubblicata nel giugno 1846 sulla «Dublin review» (la rivista cattolica fondata da Wiseman nel 1836) del nuovo libro di poesia di Keble, *Lyra Innocentium*⁵⁸: anche se non era possibile prevederne il destino, il Movimento di Oxford era però sicuramente ancora vivo nella persona e nell'opera del poeta che l'aveva avviato⁵⁹.

Newman era ben lontano dal nutrire ripensamenti in merito al suo ingresso nella Chiesa cattolica, altrimenti a Roma, nel 1847, non si sarebbe cimentato nell'impresa di scrivere quello che diventerà il primo romanzo cattolico in lingua inglese (*Loss and gain*), dedicato alla storia di un'immaginaria conversione dall'anglicanesimo al cattolicesimo, nella quale però è facile vedere rispecchiata la sua vicenda personale⁶⁰. La stessa preoccupazione apologetica nei confronti della Chiesa cattolica si riscontra nelle diciotto conferenze spirituali pubblicate nel novembre 1849 con l'intento di ottenere la conversione dei lettori anglicani al cattolicesimo e dedicate a Wiseman, il quale era da poco diventato vicario apostolico del *London district*⁶¹; erano gli anni in cui, secondo Ian Ker, Newman valutava la possibilità di dar vita a un nuovo movimento trattariano per cattolicizzare l'Inghilterra, dimostrando in tal modo che qualsiasi nostalgia verso il passato oxoniense non poteva avere altro

di esso e del fatto che pagava le medicine per gli ammalati» (Blehl, *Biografie controverse di John Henry Newman*, in O. Grassi (a cura di), *John Henry Newman. L'idea di ragione*, Jaca Book, Milano 1992, p. 42).

⁵⁷ Sul trasferimento dell'Oratorio da *Maryvale* a Birmingham, cfr. *LD*, XIII.

⁵⁸ J. H. Newman, *Lyra Innocentium by the author of the Christian year*, in «The Dublin review», XX (June 1846), pp. 434-461, poi ripubblicato come *John Keble, Fellow of Oriel* (vedilo in *Essays Critical and Historical*, II, pp. 421-453).

⁵⁹ «Such a Volume as this is a clear evidence that what is sometimes called "the movement" in the Anglican Church is not at an end. We do not say that it is spreading,—or that it will obtain permanent footing in the communion in which it has originated,—or that it will or will not lead to a reaction, and eventually protestantize—or again weaken—a religious body, to which, under favourable circumstances, it might have brought strength. We are not prophets; we do but profess to draw conclusions; and the above conclusion respecting "the movement" which these poems have suggested, seems a very safe one» (*Ibidem*, pp. 440-441).

⁶⁰ Cfr. il già citato *Loss and gain*, James Burns, London 1848 (vedilo nell'edizione del 1906: Newman, *Loss and gain. The story of a convert*, Longmans, Green and co., London, etc. 1906 (ed. it.: J. H. Newman, *Perdita e guadagno. Storia di una conversione*, Jaca Book, Milano 1996).

⁶¹ Cfr. J. H. Newman, *Discourses addressed to Mixed Congregations*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1849 (vedili nell'edizione del 1906: Idem, *Discourses addressed to Mixed Congregations*, Longmans, Green and co., London, etc. 1906). Cfr. l'edizione italiana di alcuni di essi: Idem, *Sermoni cattolici*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 21-217.

significato che quello di mettere a servizio della Chiesa cattolica l'ardore che aveva animato la stagione dei *Tracts for the times*⁶².

Proprio l'essere entrato nella Chiesa di Roma lo fece però approdare a una nuova consapevolezza che, permettendogli di condurre la battaglia contro la secolarizzazione dalla roccaforte della piena ortodossia della fede, gli consentì di valorizzare quanto di buono era presente anche in chi combatteva per la stessa causa partendo da terreni meno favorevoli: quando (marzo 1850) la conclusione del "caso Gorham" lo spinse a rioccuparsi degli errori della Chiesa anglicana (sottolineandone l'asservimento alla decisione del *Privy Council* di negare la dottrina del battesimo), ribadì (dopo averlo detto nello scritto su Keble) che il Movimento di Oxford era vivo; la difficoltà nella quale si dibatteva era di non aver ancora preso piena coscienza del motivo di fondo per il quale era sorto, cioè l'opposizione all'*Establishment*. Newman parlò di questi argomenti presso l'Oratorio di Londra (nato da una scissione da quello di Birmingham e allora in fase di costituzione) tra la primavera e l'estate del 1850 in dodici conferenze subito pubblicate come *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the catholic Church*, che costituiscono il miglior ritratto del Movimento di Oxford, oltre che un alto esempio di controversia religiosa⁶³.

Indirizzato (come recita il sottotitolo) agli appartenenti al Movimento, per renderli consapevoli del fatto che la comunione con la Chiesa cattolica era il problema attorno al quale ruotava l'esperienza nata a Oxford nel 1833 (*the legitimate issue of the religious movement of 1833*)⁶⁴, e dedicato al vescovo William Bernard Ullathorne (dal 1846 al 1889 prima vicario apostolico e poi vescovo di uno dei cinque distretti – *Northern, Midland, Western, London* – nei quali la Santa Sede aveva diviso il territorio inglese con la Bolla *Apostolicum ministerium* di papa Benedetto XIV – 1753 – , il

⁶² Cfr. Ker, *Newman*, p. 363.

⁶³ Cfr. le già citate *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the Catholic Church*, Burns & Lambert, London 1850 (vedile nell'edizione del 1901: Newman, *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching*, Longmans, Green, and Co., London, etc. 1901). Sulla costituzione dell'Oratorio di Londra e sulle conferenze ivi tenute, cfr. LD, XIII, XIV; Ward, *The life of John Henry, cardinal Newman*, pp. 231-251.

Central district, sotto la cui giurisdizione rientrava Birmingham)⁶⁵, il volume possedeva tutte le caratteristiche per essere considerato uno strumento di apologetica ad uso del cattolicesimo inglese del tempo. Newman stesso lo sottolineava nella *dedication*, chiedendosi che connessione potesse esserci tra la persona del Vescovo al quale il libro era stato dedicato e un lavoro di natura non didattica, non pastorale, non ascetica e nemmeno devozionale, ma di mera controversistica e, per di più (in quanto riguardante il Movimento di Oxford), di interesse locale⁶⁶.

La domanda restava senza una immediata risposta, ma il fatto che il volume fosse introdotto da una prefazione, volta a mettere in luce come rimuovere le obiezioni contro il cattolicesimo potesse facilitare il cammino verso Roma di coloro che si tenevano lontani da essa più a causa dei pregiudizi che a causa di una cattiva disposizione d'animo, diceva molto riguardo all'utilità pastorale della controversistica e induce a leggere in quest'ottica l'intera opera: «to clear away from the path of an inquirer objections to Catholic truth, is to subserve his conversion by giving room for the due and efficacious operation of divine grace»⁶⁷.

Scrivere in difesa della Chiesa cattolica poteva dunque favorire l'azione della grazia, ma (benchè affascinante) risulterebbe troppo semplicistico vedere nelle conferenze soltanto una declinazione diversa della tematica del rapporto tra fede e ragione che Newman aveva già trattato nei sermoni universitari e che, nel 1870, avrebbe costituito il motivo di fondo della *Grammatica dell'assenso*. Nell'opera, infatti, la tematica della cooperazione della ragione umana al disegno della salvezza risulta funzionale non tanto ad approfondire l'aspetto filosofico e teologico, quanto a sottolineare che, mentre la politica (arrogandosi il diritto di negare la dottrina battesimale) stava utilizzando la

⁶⁴ Cfr. *Anglican difficulties*, I, p. 1.

⁶⁵ Su William Bernard Ullathorne (1806-1889), cfr. C. Butler, *The life & times of Bishop Ullathorne, 1806-1889*, 2 voll., Burns Oates and Washbourne Ltd., London 1926; *Ullathorne, William Bernard*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1654.

⁶⁶ «In gaining your Lordship's leave to place the following Volume under your patronage, I fear I may seem to the world to have asked what is more gracious in you to grant, than becoming or reasonable in me to have contemplated. For what assignable connection is there between your Lordship's name, and a work, not didactic, not pastoral, not ascetical, not devotional, but for the most part simply controversial, directed, moreover, against a mere transitory phase in an accidental school of opinion, and for that reason, both in its matter and its argument, only of local interest and ephemeral importance»? (*Ibidem*, p. V).

⁶⁷ *Ibidem*, p. XI.

Chiesa anglicana per limitare l'azione della grazia (*to put restrictions upon grace*)⁶⁸, la sopravvivenza del Movimento di Oxford all'interno della Chiesa diceva che non c'era bisogno di guardare al Papa per rendersi conto che in Inghilterra l'attacco alla fede non era invincibile. Secondo Wilfrid Ward, infatti, all'interno della produzione newmaniana, le *Lectures* del 1850 erano l'unico esempio di controversistica aggressiva (*aggressive controversy*) e non difensiva, avendo come obiettivo non la difesa della Chiesa cattolica, ma di condurre «to the Catholic and Roman Church those who, after following him to the very brink, hesitated to take the final step»⁶⁹.

Certo, l'unica vera Chiesa aveva sede a Roma e Newman era ben lontano dal metterlo in dubbio, al punto da sostenere che la sola cosa che lo spingeva a parlare era la sua intima convinzione che la Chiesa cattolica fosse l'unica arca della salvezza (*the one ark of salvation*), mentre quella anglicana era un mero relitto (*a mere wreck*)⁷⁰ dal punto di vista della fede (perché trasformava le sue vedute religiose adeguandosi ai cambiamenti della politica)⁷¹; il ricordo degli anni passati in essa rimaneva infatti un bellissimo sentimento (sul quale Newman non mancava di spendere parole cariche di nostalgia)⁷², ma non riusciva a occultare il fatto che il Movimento di Oxford fu soltanto una sorta di partito religioso, a dispetto del quale la Chiesa continuò a servire gli interessi nazionali:

⁶⁸ «How is it possible that the National Church, forsooth, should be allowed to dogmatize on a point which so immediately affects the Nation itself? Why, half the country is unbaptized; it is difficult to say for certain who are baptized; shall the country unchristianize itself? it has not yet advanced to indifference on such a matter. Shall it, by a suicidal act, use its own Church against itself, as its instrument whereby to cut itself off from the hope of another life? Shall it confine the Christian promise within limits, and put restrictions upon grace, when it has thrown open trade, removed disabilities, abolished monopolies, taken off agricultural protection, and enlarged the franchise?—Such is the thought, such the language of the England of today» (*Ibidem*, pp. 24-25).

⁶⁹ Ward, *The life of John Henry, cardinal Newman*, p. 232.

⁷⁰ *Anglican difficulties*, I, p. 4.

⁷¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 6-9.

⁷² «Why should I deny to your memory what is so pleasant in mine? Cannot I too look back on many years past, and many events, in which I myself experienced what is now your confidence? Can I forget the happy life I have led all my days, with no cares, no anxieties worth remembering; without desolateness, or fever of thought, or gloom of mind, or doubt of God's love to me and providence over me? Can I forget,—I never can forget,—the day when in my youth I first bound myself to the ministry of God in that old church of St. Frideswide, the patroness of Oxford? nor how I wept most abundant, and most sweet tears, when I thought what I then had become; though I looked on ordination as no sacramental rite, nor even to baptism ascribed any supernatural virtue? Can I wipe out from my memory, or wish to wipe out, those happy Sunday mornings, light or dark, year after year, when I celebrated your communion-rite, in my own church of St. Mary's; and in the pleasantness and joy of it heard nothing of the strife of tongues which surrounded its walls? When, too, shall I not feel the soothing recollection of those dear years which I spent in retirement, in preparation for my deliverance from Egypt, asking for light, and by degrees gaining it, with less of temptation in my heart, and sin on my conscience, than ever before?» (*Ibidem*, pp. 81-82)

evidentemente, l'elevazione di Hampden ai vertici dell'Università e della Chiesa e il vescovato di Gerusalemme erano ancora due episodi in grado di scuotere la coscienza di Newman⁷³.

Come abbiamo già avuto modo di notare, fu proprio nelle *Lectures* del 1850 che egli, pur dando ormai per acquisita l'inadeguatezza della *Via media* a costituire una religione pienamente cattolica e apostolica, non solo non intendeva negare i benefici apportati alla Chiesa anglicana da questa stagione teologica, ma sembrava addirittura attribuirle lo stesso ruolo del Papa nel contrastare l'errore, lamentandosi del fatto che la nazione l'abbia dimenticata⁷⁴; ciò tuttavia non gli impedì di sostenere, nell'ultima conferenza, che la *Via media* fosse una forma di protestantesimo (*a particular form of protestantism*), dal momento che non sottomettersi alla Chiesa cattolica significava ostacolarla (*not to submit to the Church is to oppose her*)⁷⁵: soltanto nell'ortodossia della Chiesa cattolica si trovava l'alternativa al connubio tra religione e politica nazionale, caratteristico della Chiesa anglicana, e il Movimento di Oxford (nato per contrastarlo) doveva quindi lasciare la Chiesa anglicana e entrare in quella cattolica che era la sua meta naturale⁷⁶.

Riconoscere che la pienezza dell'ortodossia si trovava solo a Roma non doveva però portare alla dimenticanza del fatto che il Movimento di Oxford, pur non essendo un fenomeno cattolico, non era però nemmeno congeniale alla Chiesa anglicana: all'inizio della seconda conferenza Newman sosteneva che ciò che si era soliti chiamare o che aveva chiamato se stesso "insegnamento anglo-cattolico" (*Anglo-catholic teaching*), nei confronti della Chiesa anglicana non sarebbe stato altro

⁷³ «The movement, I say, has formed but a party after all, and the Church of the nation has pursued the nation's objects, and executed the nation's will, in spite of it. The movement could not prevent the Ecclesiastical Commission, nor the Episcopal mismanagement of it. Its zeal, principle, and clearness of view, backed by a union of parties, did not prevent the royal appointment of a theological Professor, whose sentiments were the expression of the national idea of religion. Nor did its protest even succeed in preventing his subsequent elevation to the Episcopal bench. Nor did it succeed in preventing the establishment of a sort of Anglo-Prussian, half-Episcopal, half-Lutheran See at Jerusalem; nor the selection of two individuals of heretical opinions to fill it in succession. Nor did it prevent the intrusion of the Establishment on the Maltese territory; nor has it prevented the systematic promotion at home of men heterodox, or fiercely latitudinarian, in their religious views, or professedly ignorant of theology, and glorying in their ignorance. Nor did the movement prevent the promotion of Bishops and others who deny or explain away the grace of Baptism. Nor has it hindered the two Archbishops of England from concurring in the royal decision, that within the national communion baptismal regeneration is an open question. It has not heightened the theology of the Universities or of the Christian Knowledge Society, nor afforded any defence in its hour of need to the National Society for Education» (*Ibidem*, pp. 10-11).

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 25. Vedi sopra cap. I, par. 3.

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 377.

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 29.

che una sostanza straniera (*a foreign substance*), simile all'olio che galleggia sull'acqua (*like oil upon the water*)⁷⁷. L'obiettivo della seconda *lecture* e delle altre cinque successive era proprio di provare questa tesi, nella consapevolezza che il Movimento, pur non risultando capace di valutare positivamente una secessione dalla Chiesa anglicana, nella sua linea di tendenza fondamentale si oppose fin dall'inizio all'*Establishment* e rappresentò quindi un baluardo contro la secolarizzazione: riferendosi probabilmente alla corrente trattariana e non all'intero fenomeno (che come abbiamo visto comprendeva anche esponenti della Chiesa Alta), Newman riteneva che, parlando di cattolicità e di apostolicità contro l'erastianesimo della Chiesa anglicana, il Movimento non facesse altro che propugnare un'irrealtà; quelle due caratteristiche erano infatti sconosciute all'interno della Chiesa e tra chi le sosteneva e l'*Establishment* esisteva quindi la stessa distanza che separa i cattolici dagli anglicani⁷⁸.

Del resto, continuava Newman, la Chiesa anglicana era una parte della nazione, nello stesso modo in cui lo erano la legge e il Parlamento (*the National Church is strictly part of the Nation, in the same way that the Law or the Parliament is part of the Nation*) e di conseguenza non poteva che rappresentare l'antitesi di chi credeva invece nel principio della libertà della Chiesa dallo Stato⁷⁹; l'indifferenza, il sospetto e il timore di una restaurazione del cattolicesimo furono poi i sentimenti degli inglesi nei confronti del Movimento e Newman leggeva questi stati d'animo in continuità con i tumulti della folla presbiteriana e puritana di Edimburgo nel 1635 contro la liturgia anglo-cattolica fatta introdurre da Carlo I Stuart e con l'attacamento popolare ai sette vescovi incarcerati nel 1688 da Giacomo II per aver protestato contro la concessione regia dell'indulgenza ai *dissenters* di tutte

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 35.

⁷⁸ «The want of congeniality which now exists between the sentiments and ways, the moral life of the Anglican communion, and the principles, doctrines, traditions of Catholicism—this uncongeniality I am speaking of in order to prove something done and over long ago before the movement, in order to show that that movement of 1833 was from its very beginning engaged in propagating an unreality [...] We have, then, this simple question before us: What evidence is there, that the doctrines and principles proclaimed to the world in 1833 had then, or have now, any congeniality with the Establishment in which they were propagated, and that they could or can live in that Establishment; whether they can move or work, whether they can breathe and live in it, better than a being with lungs in an exhausted receiver? It was doubted, as we have seen, by their first preachers; how has it been determined by the event?» (*Ibidem*, pp. 48-52).

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 67-69.

le denominazioni⁸⁰. Nel 1833, infatti, quando la religione nazionale (grazie all'opera di Guglielmo III e di Giorgio I) era ormai di tendenza luterana e calvinista (*has a congeniality with Lutheranism and Calvinism*)⁸¹, riapparvero contro il Movimento di Oxford le stesse paure anticattoliche del Seicento inglese e vennero diffuse attraverso i giornali, cioè gli organi della comunità politica e amante del denaro (*the organs of the political, mammon-loving community*)⁸².

La descrizione del Movimento di Oxford come fenomeno che fin dalle sue origini voleva essere un'alternativa alla Chiesa nella quale era nato e che aveva dentro di sé una tendenza cattolica (come dimostra il fatto che suscitò sospetti anticattolici simili a quelli dell'epoca degli ultimi Stuarts) veniva rafforzata nella terza conferenza; qui Newman sosteneva di aver ricevuto nel Movimento benefici spirituali che non erano presenti nella Chiesa anglicana⁸³, per salvare l'ortodossia della quale non serviva dire che in essa era comunque presente l'opera della grazia: infatti, il riconoscere (con un autore di una rivista popolare) che anche di Wesley si poteva affermare lo stesso ed esaltarne il singolare carisma all'interno del panorama religioso inglese della seconda metà del Settecento, non era un motivo sufficiente per dichiararlo ortodosso⁸⁴; del resto, perché non "assolvere" allora anche un Thomas Arnold solo sulla base del fatto che morì religiosamente, "perdonandogli" le sue vedute liberali in materia teologica⁸⁵?

Nel riferimento a Wesley non bisogna leggere una riduzione delle dottrine della Chiesa anglicana a quelle del Metodismo: Newman, infatti, sapeva bene che la servitù della prima nei confronti della

⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 57-58.

⁸¹ Cfr. *Ibidem*, p. 53.

⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 62.

⁸³ Cfr. *Ibidem*, pp. 79-80.

⁸⁴ «The Established Church may have preserved in the country the idea of sacramental grace, and the movement of 1833 may have spread it; but if you wish to find the shadow and the suggestion of the supernatural qualities which make up the notion of a Catholic Saint, to Wesley you must go, and such as him. Personally I do not like him, if it were merely for his deep self-reliance and self-conceit; still I am bound, in justice to him, to ask, and you in consistency to answer, what historical personage in the Establishment, during its whole three centuries, has approximated in force and splendour of conduct and achievements to one who began by innovating on your rules, and ended by contemning your authorities? He and his companions, starting amid ridicule at Oxford, with fasting and praying in the cold night air, then going about preaching, reviled by the rich and educated, and pelted and dragged to prison by the populace, and converting their thousands from sin to God's service—were it not for their pride and eccentricity, their fanatical doctrine and untranquil devotion, they would startle us, as if the times of St. Vincent Ferrer or St. Francis Xavier were come again in a Protestant land» (*Ibidem*, pp. 90-91).

⁸⁵ «Does the extreme earnestness and reality of religious feeling, exhibited in the sudden seizure and death of one who was as stern in his hatred of your opinions as admirable in his earnestness, who one evening protested against the

nazione (*The National Church is the slave of the Nation*)⁸⁶ non reggeva il confronto con la grande stagione religiosa inaugurata da Wesley, durante la quale sembravano essere tornati i tempi di san Vincenzo Ferrer o di san Francesco Saverio (*as if the times of St. Vincent Ferrer or St. Francis Xavier were come again in a Protestant land*)⁸⁷; paragonare la Chiesa anglicana a Wesley serviva piuttosto a far vedere come essa (rispetto ai tentativi del Movimento di Oxford di raggiungere l'ortodossia cattolica e apostolica), oltre a non avere dentro di sé cattolicità e apostolicità, non fosse nemmeno dotata del carisma e dell'entusiasmo del grande riformatore settecentesco.

Sostenendo che il Movimento di Oxford e l'*Establishment* politico-religioso della nazione inglese erano alternativi fin dall'inizio, la distanza tra i due veniva quindi descritta in tutta la sua ampiezza; all'inizio della quarta conferenza, però, Newman introdusse una prospettiva diversa, dicendo che «Movement must have Place in Divine Plan»⁸⁸: risulterebbe infatti difficile, secondo lui, non scorgere l'aiuto divino nello sviluppo di un fenomeno che riuscì a costruire un'alternativa all'assetto politico-religioso della nazione inglese, ma che partiva dall'intento iniziale di difenderlo dagli attacchi della politica liberale. I protagonisti dell'avventura nata a Oxford nel 1833, scriveva Newman, portarono avanti visioni del mondo e principi, soltanto perché erano veri e avvertivano il dovere di proclamarli e, nonostante il loro obiettivo fosse quello di rafforzare l'*Establishment* (*strengthen the establishment*), risultava alquanto difficile stabilire precisamente il modo attraverso cui l'opera doveva essere realizzata⁸⁹: furono loro stessi i primi a stupirsi del successo nel parlare di dottrine, a proposito delle quali non avevano altra cosa da dire se non che aleggiavano nell'aria (*in the air*), cioè non costituivano un'argomentazione coerente, ma un messaggio ed era come se parlassero da sole (*spoke rather than was spoken*); il movimento di cui facevano parte

sacramental principle, and next morning died nobly with the words of Holy Scripture in his mouth—does it give any sanction to that hatred and that protest [dr Arnold]?» (*Ibidem*, p.92).

⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 69.

⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 91. San Vincenzo Ferrer (1675-1738), filosofo e teologo domenicano spagnolo, insegnò filosofia e teologia all'Università di Valenza (cfr. A. D'Amato, *Ferrer, Vincenzo*, in *Enciclopedia cattolica*, V, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1198-1199). Francesco Saverio (1506-1552), missionario gesuita spagnolo (si chiamava in realtà don Francisco de Jesu Xavier dal nome del castello di Xavier in Navarra dove era nato), viaggiò in India, in Giappone e in Cina (dove morì); viene considerato il pioniere delle missioni moderne (cfr. C. Testore-E. Lavagnino, *Francesco Saverio*, in *Ibidem*, pp. 1616-1620).

⁸⁸ *Anglican difficulties*, I, p.95.

rappresentava infatti la nascita non di un luogo, ma di una crisi (*was the birth of a crisis rather than of a place*), che nel giro di pochi anni produsse una scuola di pensiero che finì per collidere con la nazione e con la stessa Chiesa nazionale che inizialmente aveva detto di voler servire⁹⁰.

Questa nuova immagine del Movimento sembrava rispecchiare molto da vicino la vicenda personale di Newman (che passò al cattolicesimo in quanto convinto di trovare in esso quei caratteri che aveva invano cercato nella sua Chiesa); egli stesso era forse consapevole di questo risvolto autobiografico, quando sosteneva che la trasformazione del Movimento fu un passaggio graduale e pieno di difficoltà⁹¹ e quando, nell'ultima *lecture*, ricostruiva il suo studio dei Padri della Chiesa come esempio di una ricerca sinceramente orientata alla verità e sfociata inaspettatamente nella conversione alla Chiesa cattolica⁹².

La scelta di cambiare prospettiva interpretativa (distinguendo gli obiettivi iniziali del Movimento dai suoi risultati), comunque, lungi dall'essere una smentita della tesi circa l'iniziale incompatibilità esistente tra esso e la Chiesa di Stato, intendeva anzi rafforzarla andando alla radice: il motivo per cui gli uomini del 1833 si posero in contrasto con la Chiesa fu l'aver capito che in essa l'idea della collaborazione tra religione e politica (che loro volevano difendere) era stata sostituita dall'erastianesimo; era vero quindi che il Movimento si presentò fin dall'inizio come il campione delle dottrine e delle pratiche fondamentali della Chiesa, ma il suo primo principio (*the first principle*) fu la libertà della Chiesa (*ecclesiastical liberty*), in quanto quelle dottrine e quelle pratiche potevano essere salvaguardate solo se essa fosse rimasta libera dalla prepotenza dello Stato: «Dogma would be maintained, sacraments would be administered, religious perfection would be venerated and attempted, if the Church were supreme in her spiritual power; dogma would be

⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 96-97.

⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 97-98.

⁹¹ «The movement has affected us in a certain way: at one time we have felt urged perhaps, with some of those who took part in it, to go forward; at another, to remain where we are; then to retire into lay-communion, if we were in the Established ministry; then to collapse into a sect external to its pale. We have tried to have faith in the sacraments of the National Church; for a time we have succeeded, and then we have failed; we have felt ourselves drawn, we have felt ourselves repelled by the Catholic Church;—we have felt difficulties in her faith, counter-difficulties in rejecting it, complications of difficulty on difficulty, concurrent or antagonist, till we could ascertain neither their mutual relation nor their combined issue, and could neither change nor remain where we were without scruple» (*Ibidem*, p. 99).

⁹² Cfr. *Ibidem*, pp. 368-373.

sacrificed to expedience, sacraments would be rationalized, perfection would be ridiculed if she was made the slave of the State»⁹³.

Certo, dovette passare del tempo perché gli uomini che promossero i *Tracts for the times* si rendessero conto che questo ideale di libertà e di verità non trovava riscontro nella concreta realtà della Chiesa, ma il fatto che le due parti non ne fossero consapevoli non significava, secondo Newman, che l'opposizione tra il Movimento di Oxford e l'*Establishment* politico-religioso non era reale: «The movement, then, and the Establishment, were in simple antagonism from the first, although neither party knew it; they were logical contradictories; they could not be true together; what was the life of the one was the death of the other. The sole ambition of the Establishment was to be the creature of Statesmen; the sole aspiration of the movement was to force it to act for itself»⁹⁴.

Ecco allora che, nella quinta conferenza, volendo rafforzare il già più volte pronunciato invito rivolto agli appartenenti al Movimento a entrare nella Chiesa cattolica, Newman faceva appello a quelli che anche lui (prima di diventare cattolico) credeva essere i caratteri fondamentali di una Chiesa libera e indipendente: questi uomini sbaglierebbero se volessero rimanere un partito all'interno della Chiesa anglicana (usufruendo dello spazio di *private judgment* offerto da essa), perché fin dalle origini l'obiettivo del Movimento di Oxford non era di esaltare il *private judgment*, ma di riscoprire i fondamenti dell'autorità ecclesiastica, cioè il *Prayer Book*, i vescovi, gli *Anglican divines* e i padri della Chiesa⁹⁵.

Proprio in virtù di questa passione per un'ortodossia teologica che la Chiesa anglicana stava dimostrando e avrebbe sempre più dimostrato di non avere a cuore, il Movimento di Oxford restò un partito della Chiesa soltanto esternamente (*only externally*), ma le aspirazioni e i sentimenti (*wishes and feelings*) dei suoi appartenenti andavano in ben altre direzioni⁹⁶. Newman credeva che la meta finale del Movimento fosse la comunione con la Chiesa di Roma, ma, di fronte

⁹³ Cfr. *Ibidem*, p. 102.

⁹⁴ *Ibidem*, p.105.

⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 128-161.

all'incertezza riguardante la reale possibilità che questo obiettivo venisse raggiunto, ritenne suo dovere parlare di quel lavoro nascosto della Provvidenza che, indirizzando la marcia del Movimento verso una critica dell'*Establishment*, rende affascinante l'entrare in sintonia con un'esperienza della quale si avvertiva lo sforzo ascetico verso alte vette: «If the movement be a providential work, it has a providential scope; if that scope be not in the direction of the Establishment, as I have been proving, in what direction is it? Does it look towards Greece, or towards America, or towards Scotland, or towards Rome?»⁹⁷. La scelta di criticare l'erastianesimo al quale si era sottomesso l'*Establishment* significava indebolire quest'ultimo e quindi fare gli interessi del liberalismo anti-ecclesiastico, oppure portava con sé un carattere positivo che si sarebbe trasformato in qualcosa di imprevisto⁹⁸?

3) «Do not measure heaven and earth by views which are in a great degree insular»⁹⁹: il pensiero sociale di Newman

Sono le stesse domande con le quali è possibile interrogare la posizione culturale di Newman nella Chiesa anglicana e il fatto che egli non abbia ritenuto fuori luogo porle al Movimento di Oxford lascia trasparire tutta la sua stima verso una stagione religiosa, di cui, secondo lui, rimaneva sempre vivo lo spirito critico con il quale seppe combattere per la tradizione. Proprio in virtù di questa stima, del resto, si spiega il pressante invito alla conversione che rivolse ripetutamente ai membri del Movimento e che fu il motivo stesso della stesura delle *Lectures*, non risultando probabile che vi si sarebbe cimentato, se non avesse intravisto la possibilità di un dialogo.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 153.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 168-169.

⁹⁸ «Here is a great existing fact before our eyes, the movement and its party. What is to become of it? Is it to melt away as if it had not been? Is it merely to subserve the purposes of Liberalism, in breaking up establishments by weakening them, and in making dogma ridiculous by multiplying sects? Or is it of too positive a character, both in its principles and its members, to anticipate for it so disappointing a issue» (*Ibidem*, p. 100).

⁹⁹ *Ibidem*, p. 253.

A risultare problematico, nel Movimento, non era dunque lo spirito profondo che lo animava fin dalle origini, ma il fatto che i suoi appartenenti non avessero ancora capito che non abbandonando la Chiesa anglicana avrebbero continuato a servire l'alleanza tra la Chiesa e la nazione contro la quale loro stessi avevano sempre detto di voler combattere.

Secondo Newman, quella occupata dal Movimento all'interno della Chiesa non poteva che rimanere una mera posizione secolare (*a mere secular position*)¹⁰⁰, anche nel caso in cui si fosse dovuta concretizzare nel tentativo di convertire la Gran Bretagna alla vera fede attraverso la riscoperta del carattere apostolico della Chiesa nazionale¹⁰¹: per smascherare l'illusorietà di tale operazione bastava infatti ricordarsi che, alla fine del Seicento, i principi professati dal clero di tendenza *tory* riunito nella Camera Bassa della *Convocation* di Canterbury erano certamente molto migliori di quelli professati dai vescovi (*far better than those of their Bishops*), ma non riuscirono a impedire il successo della politica della Corona che (con l'appoggio dei vescovi) sospese la *Convocation* per contrastare la Camera Bassa che si opponeva al progetto governativo di concedere la tolleranza a tutte le denominazioni protestanti¹⁰². Non c'era spazio per la lotta contro la riduzione della religione al suo aspetto mondano in una Chiesa che, dalla Gloriosa Rivoluzione in poi, aveva

¹⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 118.

¹⁰¹ «They feel that Great Britain would be a most powerful instrument of good, if it could be directed aright; and then they argue that if it is to be influenced, what else ought naturally and obviously to influence it but the National Church? The National Church, then, is to be God's instrument for the conversion of the world. But in order to this, of course it is indispensable that the National Church should have a clear and sufficient hold of Apostolical doctrine and usage; but then, who is to instruct the National Church in these necessary matters, but that Apostolical movement to which they themselves belong? And thus, by a few intermediate steps, they have attained the conclusion, that, because the nation is so powerful, the movement must succeed. Accordingly, they bear any degree of humiliation and discomfort; nay, any argumentative exposure, any present stultification of their principles, any, however chronic, disorganization, with an immovable resolve, as a matter of duty and merit, because they are sanguine about the future. They seem to feel that the whole cause of truth, the reform of the Establishment, the catholicizing of the nation, the conversion of the world, depends at this moment on their faithfulness to their position; on their own steadfastness the interests of humanity are at stake, and where they now are, there they will live and die. They have taken their part, and to that part they will be true» (*Ibidem*, pp. 114-115).

¹⁰² «And lastly, on occasion of a contested election or other political struggle, theology mingled with politics; the liberal candidate rejected by the aid of the High-Church Clergy on some critical question of religious policy; the Government annoyed or embarrassed; and a sanguine hope entertained of a ministry more favourable to Apostolical truth. My brethren, the National Church has had experience of this, *mutatis mutandis*, once before: I mean in the conduct of the Tory Clergy at the end of the seventeenth, and beginning of the following century. Their proceedings in Convocation were a specimen of it; their principles were far better than those of their Bishops; yet the Bishops show to advantage and the Clergy look small and contemptible in the history of that contest. Public opinion judged, as it ever judges, by such broad and significant indications of right and wrong; the Government party triumphed, and the meetings of the Convocation were suspended» (*Ibidem*, pp. 120-121). Sulla *Convocation* di Canterbury, cfr. il già ampiamente citato articolo di Newman pubblicato sul «British magazine» tra il 1834 e il 1835 (vedi sopra cap. I, par. 3).

mostrato di volersi adeguare alle decisioni della politica: chi voleva combattere questa battaglia doveva invece rendersi conto che soltanto la Chiesa cattolica (possedendo l'insieme completo dei mezzi sacramentali della salvezza) ne rappresentava l'arma vincente.

Il Movimento di Oxford aveva le risorse intellettuali per capire questa verità e ciò, secondo Newman, era un motivo sufficiente per mettersi alla ricerca dei motivi in forza dei quali la Chiesa cattolica non solo era l'unica istituzione religiosa in grado di salvaguardare il proprio carattere spirituale dagli assalti della politica, ma deteneva anche il primato nella difesa della persona umana dai tentativi di decurtarne la libertà e l'aspirazione ai beni eterni.

Dopo aver ampiamente analizzato il rapporto tra il Movimento di Oxford e la Chiesa anglicana, Newman si accingeva adesso a dimostrare come soltanto la Chiesa cattolica fosse il principio di una società a misura d'uomo, aprendo in tal modo (nelle *lectures* ottava e nona) una significativa parentesi di filosofia sociale che consentiva di mettere a tema un aspetto fondamentale della sua critica alla secolarizzazione: per arginare il processo di allontanamento delle varie dimensioni della vita privata e pubblica dalla religione, la spregiudicatezza con la quale i trattariani criticarono l'*Establishment* rimaneva certamente un modello insuperabile a livello di metodo, ma, quanto ai contenuti, bisognava oltrepassare la Manica e imparare dai Paesi cattolici; soltanto alla loro scuola era possibile apprendere quel modo di trattare la persona che, riconoscendo fino in fondo il primato delle dimensioni spirituali su quelle materiali, era all'origine di una convivenza secondo Newman di gran lunga più umana delle società nate dalla Riforma.

Infatti, come spiegava all'inizio dell'ottava *lecture*, se alla comprensione dell'erroneità dell'erastianesimo arrivò prima di convertirsi al cattolicesimo, dovette invece aspettare di entrare nella Chiesa di Roma per capire che soltanto essa dimostrava di avere a cuore la libertà del singolo uomo e quindi camminava nella direzione opposta rispetto alla filosofia e alla pratica del mondo (*the philosophy and practice of the world*), incentrate sull'esaltazione della società a scapito

dell'individuo: da una parte il principio secondo cui i beni più grandi sono quelli mondani e l'individualità della persona deve essere sacrificata sull'altare di valori come l'ordine (*order*), la prosperità (*prosperity*), l'avanzamento dell'arte e della scienza (*advance in arts and sciences*), la letteratura (*literature*) e la raffinatezza (*refinement*); dall'altra parte la dottrina della Chiesa cattolica, la quale, subordinando tutto il resto all'immortalità dell'anima, guarda non alla nazione ma agli uomini che la formano (*contemplates, not the whole but the parts; not a nation, but the men who form it*), non alla società ma agli individui (*not society in the first place, but in the second place, and in the first place individuals*)¹⁰³.

Nella logica generale del discorso newmaniano, la civiltà dei Paesi che avevano accolto la Riforma veniva ricondotta alla filosofia e alla pratica del mondo, perché, secondo lui, il rifiuto (proprio del mondo) di prendere in considerazione quell'elemento che invece la Chiesa cattolica riteneva fondamentale (l'anima) era il motivo per cui i Paesi protestanti differivano da quelli cattolici nel modo di concepire la persona e la società: la Chiesa cattolica, spiegava Newman, preferiva salvare l'anima di un solo bandito della Calabria o di un mendicante di Palermo (*would rather save the one soul of one single wild bandit of Calabria, or whining beggar of Palermo*) piuttosto che tracciare cento linee ferroviarie lungo l'Italia o promuovere una riforma sanitaria in ogni città della Sicilia, se tali grandi opere nazionali non fossero servite a promuovere qualche bene spirituale¹⁰⁴.

Il risultato di questa scelta era una maggiore arretratezza dei Paesi cattolici rispetto a quelli protestanti in fatto di progresso; e, volendo spiegare ai membri del Movimento di Oxford perché ciò non poteva costituire un'obiezione al cattolicesimo, egli sosteneva che il fine principale della Chiesa cattolica non era di promuovere la civilizzazione, ma di riconciliare l'anima con Dio (*reconciling the soul to God*)¹⁰⁵, nella consapevolezza che gli uomini, per quanto dotati di energie e di talenti naturali, correavano sempre il pericolo di distaccarsi dal centro della santità e dell'amore¹⁰⁶.

¹⁰³ Cfr. *Ibidem*, pp. 235-236.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 240.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 241-242.

¹⁰⁶ «They may be full of ability and energy, they may be men of genius, men of literature and taste, poets and painters, musicians and architects; they may be statesmen or soldiers; they may be in professions or in trade; they may be skilled

Rispetto al mondo, che mette in primo piano le qualità eroiche (*heroic qualities*) e le virtù politiche ed economiche (*virtues of a political and mercantile character*), la Chiesa cattolica non si stanca infatti di ripetere che anche le migliori virtù naturali sono meno importanti della fede, della purezza e della carità (*faith, purity and charity*)¹⁰⁷ e che il criterio ultimo per giudicare le azioni umane non è il risultato (come vuole il mondo), ma l'intenzione del cuore¹⁰⁸. Ecco allora che, mentre il mondo è pronto a salvare quella persona che, pur volendo il male, si astiene dal compierlo; agli occhi della Chiesa, viceversa, è più grave meditare deliberatamente di voler morto qualcuno che attentare in modo non premeditato alla vita del re¹⁰⁹ e una mendicante (*beggar-woman*) sinceramente religiosa ha di fronte a sé una possibilità di salvezza completamente negata a quell'uomo di Stato (*the State's pattern-man*), le cui buone azioni siano frutto solo di virtù naturali¹¹⁰.

L'intento di Newman, in queste pagine, non è di svalutare la natura a favore della grazia, ma (elevando l'uomo di Stato a esempio di una rispettabilità solo umana che prescinde dalla sfera spirituale) di sostenere da un lato il realismo sociale cristiano contro la filosofia del mondo e

in the mechanical arts; they may be a hard-working, money-making community; they may have great political influence; they may pour out a flood of population on every side; they may have a talent for colonization; or, on the other hand, they may be members of a country once glorious, whose day is past; where luxury, or civil discord, or want of mental force, or other more subtle cause, is the insuperable bar in the way of any national demonstration; or they may be half reclaimed from barbarism, or they may be a simple rural population; they may be the cold north, or the beautiful south; but, whatever and wherever they are, the Church knows well, that those vast masses of population, as viewed in the individual units of which they are composed, are in a state of continual lapse from the Centre of sanctity and love, ever falling under His displeasure, and tending to a state of habitual alienation from Him» (*Ibidem*, 243-244).

¹⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 246-247.

¹⁰⁸ «Again, as I have already said, the Church contemplates virtue and vice in their first elements, as conceived and existing in thought, desire, and will, and holds that the one or the other may be as complete and mature, without passing forth from the home of the secret heart, as if it had ranged forth in profession and in deed all over the earth. Thus at first sight she seems to ignore bodies politic, and society, and temporal interests: whereas the world, on the contrary, talks of religion as being a matter of such private concern, so personal, so sacred, that it has no opinion at all about it; it praises public men, if they are useful to itself, but simply ridicules inquiry into their motives, thinks it impertinent in others to attempt it, and out of taste in themselves to sanction it. All public men it considers to be pretty much the same at bottom; but what matter is that to it, if they do its work? It offers high pay, and it expects faithful service; but, as to its agents, overseers, men of business, operatives, journeymen, figure-servants, and labourers, what they are personally, what are their principles and aims, what their creed, what their conversation; where they live, how they spend their leisure time, whither they are going, how they die—I am stating a simple matter of fact, I am not here praising or blaming, I am but contrasting,—I say, all questions implying the existence of the soul, are as much beyond the circuit of the world's imagination, as they are intimately and primarily present to the apprehension of the Church» (*Ibidem*, pp. 247-248).

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 248-249.

¹¹⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 249-250.

dall'altro di reintrodurre il parallelismo tra quest'ultima e la cultura protestante, polemizzando contro i modelli della società vittoriana.

Il primo obiettivo viene esplicitato subito, dicendo che, laddove il mondo mira alle apparenze (*decencies*), la Chiesa mira alle realtà (*aims at realities*); è cioè consapevole del fatto che, siccome le vere motivazioni dell'agire umano devono essere ricercate nelle profondità dell'anima, non avrebbe presente la realtà dell'uomo chi pretendesse di giudicarlo solo in base a ciò che appare esternamente¹¹¹.

Il secondo obiettivo viene introdotto attraverso la raccomandazione rivolta al mondo di non misurare cielo e terra con teorie insulari e che non possono mai essere filosofiche e cattoliche (*do not measure heaven and earth by views which are in a great degree insular, and can never be philosophical and catholic*)¹¹². Newman si dichiara ben lontano dal voler ricorrere ai luoghi comuni della controversistica (*common-places of controversy*) per descrivere le crudeltà e le ingiustizie prodotte dal culto della comodità, della decenza e dell'ordine sociale¹¹³, preferendo evidentemente soffermarsi sul lavoro positivo svolto dalla Chiesa cattolica; quella raccomandazione non è quindi finalizzata a parlare di un negativo già ampiamente dibattuto, perché il vero destinatario di essa non è il mondo, ma l'uomo inglese, al quale Newman vuol dire che, se non si apre all'apprezzamento dei Paesi cattolici, resta inevitabilmente prigioniero dell'approccio protestante alla società.

Sono pagine nelle quali il contrasto tra cattolici e protestanti (che Newman non esita a esemplificare utilizzando il "we" per i primi e lo "you" per i secondi) viene dipinto a tinte forti, fin dalla spiegazione delle ragioni della differenza di trattamento dei criminali nelle due culture: entrambe mirano a purificare la natura umana, ma noi (i cattolici) come angeli di Dio e voi (i protestanti) come poliziotti (*We come to poor human nature as the Angels of God, and you as policemen*), sostiene il convertito inglese.

¹¹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 251-252.

¹¹² Cfr. *Ibidem*, p. 253.

¹¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 252.

Questo modo protestante di ridurre l'uomo ai soli aspetti ai quali si rivolge l'attenzione di un poliziotto (mettendo in ombra in tal modo la dimensione spirituale) diventa la chiave di lettura per mettere a nudo la mentalità che (nei Paesi protestanti) si cela dietro l'aspetto architettonico delle case per poveri (*poor-houses*), degli ospedali (*hospitals*) e delle prigioni (*prisons*); qui infatti la perfezione, la sobrietà e la luminosità esterne delle strutture sarebbero coperture di una mancanza di vita e di cuore (*they have all the world can give, all but life; all but a heart*)¹¹⁴ che, secondo Newman, si può capire alla luce della convinzione circa la non esistenza del perdono divino e la necessità che il criminale ripari il proprio crimine non di fronte a Dio, ma di fronte al mondo: «To whom is he to confess? To me, says the Priest, for he has injured the Almighty. To me, says the world, for he has injured me»¹¹⁵. Questa concezione non viene esplicitamente ricondotta al protestantesimo, ma risulta chiaro che Newman ha in mente l'erastianesimo tipico della Riforma quando spiega che l'errore insito in essa è che il ministro della religione diventa proprietà (*property*) di un mondo che vorrebbe avere la precedenza su Dio nell'offrire la "redenzione" ai criminali¹¹⁶.

Al contrario del protestantesimo, la Chiesa cattolica, mettendo in primo piano la necessità del perdono divino, edificò una civiltà nella quale poteva accadere che chi negava l'esistenza di Dio venisse indotto al pentimento da una semplice occhiata (*by a glance*)¹¹⁷ e la condanna a morte veniva eseguita in modo tale da permettere al condannato di prepararsi spiritualmente e di pentirsi del crimine commesso: il lavoro svolto a Roma dalla confraternita di San Giovanni Decollato (istituita nel quindicesimo secolo per assistere i condannati a morte) è secondo Newman la dimostrazione del fatto che la città eterna, se viene superata dall'Inghilterra in diecimila materie di questo mondo, tuttavia non tollererebbe mai l'enormità, che la potente Inghilterra non riesce invece

¹¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 253.

¹¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 254.

¹¹⁶ «It is right, doubtless, that that criminal should make reparation to man as well as to God; but it is not right that the world should insist on having precedence of its Maker, or should prescribe that its Maker should have no secrets apart from itself, or that no divine ministrations should relieve a laden breast without its meddling in the act. Yet the world rules it, that whatever is said to a minister of religion in religious confidence is its own property. It considers that a clergyman who attends upon the culprit is its own servant, and by its boards of magistrates, and by its literary organs, it insists on his revealing to its judgment-seat what was uttered before the judgment-seat of God» (*Ibidem*, pp. 254-255).

a impedire (*which powerful England cannot hinder*), consistente nel far giustiziare un criminale senza nessun conforto religioso¹¹⁸; la descrizione delle funzioni della confraternita (dalla presenza di due preti che pregano assieme al condannato fin dalla notte precedente l'esecuzione al fatto che durante lo svolgimento di essa il Santissimo Sacramento resta esposto in tutte le Chiese della città)¹¹⁹ chiude l'ottava *lecture* e introduce la nona, nella quale il convertito inglese si interroga sulle ragioni dottrinali della negazione protestante del perdono divino, alla base della disumanizzazione del trattamento dei criminali tipica della civiltà nata dalla Riforma.

Anche se finalizzata a mettere in luce come la non sempre rosea situazione religiosa dei Paesi cattolici non costituisce un'obiezione contro la santità della Chiesa cattolica, la nona *lecture* si presenta infatti come un approfondimento della precedente, perché in essa le vedute newmaniane in materia sociale (espresse nell'ottava conferenza) ricevono un robusto fondamento teologico: l'argomento secondo il quale i diversi esempi di peccato e di superstizione presenti nella Chiesa cattolica sarebbero motivi sufficienti per emettere sentenze inappellabili di condanna nei confronti di essa¹²⁰ proviene da un modo protestante di intendere la fede.

Il protestantesimo, spiega Newman, non volendo riconoscere che la fede è una visione spirituale dell'invisibile (*a spiritual sight of the unseen*)¹²¹, che può essere causata o direttamente dalla grazia oppure dallo studio e dalla preghiera, ma che non implica necessariamente l'agire conformemente ad essa¹²², è obbligato a trovare un altro significato da attribuirle e risolve la questione dicendo che essa è il movente delle buone opere (*the impulse, the motive of obedience, or the fervour and heartiness which attend good works*); stabilito questo rapporto di causa-effetto tra fede e amore, il protestantesimo ritiene quindi che chi ha vera fede non può peccare e, viceversa, il peccato è la conseguenza di una mancanza di fede: «Protestants, then, consider that faith and love are

¹¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 255.

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 256.

¹¹⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 257-258.

¹²⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 265-268.

¹²¹ Cfr. *Ibidem*, p. 269.

inseparable; where there is faith, there, they think, are love and obedience; and in proportion to the strength and degree of the former, are the strength and degree of the latter. They do not think the inconsistency possible of really believing without obeying; and, where they see disobedience, they cannot imagine there the existence of real faith»¹²³.

Newman osserva come una visione di questo tipo dia vita a una forma di pessimismo antropologico e sociale, in quanto, ritenendo che dietro al peccato ci sia una mancanza di fede, si esclude che un peccatore possa conservarne una autentica e quindi si elimina la possibilità del perdono¹²⁴; il cattolico, invece, rispetto al protestante, ha più capacità di tollerare il vizio e l'irreligione proprio perché ammette ciò che invece l'altro nega, cioè la possibilità che la fede si mantenga pura anche in presenza di una mancanza di amore¹²⁵: egli non perde la conoscenza delle verità rivelate, nello stesso modo con il quale in Inghilterra le mancanze degli individui non possono far sì che l'intera comunità si disinteressi delle ferrovie, dei telegrafi e della vita del Parlamento¹²⁶.

Si tratta di un paragone nel quale risulta difficile non leggere qualcosa che va al di là della mera esigenza esplicativa; infatti, nonostante nell'undicesima conferenza Newman si dichiari ottimista riguardo alla situazione religiosa generale dell'Inghilterra (ritenendo che dopo tutto permangono attivi diversi canali della grazia nella liturgia e nella dottrina)¹²⁷, dovrà rendersi conto, tra l'estate e l'autunno del 1850 (proprio in concomitanza con l'ultimazione delle *lectures*), di quanto l'uomo inglese faccia fatica a non essere "insulare" nel modo di rapportarsi ai cattolici all'indomani della restaurazione della gerarchia cattolica in Inghilterra.

¹²² Cfr. *Ibidem*, pp. 270-271.

¹²³ *Ibidem*, p. 269.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 290-291.

¹²⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 272-274.

¹²⁶ «Just as in England, the whole community, whatever the moral state of the individuals, knows about railroads and electric telegraphs; and about the Court, and men in power, and proceedings in Parliament; and about religious controversies, and about foreign affairs, and about all that is going on around and beyond them: so, in a Catholic country, the ideas of heaven and hell, Christ and the evil spirit, saints, angels, souls in purgatory, grace, the Blessed Sacrament, the sacrifice of the Mass, absolution, indulgences, the virtue of relics, of holy images, of holy water, and of other holy things, are of the nature of facts, which all men, good and bad, young and old, rich and poor, take for granted» (*Ibidem*, p. 276).

¹²⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 352-357.

4) I cattolici, il pregiudizio e la teoria

Infatti, se nel marzo del 1850 l'ultimo di una lunga serie di casi di secolarizzazione della Chiesa anglicana (il "caso Gorham") aveva spinto Newman a scrivere le *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the catholic Church* (per mettere in risalto come nella cattolicità del Movimento di Oxford fosse possibile intravedere una speranza di salvezza per la Chiesa anglicana); nell'estate del 1851 è il rinvigorire dell'odio anticattolico inglese in seguito alla prima lettera pastorale di Nicholas Wiseman (arcivescovo della gerarchia cattolica reintrodotta per la prima volta dopo Enrico VIII da papa Pio IX con il breve *Universalis Ecclesiae* del 29 settembre 1850) a convincerlo a tenere, presso il Corn Exchange di Birmingham, un ciclo di conferenze sulla condizione dei cattolici in Inghilterra¹²⁸.

Rispetto a quelle del 1850, le nove *Lectures on present position of catholics in England* hanno un carattere maggiormente difensivo (inteso a rimuovere alcune delle obiezioni che impediscono alla gran parte degli inglesi di apprezzare il cattolicesimo) e sono rivolte ai cattolici (e non agli anglicani come le prime); proprio alla loro attenzione l'Autore intende sottoporre quei pregiudizi e quelle teorie anticattoliche che pervadono la cultura inglese, anche al fine di risvegliare una coscienza cattolica nella direzione di un impegno apostolico di tipo laicale.

Evidentemente, il fatto che a un evento così favorevole alla condizione dei cattolici inglesi come la restaurazione della gerarchia faccia seguito, sui principali organi della stampa nazionale (come il «Times» e il «Punch») e sulle bocche dei politici liberali (a partire dal primo ministro in carica John Russell, uno dei capi partito *whig*, che proprio nel 1851 faceva approvare dal Parlamento

¹²⁸ Cfr. le già citate *Lectures on the present position of catholics in England: addressed to the Brothers of the Oratory*, Burns & Lambert, London 1851 (vedile nell'edizione del 1924: Newman, *Lectures on present position of catholics in England. Addressed to the Brothers of the Oratory in the summer of 1851*, Longmans, Green and co., New York 1924). Ed. it: Idem, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici* (a cura di Bruno Gallo), Jaca Book, Milano 2000. Sulla restaurazione della gerarchia cattolica in Inghilterra, cfr. Norman, *The english catholic Church*, pp. 96-109.

l'*Ecclesiastical Titles Act*, con il quale venivano perseguitati i vescovi cattolici che avessero assunto i titoli territoriali delle diocesi anglicane)¹²⁹, una virulenza che non sopporta nemmeno la tolleranza sancita dall'*Emancipation* del 1829 è una motivazione più che valida, agli occhi di Newman, affinché l'intellettualità cattolica inglese esca allo scoperto e parli all'Inghilterra della ragionevolezza del cattolicesimo¹³⁰.

Del resto, dopo aver ricevuto (nell'agosto del 1850) il grado di dottore in Teologia Sacra da parte di Pio IX, il suo nome ridesta, nella Curia romana, la speranza di una conversione dell'Inghilterra, che egli, da parte sua, contribuisce ad alimentare, se tra l'estate e l'autunno del 1850 si trova impegnato nel progetto di trasformare la missione oratoriana di St. Wilfrid (vicino Birmingham) nel primo *college* cattolico inglese per soli laici, che si affianchi a quelli già esistenti di organizzazione mista¹³¹. Il fallimento di questa iniziativa (dovuto al venir meno della collaborazione da parte degli altri *colleges* e al disaccordo degli oratoriani di Londra) non riesce a impedire che, in concomitanza con la restaurazione della gerarchia, la posizione culturale di Newman si arricchisca della proposta positiva del cattolicesimo come sapere organico in grado di rappresentare un'alternativa alla secolarizzazione della cultura nazionale e della Chiesa anglicana.

La prima grande testimonianza di questo impegno (che era stato anticipato dalla parentesi "sociale" nell'ottava e nella nona delle *Lectures* del 1850 e che troverà la sua insuperabile esposizione negli scritti sull'Università tra il 1852 e il 1858) è rappresentata appunto dalle *Lectures on present position of catholics in England*, «il testo meno frequentato dagli studiosi e dai lettori»¹³², ma dalla «risonanza secolare»¹³³, a giudizio di Bruno Gallo, il curatore dell'edizione italiana: lette a Birmingham davanti al modesto pubblico dei Fratelli dell'Oratorio (confraternita di laici che si affianca dall'esterno alla comunità religiosa vera e propria)¹³⁴, le *Lectures* sono in realtà indirizzate

¹²⁹ Su Lord John Russell (1792-1878) e sulla sua azione di governo, cfr. Chadwick, *The victorian Church*, I, pp. 232-325; Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 94-95, 156-177, 290-312.

¹³⁰ Sulla polemica anticattolica seguente alla restaurazione della gerarchia, cfr. LD, XIV; Chadwick, *The victorian Church*, I, pp. 271-309.

¹³¹ Sui *colleges* cattolici inglesi nell'Ottocento, cfr. Norman, *The english catholic Church*, pp. 158-183.

¹³² B. Gallo, *Newman e la tradizione elisabettiana*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, p. 11.

¹³³ *Ibidem*, p. 17.

¹³⁴ Cfr. *Position of catholics*, p. IX.

all'intera nazione inglese, alla quale Newman vuole lanciare un appello (proprio mentre Londra tra il maggio e l'ottobre del 1851 viene invasa da milioni di visitatori per il *Great Exhibition of the Works of Industry of all Nations*) a non far svanire nel rumore e nel fasto del progresso scientifico e tecnologico la verità del cattolicesimo, già ampiamente obnubilata da una tradizione di natura protestante che in Inghilterra domina da trecento anni; ed è attraverso le parole di un grande elisabettiano (Richard Hooker) che tale appello viene lanciato, quasi con un sottile intento parodico, visto che le radici dell'odio anticattolico in Inghilterra affondano proprio nel lungo regno di Elisabetta I, di cui Hooker era uno dei principali portavoce intellettuali che Newman non manca di criticare nel corso dello scritto¹³⁵.

Si tratta infatti, come già detto, di un testo polemico, il cui obiettivo non è di dimostrare la verità del cattolicesimo¹³⁶ nella forma dell'esposizione asettica della dottrina (già tipica della tradizione della Chiesa Alta), ma di controbattere alle accuse anticattoliche, attraverso un metodo apologetico ruotante attorno al riferimento all'attualità che Newman («il Giustino, il Tertulliano della Chiesa cattolica vittoriana»¹³⁷) utilizza per criticare la visione (*view*) protestante della Chiesa cattolica¹³⁸. Non tutte le età sono età di santi, secondo il proverbio inglese, ma non c'è età che non sia età di martiri (*Not every age is the age of Saints, but no age is not the age of Martyrs*) e studiando la storia della Chiesa si scopre che nell'Inghilterra vittoriana si sta ripetendo quello che era avvenuto durante i primi secoli del cristianesimo¹³⁹ e nella Francia rivoluzionaria del 1789 e del 1848: la vicenda di Denis-Auguste Affre (l'arcivescovo di Parigi che nel giugno 1848 morì sulle barricate parigine mentre cercava di riportare all'ordine la rivoluzione e di salvare l'ultima monarchia francese)¹⁴⁰ diventa così emblematica anche della situazione dei cattolici in Inghilterra, i quali si trovano

¹³⁵ «I set it down for the benefit of time to come; "though for no other cause," as a great author says, "yet for this: that posterity may know we have not loosely, through silence, permitted things to pass away as in a dream, there shall be for men's information extant thus much.» (*Ibidem*, p. 124).

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. IX-XII, 1-2, 11.

¹³⁷ Gallo, *Newman e la tradizione elisabettiana*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, p. 17.

¹³⁸ Sulla forma letteraria dello scritto newmaniano, cfr. *Ibidem*, pp. 11-47.

¹³⁹ Cfr. *Position of catholics*, pp. 395-398.

costretti a misurarsi con il potere oppressivo di uno Stato che, quanto a intolleranza in materia religiosa, ricorda molto da vicino l'ideologia rivoluzionaria francese; questa mentalità, che pervade la politica inglese e le classi colte della nazione, non contempla nemmeno la possibilità (prospettata in Francia da un Talleyrand, «sagacious politician, apostate priest as he was»¹⁴¹) di scendere a patti con la Chiesa cattolica per motivi di convenienza politica, dal momento che in tale possibilità vede il rischio di dover rinunciare a una teoria anticattolica non messa alla prova dei fatti e frutto di una lunga tradizione.

L'interrogativo di fondo dello scritto è quindi in forza di quali presupposti, in una nazione così intelligente (*in this intelligent nation*) e in un secolo così razionale (*in this rational nineteenth century*)¹⁴², i cattolici inglesi sono disprezzati dai loro stessi compatrioti attraverso giustificazioni che prescindono dal confronto con i fatti allo stesso modo in cui i francesi erano convinti, fino a quando non fu firmata la pace, di aver vinto la battaglia di Trafalgar¹⁴³. La risposta, contenuta già nella prima *lecture*, è che la concezione della Chiesa cattolica dominante in Inghilterra deriva dalla tradizione protestante (consolidatasi durante l'età elisabettiana), il cui punto debole è proprio il timore di essere messa in discussione, di non tollerare il confronto e di rifugiarsi nella protezione dello Stato¹⁴⁴.

Eppure, continua Newman, per rendersi conto che l'opinione comune consolidatasi attorno alla Chiesa cattolica è un portato dei giudizi parziali emessi da teologi anglicani come (nel Cinquecento)

¹⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 398-399. Su Denis-Auguste Affre (1793-1848), cfr. M. Niccoli, *Affre, Denis-Auguste*, in *Enciclopedia cattolica*, I, Sansoni, Firenze 1948, p. 370.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 401. Charles-Maurice Talleyrand Périgord (1754-1838), vescovo di Autun, è uno dei personaggi chiave della politica francese tra Rivoluzione e Restaurazione, essendo stato uno degli artefici degli eventi politici del 1789 e poi, dopo la parentesi napoleonica (durante la quale fu Ministro degli Esteri oltre che promotore del Concordato con la Chiesa), rappresentante della Francia al Congresso di Vienna e, infine (dopo il 1830), figura di spicco del governo di Luigi Filippo d'Orleans (su di lui, cfr. G. Coniglio, *Talleyrand Périgord, Charles-Maurice*, in *Enciclopedia cattolica*, XI, Sansoni, Firenze 1953, pp. 1712-1713).

¹⁴² Cfr. *Position of catholics*, p. 1.

¹⁴³ «The Englishman thinks his beef and pudding worth all the resources of the French *cuisine*; and the Frenchman thought for certain, until the peace, that he had gained the battle of Trafalgar» (*Ibidem*, p. 6).

¹⁴⁴ «No conclusion is trustworthy which has not been tried by enemy as well as friend; no traditions have a claim upon us which shrink from criticism, and dare not look a rival in the face. Now this is precisely the weak point of Protestantism in this country. It is jealous of being questioned; it resents argument; it flies to State protection; it is afraid of the sun; it forbids competition» (*Ibidem*, p. 9).

John Jewel e (nel Settecento) Thomas Newton (vescovo di Bristol dal 1761 e autore di una famosa opera sulle profezie)¹⁴⁵, basterebbe prendere in considerazione la testimonianza di onesti storici o uomini di cultura protestanti che hanno avuto l'umiltà di studiare la questione senza farsi condizionare dalle auctoritates del passato: François Guizot (uomo politico francese e noto storico di estrazione calvinista ma favorevole al potere temporale del Papa, Ministro della pubblica istruzione dal 1832 al 1837 e Ministro degli esteri nel 1840, che nel 1848 dovette rifugiarsi in Inghilterra per sfuggire alla rivoluzione parigina)¹⁴⁶, George Waddington (decano di Durham dal 1840 e autore di una *History of the Church from the earliest ages to the Reformation – 1833 –* e di una *History of the Reformation on the Continent – 1841 –*), Joseph Blanco White e Johann Neander, il teologo protestante di origine ebrea allievo di Schleiermacher, professore di storia ecclesiastica a Heidelberg e a Berlino e autore di una storia generale della Chiesa in sei volumi¹⁴⁷.

Giudicare la Chiesa cattolica in Inghilterra con la misura dell'opinione pubblica della nazione (dimenticandosi proprio di quella massima inglese secondo la quale in ogni questione è bene andare a vedere come stanno le cose) sarebbe come pretendere di sapere cos'è la Costituzione inglese («the glory of our own people»¹⁴⁸) basandosi soltanto su una lettura affrettata dei libri di Blackstone, senza essere mai stati in Inghilterra: in questo modo si finisce per credere che, nell'ordinamento costituzionale inglese, il re non possa mai sbagliare, la regina sia la fonte della giustizia, il parlamento abbia un potere assoluto e (secondo quanto da sempre sostengono i *whigs*) il pensiero di un personaggio allegorico come il John Bull della satira politica sette-ottocentesca (rappresentazione del tipico inglese) sia l'origine delle guerre dell'età moderna¹⁴⁹.

L'intento di Newman (che per spiegare questo paradosso riporta una storia immaginaria forse desunta dalle opere di Richard Hooker secondo cui un oratore avrebbe sbeffeggiato la Costituzione

¹⁴⁵ Su Thomas Newton (1704-1782), cfr. Ward-Waller – ed. –, *The Cambridge history of english literature*, VII, p. 109.

¹⁴⁶ Su François-Pierre-Guillaume Guizot (1787-1874), cfr. S. Akelian, *Guizot, François-Pierre-Guillaume*, in *Enciclopedia cattolica*, VI, Sansoni, Firenze 1951, pp. 1304-1305.

¹⁴⁷ Cfr. *Position of catholics*, pp. 11-24. Su Johann August Wilhelm Neander (1789-1850), cfr. Neander, Johann August Wilhelm, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1135.

inglese su una piazza di Mosca¹⁵⁰) non è certo quello di fare l'apologia del sistema costituzionale inglese, se già nella seconda *lecture* individua nella tradizione protestante elisabettiana la radice di quei pregiudizi e di quelle teorie anticattoliche che fanno della cultura inglese dell'Ottocento un esempio supremo di razionalismo: nel rifiutare il cattolicesimo o sfidando la testimonianza dei fatti (il pregiudizio tipico delle masse popolari) o sulla base di teorie che escludono a priori il confronto con la realtà (il fanatismo tipico delle classi colte della nazione), quella che prima di Enrico VIII era stata una terra cattolica nega (in forza di una tradizione assunta acriticamente) le radici sulle quali è cresciuta, dimostrando di essere in sintonia con un tempo contrassegnato dallo scetticismo (*inquisitive age*)¹⁵¹.

Proprio perché la vita non è abbastanza lunga per dimostrare ogni cosa (*Life is not long enough for proving everything*), la tradizione si rivela infatti di grande utilità nel fornire all'uomo la conoscenza di quei fatti che egli altrimenti non sarebbe in grado di accertare; ma, secondo Newman, l'inglese che (pur avendone la possibilità) si rifiuta di conoscere il cattolicesimo fa un uso illegittimo della tradizione, perché non si rende conto che la tradizione è uno strumento sufficiente di conoscenza soltanto quando manca la prova diretta (*in default of real proof*)¹⁵².

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 25.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 25-40.

¹⁵⁰ Cfr. Gallo, *Newman e la tradizione elisabettiana*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, p. 92 n.

¹⁵¹ «This broad fact of Catholicism—as real as the continent of America, or the Milky Way—which Englishmen cannot deny, they will not entertain; they shut their eyes, they thrust their heads into the sand, and try to get rid of a great vision, a great reality, under the name of Popery. They drop a thousand years from the world's chronicle, and having steeped them thoroughly in sin and idolatry would fain drown them in oblivion. Whether for philosophic remark or for historical research, they will not recognise what infidels recognise as well as Catholics—the vastness, the grandeur, the splendour, the loveliness of the manifestations of this time-honoured ecclesiastical confederation. Catholicism is for fifteen hundred years as much a fact, and as great a one (to put it on the lowest ground) as is the imperial sway of Great Britain for a hundred; how can it then be actually imbecile or extravagant to believe in it and to join it, even granting it were an error? But this island, as far as religion is concerned, really must be called, one large convent, or rather workhouse; the old pictures hang on the walls; the world-wide Church is chalked up on every side as a wivern or a griffin; no pure gleam of light finds its way in from without; the thick atmosphere refracts and distorts such straggling rays as gain admittance. Why, it is not even a *camera obscura*; cut off from Christendom though it be, at least it might have a true picture of that Christendom cast in miniature upon its floor; but in this inquisitive age, when the Alps are crested, and seas fathomed, and mines ransacked, and sands sifted, and rocks cracked into specimens, and beasts caught and catalogued, as little is known by Englishmen of the religious sentiments, the religious usages, the religious motives, the religious ideas of two hundred millions of Christians poured to and fro, among them and around them, as if, I will not say, they were Tartars or Patagonians, but as if they inhabited the moon. Verily, were the Catholic Church in the moon, England would gaze on her with more patience, and delineate her with more accuracy, than England does now» (*Position of Catholics*, pp. 43-44).

¹⁵² Cfr. *Ibidem*, pp. 45-47.

Come abbiamo già avuto modo di notare, fu attraverso l'identificazione della religione con la figura del Sovrano che, secondo Newman, Enrico VIII ed Elisabetta I salvarono il protestantesimo inglese dal libero esame¹⁵³. Ciò favorì lo sviluppo di una religione lontana dagli eccessi di una libertà di discussione teologica senza regole, ma venne realizzato al prezzo dell'instaurazione di una tradizione religiosa che, in forza della sua identificazione con la politica (*establishment*), fin da subito poté concepirsi assoluta e intollerante, non prendendo la propria forza vitale dalla fede (come avviene nel cattolicesimo) ma dal fatto stesso di essere stata stabilita dall'abilità del Sovrano (*kingcraft*)

Infatti, anche il cattolicesimo si è tradotto in istituzioni e ha goduto di un favore politico simili all'*establishment*, ma queste cose furono la conseguenza di una tradizione di fede già viva (che non aveva bisogno di esse per esistere) e non la tradizione stessa: «A Catholic nation, as a matter of course, establishes Catholicism because it *is* a Catholic nation; but in such a case Catholicism and its tradition come first, and establishment comes second; the establishment is the spontaneous act of the people; it is a national movement, the Catholic people does it, and not the Catholic Church. It is but the accident of a particular state of things, the result of the fervour of the people; it is the will of the masses; but, I repeat, it is not necessary for Catholicism»¹⁵⁴.

In Inghilterra, quindi, il protestantesimo venne instaurato attraverso il ricorso diretto alla legge¹⁵⁵ e un odio verso il passato cattolico, che Elisabetta I («the queen of fashion and opinion»¹⁵⁶) fece diventare sentire comune nella nazione, favorendo la nascita di una letteratura che glorificò il protestantesimo e la corte e, al di là dell'altissimo merito letterario (*the highest order of literary*

¹⁵³ «When King Henry began a new religion, when Elizabeth brought it into shape, when her successors completed and confirmed it, they were all of them too wise, and too much in earnest, not to clench their work. They provided for its continuance after them. They, or at least the influences which ruled them, knew well enough that Protestantism, left to itself, could not stand. It had not that internal consistency in its make, which would support it against outward foes, or secure it against internal disorders. There was enough of private judgment in the world, they thought, when they had done with it themselves. So they forcibly shut-to the door which they had opened, and imposed on the populations they had reformed an artificial tradition of their own, instead of the liberty of inquiry and disputation» (*Ibidem*, p. 54). Vedi sopra cap. I, par. 3.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 64-65.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 65.

merit), rifiutò il cattolicesimo¹⁵⁷; grazie a questa lunga opera culturale, oggi, secondo Newman, l'Inghilterra ha non solo i suoi Shakespeare, Spenser, Sidney, Raleigh, Bacon, Hooker¹⁵⁸, ma anche autori di tendenza cattolica (come William Wordsworth, Edmund Burke e il poeta, romanziere e storico autore *Ivanhoe*, Walter Scott) che, per scampare all'accusa di non essere sufficientemente anglicani, sono costretti a mostrarsi scettici e liberali¹⁵⁹.

Affiancandosi a quella del clero anglicano, il cui compito è di vigilare sull'anticattolicesimo protestante per impedirgli di arruginirsi (*to preserve it from rust*)¹⁶⁰, la tradizione della legge, della corte e della letteratura, consolidatasi con il passare dei decenni, costituì l'humus dentro cui l'iniziale odio anticattolico poté trasformarsi (ammantandosi di una veste razionale) in veri e propri principi primi (*first principles*), dei quali le classi colte della nazione si servono per diffondere il pregiudizio contro il cattolicesimo: si tratta di un numero di uomini di pensiero e di lettere (*a certain number of men, men of thought and reading*) che si oppone al cattolicesimo non più soltanto sulla base della tradizione, ma sulla base di argomenti superiori (*on better arguments*)¹⁶¹ e che riesce a influenzare, sbandierando la maestosità della legge, del clero, della corte, delle università, della letteratura e della buona società, l'opinione di un popolo (quello inglese) fin troppo sensibile alle pretese della pubblica reputazione e poco reattivo al ragionamento astratto¹⁶².

Grazie alla propaganda, quella di oggi è, secondo Newman, una tradizione che si libra nell'aria (*a tradition floating in the air*), perché dentro di essa si trovano mescolate assieme (quasi come in un enorme recipiente a disposizione della gran massa dei protestanti) tutte le fonti della cultura media dell'uomo inglese: le storie (*stories*) raccontate all'asilo (*nursery*), a scuola, al pub (*public-house*),

¹⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 67-70.

¹⁵⁸ Su Shakespeare, Spenser, Sidney, Raleigh e Bacon, cfr. le rispettive voci in *Concise dictionary of british literary biography*, I, A Brucoli Clark Layman Book, Detroit, London 1992. Sul rapporto tra Newman e Bacon, cfr. J. Rupert, *Newman and Bacon*, in «The Downside review», CXL (January 2000), pp. 45-67.

¹⁵⁹ Su Walter Scott (1771-1832), cfr. G. Kelly, *Sir Walter Scott*, in *Concise dictionary of british literary biography*, III, pp. 316-337).

¹⁶⁰ Cfr. *Position of catholics*, pp. 74-75.

¹⁶¹ Cfr. *Ibidem*, p. 53.

¹⁶² «There is an established Tradition of law, and of the clergy, and of the court, and of the universities, and of literature, and of good society; and all these act upon a people peculiarly susceptible of the claims of personal merit, of embodied authority, of constituted order, of rank, and of reputation in the world, and little sensitive in comparison of abstract argument, logical sequence, moral fitness, historical results, or foreign transactions"» (*Ibidem*, pp. 85-86).

al club (*club-house*), nel salotto (*drawing-room*), in tribunale (*platform*) e dal pulpito (*pulpit*), la stampa (*newspapers, magazines, reviews, pamphlets*), la letteratura (*romances, novels, poems, and light literature of all kind, literature of the day*), le selezioni dei classici inglesi, dei brani di poesie, dei passi di libri di storia, dei sermoni, dei saggi estemporanei (*selections from the English classics, bits of poetry, passages of history, sermons, chance essays*), gli estratti dai libri di viaggio (*extracts from books of travel*), gli aneddoti anonimi (*anonymous anecdotes*), le conferenze sulla profezia (*lectures on prophecy*), le affermazioni e le argomentazioni dei polemisti (*statements and arguments of polemical writers*)¹⁶³. Alla spiegazione di come funziona questa enorme macchina di organizzazione del consenso sono dedicate le conferenze dalla terza all'ottava¹⁶⁴.

La tradizione protestante, secondo Newman, è come un fiume che viene continuamente alimentato dall'intelligenza (*intelligence*), dalla rispettabilità (*respectability*) e dal forte senso della società inglese (*strong sense of English society*); queste sorgenti costituiscono le cosiddette "tradizioni" della letteratura (*Literature*), della ricchezza (*Wealth*) e dei gentiluomini (*Gentlemen*)¹⁶⁵. Considerate nel loro complesso, esse (soltanto in forza di principi primi assunti acriticamente e senza verificare come effettivamente stanno le cose) propagandano la favola (*fable*) della quale vive il pregiudizio anticattolico.

Iniziando ad analizzare la sorgente "letteraria" della tradizione inglese (chiamata anche *aristocracy of talent and learning*)¹⁶⁶, Newman sostiene che ritenere il Medioevo l'epoca della superstizione e dell'ignoranza (secondo la visione protestante propugnata nel Settecento prima dal tedesco Johann Lorenz von Mosheim, poi dagli scozzesi William Robertson e Archibald Maclaine, dagli inglesi Edward Gibbon, Joseph White e John Jortin, ripresa infine da Henry Hallam nel suo *State of Europe during the Middle Ages* del 1818¹⁶⁷) significa comportarsi come Charles Boyle quando polemizzava

¹⁶³ Cfr. *Ibidem*, p. 88.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 83-362.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 96.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 97.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 98-108. William Robertson (1721-1793), figura di spicco dell'illuminismo scozzese, ecclesiastico e storico, è noto per la *History of the Reign of Charles V* (1769) e per la *History of America* (1777); come rettore dell'Università di Edimburgo e leader della *General Assembly* della Chiesa di Scozia promosse riforme di impronta liberale (su di lui, cfr. *Robertson, William* in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 1402-

con Richard Bentley: di fronte alle correzioni di Bentley circa il suo modo di pronunciare il nome di una città greca, Boyle rispondeva che, siccome gli autori inglesi lo pronunciavano alla sua maniera, non aveva intenzione di correggersi¹⁶⁸.

Soltanto una spiegazione precisa di cosa realmente sono le indulgenze può invece servire a smascherare l'infondatezza dell'accusa anticattolica mossa dal «The Times» nel giugno 1851 (esempio della “tradizione” della ricchezza), secondo la quale i cattolici pagano la Chiesa perché essa permetta loro di compiere certi peccati¹⁶⁹: del resto, secondo Newman, non bisogna stupirsi che un'accusa del genere provenga da un quotidiano di prestigio che pretende di conoscere l'intero pianeta e che dovrebbe perciò possedere quella ampiezza e tolleranza di opinioni (*largeness and liberality*) derivanti dai suoi molteplici scambi internazionali¹⁷⁰, se di recente è potuta sorgere una storia (esempio della “tradizione” dei *Gentlemen*) circa un omicidio che sarebbe stato commesso a Edgbaston (sobborgo di Birmingham), nel cantiere dove erano in corso i lavori per la costruzione della nuova sede dell'Oratorio¹⁷¹.

Il trasferimento definitivo della Congregazione dalla sede provvisoria di Alcester Street (dove nel 1849 gli oratoriani dopo il periodo iniziale di *Maryvale* avevano occupato un palazzo in attesa di una sistemazione migliore) a quella definitiva di Edgbaston non avverrà prima del 1858 e Newman ritiene urgente sottolineare che nel 1851, a causa dell'odio anticattolico delle classi colte, si ripetono contro l'Oratorio insinuazioni simili a quelle a suo tempo avanzate riguardo alla comunità di

1403). Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755), teologo, storico ed esegeta luterano tedesco, è considerato il fondatore della storiografia ecclesiastica moderna presso i protestanti a motivo delle sue *Institutiones ecclesiasticae* (1726); su di lui, cfr. la voce in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, XXIII, Treccani, Milano 1934, p. 934. Archibald Maclaine (1722-1804), originario di Glasgow, fu teologo e pastore della Chiesa anglicana all'Aia dal 1747 al 1796, dove tradusse in inglese le opere storiche in latino di Mosheim. Joseph White (1745-1814), fu orientalista, teologo e professore di arabo. John Jortin (1698-1770), storico inglese, scrisse *Remarks on ecclesiastical history* (1751-1754) e *Life of Erasmus* (1758). Henry Hallam (1777-1859), storico inglese, scrisse *A View of the State of Europe in the Middle Ages* (1818) e *Constitutional history of England from Henry VII's accession to the death of George II* (1827). Su White, Jortin e Hallam, cfr. quanto viene detto in Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, X (pp. 75, 308-309), XII (p. 468), XIV (pp. 56-58).

¹⁶⁸ Cfr. *Position of catholics*, p. 97. Richard Bentley (1662-1742), abile apologeta del Cristianesimo, lasciò il segno nella cultura del suo tempo come filologo e letterato. Scopritore del dramma eolico, nel 1699 dimostrò che le Lettere di Falaride erano un falso, attirandosi le critiche di Charles Boyle (1676-1731). Su Bentley e sulla sua polemica con Boyle, cfr. *Bentley, Richard* in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 189-190.

¹⁶⁹ Cfr. *Position of catholics*, pp. 108-115.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 108.

¹⁷¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 118-122.

Littlemore da parte di rinomati residenti dell'Università di Oxford, che contribuirono al discredito di una esperienza non in linea con l'*Establishment*¹⁷²; oggi come allora, infatti, «educated men, gentlemen well connected, high in position, men of business, men of character, members of the legislature»¹⁷³ non temono di accusare di barbarie persone che loro stessi conoscono per essere state nutrite nel seno delle grandi scuole e università dell'Inghilterra protestante (*in the bosom of the great schools and universities of protestant England*)¹⁷⁴.

Newman avrà nuovamente modo di rendersi conto di come la sua vicenda personale sia causa di profonde incomprensioni, quando, nel gennaio 1853, verrà denunciato per calunnia da Giacinto Achilli, frate domenicano viterbese sospeso a divinis nel 1841 per gravi ragioni morali (dopo essere stato espulso dall'ordine), risentito del fatto che il convertito inglese, nella quinta conferenza, mostrasse la debolezza delle sue accuse contro l'Inquisizione, dicendo che provenivano da un personaggio dal passato recente rocambolesco e poco edificante: per sottrarsi all'arresto fuggì a Corfù, dove fondò una sua Chiesa (*l'Italian Church*), che poi diffuse a Malta, e strinse amicizia con i fratelli Bandiera; nel 1849, durante la Repubblica Romana, si adoperò per la diffusione a Roma della Bibbia tradotta in italiano nel 1603 dal padre calvinista Giovanni Diodati (1576-1649); arrestato in seguito alla caduta della repubblica, venne liberato dalla polizia francese per intervento della *Evangelical Alliance* e si recò a Londra dove continuò la sua propaganda anticattolica¹⁷⁵.

Facendo un'opera di «autentico revisionismo storico ante litteram»¹⁷⁶, Newman non solo mostra, sulla scorta di von Ranke, di Geiseler, di Guizot, di Balmes e di De Maistre che i protestanti hanno dell'Inquisizione e della Santa Sede un'idea falsissima (*utterly false view*)¹⁷⁷, ma mette anche in

¹⁷² «When our cottages at Littlemore were in course of preparation, they were visited on horseback and on foot by many of the most distinguished residents of the University of Oxford. Heads of houses and canons did not scruple to investigate the building within and without, and some of them went so far as to inspect and theorise upon the most retired portions of the premises. Perhaps some thirty years hence, in some "History of my own Times," speculations may be found on the subject, in aid of the Protestant Tradition» (*Ibidem*, p. 120 n.).

¹⁷³ *Ibidem*, p. 122.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 123.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 207-210. Giovanni Giacinto Achilli (1803-?), cfr. P. Chiminelli, *Achilli, Giacinto*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1036-1037. Sull'"affare" Achilli, cfr. anche: LD, XV; Ward, *The life of John Henry, cardinal Newman*, pp. 275-304.

¹⁷⁶ Gallo, *Newman e la tradizione elisabettiana*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, p. 32.

¹⁷⁷ Cfr. *Position of catholics*, pp. 210-222. Leopold von Ranke (1785-1886), storico tedesco famoso per il suo ideale della storia come ricostruzione obiettiva dei fatti, studiò in particolare la diplomazia europea dei secoli XVI e XVII e

luce la loro ostinazione nel non voler considerare le smentite in sede storica: nel 1841, la ripubblicazione inglese del libro di Mosheim è la dimostrazione del fatto che le classi colte della nazione non vogliono rinunciare alla favola anticattolica, anche a costo di fingere di non accorgersi che le tesi dello storico tedesco, dopo il 1833, erano state criticate nei lavori di George Waddington e di Samuel Roffey Maitland, storico del cristianesimo e scrittore, collaboratore del «British Magazine» di Rose, al quale successe nella direzione dal 1838 (data della morte di Rose)¹⁷⁸. Nella settima conferenza, infatti, il convertito inglese spiega che, a differenza della moltitudine (*multitude*), le classi colte (*educated class*) sono sensibili alle teorie (*speculative*)¹⁷⁹ e quindi si oppongono al cattolicesimo avanzando obiezioni in merito alla dottrina (miracoli, santi, indulgenze, purgatorio, peccato, forme di culto)¹⁸⁰ in grado di resistere a qualsiasi prova, dal momento che non hanno fondamento nemmeno nella negazione dei fatti tipica del pregiudizio, ma sono persuasioni o sentimenti (*persuasions or sentiments*) entrati in chi li professa in un modo che nemmeno lui conosce (*which came to the holder he cannot tell how*)¹⁸¹.

Da queste obiezioni teoriche senza fondamento oltre se stesse (e che quindi possono essere chiamate *first principles*) derivano i pregiudizi (opinioni fondate sui principi primi ma delle quali ci si rifiuta di esaminare i presupposti)¹⁸², che rappresentano il secondo motivo per cui la favola

nel 1841 venne nominato storiografo ufficiale prussiano; morì mentre stava scrivendo una *Storia universale* (su di lui, cfr. F. Natale, *Ranke, Leopold von*, in *Enciclopedia cattolica*, X, Sansoni, Firenze 1953, pp. 521-522). Johann Karl Ludwig Gieseler (1792-1854), storico tedesco protestante, studiò la storia della Chiesa e scrisse *Lehrbuch der Kirchengeschichte* in cinque volumi (1824-1857); su di lui, cfr. la voce in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, XVII, Treccani, Milano 1933, p. 100. Jaime Balmès (1810-1848), filosofo, apologeta, sociologo e politico spagnolo, dopo essere stato ordinato sacerdote (1834) e aver iniziato a insegnare fisica e matematica, sviluppò un'ampia riflessione teologica, filosofica e politica, trattando i temi del celibato, del rapporto tra protestantesimo e cattolicesimo (*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 1842-1844) e dei fondamenti della filosofia; come filosofo, Balmès fu vicino alla scuola scozzese del *Common Sense* e alla scolastica spagnola dell'Università di Cervera (su di lui, cfr. M. Batllori, *Balmès, Jaime*, in *Ibidem*, II, Sansoni, Firenze 1949, pp. 753-755). Joseph de Maistre (1753-1821), pensatore, polemist e scrittore francese, è uno degli esponenti di maggior spicco del pensiero controrivoluzionario cattolico; strenuo difensore della Chiesa e dell'autorità e oppositore della Rivoluzione francese, espose la sua visione della storia e della politica in opere rimaste celebri come le *Considerazioni sulla Francia* (1796), le *Serate di Pietroburgo* (1809), il *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche* (1809) e *Il Papa* (1815); su di lui cfr. E. Lavagnino, *Maistre, Joseph de*, in *Ibidem*, VII, Sansoni, Firenze 1951, pp. 1871-1874.

¹⁷⁸ Cfr. *Position of catholics*, pp. 104-108. Su Samuel Roffey Maitland (1792-1866), cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge of english literature*, X (p. 288), XII (pp. 367, 453, 522), XIV (pp. 79, 495).

¹⁷⁹ Cfr. *Position of catholics*, p. 276.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 273.

¹⁸¹ Cfr. *Ibidem*, p. 278.

¹⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 278.

anticattolica non viene abbandonata anche qualora si dovesse rivelare falsa: scaturita dai principi primi, la favola (diffusa nella nazione) ha fatto nascere nelle masse un pregiudizio talmente forte da generare un'enorme aspettativa di storie anticattoliche che può essere colmata soltanto da una letteratura popolare, la quale non può fare altro che confermare le menzogne storiografiche e giornalistiche e le calunnie del *gentleman*, amplificandole con l'invenzione di storie fantastiche.

Secondo Newman, infatti, il vivere del pregiudizio è proprio il tratto distintivo di una tradizione che non si accontenta della testimonianza anticattolica veridica che potrebbe provenire da uomini onesti come Blanco White, il cui libro appositamente scritto per le classi inferiori (*The poor man's preservative against popery*) era stato ritirato dalla stampa per decisione della *Society for promoting christian knowledge* (che lo aveva incluso nel proprio catalogo) in quanto non adeguato alla richiesta (*not equal to the demand*) delle masse¹⁸³: rispetto all'esperienza personale dell'ex sacerdote cattolico spagnolo, che (parlando della corruzione dei preti nella sua terra natale) testimoniava il fenomeno dell'apostasia dalla fede cattolica in Spagna dovuto al diffondersi delle idee rivoluzionarie francesi oltre i Pirenei¹⁸⁴, risultavano di gran lunga più attraenti e persuasive le tremende rivelazioni (*Awful disclosures*) di Maria Monk (ex monaca cattolica canadese vissuta negli Stati Uniti d'America)¹⁸⁵.

Nel suo libro (uscito per la prima volta a New York nel 1836 e più volte ristampato e riedito negli anni successivi fino agli anni sessanta del Novecento) un ammasso di frottole (*heap of fables*) molto simili a quelle avanzate dalla tradizione dei *gentlemen* contro l'Oratorio venivano rivolte contro un convento cattolico di Montreal e, attraverso l'ammaliante formulazione melodrammatica del

¹⁸³ Cfr. *Ibidem*, pp. 142-160. Fondata nel 1698 all'indomani della Gloriosa Rivoluzione con l'obiettivo di diffondere una cultura cristiana in linea con la Chiesa di Stato, la *Society for Promoting Christian Knowledge* era una società religiosa di laici dedita ad attività culturali, tra le quali rientrava anche la pubblicazione di libri (Cfr. Moorman, *A history*, p. 269).

¹⁸⁴ «He was the subject and the witness of a most melancholy phenomenon, an Apostasy from the Catholic Faith. About a hundred and fifty years ago a school of infidelity arose in Protestant England; the notorious Voltaire came over here from France, and on his return took back with him its arguments, and propagated them among his own countrymen. The evil spread; at length it attacked the French Catholic clergy, and during the last century there was a portion of them, I do not say a large portion, but an influential, who fraternised with the infidel, still holding their places and preferments in the Church. At the end of the century, about the time of the first sanguinary French Revolution, the pestilence spread into Spain; a knot of the Spanish clergy became infidels, and as a consequence, abandoned themselves to a licentious life» (*Position of catholics*, p. 145-146).

romanzo (*romance*) gotico setteottocentesco¹⁸⁶, puntavano non a descrivere le mancanze morali di certi uomini di Chiesa (come in Blanco White), ma ad avvalorare l'idea della sostanziale peccaminosità dei preti come tali¹⁸⁷.

Newman non si preoccupa di dimostrare la falsità delle accuse contenute nel libro di Maria Monk, ma le descrive soltanto, riservandosi però il diritto di dedicare un'intera conferenza (la quinta) a far vedere come la superstizione e l'intolleranza che i protestanti imputano ai cattolici (e che Maria Monk riesce a far diventare narrazione nel suo romanzo) siano in realtà due atteggiamenti da loro stessi quotidianamente praticati: i roghi delle immagini dei vescovi, dei cardinali e dei Papi, il non rispetto dei giuramenti di fedeltà (come fecero coloro i quali giurarono fedeltà a Guglielmo III rompendo quella giurata a Giacomo II)¹⁸⁸ e l'usanza dei padri di famiglia di cacciare di casa i figli che diventano cattolici provocandone la perdita della reputazione e del lavoro¹⁸⁹ mostrano chiaramente, secondo il convertito inglese, che la tradizione protestante, oltre a essere falsa, è anche incoerente dal punto di vista logico.

La riluttanza di Newman a scendere sul terreno della confutazione diretta delle accuse anticattoliche, secondo Owen Chadwick è dovuta alla consapevolezza circa l'inutilità di dimostrare falso quello che nessuna persona ragionevole prenderebbe per vero (*what no instructed person could believe true*)¹⁹⁰, ma forse risponde anche a una precisa scelta metodologica che riguarda l'idea stessa di ragione, come risulta chiaro dalla critica alla negazione protestante dei miracoli svolta nella settima conferenza: Newman sostiene che i protestanti avrebbero ragione a negare i

¹⁸⁵ Su Maria Monk (1816-1849), cfr. le smentite al suo libro: *The history of Maria Monk*, Catholic Truth Society, London 1895; *The true history of Maria Monk*, Catholic Truth Society, London 1938.

¹⁸⁶ Cfr. *Position of catholics*, pp. 160-174. Sulla analisi newmaniana del romanzo gotico setteottocentesco cfr. Gallo, *Newman e la tradizione elisabettiana*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, pp. 34-36.

¹⁸⁷ «How different from the true witness, Mr. Blanco White! He said all he could against convents; he never hinted that religious women were taught by the priests that priests could not possibly sin, could not possibly issue a sinful command, could not possibly have a sinful wish; and therefore must be obeyed whatever they ask; he never hinted, from any experience of his, that in matter of fact they did make any sinful suggestions. His quarrel with the Catholic religion was that it was too strict, not that it was too lax; that it gave rise to nervousness, scruples, and melancholy. His utmost accusation (except as regards the unbelieving few) was that he knew some persons, and he believed there were others, who sinned, knew their sin, came and confessed it, and sinned again. There was no calling evil good, and good evil» (*Position of Catholics*, p. 171).

¹⁸⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 180-181.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 184-192.

¹⁹⁰ Cfr. Chadwick, *Newman*, p. 16.

miracoli soltanto se la ragione fosse riducibile a una forma di *private judgment* o a una sorta di opinione da sala per le conferenze (*a lecture-room opinion*)¹⁹¹, cioè a una facoltà che non riesce ad andare oltre l'applicazione del principio primo (che si rifiuta di mettere in discussione) secondo cui ciò che Dio ha fatto una volta non può rifarlo di nuovo (*what God did once, He is not likely to do again*)¹⁹². L'obiezione newmaniana a coloro i quali negano i miracoli non è quindi che non riconoscono il vero, ma che escludono la possibilità che nella natura possa accadere qualcosa che ecceda l'ordine naturale: chi nega i miracoli non riconosce che la ragione non può essere svincolata dal confronto con il reale in tutti i suoi fattori, ma funziona secondo la categoria della possibilità, in virtù della quale ciò che a prima vista testimonia un intervento soprannaturale non può venire giudicato solo con categorie umane¹⁹³.

Newman però vuole essere realista fino in fondo, perché secondo lui quella strutturale limitatezza della ragione umana (derivante dal suo dover fare i conti con la realtà e che impedisce di negare aprioristicamente i miracoli) significa anche che essa non può pretendere di eliminare del tutto qualsiasi traccia di apriorismo, in quanto pregiudizi e principi primi fanno parte della sua stessa costituzione. Pregiudizio e teoria sono infatti trattati da Newman non soltanto dal punto di vista "storico" (spiegandone cioè l'origine e i rapporti reciproci nell'Inghilterra moderna), ma anche dal punto di vista di una gnoseologia che, proprio in quanto implicante la loro presenza, si pone al di là

¹⁹¹ «Here, indeed, is a short and easy way of getting rid of the whole subject, not by reason, but by a First Principle which he calls reason. Yes, it *is* reason, granting his First Principle is true; it is *not* reason, supposing his First Principle is false. It is reason, if the private judgment of an individual, or of a sect, or of a philosophy, or of a nation, be synonymous with reason; it is not reason, if reason is something not local, nor temporal, but universal. Before he advances a step in his argument, he ought to prove his First Principle true; he does not attempt to do so, he takes it for granted; and he proceeds to apply it, gratuitous, personal, peculiar as it is, to all our accounts of miracles taken together, and thereupon and thereby triumphantly rejects them all. This, forsooth, is his spontaneous judgment, his instinctive feeling, his common sense,—a mere private opinion of his own, a Protestant opinion; a lecture-room opinion; not a world-wide opinion, not an instinct ranging through time and space, but an assumption and presumption, which, by education and habit, he has got to think as certain, as much of an axiom, as that two and two make four» (*Position of Catholics*, pp. 303-304).

¹⁹² Cfr. *Ibidem*, p. 299.

¹⁹³ «They may or may not have taken place in particular cases; he may be unable to determine which; he may have no distinct evidence; he may suspend his judgment, but he will say, "It is very possible;" he never will say, "I cannot believe it."» (*Ibidem*, p. 308).

di qualsiasi forma di astrattismo, configurandosi invece come proposta realistica, nella quale i condizionamenti della mente giocano un ruolo centrale¹⁹⁴.

Il pregiudizio, secondo Newman, è un abito mentale (*a habit or state of mind*) che caratterizza non solo il carattere inglese ma la costituzione stessa del genere umano (*a peculiarity, not of the English character, but of our mental constitution generally*)¹⁹⁵; a loro volta, i principi primi fanno talmente parte della natura umana che non esiste uomo che non ne abbia (*No man alive, but has some First Principles or other*)¹⁹⁶, da essere le condizioni della nostra vita mentale e da costituire le differenze principali tra le persone: «They are our guides and standards in speculating, reasoning, judging, deliberating, deciding, and acting; they are to the mind what the circulation of the blood and the various functions of our animal organs are to the body. They are the conditions of our mental life; by them we form our view of events, of deeds, of persons, of lines of conduct, of aims, of moral qualities, of religions. They constitute the difference between man and man; they characterize him. As determined by his First Principles, such is his religion, his creed, his worship, his political party, his character, except as far as adventitious circumstances interfere with their due and accurate development; they are, in short, the man»¹⁹⁷.

In materia di pregiudizi e di primi principi la differenza fondamentale tra gli uomini non è averli o non averli, ma il loro utilizzo: a essere causa di errore, infatti, è da un lato il trasformare in odio contro le persone (tramite la volontà) l'inevitabile pregiudizio che riceviamo dall'esterno¹⁹⁸ e dall'altro lato l'assolutizzare i propri principi primi come se fossero gli unici criteri di verità cadendo nel fanatismo (*bigotry*)¹⁹⁹ tipico di un XIX secolo che, a discapito del grande progresso nella conoscenza, non si degna ancora di riconoscere i principi del passato²⁰⁰. L'ostinazione della

¹⁹⁴ Su questo aspetto del pensiero di Newman, cfr. L. Obertello, *Newman e il pregiudizio*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, pp. 49-63.

¹⁹⁵ Cfr. *Position of catholics*, p. 230.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 279.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 283-284.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 233-241.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 291-292.

²⁰⁰ «This being considered, have we not, my Brothers, a curious sight before us? This is what we call an enlightened age: we are to have large views of things; everything is to be put on a philosophical basis; reason is to rule: the world is to begin again; a new and transporting set of views is about to be exhibited to the great human family. Well and good;

volontà e il fanatismo sono i due atteggiamenti tipici del modo di rapportarsi dei protestanti nei confronti dei cattolici e la loro trattazione spinge Newman a chiedersi che fine hanno fatto i cuori sensibili, i sentimenti gentili, l'onestà e la comprensione di un popolo che, piuttosto che mostrare un minimo di gentilezza verso i cattolici, preferisce sfigurarsi di fronte al mondo intero: «Where are the tender hearts, the kind feelings, the upright understandings of our countrymen and countrywomen? where is the generosity of the Briton, of which from one's youth up one has been so proud? where is his love of fair play, and his compassion for the weak, and his indignation at the oppressor, when we are concerned? The most sensible people on the earth, the most sensitive of moral inconsistency, the most ambitious of propriety and good taste, would rather commit themselves in the eyes of the whole world, would rather involve themselves in the most patent incongruities and absurdities, would rather make sport, as they do by their conduct, for their enemies in the four quarters of the earth, than be betrayed into any portion—I will not say of justice, I will not say of humanity and mercy, but of simple reasonableness and common sense, in their behaviour to the professors of the Catholic Religion»²⁰¹.

Di fronte a questa situazione, il dovere dei cattolici è quello di farsi conoscere, dal momento che la gran parte dell'intellettualità britannica non era certo caratterizzata da quella ampiezza di vedute propria di un Richard Whately (già *noetic* di Oriel College e dal 1831 arcivescovo anglicano di Dublino), il quale non temeva di dire che gli errori della Chiesa cattolica erano da imputare a imperfezione umana e non alla Chiesa in quanto tale²⁰². Secondo Newman, tutta l'Inghilterra è protestante e, se dipendesse da loro, gli inglesi estenderebbero la Costituzione e le idee britanniche ovunque²⁰³: protestanti sono i *gentlemen*, il partito *whig*, i seguaci di Wesley, la Chiesa di Stato, la Regina, la corte, i ministri, quasi tutto il Parlamento (*all but a small portion of the two Houses of*

have them, preach them, enjoy them, but deign to recollect the while, that there have been views in the world before you: that the world has not been going on up to this day without any principles whatever; that the Old Religion was based on principles, and that it is not enough to flourish about your "new lamps," if you would make us give up our "old" ones» (*Ibidem*, p. 293).

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 235-236.

Parliament), i legislatori, i vescovi e il clero, i grandi autori della letteratura, la letteratura di uso quotidiano (*literature of the day*), la stampa, le università e le scuole di ogni grado²⁰⁴.

È vero che non tutti coloro che non sono cattolici sono, per ciò stesso, protestanti e che nel novero di questi ultimi non rientrano il partito *tory* e una piccola parte delle due Camere del Parlamento (della quale comunque non viene fornita ulteriore specificazione), ma ciò non è un motivo sufficiente, secondo Newman, per non rivolgere un appello all'intellettualità cattolica, affinché intraprenda un'opera di apostolato culturale diretta a far conoscere il cattolicesimo in Inghilterra. Il vero interlocutore delle *Lectures* del 1851 è infatti il mondo cattolico e non quello anglicano (come nelle *Lectures* del 1850), in quanto Newman ritiene che sollecitare lo sviluppo di una cultura cattolica sia l'unico modo per aiutare la Chiesa cattolica in un Paese dove la conoscenza di quest'ultima non viene favorita nemmeno dal fenomeno dei convertiti dall'anglicanesimo al cattolicesimo: costoro, agli occhi dei loro vecchi amici che sono rimasti anglicani, rappresentano piuttosto un motivo di imbarazzo (*embarrassment*), perché, a differenza degli *Old Catholics* (che hanno passato la vita nell'anonimato di una fede nascosta al mondo), sanno trovare le armi adatte a difendersi dalle accuse quando vengono attaccati²⁰⁵.

Proprio in virtù di questo appello culturale rivolto al mondo cattolico inglese, le *Lectures* si chiudono tuttavia con una nota di ottimismo: secondo il convertito inglese, la faccenda (*the matter*)

²⁰² Cfr. *Ibidem*, p. 184.

²⁰³ Cfr. *Ibidem*, p. 297.

²⁰⁴ «In the Protestantism of the country I do not include, of course, all who are not Catholics. By Protestants I mean the heirs of the Traditions of Elizabeth; I mean the country gentlemen, the Whig political party, the Church Establishment, and the Wesleyan Conference. I cannot over-estimate their power: they and their principles are established: yet I should be unjust, on the other hand, to all classes in the community if I made this Elizabethan Protestantism synonymous with the mind and the philosophy of the whole country. [...] Protestantism is established in the widest sense of the word; its doctrine, religious, political, ecclesiastical, moral, is placed in exclusive possession of all the high places of the land. It is forced upon all persons in station and office, or almost all, under sanction of an oath; it is endowed with the amplest estates, and with revenues supplied by Government and by chartered and other bodies. It has innumerable fine churches, planted up and down in every town, and village, and hamlet in the land. In consequence, everyone speaks Protestantism, even those who do not in their hearts love it; it is the current coin of the realm. As English is the natural tongue, so Protestantism is the intellectual and moral language of the body politic. The Queen *ex officio* speaks Protestantism; so does the court, so do her ministers. All but a small portion of the two Houses of Parliament; and those who do not are forced to apologize for not speaking it, and to speak as much of it as they conscientiously can. The Law speaks Protestantism, and the Lawyers; and the State Bishops and clergy of course. All the great authors of the nation, the multitudinous literature of the day, the public press, speak Protestantism. Protestantism the Universities; Protestantism the schools, high, and low, and middle. Thus there is an incessant, unwearied circulation of Protestantism all over the whole country, for days in the year from morning till night; and this, for nearly three centuries, has been almost one of the functions of national life» (*Ibidem*, pp. 364-366).

non era così brutta come sembrava (*it is not so bad as it seems*)²⁰⁶, non solo perché l'anticattolicesimo inglese, nelle sue radici ultime, rimaneva circoscritto ad alcuni centri di influenza di Londra (*certain centres of influence in the metropolis*)²⁰⁷, ma anche perché il cattolicesimo, dovunque è conosciuto, viene anche rispettato dalla gente comune²⁰⁸ e persino dagli intellettuali detentori dei principi primi anticattolici. È vero infatti che i miracoli vengono derisi sulla base di un principio primo che ci si rifiuta di mettere in discussione, ma è altrettanto vero che, anche volendo supporre che la forza dei primi principi rimanga intatta (*even putting aside First Principles*), nessuno potrebbe leggere la vita di un san Francesco Saverio o di un san Filippo Neri senza abbandonare il proprio disprezzo nei confronti del cattolicesimo²⁰⁹.

In conclusione dell'ultima conferenza, Newman sostiene però che la priorità culturale del momento non è quella di convertire le masse al cattolicesimo, in modo tale da incrementare il numero dei cattolici, ma semmai di creare le condizioni perché ciò si possa eventualmente realizzare: convertire Londra è un'impresa impossibile (*Do not dream of converting the public opinion of London; you cannot, and you need not*), perché nella metropoli inglese troppo forte è l'influenza della propaganda anticattolica sulle masse, e l'unica cosa da fare è guardare a casa propria (*look at*

²⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 375-376.

²⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 379.

²⁰⁷ «Who are these who obstinately refuse to know you? When I say, "They have done their worst, peggio" what is their "worst," and who are "they?" [...] Consider, then, that "they" means, in the main, certain centres of influence in the metropolis; first, a great proportion of members of both Houses of Parliament; next, the press; thirdly, the Societies whose haunt or home is Exeter Hall; fourthly, the pulpits of the Establishment, and of a good part of the Dissenters. These are our accusers; these spread abroad their calumnies; these are meant by "they." Next, what is their "worst?" whom do they influence? They influence the population of the whole of Great Britain, and the British Empire, so far as it is British and not Catholic» (*Ibidem*, p. 375).

²⁰⁸ «Wherever Catholicism is known, it is respected, or at least endured, by the people. Politicians and philosophers, and the established clergy, would be against you, but not the people, if it knew you. A religion which comes from God approves itself to the conscience of the people, wherever it is really known» (*Ibidem*, p. 379).

²⁰⁹ «I really think then, that, even putting aside First Principles, no one can read the lives of certain of our Saints, as St. Francis Xavier, or St. Philip Neri, with seriousness and attention, without rising up from the perusal lettura,—I do not say converted to Catholicism (that is a distinct matter, which I have kept apart throughout these Lectures),—but indisposed to renew the ridicule and scorn in which he has indulged previously. One isolated miracle looks strange, but many interpret each other: this or that, separated from the system of which they are a part, may be perfectly incredible; but when they are viewed as portions of a whole, they press upon the inquirer a feeling, I do not say absolutely of conviction, but at least of wonder, of perplexity, and almost of awe. When you consider the vast number which are recorded, for instance, in the Life of St. Philip, their variety, their exuberance in a short space of time, the circumstantial exactness with which they are recorded, the diversity and multitude of witnesses and attestations which occur in the course of the narrative, the thought will possess you, even though you are not yet able to receive them, that after all fraud or credulity is no sufficient account of them. No skill could invent so many, so rapidly, so consistently, and so naturally; and you are sensible, and you confess, that, whatever be the truth of the matter, you have not got to the bottom of it. You have ceased to contemn, you have learned to respect» (*Ibidem*, p. 333).

home)²¹⁰, mostrando la coscienza, l'onore e la moralità del cattolicesimo all'opinione locale (*local opinion*) di Birmingham, di Liverpool, di Manchester, di Leeds, di Sheffield, di Nottingham. Si tratta di un'opinione più sana, più inglese e più cristiana (*more healthy, English, and Christian*) di quella di Londra (perché si basa sui fatti e non sulle parole)²¹¹, la cui stessa presenza sollecita il cattolico a coltivare la propria mente: chi possiede buoni occhi e buone orecchie, riconoscerà la bellezza del cattolicesimo, soltanto se essa le viene mostrata in tutto il suo fulgore da persone adeguatamente preparate ad affrontare i problemi del loro tempo.

La seconda primavera (*second spring*) rappresentata dalla restaurazione della gerarchia (della quale Newman parlerà l'anno successivo nel sermone di apertura del primo sinodo della provincia ecclesiastica di Westminster celebratosi a Oscott nel luglio 1852)²¹² sarà autentica soltanto se accompagnata da questa importante opera culturale che le conferenze del 1851 si preoccupano di mettere a tema. Proprio perchè è giunto per i cattolici il momento di parlare (*the time for speaking is come*), «I would aim primarily at organization, edification, cultivation of mind, growth of the reason», scrive Newman, delineando un bellissimo ritratto del laicato cattolico, animato da quella proposta culturale che sarà al centro della riflessione sull'Università degli anni successivi: «I want a laity, not arrogant, not rash in speech, not disputatious, but men who know their religion, who enter into it, who know just where they stand, who know what they hold, and what they do not, who know their creed so well, that they can give an account of it, who know so much of history that they

²¹⁰ «Do not dream of converting the public opinion of London; you cannot, and you need not. Look at home, there lies your work; what you have to do, and what you can do, are one and the same. Prove to the people of Birmingham, as you can prove to them, that your priests and yourselves are not without conscience, or honour, or morality; prove it to them, and it matters not though every man, woman, and child, within the London bills of mortality were of a different opinion» (*Ibidem*, p. 385).

²¹¹ «I wish you to turn your eyes upon that local opinion, which is so much more healthy, English, and Christian than popular or metropolitan opinion; for it is an opinion, not of ideas, but of things; not of words, but of facts; not of names, but of persons; it is perspicuous, real and sure. It is little to me, as far as my personal well-being is concerned, what is thought of Catholicism through the empire, or what is thought of me by the metropolis, if I know what is thought of me in Birmingham. London cannot act on me except through Birmingham, and Birmingham indeed can act on me, but I can act on Birmingham. Birmingham can look on me, and I can look on Birmingham. This is a place of persons, and a place of facts; there is far more fairness in a place like this than in a metropolis, or at least fairness is uppermost. Newspapers are from the nature of the case, and almost in spite of themselves, conducted here on a system more open and fairer than the metropolitan system» (*Ibidem*, p. 384).

²¹² Cfr. J. H. Newman, *The second spring. A sermon preached in the synod of Oscott, on Tuesday, July 13th, 1852*, Thomas Richardson and Son, London, Dublin and Derby 1852 (vedilo in *Sermons preached on various occasions*, Longmans, Green, and co., London etc. 1908, pp. 163-182). Ed. it: Newman, *Sermoni cattolici*, pp. 275-288.

can defend it. I want an intelligent, well-instructed laity; I am not denying you are such already: but I mean to be severe, and, as some would say, exorbitant in my demands, I wish you to enlarge your knowledge, to cultivate your reason, to get an insight into the relation of truth to truth, to learn to view things as they are, to understand how faith and reason stand to each other, what are the bases and principles of Catholicism, and where lie the main inconsistencies and absurdities of the Protestant theory»²¹³.

È forse dopo aver letto la frase immediatamente seguente al brano appena citato che William Bernard Ullathorne, diventato vescovo di Birmingham all'indomani della restaurazione della gerarchia, comincia a nutrire seri dubbi riguardo alla visione newmaniana del laicato: «In all times the laity have been the measure of the Catholic spirit»²¹⁴, scrive il convertito inglese, che otto anni dopo (1859), in veste di neodirettore del «Rambler», pubblicherà sulla rivista un articolo sulla consultazione dei fedeli laici in materia di dottrina (*On consulting the Faithful in matters of doctrine*), attirandosi una denuncia per eresia presentata davanti alla Santa Sede²¹⁵.

La maggior parte dei prelati cattolici inglesi, infatti, a cominciare da Ullathorne, non capirà la proposta culturale di Newman, avanzando il sospetto di uno scivolamento su posizioni meramente secolari; sospetto che Newman, da parte sua, non si preoccupa di fugare se nella nona conferenza, parlando della coltivazione della mente subito dopo aver delineato il suo ideale di laicato, sostiene che essa, pur non essendo un principio religioso, può rendere un gran servizio alla religione, consolidando le qualità morali tipiche di un *gentleman*: «Cultivation of mind, I know well, is not the same thing as religious principle, but it contributes much to remove from our path the temptation to many lesser forms of moral obliquity. Human nature, left to itself, is susceptible of innumerable feelings, more or less unbecoming, indecorous, petty, and miserable. It is, in no long time, clad and covered by a host of little vices and disgraceful infirmities, jealousies, slynesses,

²¹³ *Position of catholics*, p. 390.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 390.

²¹⁵ Cfr. J. H. Newman, *On consulting the Faithful in matters of doctrine*, in «The Rambler» (July 1859), pp. 188-230, poi ripubblicato col titolo: *The orthodoxy of the body of the Faithful during the supremacy of Arianism* (vedilo in Idem, *The arians of the fourth century*, Longmans, Green and co., London, etc. 1908, pp. 445-468). Ed. it: *L'ortodossia*

cowardices, frettings, resentments, obstinacies, crookedness in viewing things, vulgar conceit, impertinence, and selfishness. Mental cultivation, though it does not of itself touch the greater wounds of human nature, does a good deal for these lesser defects. In proportion as our intellectual horizon recedes, and we mount up in the knowledge of men and things, so do we make progress in those qualities and that character of mind which we denote by the word "gentleman;" and, if this applies in its measure to the case of all men, whatever their religious principles, much more is it true of a Catholic»²¹⁶.

L'aggiunta che segue, secondo la quale i nemici del cattolicesimo non sono veri *gentlemen* e quindi tocca ai cattolici esserlo in modo autentico verso di loro²¹⁷, non servirà certo a risolvere un'incomprensione che forse è all'origine della scelta di Newman di dedicare il libro non a Ullathorne (nonostante sia il suo vescovo), ma all'irlandese Paul Cullen, già rettore del Collegio Irlandese di Roma e arcivescovo di Armagh dal 1849, nel quale nutre maggiori speranze: poche settimane prima della pubblicazione, Cullen gli aveva infatti offerto di promuovere una Università cattolica in Irlanda, impresa alla quale il convertito inglese (dopo essere stato nominato "Rector of the Catholic University of Ireland" il 12 novembre 1851) dedicherà il decennio successivo, avendo nuovamente modo di approfondire la sua proposta culturale, attraverso l'individuazione dei caratteri fondamentali di una cultura cattolica, della quale le *Lectures* del 1851 (sull'onda lunga seguente alla restaurazione della Gerarchia cattolica) avevano richiamato l'urgenza²¹⁸.

Newman non tarderà ad accorgersi di non essere capito nemmeno in Irlanda (trovandosi costretto nel 1858 a rassegnare le dimissioni da rettore dell'Università), ma nel 1851 il prezioso invito rivoltogli da Paul Cullen è uno sprone a continuare nell'opera (che secondo Owen Chadwick caratterizza la seconda parte della sua vita) di edificazione di un cattolicesimo in grado di coniugare

dell'insieme dei fedeli durante la supremazia dell'arianesimo, in Idem, *Gli ariani del quarto secolo*, Jaca Book-Morcelliana, Milano 1981, pp. 345-364).

²¹⁶ *Position of catholics*, p. 391-392.

²¹⁷ «Your opponents, my Brothers, are too often emphatically *not* gentlemen: but it will be for you, in spite of whatever provocations you may meet with, to be manly and noble in your bearing towards them» (*Ibidem*, p. 392).

²¹⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. V-VII. Su Paul Cullen (1803-1878), cfr. M. Zazzetta, *Cullen, Paul*, in *Enciclopedia cattolica*, I, Sansoni, Firenze 1948, pp. 223-224.

la spiritualità e la dottrina della Chiesa di Roma con il meglio delle qualità morali e intellettuali del popolo inglese²¹⁹.

²¹⁹ «In the first half of his life he wound up the Church of England to its Catholic heritage. In the second half of his life he wound down the Church of Rome – that is, he sought to persuade its leaders not to push their Catholicity into fanaticism, or superstition, or rationality, or rigid hierarchy; and therefore to keep their minds open to the old principle of primitive Catholic faith, and from that broader base to listen to the discoveries of the age – the advance of historical method, before is death the progress of criticism of the Bible; but above all to remember that Catholicism is a mystery of the spirit, too glorious and too profound for the tidiest minds to limit; and that faith in God is always more real and more certain than the language which seeks to describe faith in God» (Chadwick, *Newman*, p. 58)