



**UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE
MILANO**

**Dottorato di ricerca in Società, politica e religione
nella formazione dell'Europa moderna**

ciclo XVII

S.S.D: M-STO/02

John Henry Newman. Tradizione, cultura religiosa e politica

Coordinatore: Ch.mo Prof. Danilo Zardin

**Tesi di Dottorato di : Giuseppe Bonvegna
Matricola: 3080088**

Anno Accademico 2005/2006

Desidero ringraziare, per il vivo interesse dimostrato nei confronti di questa ricerca e per l'aiuto concreto che mi hanno voluto dare: Gianni Bianchi, Paolo Carozza, Ferdinando Citterio, Armando Fumagalli, Alessandra Gerolin, Luigi Negri, Simonetta Polenghi, Paola Premoli, Giacomo Samek Lodovici, Paul Anthony Shrimpton, Katherine Tillman. Un ringraziamento speciale va a Danilo Zardin (per il paziente lavoro di lettura in qualità di coordinatore del Dottorato), a Dermot Fenlon (per i numerosi e preziosissimi consigli), a Evandro Botto e a Cesare Mozzarelli (compianto amico e maestro) che di questa tesi sono stati ispiratori.

INTRODUZIONE

Il lavoro che presentiamo su John Henry Newman riguarda una delle personalità forse maggiormente poliedriche della storia intellettuale dell'Europa, in quanto egli, oltre a essere stato (a un tempo) teologo e filosofo, predicatore ed educatore, sacerdote e apologeta, romanziere e poeta, fu anche (come è noto) un grande anglicano e un grande cattolico, nel senso che passò la prima metà della vita nella Chiesa anglicana e la seconda metà in quella cattolica, dimostrando di averle a cuore entrambe.

Consapevoli quindi del fatto che chiunque volesse accostarsi a Newman (a meno di scrivere una biografia) non poteva non delimitare il campo di indagine a un aspetto della sua figura e della sua riflessione, abbiamo scelto di iniziare la ricerca dalla tematica politica, ad oggi non ancora particolarmente studiata. Ci era sembrato, infatti, che un passo della *Lettera al duca di Norfolk* (nel quale Newman, da cattolico, stabiliva un interessante e suggestivo parallelismo tra torismo e cattolicesimo) poteva essere la chiave di lettura dell'itinerario intellettuale di un uomo legato alla tradizione inglese e critico acuto di quell'importante aspetto anticristiano della modernità che egli volle chiamare infedeltà (*infidelity*) e apostasia (*apostasy*): contro l'avanzata di questo processo di secolarizzazione, secondo lui, rappresentavano un baluardo sia il cattolicesimo, sia un torismo (*torysm*), che non aveva difficoltà a ricondurre al cattolicesimo, qualora fosse stato inteso nel suo significato più profondo, cioè non come adesione al partito *tory*, ma come fedeltà ai valori che quel partito doveva difendere e che ultimamente ruotavano attorno al riconoscimento del cristianesimo come unica religione vera.

Partendo da quel passo della *Lettera al duca di Norfolk*, abbiamo proceduto nella convinzione che tra il Newman anglicano e il Newman cattolico non ci fosse distacco, ma continuità e che fosse quindi possibile far emergere, dalla sua parabola intellettuale, un'unica grande critica alla secolarizzazione in ambito educativo e socio-politico; critica che conobbe il suo momento più compiuto soltanto dopo la conversione alla Chiesa di Roma, quando, dal pulpito cattolico, egli poté

disporre di tutti gli strumenti adeguati per portare a termine la difesa del nesso vitale tra la religione e le diverse dimensioni della vita.

Proprio mentre ci confrontavamo con il grande tema della conversione, infatti, la modalità attraverso cui, in Newman, si era realizzata questa continuità esistenziale ci è apparsa nella forma non della riproposizione cattolica dei contenuti della riflessione anglicana, ma di una fedeltà alla tradizione inglese sincera fino al punto da non temere di esporre quella tradizione a un radicale ripensamento critico: non è un caso, del resto, che già nei sermoni anglicani Newman parlasse di Transustanziazione¹. Di fronte quindi alla constatazione dell'esistenza di una proposta culturale cristiana alternativa alla secolarizzazione, che però era stata concepita nell'ottica di un suo sviluppo e di un suo arricchimento, fin da quando (durante gli anni anglicani) venne formulata per la prima volta, abbiamo concepito l'impianto generale del lavoro non soltanto nella forma di un'analisi tematica dei grandi contenuti della critica newmaniana alla secolarizzazione, ma anche nella forma di una ricognizione storica che facesse vedere come quella proposta culturale si sviluppò nel tempo. Proprio in questo sviluppo crediamo risieda il motivo di fondo della "modernità" di Newman: nella battaglia culturale contro la secolarizzazione non era in gioco tanto la salvaguardia dello *status quo* religioso del momento (prima anglicano e poi cattolico), quanto la sopravvivenza del riferimento religioso della persona, della società e dello Stato; riferimento che poteva essere difeso soltanto se pensato come *common tradition* dinamica², cioè come cristianesimo tendente a quella pienezza del dogma cattolico, secondo Newman garantita solo da Roma: essendo infatti basata su una ragione aperta a tutte le dimensioni del reale (e dunque capace di dialogare costruttivamente con il mondo contemporaneo), la dottrina cattolica era la sola in grado di valorizzare quanto di autenticamente religioso restava in una cultura, in una società e in una politica che volevano svincolarsi dalla trascendenza e dal divino.

1 Cfr. J. Hulsman (ed.), *The rule of our warfare. John Henry Newman and the true christian life*, Scepter Publishers, New York 2003.

2 Cfr. J. Coulson, *Newman and the common tradition. A study in the language of Church and society*, Clarendon Press, Oxford 1970.

Newman e il “vecchio mondo” inglese

1) La *Lettera al Duca di Norfolk*

Nel sesto capitolo della *Lettera al duca di Norfolk*¹, in riferimento alla tradizione inglese, si legge: «We were faithful to the tradition of fifteen hundred years. All this was called Toryism, and men gloried in the name; now it is called Popery and reviled»². Quattro anni prima di ricevere la porpora cardinalizia da parte di papa Leone XIII, Newman sceglieva di difendere i cattolici dall'accusa lanciata loro da Gladstone di non essere sudditi fedeli dello Stato, dicendo che i principi della Chiesa cattolica romana (*popery*) erano riconducibili a quelli della tradizione inglese (*toryism*). Qual era il vero significato di queste parole? Si trattava solo di una strategia retorica volta a prendersi gioco di Gladstone (il quale, proprio mentre accusava i cattolici inglesi di aver posto la loro coscienza al servizio dei dettami della Chiesa di Roma, non si sarebbe accorto che la stessa storia dell'Inghilterra testimoniava l'egemonia di un sistema di Trono e Altare, simile a quello romano e rappresentato dalla Chiesa anglicana) o della chiarificazione di un senso di appartenenza a un ordine sociale, politico e religioso di “antico regime” che, in Inghilterra, era andato perduto con le riforme del 1828-33³? Rispondere a questa domanda aiuta non solo a capire meglio la *Lettera al*

1 J. H. Newman, *A letter addressed to his grace the duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation*, B. M. Pickering, London 1875 (vedila nell'edizione del 1900: Idem, *A letter addressed to the duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation. Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching*, II, Longmans, Green, and Co., London-New York-Bombay, 1900). Ed. it.: Idem, *Lettera al duca di Norfolk. Coscienza e libertà* (a cura di Valentino Gambi), Paoline, Milano 1999. D'ora in poi: *Letter to the duke of Norfolk*.

2 *Letter to the duke of Norfolk*, p. 293.

3 Come sostiene Clark nel suo libro sulla società inglese dal 1660 al 1832, in Inghilterra le categorie di “modernità” (*modernity*) e di “antico regime” (*old order*) nascono soltanto nel primo secolo XIX, quando, cominciando a venir meno la supremazia di certi antichi valori di tipo politico-religioso, nasce la contrapposizione tra un moderno nascente e un pre-moderno in declino. Rispetto alla Francia, dove tale contrapposizione risale alla Rivoluzione del 1789, in Inghilterra la frattura avviene quarant'anni più tardi, con la legislazione del 1828-33, di cui avremo modo di parlare. Il testo di Clark risulta fondamentale per comprendere il rapporto tra l'Inghilterra di antico regime e quella “moderna” e quindi lo terremo costantemente presente, citandolo se del caso. Riteniamo utile chiarire fin da ora che useremo le espressioni “antico regime”, “vecchio mondo” e “vecchio ordine” come sinonime di quello che Clark chiama *old order*, cioè un

duca di Norfolk, ma anche l'intero pensiero e la figura di Newman, perché permette di stabilire quale fu davvero il giudizio che questo grande personaggio (prima da anglicano e poi da cattolico) diede sulla realtà del suo tempo.

La *Lettera al duca di Norfolk*, l'ultima in ordine cronologico tra le opere maggiori di Newman, venne concepita come risposta alle accuse contro i cattolici contenute nel pamphlet di Gladstone sul Concilio Vaticano I⁴. Secondo il politico inglese, i cattolici, stante la loro sottomissione al dogma conciliare sull'infalibilità del papa, non potevano essere sudditi fedeli dello Stato, perché il loro sentimento di fedeltà (*alliegance*) si trovava inevitabilmente e ambigualmente conteso tra un papa (che a dire di Gladstone reclamava obbedienza assoluta) e una Regina, alla quale non potevano essere fedeli se prestavano obbedienza assoluta a un sovrano assoluto straniero. L'argomento non era certo nuovo all'interno della pubblicistica anticattolica inglese, se due secoli prima John Locke, nella sua *Lettera sulla tolleranza*, aveva affermato che i cattolici costituivano uno di quei gruppi che, obbedendo a un sovrano estero, non aveva diritto alla tolleranza che lo Stato, in virtù della sua distinzione dalla Chiesa, avrebbe dovuto accordare alle denominazioni non anglicane⁵.

Nuovi erano invece, da un lato, il contesto storico nel quale l'accusa venne lanciata (visto che i cattolici inglesi grazie all'Emancipazione del 1829 e alla restaurazione della gerarchia del 1850 avevano ormai raggiunto quelle libertà civili e politiche di cui non godevano alla fine del XVII secolo) e il personaggio che ne era l'autore. Amico di Newman fin dalla giovinezza (quando, tra il 1828 e il 1832, studente universitario a Oxford, ascoltava i suoi sermoni a St. Mary, la chiesa dell'università di Oxford, nella quale Newman fu parroco dal 1828 al 1843, anno in cui si dimise,

sistema politico-religioso e sociale basato sui valori religiosi e sull'alleanza del Trono e dell'Altare (cfr. J. C. D. Clark, *English society 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancien regime* – 1985 – , Cambridge University Press, Cambridge 2000²).

4 W. E. Gladstone, *The vatican decrees in their bearing on civil allegiance. A political expostulation*, John Murray, London 1874.

5 Cfr. J. Locke, *Lettera sulla tolleranza* (a cura di Carlo Augusto Viano), Laterza, Bari 1994. La *Lettera* di Locke esce nel 1685, cioè quattro anni prima che Guglielmo III emani il *Toleration Act* con il quale cessano le persecuzioni contro i non anglicani (ma non contro i cattolici), anche se non si arriva a una equiparazione dei diritti.

vedendo ormai vicino il suo abbandono della Chiesa anglicana), Gladstone aderì al Movimento di Oxford, condividendone il “movente” che ne aveva determinato la nascita: reagire all’ultimo colpo legislativo inferto al “vecchio ordine” inglese basato sulla collaborazione tra Stato e Chiesa. Dopo la legislazione del 1828-32 (che aveva portato al ritiro delle leggi contro il dissenso protestante e cattolico – *repeal* -, all’emancipazione dei cattolici – *emancipation* - e alla riforma elettorale – *reform* -), il 1833 vide infatti l’approvazione dell’*Irish Church act*, con il quale venivano abolite dodici sedi della Chiesa anglicana in Irlanda⁶.

E fu proprio in polemica con quella vicenda legislativa che Gladstone, nel suo primo libro uscito nel 1838 (*The state in its relations with the Church*), diceva che lo Stato aveva il dovere di appoggiare la Chiesa, perché la Chiesa era essenziale allo Stato, non lo Stato alla Chiesa. Formulando una dottrina profondamente controrivoluzionaria (*a counter-revolutionary doctrine*), secondo la felice espressione di Clark⁷, e compiendo l’ultimo tentativo di salvare il vecchio ordine, Gladstone si pose così su una strada non del tutto distante da quella tracciata nel famoso sermone contro l’*Irish Church act* (*National apostasy*) pronunciato nell’estate del 1833 da John Keble (uno dei poeti più famosi dell’Ottocento inglese, autore del *Christian year – 1827* - e professore di

6 Sulle implicazioni politiche, culturali e religiose delle riforme inglesi del 1828-32, si vedano: W. L. Mathieson, *English Church reform 1815-1840*, Longmans, Green and Co., New York, etc. 1923; O. J. Brose, *Church and parliament. The reshaping of the Church of England 1828-1860*, Stanford University Press-Oxford University Press, Stanford and London 1959; O. Chadwick, *The Victorian Church*, 2 voll., Adam & Charles Black, London (1966) 1971³, I, pp. 1-47; J. R. H. Moorman, *A history of the Church in England*, Adam and Charles Black, London 1953, pp. 329-339; Clark, *English society*, pp. 562-564. Un’interessante punto di vista romanzato sulla questione si trova nel recente A. N. Wilson, *The Victorians*, Hutchinson, London 2002, pp. 9-20. Per una panoramica sulla storia dell’Inghilterra nell’Ottocento rimandiamo fin da ora, riservandoci di farne uso quando lo riterremo opportuno, ai tre volumi della *Oxford history of England* dedicati all’Ottocento (E. L. Woodward, *The age of reform 1815-1870*, Clarendon Press, Oxford 1938; J. S. Watson, *The reign of George III 1760-1815*, Clarendon Press, Oxford 1960; R. C. K. Ensor, *England 1870-1914*, Clarendon Press, Oxford 1936). Per un inquadramento complessivo della storia della Chiesa anglicana nell’Ottocento si vedano: J. Hunt, *Religious thought in England in the nineteenth century*, Gibbins & Co., London 1896; F. Warre Cornish, *The English Church in the nineteenth century*, 2 vols., MacMillan, London 1910; S. C. Carpenter, *Church and people, 1789-1889. A history of the Church of England from William Wilberforce to “Lux Mundi”*, Society for Promoting Christian Knowledge-The MacMillan co., London-New York 1933; L. E. Elliott-Binns, *The religion in the Victorian era* (1936), Lutterworth Press, London 1964³; D. Bowden, *The idea of the Victorian Church. A study of the Church of England 1833-1889*, McGill University Press, Montreal 1968; F. Knight, *The nineteenth-century Church and English society*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; H. McLeod, S. Mews, C. d’Haussy (a cura di), *Storia religiosa della Gran Bretagna (XIX-XX secolo)* (1997), Jaca Book, Milano 1998 (tr. It.).

7 Cfr. Clark, *English society*, p. 562.

poesia a Oxford dal 1831)⁸, che, secondo Newman, rappresentò l'atto di nascita del Movimento di Oxford⁹.

Di fronte alla disgregazione dell'ordine sociale, politico e religioso che si stava compiendo con la legislazione del 1828-32, quella di Gladstone era infatti una risposta che si inseriva nel contesto di altre quattro modalità di reazione: il ritorno ai progetti di *comprehension* religiosa di fine Seicento (corte di Giacomo II Stuart), la rivitalizzazione dell'alleanza tra i *whigs* e la Chiesa (che aveva caratterizzato la prima metà del Settecento), la ripresa della successiva tradizione cosiddetta *High Church* della seconda metà del Settecento (orientata a un rinnovamento della Chiesa che avvenisse dall'interno e in continuità con la tradizione), e il Movimento di Oxford. Quest'ultimo venne chiamato anche "trattariano", prendendo spunto dalla serie dei *Tracts for the times* pubblicata a partire dal 1833 per riscoprire i caratteri di apostolicità e di cattolicità della Chiesa anglicana, in polemica con l'errore erastiano¹⁰, nel quale la Chiesa anglicana sembrava essere caduta con la legge del 1833¹¹.

Trent'anni dopo, nel 1868, commentando la temperie culturale del 1833, Gladstone avrebbe rivelato di essersi sentito come l'ultimo uomo su una nave che stava affondando: «I found myself the last man on a sinking ship»¹². E tuttavia, dopo essere diventato leader del Partito liberale ed essere

8 Su John Keble (1792-1866), cfr. G. Battiscombe, *John Keble. A study in limitations*, Constable, London 1963; *Keble, John* in F. L. Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 920-21.

9 Quando, il 14 luglio 1833, Keble predica il suo sermone, Newman è tornato da pochi giorni dal suo viaggio nel Mediterraneo e così commenta: «The following Sunday, July 14th, Mr. Keble preached the Assize Sermon in the University Pulpit. It was published under the title of "National Apostasy." I have ever considered and kept the day, as the start of the religious movement of 1833». (J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Longmans, Green, and Co., London, etc. 1908, p. 35). L'*Apologia pro vita sua* venne pubblicata per la prima volta nel 1864: Idem, *Apologia pro vita sua: being a reply to a pamphlet entitled "What, then, does dr. Newman mean?"*, Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, London 1864. Ed. it: Idem, *Apologia pro vita sua*, Jaca Book, Milano 1995². D'ora in poi: *Apologia*.

10 Si intende con "erastianesimo" la dottrina dell'invasione dello Stato nella Chiesa. Il termine deriva dal nome del medico e teologo svizzero Thomas Luber (1524-1583) che si iscrisse all'Università di Basilea utilizzando il nome greco di Eraste, secondo l'uso degli umanisti.

11 È bene chiarire fin da subito che, sebbene generalmente il termine "trattariano" venga utilizzato per definire il Movimento di Oxford nel suo complesso, quest'ultimo risulta (come si vedrà) più articolato rispetto al "trattarianesimo": lo dimostra proprio l'esistenza all'interno del movimento (e della stessa corrente trattariana) di esponenti della tradizione *High Church* che non condividevano le idee più innovative dei trattariani in materia ecclesiologica.

12 J. Morley, *The life of William Ewart Gladstone*, 3 voll., Mcmillan, London; The MacMillan Company, New York 1903, I, p. 179. Sulle diverse reazioni del mondo inglese alla legislazione del 1828-33, si vedano: Chadwick, *The victorian Church*, I, pp. 1-47; Clark, *English society*, pp. 559-561. Peter Nockels, nel suo studio sul Movimento di

succeduto a Disraeli quale Primo Ministro nel 1867, abbandonò le idee conservatrici degli anni trenta e si fece promotore, tra le altre, della legge che aboliva l'anglicanesimo come religione di Stato in Irlanda e dell'*University test act*, secondo cui non era più necessaria la sottoscrizione dei Trentanove Articoli del Credo anglicano per accedere all'Università.

La stranezza dell'attacco gladstoniano al Concilio Vaticano I risiedeva proprio nel fatto di provenire da un uomo «assennato ed equanime che si era distinto per le sue convinzioni liberali e per una netta opposizione all'intolleranza e alla bacchettoneria anticattoliche»¹³. Cos'era successo? Nel febbraio 1874 venne sconfitto alle elezioni che segnarono il ritorno di Disraeli al governo e, convintosi che la causa della sconfitta fossero i vescovi irlandesi che avevano fatto votare i membri irlandesi del Parlamento contro il progetto di legge da lui presentato l'anno prima per la riforma dell'università in Irlanda¹⁴, nel novembre dello stesso anno pubblicò il pamphlet contro il Vaticano I per spiegare i motivi di fondo della “pericolosità” politica dei cattolici in Inghilterra.

Oxford, preferisce soffermarsi più sulle differenze tra Gladstone e i “trattariani” che sulle somiglianze, mettendo in luce come i secondi, essendo anti-erastiani, non avrebbero mai accettato l'idea gladstoniana di un'unione Stato-Chiesa (cfr. P. Nockles, *The Oxford Movement in context: anglican high churchmanship, 1760-1857*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, in particolare le pp. 86-90). Ciò è certamente vero, ma rimane anche vero il fatto che, come mette in luce lo stesso Nockles, entrambi (Gladstone e i “trattariani”), pur in modalità diverse, vogliono reagire alla crisi politico-religiosa iniziata nel 1828. Lo studio del Nockles fornisce anche una sintesi e uno status quaestionis della vasta storiografia sul Movimento di Oxford (cfr. Nockles, *The Oxford Movement*, pp. 1-43). Sul Movimento di Oxford, oltre allo studio di Nockles, si vedano: T. Mozley, *Reminiscences chiefly of Oriel College and the Oxford Movement*, 2 voll., Longmans, Green, and co., London 1882; W. Ward, *William George Ward and the Oxford Movement*, McMillan and Co., London and New York 1889; R. W. Church, *The Oxford Movement*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1891; Hunt, *Religious thought in England in the nineteenth century*, pp. 115-175; V. F. Storr, *The development of english theology in the nineteenth century (1800-1860)*, Longmans, Green and Co., London, etc. 1913, pp. 250-316; C. C. J. Webb, *Religious thought in the Oxford Movement*, Society for Promoting Christian Knowledge-The MacMillan co., London-New York-Toronto 1928; H. L. Stewart, *A century of anglo-catholicism*, J. M. Dent & Sons Ltd., London & Toronto, 1929; N. P. Williams-C. Harris, *Northern catholicism. Centenary studies in the Oxford and parallel Movements*, Society for Promoting Christian Knowledge-The MacMillan co., London-New York, 1933; G. Faber, *Oxford apostles. A character study of the Oxford Movement* (1933), Faber and Faber, London 1936; O. Chadwick, *The mind of the Oxford Movement*, Adam & Charles Black, London 1960; Idem, *The victorian Church*, I, pp. 167-231; D. Newsome, *The parting of friends. A study of the Wilberforces and Henry Manning*, John Murray, London 1966; C. Dawson, *The spirit of the Oxford Movement and Newman's place in history* (1933), The Saint Austin Press, London 2001; J. Tulloch, *Movements of religious thought in Britain during the nineteenth century*, Leicester University Press, New York 1971, pp. 41-124; P. Nockles, *Newman and the early tractarian politics*, in V. A. McClelland (ed.), *By whose authority? Newman, Manning and the magisterium*, Downside Abbey, Bath 1996, pp. 79-101; Idem, *Church and king: tractarian politics reappraised*, in P. Vaiss, *From Oxford to the people. Reconsidering Newman & the Oxford Movement*, Gracewing, Leominster 1996, pp. 93-123; *Oxford Movement*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 1205-1206; S. Gilley, *Oxford Movement*, in A. Hastings (ed.) *The Oxford companion to christian thought*, Oxford University Press 2000, pp. 505-507.

13 J. M. Marín, *John Henry Newman. La vita (1801-1890)* (1990), tr. it. Jaca Book, Milano 1998, p. 392.

14 Si trattava di un progetto di riforma basato sull'“insegnamento misto”, cioè trasversale alle diverse denominazioni religiose e che prevedeva la fusione dell'Università Cattolica d'Irlanda con quella anglicana; da qui l'opposizione dei vescovi irlandesi che, in accordo con la Santa Sede, vedevano nel progetto il tentativo di promuovere un'educazione

Sollecitato a rispondere da Henry Fitzalan Howard, quindicesimo duca di Norfolk, grande amico di Newman (formatosi nell'Oratorio di san Filippo Neri di Birmingham da lui fondato) e uno dei cattolici più in vista del tempo (per essere amico della regina Vittoria, la quale gli affidò una missione speciale presso papa Leone XIII¹⁵), Newman scrisse a quest'ultimo la lunga lettera (pubblicata nel gennaio 1875) che valeva come risposta a Gladstone e che rappresentava il suo ultimo capolavoro. Quattro anni dopo, nel 1879, (anche grazie all'interessamento dello stesso duca di Norfolk) diventò cardinale della Chiesa cattolica, ricevendo finalmente un "riconoscimento" che compensava diverse incomprensioni alle quali era andato incontro durante la seconda metà della sua vita; quando uscì la *Lettera*, però, la sua vicenda intellettuale, spirituale e umana poteva dirsi ormai compiuta, non solo perché aveva già scritto le sue opere maggiori, ma anche perché si era delineata nei tratti essenziali la sua posizione culturale nei confronti della tradizione anglicana da cui proveniva, della Chiesa cattolica, dell'educazione, dell'evangelizzazione, della teologia, della fede e della ragione. Quello che rispondeva a Gladstone era insomma un uomo che poteva permettersi di utilizzare parole che, essendo cariche del significato di una vita intera, risultavano indicatori di un "mondo" complesso che deve essere portato alla luce.

Nato a Londra nel 1801, John Henry Newman¹⁶ si formò a Oxford (Trinity College e Oriel College), dove trascorse (con brevi interruzioni) tutta la prima parte della sua vita (nelle vesti di

puramente laica svincolata dalla religione. Una buona sintesi della vicenda si trova nell'appendice di Valentino Gambi all'edizione italiana della *Lettera al duca di Norfolk* (cfr. *Lettera al duca di Norfolk*, pp. 416-19).

15 Sarà vicinissimo anche ai due successivi sovrani, Edoardo VII (1901-1910) e Giorgio V (1911-1936). Su Henry Fitzalan Howard (1847-1901), quindicesimo Duca di Norfolk, cfr. E. Norman, *The english catholic Church in the nineteenth century*, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 311-312.

16 Per il profilo biografico di Newman, si vedano i lavori di Wilfrid Ward, di Louis Bouyer, di Meriol Trevor, di Owen Chadwick, di Ian Ker, di José Morales Marín (già citato) e di Sheridan Gilley: W. Ward, *The life of John Henry, cardinal Newman based on his private journals and correspondence*, Longmans, Green, and co., London 1912 (vedilo nell'edizione Longmans, Green and co., London, etc. 1927); L. Bouyer, *Newman: sa vie; sa spiritualité*, Les Editions du Cerf, Paris 1952; M. Trevor, *Newman. The pillar of the cloud*, Macmillan and Co. LTD, London 1962; Eadem, *Newman. Light in winter*, Macmillan and Co. LTD, London 1962; O. Chadwick, *Newman*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1983; I. Ker, *John Henry Newman. A biography*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988; Marín, *John Henry Newman*; S. Gilley, *Newman and his age*, Darton, Longman and Todd, London 1990. Un bilancio ragionato (anche se forse non del tutto aggiornato per motivi cronologici) delle principali biografie su Newman si trova in: V. F. Blehl, *Biografie controverse di John Henry Newman*, in O. Grassi - ed. -, *John Henry Newman. L'idea di ragione*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 35-43; D. Newsome, *The Convert cardinals. John Henry Newman and Henry Edward Manning*, John Murray, London 1993, pp. 12-20). Una fonte importante che abbiamo costantemente tenuto

sacerdote della chiesa anglicana, *tutor*, e parroco - *vicar* - della chiesa universitaria di st. Mary)¹⁷, fino cioè al 1846, quando, all'indomani della conversione alla Chiesa di Roma, si trasferì a Old Oscott, nei pressi di Birmingham, dove fondò la prima comunità inglese dell'Oratorio di san Filippo Neri. Quello dell'appartenenza a Oxford rimase un sentimento sempre vivo nella mente e nel cuore di Newman, perché fu proprio nell'antica università inglese che, nel settembre 1833, diede alle stampe il primo dei *Tracts for the times* (dedicato alla successione apostolica)¹⁸, affermandosi come leader del Movimento di Oxford. Soltanto quando, oltre dieci anni dopo, vide chiaramente, grazie ai suoi studi sulla Chiesa dei primi secoli, che i caratteri dell'apostolicità e della cattolicità (che il Movimento voleva riscoprire all'interno della Chiesa anglicana) appartenevano non a quest'ultima, ma alla Chiesa di Roma, lasciò la sua Chiesa per entrare in quella di Roma. Dopo la conversione, ordinato sacerdote cattolico nel 1847, fu, oltre che fondatore della comunità inglese dell'Oratorio di San Filippo Neri, anche rettore della neo-eretta Università Cattolica d'Irlanda dal 1854 al 1858 e nel 1859, per appena quattro mesi, direttore del «Rambler», la rivista cattolica fondata nel 1848 da John Moore Capes, sacerdote anglicano convertito al cattolicesimo¹⁹.

Grande assertore dell'infallibilità della Chiesa (al punto da ritenere che essa non contrastasse con la libera ricerca scientifica)²⁰, Newman non dimostrò mai lo stesso entusiasmo sulla questione dell'infallibilità del Papa. Nel 1867, infatti, sperava che il possibile prossimo Concilio portasse a

presente è rappresentata dai trentuno volumi delle *Letters and diaries* (cfr. C. S. Dessain – ed. –, *The letters and diaries of John Henry Newman*, 31 voll., Clarendon Press, Oxford 1961), d'ora in poi citati come *LD*. Si vedano anche: A. Mozley, *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in English Church*, 2 voll., Longmans, Green and co., London, etc. 1920 (d'ora in poi: *Letters and correspondence*); J. Sugg (ed.), *A packet of letters: a selection from the correspondence of John Henry Newman*, Clarendon Press, Oxford 1983 (d'ora in poi: *A packet of letters*); D. Mozley (ed.), *Newman. Family letters*, SPCK, London 1962.

17 Per una descrizione dei luoghi principali della vita di Newman a Oxford, cfr. J. Bertram, *The Oxford of Newman, the places and buildings associated with John Henry Newman during his years in Oxford, 1816-1846*, Friends of Cardinal Newman The Oratory, Birmingham 1995.

18 J. H. Newman, *Thoughts on the Ministerial Commission, respectfully addressed to the clergy*, in *Tracts for the times. By members of the University of Oxford*, I, J. G. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1834.

19 Su John Moore Capes e sulla fondazione del «Rambler», cfr. Norman, *The english catholic Church in the nineteenth century*, pp. 304-305.

20 Cfr. J. Derek Holmes (ed.), *The theological papers of John Henry Newman on biblical inspiration and on infallibility*, Clarendon Press, Oxford 1979; *Apologia*, pp. 252-54; Ker, *Newman*, pp. 555-556.

una riaffermazione del dogma dell'Immacolata Concezione (proclamato nel 1854)²¹ e nell'ottobre 1868 rifiutò l'invito rivoltagli da papa Pio IX, a partecipare al Concilio quale consultore teologico, non solo perché impegnato nella stesura della *Grammatica dell'assenso*, ma anche perché disse di non considerarsi teologo in senso stretto²². Ciò che lo inquietava maggiormente era lo spirito con cui il cosiddetto partito "ultramontano" affrontava la questione dell'infalibilità.

Componente significativa all'interno della Chiesa cattolica dell'Ottocento, l'"ultramontanesimo" (parola coniata oltralpe durante il Medioevo per indicare una particolare fedeltà agli insegnamenti della Santa Sede) si distingueva per il suo carattere anti-giansenista, anti-regalista e anti-liberale e per una posizione fortemente favorevole alla definizione dell'infalibilità pontificia²³. In Inghilterra, era chiamato anche *roman party* e annoverava tra le sue file, oltre a William Ward (uno dei primi aderenti al Movimento di Oxford, passato alla Chiesa Cattolica nel 1845 assieme a Newman e dal 1862 direttore della «Dublin review» che trasformò nell'organo dell'ultramontanesimo inglese)²⁴, anche Henry Edward Manning, arcivescovo di Westminster dal 1865 al 1892 (successore di Nicholas Wiseman, primo arcivescovo metropolitano di Westminster della restaurata gerarchia cattolica inglese²⁵), e cardinale dal 1875, che ne era il principale esponente, anche per averne dato una definizione: l'affermazione della Chiesa come divina istituzione, infallibile, indipendente dal potere civile e interprete della legge divina²⁶. Proveniente dall'ambiente di Oxford, dove negli anni trenta era stato ordinato prete anglicano ed era entrato in contatto con Newman, con Gladstone e con i trattariani (condividendone l'istanza di rinnovamento della Chiesa), Manning nel 1845 (mentre Newman passava alla Chiesa di Roma) rimase anglicano e ruppe le relazioni con lui, ma, nel 1850, quando un organismo statale stabilì che la rigenerazione battesimale non era dottrina di

21 A. E. B. Pusey, 4 August 1867 (*LD*, XXIII, p. 285).

22 A. E. B. Pusey, 14 November 1868 (*LD*, XXIV, p. 171).

23 Cfr. P. Paschini, *Ultramontanesimo*, in *Enciclopedia cattolica*, XII, Sansoni, Firenze 1954, p. 724; *Ultramontanism*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1655.

24 Su William George Ward (1812-1882), cfr. la biografia scritta dal figlio: W. Ward, *William George Ward and the catholic revival*, Longmans, Green, and Co., London, etc. 1912. Cfr. anche: Ward, *William George*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1721.

25 Su Nicholas Wiseman (1802-1865), cfr. W. Ward, *The life and time of cardinal Wiseman*, 2 voll., Longmans, Green, and Co., London, etc. 1897; Wiseman, *Nicholas Patrick Stephen* in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 1756-1757.

26 Cfr. Norman, *The english catholic Church in the nineteenth century*, pp. 264-265.

fede (il cosiddetto caso “Gorham”), non esitò a compiere il suo stesso passo, senza però condividere la sua visione del cattolicesimo: favorevole al potere temporale del Papa, al *Sillabo* e alla definizione dell’infallibilità, cercò sempre di ostacolare il lavoro culturale di Newman (non esitando comunque a dedicargli una commovente omelia ai suoi funerali nel 1890), fino a tentare di impedirne la nomina a cardinale²⁷.

Nella primavera del 1870, per far capire i motivi del suo disagio di fronte a chi, come Ward e Manning, voleva che il Concilio definisse dogma di fede l’Infallibilità papale, Newman chiamava in causa i lavori che, un quindicennio prima, avevano portato alla definizione del dogma dell’Immacolata Concezione: allora si era trattato dello sviluppo graduale di una verità in un dogma, mentre oggi il mondo non sarebbe maturo per comprendere la definizione dell’infallibilità del Papa e potrebbe finire per interpretarla come un atto politico che favorirà l’odio anticattolico (*no popery*)²⁸. Rimase però soddisfatto dalla definizione conciliare del 23 luglio, non solo perché lontana sia dall’estremismo ultramontano, sia dal liberalismo di Dupanloup (il vescovo di Orléans seguace del liberalismo cattolico francese di Montalembert e di Falloux che di fronte alla definizione dell’infallibilità durante la sessione definitiva del Concilio preferì tornare in diocesi piuttosto che ripetere il suo non placet di fronte al Papa)²⁹ e di Döllinger (il teologo tedesco che alcuni anni prima aveva promosso il “Congresso di Monaco” per il rinnovamento della teologia subito condannato da Pio IX)³⁰, ma anche perché proponeva un “correttivo” necessario in un tempo di mancanza di fede (*infidelity*) come quello della seconda metà dell’Ottocento³¹.

27 Su Henry Edward Manning (1807-1892), cfr. E. S. Purcell, *Life of cardinal Manning archbishop of Westminster*, 2 voll., MacMillan and Co., Ltd., London and New York 1896; S. Leslie, *Henry Edward Manning. His life and labours*, Burns Oates & Washbourne Limited, London, Manchester, Birmingham and Glasgow 1921; V. A. McClelland, *Cardinal Manning. His public life and influence 1865-1892*, Oxford University Press, London, New York and Toronto, 1962; R. Grey, *Cardinal Manning. A biography*, Weidenfeld and Nicolson, London 1985; *Manning, Henry Edward*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 1028. Sui rapporti tra Manning e Newman, oltre al già citato Newsome (Newsome, *The convert cardinals*), si veda la bella sintesi di Shane Leslie (S. Leslie, *Manning and Newman*, in J. Fitzsimons, *Manning: anglican and catholic*, Burns Oates, London 1951, pp. 73-83).

28 A. R. Whitty, 12 April 1870 (*LD*, XXV, pp. 93-96). Cfr. anche Trevor, *Newman. Light in winter*, p. 441.

29 Su Félix-Antoine-Philibert Dupanloup (1802-1878), cfr. I. Daniele, *Dupanloup, Félix-Antoine-Philibert*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1991-1994.

30 Su Ignaz von Döllinger (1799-1890), cfr. I. Rogger, *Döllinger, Ignaz von*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1814-1816.

31 Una buona sintesi della posizione assunta da Newman all’indomani della definizione dell’infallibilità (con i relativi riferimenti alle *Letters and diaries*) si trova nel già citato lavoro di Ian Ker (cfr. Ker, *Newman*, pp. 654-59).

L'aver vissuto tutta la prima metà della vita nella Chiesa anglicana e un trentennio in quella cattolica permise a Newman di controbattere alle accuse di Gladstone servendosi di una conoscenza di prima mano sia del mondo anglicano (al quale l'interlocutore apparteneva), sia del mondo cattolico inglese, allora composto, oltre che dagli "ultramontani", anche dai cosiddetti *old catholics*, la *gentry* cattolica fortemente attaccata alla tradizione e alla Costituzione inglese. Questi ultimi, a differenza degli Ultramontani, non solo non valutavano positivamente le pratiche devozionali del cattolicesimo continentale, né il cattolicesimo irlandese (sempre sull'orlo di trasformare in scontro politico la diversità religiosa rispetto all'anglicanesimo), ma non si dimostravano nemmeno entusiasti della restaurazione della gerarchia cattolica in Inghilterra e della definizione dell'infallibilità papale³².

Una lettura adeguata della *Lettera al duca di Norfolk* deve quindi basarsi sulla consapevolezza del fatto che, in essa, Newman si confrontava continuamente con il mondo cattolico a lui contemporaneo. Difendere il Papa e i cattolici dalle accuse di Gladstone significava non solo assumere una posizione apologetica sicuramente non compatibile con lo spirito degli *old catholics*, ma anche cogliere in tutta la sua portata la difficoltà degli ultramontani, i quali (secondo la nota metafora contenuta nella *dedication*), dopo aver fatto del loro meglio per incendiare la casa (*having done their best to set the house on fire*), lasciavano ad altri il compito di spegnere l'incendio (*leave to others the task of putting out the flame*)³³. L'incendio consisteva sia nel non avere preso in considerazione l'impreparazione della cultura contemporanea a capire la definizione dell'infallibilità del Papa, sia nel sostenere, prima e dopo il Concilio, un'interpretazione "massimalista" di quest'ultima (quasi che il Papa fosse infallibile in tutto e non solo nelle questioni

32 Per una panoramica sul cattolicesimo inglese dell'Ottocento si vedano, oltre al già citato Norman (*The english catholic Church in the nineteenth century*): Ward, *The life and time of cardinal Wiseman*; B. Ward, *The eve of catholic emancipation*, 3 voll., Longmans, Green, and Co., London, etc. 1911-12; Idem, *The sequel to catholic emancipation*, 2 voll., Longmans, Green, and Co., London, etc. 1915; Butler, *The life & times of bishop Ullathorne*; E. R. Norman, *Anti-catholicism in victorian England*, Allen and Unwin, London 1968; J. Bossy, *The english catholic community 1570-1850*, Darton, Longman & Todd, London 1975; J. Derek Holmes, *More roman than Rome: english catholicism in the nineteenth century*, Patmos Press, Shepherdstown 1978; E. R. Norman, *Roman catholicism in England*, Oxford University Press, Oxford 1985; M. Heimann, *Catholic devotion in victorian England*, Clarendon Press, Oxford 1995.

33 *Letter to the duke of Norfolk*, p. 177.

di fede); tra coloro che dovevano spegnerlo c'era lo stesso Newman, il quale, non per nulla, si chiamava in causa direttamente qualche riga dopo, dicendo che il suo essere un buon cattolico non pregiudicava il suo essere, allo stesso tempo, un buon inglese: «The English people are sufficiently sensitive of the claims of the Pope, without having them, as if in defiance, flourished in their faces. Those claims most certainly I am not going to deny; I have never denied them. I have no intention, now that I have to write upon them, to conceal any part of them. And I uphold them as heartily as I recognise my duty of loyalty to the constitution, the laws and the government of England. I see no inconsistency in my being at once a good Catholic and a good Englishman»³⁴.

La *Lettera* iniziava quindi con un riferimento polemico all'ultramontanesimo che, propagando un'interpretazione dell'infalibilità di tipo "massimalista", non corrispondente allo spirito e alla lettera della definizione conciliare, mostrava il fianco alla critica anti-cattolica e, non riuscendo a costruire una risposta che non restasse intrappolata in quella stessa interpretazione, lasciava a chi non si riconosceva in quest'ultima il compito di rispondere. Ed era proprio ciò che Newman intendeva fare, non abdicando comunque al suo intento di muoversi sulla sottile linea di confine che separava l'intransigenza di un cattolicesimo preoccupato solo di conservare intatta la veste politica dell'assetto dottrinale, i pregiudizi anti-cattolici di chi (come Gladstone) accusava la Chiesa cattolica senza conoscerne le dottrine, e l'arrendevolezza degli *old catholics*, i quali, non condividendo la definizione conciliare, non sentivano l'esigenza di rispondere a chi l'attaccava³⁵. Il compito non era certo facile, ma Newman era ben consapevole che rinunciare significava (come ha notato la Trevor) perdere l'opportunità di difendere la dottrina dell'infalibilità nel suo autentico senso "minimalista", sdoganandola dall'errata interpretazione massimalista degli ultramontani³⁶.

34 *Ibidem*.

35 Questo carattere della *Lettera* è stato riconosciuto da tutti i maggiori biografi del cardinale inglese. Si veda ad esempio il fondamentale studio di Wilfrid Ward, figlio del già citato William Ward che, assieme a Manning, fu uno degli esponenti più importanti dell'ultramontanesimo inglese (Ward, *The life of John Henry, cardinal Newman*, pp. 403-404).

36 Cfr. Trevor, *Newman. Light in winter*, pp. 513-14.

Ecco allora che, nel primo capitolo, dopo aver sottolineato che la sua condivisione della scelta dei vescovi irlandesi di opporsi al progetto di riforma dell'università irlandese proposto da Gladstone non significava un'accettazione dell'*Home Rule*³⁷, ribadiva che credere alla dottrina dell'Infallibilità non pregiudicava la fedeltà alla Regina: «For myself, I did not call it [la definizione dell'infallibilità] inopportune, for times and seasons are known to God alone, and persecution may be as opportune, though not so pleasant as peace; nor, in accepting as a dogma what I had ever held as a truth, could I be doing violence to any theological view or conclusion of my own; nor has the acceptance of it any logical or practical effect whatever, as I consider, in weakening my allegiance to Queen Victoria»³⁸. E continuava dicendo che per capire che non si può essere cristiani senza credere nel Papa («to believe in a Church, is to believe in the Pope») non c'è bisogno di abbracciare l'ultramontanesimo, ma basta ripercorrere la vicenda di chi aveva abbandonato il Movimento di Oxford per entrare nella Chiesa di Roma³⁹: «There is nothing then of wanton opposition to the powers that be, no dinning of novelties in their startled ears in what is often unjustly called Ultramontane doctrine»⁴⁰.

Lo stesso dovere di obbedienza all'autorità ecclesiastica non era altro che una dottrina scritturistica⁴¹ e il Papa, avendo giurisdizione solo sulla sfera morale⁴², non aveva diritto all'obbedienza assoluta e, comunque, non poteva impedire alla coscienza di esprimere il suo giudizio nei casi in cui si fosse verificata la necessità di scegliere tra il dovere di obbedienza a lui e alla Regina⁴³. Dovendo spiegare perché tale giudizio non era una sorta di egoismo della ragione (*private judgment*), Newman osservava: “Do not the highest Tories thus defend the substitution of

37 «I fear to expose my own ignorance of Parliamentary rules and proceedings, but I had supposed that the railway interest, and what is called the publican interest, were very powerful there: in Scotland, too, I believe, a government has a formidable party to deal with; and, to revert to Ireland, there are the Home-rulers, who have objects in view quite distinct from, or contrary to, those of the Catholic hierarchy». (*Letter to the duke of Norfolk*, p. 183).

38 *Letter to the duke of Norfolk*, pp. 193-94.

39 *Ibidem*, pp. 198-99.

40 *Ibidem*, p. 208.

41 *Ibidem*, p. 225.

42 *Ibidem*, pp. 232-36.

43 *Ibidem*, pp. 243-44.

William for James II?»⁴⁴. Non riconoscere (con Gladstone) che l'obbedienza al Papa non pregiudicava il valore della coscienza sarebbe stato, in altre parole, come non voler ammettere che persino i *tories* radicali, nonostante il loro attaccamento agli Stuart, avevano avuto la libertà di accettare la sostituzione del cattolico Giacomo II Stuart con il protestante olandese Guglielmo III al trono d'Inghilterra durante la "Gloriosa Rivoluzione" del 1688. Chi non capiva che si può obbedire al Papa pur senza abdicare alla propria libertà di coscienza avrebbe dovuto quindi rigettare anche la tradizione su cui si fondava l'Inghilterra contemporanea, dal momento che quella tradizione testimoniava che il rinnovamento dell'idea monarchica in senso costituzionale (avvenuto nel 1688) era stato accettato anche da coloro i quali, per formazione culturale e politica, ne sarebbero dovuti essere i naturali oppositori.

È vero che non potremmo comprendere la dottrina newmaniana della coscienza senza leggere il celebre capitolo quinto interamente dedicato a mettere in luce come essa, essendo la voce di Dio (*the voice of God*) nell'uomo⁴⁵, trovi nel papa il suo paladino⁴⁶; ma rimane comunque difficile pensare che il riferimento esplicativo alla "Gloriosa Rivoluzione" sia casuale, visto che, nel capitolo sesto, Newman decideva di esplicitare la sua posizione culturale nei confronti della tradizione inglese.

La cosa che colpisce immediatamente è il fatto che, per controbattere all'accusa di Gladstone secondo la quale nell'enciclica *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864 papa Pio IX avrebbe negato la libertà di coscienza, Newman ritenesse necessario risalire a una data anteriore al 1864 (*I must, as in other sections, begin from an earlier date than 1864*), impiegando gran parte del capitolo a mostrare come la tradizione anglicana condividesse con quella romana il principio (chiamato anche *toryism*) della lealtà verso le persone (*loyalty to persons*) e dell'esistenza di un'unica religione vera.

44 *Ibidem*, p. 244.

45 *Ibidem*, pp. 246-47.

46 «The fact of his mission is the answer to the complaints of those who feel the insufficiency of the natural light; and the insufficiency of that light is the justification of his mission» (*Ibidem*, p. 253).

La Roma moderna, esordiva Newman, «is not the only place where the traditions of the old Empire, its principles, provisions, and practices, have been held in honour; they have been retained, they have been maintained in substance, as the basis of European civilization down to this day, and notably among ourselves». E che la civiltà europea in quanto tale si nutriva dei principi del Sacro Romano Impero sarebbe stato dimostrato dal fatto che nel sistema anglicano i principi della religione cattolica erano rimasti, anche se il Re aveva preso il posto del Papa: «It was a first principle with England that there was one true religion, that it was inherited from an earlier time, that it came of direct Revelation, that it was to be supported to the disadvantage, to say the least, of other religions, of private judgment, of personal conscience»⁴⁷.

Ormai apologeta della Chiesa cattolica da quasi un trentennio, Newman non temeva di scrivere che i principi della Cristianità medioevale si ritrovavano nella tradizione anglicana e che, sopravvissuti anche alla caduta degli Stuart, si erano conservati fino all'inizio del XIX secolo: «The Stuarts went, but still their principles suffered no dethronement: their action was restrained, but they were still in force, when this century opened». Quel mondo era scomparso e, confrontando l'Inghilterra degli anni settanta con quella della sua giovinezza, il grande convertito sembrava quasi rallegrarsi di aver fatto in tempo a vivere in una società dove lo Stato, traendo la propria linfa vitale dal binomio "Chiesa e Re" (*Church and king*), aveva ancora una coscienza. Era il mondo nel quale il *Chief Justice*, cioè il Primo magistrato, Presidente della Corte dei delegati (un organismo composto di laici e di ecclesiastici) poteva dichiarare che il cristianesimo era la legge del Paese: «In my own lifetime has that old world been alive, and has gone its way. Who will say that the plea of conscience was as effectual, sixty years ago, as it is now in England, for the toleration of every sort of fancy religion? [...] we may be wiser or better now, but we were then in the wake of the Holy Roman Church, and had been so from the time of the Reformation. We were faithful to the tradition of fifteen hundred years. [...] When I was young the State had a conscience, and the Chief Justice of the day pronounced, not as a point of obsolete law, but as an energetic, living truth, that

⁴⁷ *Letter to the duke of Norfolk*, p. 262.

Christianity was the law of the land. And by Christianity was meant pretty much what Bentham calls Church-of-Englandism, its cry being the dinner toast, "Church and king."»⁴⁸.

Nel 1832 la Corte dei delegati venne sostituita dalla Commissione giudiziaria del Consiglio Privato (*Privy Council*) composto praticamente solo da laici, che il 9 marzo 1850 diede ragione al sacerdote Gorham, il quale sosteneva che la rigenerazione battesimale non costituiva dottrina essenziale della Chiesa anglicana: è il noto "caso Gorham" che, mentre condusse a Roma una nutrita schiera di convertiti (tra cui Manning), spinse Newman a scrivere, nelle *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the catholic Church*⁴⁹, che la Chiesa anglicana era diventata un dipartimento del governo⁵⁰.

L'errore che il caso Gorham portava alla ribalta era la sottomissione della Chiesa allo Stato, non l'idea della collaborazione tra religione e politica, che Newman, nella *Lettera al duca di Norfolk*, mostrava di condividere e che (quasi forse a volerne sottolineare il carattere universalmente accetto) sceglieva di descrivere con un'espressione tratta da un'opera dell'utilitarista Jeremy Bentham: *Church-of-Englandism*. Bentham (filosofo ed economista inglese morto nel 1832)⁵¹ si era formato a Oxford alla scuola del giurista londinese sir William Blackstone, autore dei *Commentaries on the laws of England* (pubblicati tra il 1765 e il 1769)⁵², che Newman chiamava in causa subito dopo per mostrare come l'idea della supremazia della Chiesa anglicana non fosse stata messa in discussione nemmeno da Guglielmo III, il cui *Toleration Act* del 1689 non eliminò il *Corporation Act* e il *Test Act* di Carlo II Stuart: non poteva ricoprire cariche pubbliche chi non era in comunione con la Chiesa anglicana e non sottoscriveva una dichiarazione contro la transustanziazione. Egli sottolineava poi come anche il "miscredente" Edward Gibbon (uno dei più famosi storici inglesi, autore nel 1788 della monumentale *History of the decline & fall of the roman empire*), attaccando

48 *Ibidem*, pp. 263-64.

49 Cfr. J. H. Newman, *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the catholic Church*, Burns & Lambert, London 1850 (vedilo nell'edizione del 1901: Idem, *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching*, Longmans, Green, and Co., London, etc. 1901). D'ora in poi: *Anglican difficulties*, I.

50 *Anglican difficulties*, I, pp. 6-27.

51 Su Jeremy Bentham (1748-1832), cfr. quanto viene detto in Clark, *English society*; su James Mill (1773-1836), cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of English literature*, XIV, pp. 2-6.

52 Su Sir William Blackstone (1728-1780), cfr. quanto viene detto in Clark, *English society*.

Joseph Priestley (pastore presbiteriano inglese passato al socinianesimo) condividesse in fondo la stessa visione cristiana propria di quel Richard Watson, vescovo anglicano, chimico e teologo, apologeta del Cristianesimo contro Thomas Paine⁵³.

E' difficile pensare che Newman non si sia accorto delle discontinuità esistenti tra questi autori, e, in particolare, che la *History* di Gibbon era stata attaccata proprio da Watson (del quale Gibbon condivideva la visione cristiana di fondo), o che Bentham, dopo essersi formato alla scuola di Blackstone, aveva accusato il maestro di non sapersi sbarazzare del retaggio teocratico e, in contrasto col torismo di Blackstone, aveva abbracciato il radicalismo, fondando assieme a James Mill, la «Westminster review», organo dei filosofi radicali inglesi. Suggestionato da una frase di Priestley, Bentham si era poi "convertito" a quella filosofia utilitarista e individualista, da lui immediatamente applicata al diritto e sintetizzata nell'*Introduction to the principles of morals and legislation* (1789), ponendo le basi teoriche per la riforma elettorale (*Reform Act*) del 1832. Evidentemente, ciò che adesso Newman voleva mettere in evidenza non erano i dibattiti interni al vecchio mondo, ma soltanto la diversità di quest'ultimo rispetto al nuovo. Questo vecchio mondo (il mondo di Blackstone, di Bentham, di Watson, di Gibbon e della Corte dei delegati) si chiamava "torismo", dice Newman, e si era fieri del nome; oggi lo si chiama "papismo" e lo si vilipende⁵⁴: ecco stabilita la linea di continuità tra tradizione anglicana e tradizione cattolica.

53 Cfr. *Letter to the duke of Norfolk*, pp. 264-66. Joseph Priestley (1733-1804), pastore presbiteriano, uomo di scienza e filosofo politico, è autore di *The first principles of government and the nature of political, civil and religious liberty* (1768), la cui visione utilitarista del bene comune venne ripresa da Bentham; difensore dei diritti dei coloni americani contro l'Inghilterra e della Rivoluzione francese, diventò ancora più impopolare in patria quando le sue idee in materia teologica sconfinarono nell'ateismo. Richard Watson (1737-1816), fu professore prima di chimica e poi di teologia a Cambridge, parroco in diverse città e vescovo di Llandaff; nel 1776, per difendere il Cristianesimo dalle accuse contenute nella *History* di Gibbon, pubblicò *Apology for christianity* e, nel 1796, *Apology for the Bible* per rispondere alle visioni deistiche contenute in *Age of reason* (1795) di Thomas Paine. Thomas Paine (1737-1809), inglese trasferitosi a Philadelphia al seguito di Benjamin Franklin (1706-1790), nel 1774 pubblicò *Common Sense*, energica apologia dei coloni americani contro l'Inghilterra; tornato in patria, fu costretto a riparare in Francia, per sfuggire all'arresto decretato in seguito alla pubblicazione del suo libro *The rights of man* (1792) scritto in difesa della Rivoluzione francese; sarà però imprigionato proprio in Francia a causa della sua opposizione alla condanna a morte di Luigi XVI. Morirà a New York. Su Edward Gibbon (1737-1794), Priestley, Watson e Paine, cfr. le rispettive voci in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*. Sul rapporto tra Newman e Gibbon, cfr. C. Adler, *John Henry Newman on Edward Gibbon: indebted to the infidel*, in «Classical bulletin», LXIX (1993), pp. 17-20.

54 *Letter to the duke of Norfolk*, p. 263. È la frase riportata all'inizio del capitolo.

«I am not a politician»⁵⁵, scriveva nel 1841 e, nonostante negli anni successivi alla conversione sarebbe venuto alla ribalta un interesse per la questione della natura della società e dello Stato, non si può certo considerare Newman un filosofo politico. Questo però non significa che, da un “pulpito” filosofico, teologico e storico, abbia perso l’occasione di giudicare i fatti della politica⁵⁶. Ecco allora che nella *Lettera*, dopo aver tessuto il panegirico del vecchio mondo, si pone la domanda sui motivi della sua fine e risponde che è stato inevitabile che finisse: «Though I profess to be an admirer of the principles now superseded in themselves, mixed up as they were with the imperfections and evils incident to everything human, nevertheless I say frankly I do not see how they could possibly be maintained in the ascendant»⁵⁷. E ciò per ragioni culturali (il razionalismo teologico⁵⁸), ma anche politiche. Se Giorgio III «had a conscience», accanto a lui c’erano però altri uomini senza dei quali il re non poteva agire nelle questioni religiose e che, durante il regno di Giorgio IV (1820-1830), non riuscirono a mettersi d’accordo sull’opportunità di mantenere intatta la situazione descritta da Blackstone⁵⁹. Succeduto nel 1760 allo zio Giorgio II, Giorgio III (il sovrano che perse le colonie americane ma sconfisse Napoleone) ricondusse i *tories* al governo (ponendo fine al predominio *whig* che si protraeva dal 1714). Diventato impopolare agli occhi dei *whigs* anche per aver cacciato dalla Camera dei Comuni un suo oppositore *whig* (John Wilkes) accusato di offese pubbliche a un vescovo anglicano, non riuscì a impedire che da allora in avanti le questioni religiose venissero regolate da un consiglio, a proposito del quale Newman così

55 J. H. Newman, *The Tamworth reading room (addressed to the editor of the Times. By Catholicus)*, in *Discussions and arguments on various subjects*, Gracewing: Leominster, University of Notre Dame Press: Notre Dame 2004, p. 292. Il libro venne pubblicato per la prima volta nel 1841 sotto pseudonimo: *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.

56 È bene sottolineare che Newman non ha sviluppato un pensiero politico organico, avendo scritto davvero poco di politica. Il suo interesse resta prevalentemente teologico, filosofico ed educativo. Tuttavia, come a suo tempo ha già fatto Therence Kenny, da un’analisi attenta delle opere e dell’epistolario è possibile portare alla luce un Newman “politico” (cfr. T. Kenny, *The political thought of John Henry Newman*, Longmans Green & Co., London, etc. 1957). Il nostro contributo alla conoscenza del personaggio vorrebbe andare anche in questa direzione. Sul pensiero politico di Newman, si veda, oltre al Kenny, anche: J. Derek Holmes, *Factors in the development of Newman’s political attitudes*, in J. Bastable (ed), *Newman and Gladstone: centennial essays*, Veritas, Dublin 1973, pp. 57-87.

57 *Letter to the duke of Norfolk*, p. 267.

58 «When the intellect is cultivated, it is as certain that it will develop into a thousand various shapes, as that infinite hues and tints and shades of colour will be reflected from the earth’s surface, when the sunlight touches it; and in matters of religion the more, by reason of the extreme subtlety and abstruseness of the mental action by which they are determined» (*Ibidem*).

59 Cfr. *Ibidem*.

commentava: «The State ought to have a conscience; but what if it happened to have half-a-dozen, or a score, or a hundred, in religious matters, each different from each?»⁶⁰. La risposta è che, avendo prevalso il principio democratico, la tesi del partito *tory* venne ridotta in polvere (*went the way of all flesh*).

È a questo punto che Newman ritiene giunto il momento di ribadire quel suo sentimento anti-democratico che lo contraddistingueva fin dagli anni trenta: «No one can dislike the democratic principle more than I do». *But what can we do?* Newman non fornisce immediatamente indicazioni operative, ma sembra impaziente di dire l'unica cosa *che sa*, cioè l'unica cosa a cui tiene: «All I know is, that Toryism, that is, loyalty to persons, "springs immortal in the human breast"; that religion is a spiritual loyalty; and that Catholicity is the only divine form of religion». Il lealismo verso le persone (che è l'essenza del torismo) si sublima nella religione (lealismo spirituale) e, quindi, nel cattolicesimo che è l'unica religione che sia divina, nel senso che solo in essa si dà l'insieme completo dei mezzi per la salvezza. Nella *Lettera al duca di Norfolk*, a Newman non interessa prendere posizione sulla denuncia del progresso e del liberalismo lanciata da papa Pio IX nel *Sillabo*, ma, volendo soltanto mettere in luce come non ci sia futuro senza riferimento alla tradizione, si dice certo che si troverà qualche via per unire lo spirito di libertà della società moderna con l'autorevolezza della società antica: «And thus, in centuries to come, there may be found out some way of uniting what is free in the new structure of society with what is authoritative in the old, without any base compromise with "Progress" and "Liberalism."»⁶¹.

Da queste parole emerge con chiarezza che il grande convertito inglese voleva porsi al di là della definizione di conservatorismo (*conservatism*) che cominciava a circolare in Inghilterra dopo il 1830. Il conservatorismo di Newman non va inteso innanzitutto come dottrina politica, quanto piuttosto come principio di natura spirituale, che, a dispetto del termine (*toryism*), non può essere confuso con il partito *tory*, perché si fonda sulla consapevolezza del fatto che la tradizione

⁶⁰ *Ibidem*, p. 268.

⁶¹ *Ibidem*.

anglicana fa parte della ben più ampia tradizione cattolica dell'Occidente. Questa visione, essendo fondata sul riconoscimento della dipendenza del creato da Dio⁶², non teme infatti di essere accostata, come hanno notato il Chadwick e soprattutto il Kenny, al pensiero di Edmund Burke, filosofo e politico irlandese, il quale, eletto nel 1765 alla Camera dei Comuni tra le fila dei *whigs* (e dunque non essendo conservatore in senso politico), si era fatto portavoce di una visione profondamente tradizionale dell'uomo e della società: nelle famose *Riflessioni sulla rivoluzione di Francia* (1790), Burke opponeva alla furia rivoluzionaria francese disgregatrice dell'antico regime il procedimento della politica inglese che egli (come già aveva detto Blackstone) riteneva fondato sul rispetto della tradizione, in quanto la cosiddetta Rivoluzione del 1688 non fu altro che un passaggio da una monarchia di tipo assoluto a una di tipo costituzionale⁶³.

Ma è Newman stesso a dimostrare, attraverso la propria conversione dall'anglicanesimo alla Chiesa di Roma, che l'essere conservatori in senso spirituale non significa altro che mettersi alla ricerca di quella ortodossia (*orthodoxy*) della fede cristiana (per usare le parole di Sheridan Gilley) che trascende qualsiasi forma di conservatorismo e di liberalismo politico⁶⁴: ecco allora che nel 1833 l'aver preso posizione (sulla scia di Keble) contro l'*Irish Church Act* e l'aver quindi posto (all'interno del Movimento di Oxford) le proprie energie intellettuali a servizio del grande lavoro di smascheramento dell'errore erastiano operante nella Chiesa anglicana lo rendono consapevole di essere rimasto *tory* (cioè difensore della chiesa anglicana) solo a livello teoretico e storico, visto che essa era caduta nell'erastianesimo; se infatti essere *tory* nel 1833 significa difendere la modalità corrente di rapporto Stato-Chiesa (cioè la sottomissione della seconda al primo) e non invece cercare di riguadagnare l'origine spirituale della Chiesa stessa, allora Newman (in una lettera al suo amico di Oriel College Frederic Rogers, che diventerà Segretario di Stato per le colonie nel 1860 e

62 Christopher Dawson ritiene che il pensiero di Newman (in ambito ecclesiologico, ma anche morale e politico) debba molto a Sant'Agostino (cfr. C. Dawson, *St. Augustine and his age*, in AA. VV., *A monument to saint Augustine*, Sheed & Ward, London 1930, pp. 11-77, in particolare si vedano le pp. 62-77).

63 Cfr. Kenny, *Political thought of John Henry Newman*, pp. 29-35, 56-57; Chadwick, *Newman*, p. 71. Per una visione generale dell'opera e del pensiero di Edmund Burke (1729-1797) si veda J. Yolton-J. Price-J. Stephens, *Burke, Butler*, in *The dictionary of eighteenth century british philosophers*, voce "Burke", I, Thoemmes Press, Bristol 1999, pp. 142-149.

64 S. Gilley, *Newman, conservatism and orthodoxy*, in «Cristianesimo nella storia», XII/3 (ottobre 1991), pp. 603-622.

barone di Blachford nel 1871) non teme di autodefinirsi un radicale, e non ovviamente nel senso politico del termine, visto che i responsabili dell'*Irish Church Act* sono i liberali (*whigs*) di cui i radicali costituiscono la frangia estrema: «Yet, I confess, Tory as I still am, theoretically and historically, I begin to be a Radical practically»⁶⁵.

Del resto, egli non ci metterà molto ad accorgersi dell'inevitabile ambiguità insita nella terminologia politica, se nel *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana* scrive che da essa non emergerebbe che i *tories* di oggi sono i *whigs* di una volta⁶⁶: nel torismo politico del XIX secolo, secondo lui, non rimane quasi più nulla dello spirito che aveva caratterizzato quello delle origini. Se è vero infatti che i termini *whig* e *tory* cominciarono a essere utilizzati al tempo della “Gloriosa Rivoluzione” per designare rispettivamente gli oppositori alla successione cattolica al trono d’Inghilterra e i sostenitori dei diritti del cattolico Giacomo II a regnare⁶⁷, allora non si può mettere in dubbio che nel XIX secolo il termine *tory* venisse usato in riferimento a una realtà politica ben diversa: già il cosiddetto *old toryism* (secondo l’espressione di Albert Venn Dicey⁶⁸), il cui apogeo datava ai primi anni della permanenza di Newman a Oxford, non era altro che il prolungamento della concezione blackstoniana, la quale, però, al tempo in cui era stata concepita, voleva essere sì la difesa di un assetto politico esistente, ma nel senso che si configurava come tentativo di giustificare la rivoluzione *whig* avvenuta nel 1688, quando al cattolico Giacomo II Stuart venne sostituito il calvinista Guglielmo III al trono d’Inghilterra.

Durante la stagione delle riforme (1828-33), poi, iniziò quella che il Woodward chiama la trasformazione del torismo in conservatorismo (*conservatism*), cioè in una posizione che non

65 A. F. Rogers, 31 August 1833 (*LD*, IV, p. 35).

66 «The political doctrines of the modern Tory resemble those of the primitive Whig» (J. H. Newman, *An essay on the development of christian doctrine*, Longmans, Green and Co., London, etc. 1909, p. 175). Cfr. la prima edizione del *Saggio*: Idem, *An essay on the development of christian doctrine*, James Toovey, London 1845. D’ora in poi: *Development of christian doctrine*.

67 Sulle origini della terminologia *whig* e *tory* è fondamentale il già più volte citato studio del Clark.

68 A. V. Dicey, *Law and public opinion in England*, Mcmillan, London 1905. Cfr. la traduzione italiana: A. V. Dicey, *Diritto e opinione pubblica nell’Inghilterra dell’ottocento*, Il Mulino, Bologna 1997, in particolare le pp. 125-169. L’opera di Albert Venn Dicey (1835-1922) costituisce, assieme a quella di Walter Bagehot (1826–1877), una colonna portante del costituzionalismo britannico; giurista e pubblicista politico, Albert Venn Dicey, erede di quella lunga tradizione giuridica inglese iniziata con Blackstone, a partire dal 1882 fu professore di diritto inglese a Oxford.

disdegnava di accettare le riforme⁶⁹, come dimostra la figura del duca di Wellington, politico *tory* ma orientato verso posizioni riformatrici: famoso per aver sconfitto Napoleone a Waterloo (1815), fu infatti durante il suo ministero (1828-1830) che si inaugurò la dissoluzione del vecchio ordine inglese con l'abolizione del *Corporation Act* (che impediva a chi non era in comunione con la chiesa anglicana di ricoprire cariche pubbliche) e del *Test Act* (che imponeva la stessa restrizione ai cattolici) e poi, nel 1829, con l'Emancipazione dei cattolici, che diede loro il diritto di voto e di essere eletti in Parlamento. Il successivo governo *whig* di lord Grey (1830-1834), realizzando l'*Irish Church Act*, non farà altro che portare avanti il processo iniziato da Wellington⁷⁰.

Ma se non può essere messo in dubbio il fatto che Newman sia stato *tory* in un senso “spirituale” e non nel senso politico del termine, si impone però una domanda: com'è possibile che, in un libro scritto per difendere i cattolici, abbia identificato la causa della dissoluzione del vecchio mondo inglese (di cui tesseva l'elogio) nella politica del governo Wellington? Infatti, è difficile escludere che parlando di quegli uomini che durante il regno di Giorgio IV non riuscirono a mantenere l'assetto politico-religioso prospettato da Blackstone, stesse facendo riferimento anche ai “responsabili” dell'abolizione delle leggi restrittive nei confronti dei non anglicani. Come si può elogiare il vecchio mondo inglese, dicendo che si nutre dei principi del cattolicesimo, e poi sostenere che tra le cause della sua dissoluzione ci sono anche due leggi filo-cattoliche?

Ora, siccome è indubitabile che l'antico regime in Inghilterra si sia frantumato anche sotto i colpi di quelle due leggi, ciò che rimane da capire, in Newman, non è il motivo della spiegazione della caduta di quel mondo attraverso il richiamo alla legislazione filo-cattolica, ma il senso dell'accostamento tra antico regime inglese e cattolicesimo.

Ed era proprio quello che Newman cercava di fare nella parte conclusiva del sesto capitolo della *Lettera al Duca di Norfolk*, quando diceva di aver richiamato la rivoluzione legislativa avvenuta a

69 Woodward, *The age of reform 1815-1870*, p. 50.

70 Su Arthur Wellesley, duca di Wellington (1769-1852), cfr. Clark, *English society*, pp. 527-538; Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 72-75. Su Charles Grey (1764-1845), cfr. Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 76-83.

partire dal 1828 allo scopo di mettere in luce come gli inglesi, avendo fino a quella data mantenuto il sistema papale, non potevano permettersi di scagliare pietre contro il Papa (*to throw stones at the Pope*) che lo voleva conservare ancora⁷¹. Nel ragionamento di Newman, l'accostamento tra il sistema papale e la tradizione anglicana faceva evidentemente parte di un'ampia strategia retorica volta a sottolineare che chi, come Gladstone, voleva accusare il papa e i cattolici, avrebbe dovuto accusare anche la tradizione inglese cominciando con Blackstone, il quale (come Pio IX) criticava l'idea di una libertà senza confini⁷², e finendo con il Parlamento che, nell'ultima sessione, aveva imposto limitazioni ai ritualisti⁷³.

È vero che, nel febbraio 1875, meno di un mese dopo la pubblicazione della *Lettera*, scriveva a lord Blachford che di alcune istituzioni della Chiesa cattolica era possibile trovare un "corrispettivo" nella Costituzione inglese: ad esempio la funzione propria della Schola Theologorum di preservare la verità sarebbe stata simile a quella dei legislatori nel preservare la tradizione costituzionale di fronte all'operato dei Re, dei Lords e dei Comuni⁷⁴. Il paragone potrebbe apparire "favorevole" alla tradizione inglese, ma non va dimenticato che Newman scriveva in una lettera del 1875 che la Chiesa anglicana si dibatteva in una grande difficoltà e che questa difficoltà consisteva nella contrapposizione tra il Parlamento e il movimento ritualista⁷⁵.

Ispirandosi alla teologia anglo-cattolica del Seicento inglese e all'esperienza del Movimento di Oxford, il movimento ritualista si sviluppò nella seconda metà dell'Ottocento con l'obiettivo di modificare in senso filo-cattolico la liturgia anglicana sulla base dell'*Ornaments Rubric* aggiunta al

71 *Letter to the duke of Norfolk*, p. 269.

72 «Blackstone is careful to show how much more liberty the law allowed to the subject in his day, how much less severe it was in its safeguards against abuse, than it had used to be; but he never pretends that it is conceivable that liberty should have no boundary at all. The very idea of political society is based upon the principle that each member of it gives up a portion of his natural liberty for advantages which are greater than that liberty; and the question is, whether the Pope, in any act of his which touches us Catholics, in any ecclesiastical or theological statement of his, has propounded any principle, doctrine, or view, which is not carried out in fact at this time in British courts of law, and would not be conceded by Blackstone» (*Ibidem*, pp. 269-70).

73 *Ibidem*, pp. 272-273.

74 Cfr. A Lord Blachford, 5 February 1875 (*LD*, XXVII, p. 212).

75 Cfr. A John Cowley Fisher, 22 April 1875 (*LD*, XXVII, p. 285).

Prayer Book nel 1859⁷⁶. I ritualisti attuavano piccoli cambiamenti come il non indossare l'abito nero sul pulpito o lo stare a est dell'altare o ancora il tenere candele accese sull'altare, arrivando però anche a introdurre i confessionali, l'incenso, l'acqua santa e la pratica della via crucis. Nonostante i problemi avuti con la gerarchia ecclesiastica durante gli anni cinquanta, si può affermare che, quando venne scritta la *Lettera*, il movimento comprendeva dentro di sé anche i membri della Chiesa Alta (*High Church*), come osservava lo stesso Newman: «the high church cannot separate themselves from the ritualists». Il fatto che il Parlamento legiferasse contro i ritualisti rivelava quindi, secondo Newman, la grande difficoltà nella quale si dibatteva la Chiesa anglicana, costretta a scontrarsi con la classe dirigente del Paese⁷⁷.

Se dunque il richiamo al cattolicesimo come “cemento” spirituale del mondo inglese si giustificava con ragioni che attenevano più alle necessità della polemica con Gladstone, siamo autorizzati a ridimensionare la portata spirituale del conservatorismo di Newman e a concludere che, in fondo, quel richiamo aveva solo una ragione strumentale? Una risposta positiva sembrerebbe poter essere suggerita dal fatto che, nel corso del 1875, Newman, mentre nella citata lettera a lord Blachford stabiliva un parallelismo tra Chiesa cattolica e Chiesa anglicana, in un'altra lettera non esitava a ribadire la sua antica convinzione, secondo la quale non esisteva alternativa tra ateismo e cattolicesimo: se viene meno la fede nella Chiesa cattolica non è possibile mantenere nemmeno quella in Dio e nella legge morale⁷⁸. Nel luglio 1875 si diceva pronto ad ammettere di aver subito più incomprensioni da cattolico che da anglicano, ma aggiungeva che questo non significava un voler tornare indietro nel cammino di conversione che lo aveva portato a Roma⁷⁹. Del resto non potrebbe essere altrimenti, perché secondo lui nel conflitto tra il Parlamento e la Chiesa Alta ritualista si riproponeva in fondo quella situazione di erastianesimo che era stata il bersaglio dei

76 Sul movimento ritualista si veda: Moorman, *A history of the Church in England*, pp. 352-371; J. Bentley, *Ritualism and politics in victorian Britain. The attempt to legislate for belief*, Oxford University Press, Oxford 1978; N. Yates, *Anglican ritualism in victorian Britain, 1830-1910*, Oxford University Press, Oxford 1999.

77 Cfr. A John Cowley Fisher, 22 April 1875 (*LD*, XXVII, p. 285).

78 A John Rickards Mozley, 1 April 1875 (*LD*, XXVII, p. 261).

79 A J. B. Robertson, 23 July 1875 (*LD*, XXVII, p. 334).

trattariani e che adesso lo spingeva a sostenere senza mezzi termini che l'unica vera Chiesa era quella cattolica: era certamente vero che anche i protestanti avevano una tradizione di riferimento sulla base della quale educavano i propri figli⁸⁰, ma non bisognava però nemmeno dimenticare che quanto di divino era presente nella Chiesa anglicana non era altro che un elemento finalizzato a “cattolicizzare” questa stessa Chiesa (*to make that Church truly Catholic*)⁸¹.

Per rispondere esaurientemente alla domanda sul vero significato del richiamo al legame tra la tradizione anglicana e il cattolicesimo è tuttavia necessario aver compreso quale fu il giudizio dato da Newman sull'antico regime in Inghilterra (cioè sull'età compresa tra la Riforma e l'inizio del XIX secolo) e quali furono i motivi che lo portarono ad abbracciare la novità del cattolicesimo romano. Interpretare il discorso sul legame tra cattolicesimo e tradizione anglicana solo alla luce della necessità della polemica con Gladstone potrebbe infatti far dimenticare che il riferimento culturale soggiacente alla *Lettera al duca di Norfolk* è il cristianesimo, inteso come quella tradizione comune (*common tradition*) alle diverse confessioni religiose presenti nel mondo inglese, della quale parla John Coulson: ciò che del pamphlet gladstoniano offese Newman non era solo la veemenza della polemica anti-cattolica, ma anche il fatto che tale polemica colpisse al cuore la coscienza comune dei cristiani, creando un'indebita spaccatura tra una presunta rassegnazione cattolica ai dettami del Papa e una altrettanto presunta libertà di coscienza propria dei cristiani non cattolici⁸². Ciò che invece Newman voleva sottolineare era la comune appartenenza di anglicani e

80 To an unknown correspondent, 10 September 1875 (*LD*, XXVII, p. 352-53).

81 A Lady Heywood, 15 November 1875 (*LD*, XXVII, p. 376).

82 Cfr. Coulson, *Newman and the common tradition*, pp. 148-164. Il libro è dedicato a mettere in luce la tradizione comune da cui prendono le mosse le diverse riflessioni di Coleridge, Newman e Maurice in tema di ecclesiologia: Frederick Denison Maurice (1805-1872), prete anglicano, professore di Letteratura Inglese, di Storia e di Teologia al King's College di Londra, fondò assieme a John Ludlow (1821-1911) e a Charles Kingsley (1819-1875), il *Christian Socialist Movement*, tentativo di conciliare socialismo e cristianesimo; a causa della pubblicazione dei *Theological essays* (1853), giudicati poco ortodossi, perse la cattedra a Londra, ma insegnò Teologia Morale a Cambridge dal 1866 fino all'anno della morte. Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), poeta inglese, critico e filosofo, fu autore, assieme a William Wordsworth (1770-1850), delle *Lyrical Ballads* (1798), con le quali iniziò il movimento romantico inglese. Cfr. le rispettive voci in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*. Sul rapporto tra Coleridge e Newman, cfr. anche: T. Quinlan, *Coleridge and Newman: a shared vision*, in «Studies. An irish quarterly review», autumn 1996, pp. 222-230.

cattolici a una cultura basata sul primato della coscienza vista come l'originario vicario di Cristo (*the aboriginal vicar of Christ*)⁸³.

Prima di iniziare il percorso, è bene premettere che l'analisi, pur tenendo come termine di paragone di sfondo lo sviluppo delle idee newmaniane in materia teologica (si pensi soltanto allo studio dei Padri della Chiesa e delle eresie dei primi secoli del Cristianesimo), non si incentrerà primariamente sull'aspetto teologico, cercando piuttosto di "far parlare" Newman nella veste di "storico" e di critico del suo tempo e del vecchio mondo inglese: nato nel 1801 e morto nel 1890, infatti, «he was to see the whole face of his country and of Europe change and he was one of the few who foresaw something of the century to come»⁸⁴.

2) Il 1833

«Yet, I confess, Tory as I still am, theoretically and historically, I begin to be a Radical practically»: queste parole già citate, scritte da Newman nell'agosto 1833, segnarono uno spartiacque nella sua vita, perchè attraverso di esse il giovane sacerdote anglicano e *vicar* della parrocchia di St. Mary a Oxford capì per la prima volta che l'attaccamento alla tradizione, per essere autentico, necessitava di una continua riappropriazione critica della tradizione stessa che ne mettesse in luce le radici spirituali nascoste sotto la superficie: il vero torismo non è mera conservazione dell'assetto politico-religioso, ma la comprensione di quest'ultimo alla luce dei fondamenti che lo legittimano. L'intuizione era destinata ad avere uno sviluppo imprevedibile che sarebbe culminato nel 1845, quando, avendo capito che quelle radici spirituali (che lui cerca nell'anglicanesimo) erano mantenute dalla Chiesa di Roma, Newman decise di compiere il passo decisivo verso quest'ultima.

⁸³ *Letter to the duke of Norfolk*, p. 248.

⁸⁴ Trevor, *Newman. The pillar of the cloud*, p. 3.

Ripercorrere la sua analisi della tradizione anglicana significa in fondo considerare lo sviluppo dell'intuizione del 1833, visto che fu a partire da allora che egli si lanciò attivamente nell'agone intellettuale.

Trent'anni dopo, ormai cattolico, racconterà nell'*Apologia* di essere tornato a Oxford nel luglio 1833 dal viaggio nel Mediterraneo compiuto quell'anno assieme all'amico Hurrel Froude (forse il suo migliore amico all'origine della sua ammirazione verso la Chiesa di Roma⁸⁵), scoprendo che in università si era già costituito un gruppo di persone contrario all'introduzione dell'*Irish Church Act*, facente capo, oltre che a Keble, anche allo stesso Froude e ai teologi anglicani William Palmer, Arthur Perceval e Hugh Rose⁸⁶.

Era l'inizio del Movimento di Oxford, al quale Newman aderì fin da subito, trovando in esso il "terreno fertile" su cui far fruttificare il suo attaccamento alla tradizione, già manifestatosi tre anni prima, quando, alle elezioni che portarono al governo i liberali di lord Grey (ponendo fine a un lungo periodo di predominio *tory*), si era schierato (assieme alla quasi totalità dei *tutors* dei college e dei *fellows* residenti di Oxford) contro la rielezione di Robert Peel (politico di tendenza *tory* allora rappresentante di Oxford al Parlamento e segretario agli interni nel governo Wellington) e a favore dell'evangelico Robert Inglis: Peel si era dovuto dimettere dalle cariche che ricopriva a causa dell'opposizione di Oxford alla politica di emancipazione dei cattolici, che lui, nonostante il suo torismo, sosteneva in contrasto con la sua base elettorale per paura dello scoppio di una guerra civile in Irlanda; agli occhi della tradizionalissima Oxford («the sacred city of Anglicanism, into which nothing common or unclean could enter, and where neither Popery nor Dissent could obtain a foothold»⁸⁷) risultava quindi di gran lunga migliore un evangelico che però fosse almeno

85 «He taught me to look with admiration towards the Church of Rome, and in the same degree to dislike the Reformation. He fixed deep in me the idea of devotion to the Blessed Virgin, and he led me gradually to believe in the Real Presence» (*Apologia*, pp. 23-24). Su Richard Hurrel Froude (1803-1836), cfr. *Froude, Richard Hurrell*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 644.

86 *Apologia*, p. 36.

87 Dawson, *The spirit of the Oxford Movement*, p. 86.

autenticamente conservatore⁸⁸. In Newman, la consapevolezza di vivere in un'epoca che avrebbe portato alla destabilizzazione della chiesa anglicana («the talent of the day is against the Church»⁸⁹, scrive alla madre), si colorava di una dichiarata polemica politica anti-liberale, in quanto non gli sembrava giusto che un'antica università come quella di Oxford si sottomettesse all'indirizzo politico liberale e riformatore del duca di Wellington (*a great University ought not to be bullied even by a great Duke of Wellington*⁹⁰).

Il fronte della reazione oxoniense alla politica destabilizzatrice della Chiesa portata avanti dal governo Wellington prima e da quello Grey poi rimase abbastanza unitario fino al settembre 1833, quando Newman, avviando i *Tracts for the times*, scoprì di dover fare i conti con l'opposizione di Palmer e di Perceval, i quali condividevano con l'*High Church* di cui erano esponenti l'ostilità verso l'iniziativa giudicata espressione di un'azione troppo individuale⁹¹.

L'episodio era però il sintomo di una frattura ben più profonda: nel luglio, il sermone di Keble contro l'*Irish Church Act* aveva infatti risvegliato delle energie che, pur risultando dirette contro il medesimo obiettivo, non sempre proponevano la medesima soluzione.

Da un lato c'era la tradizione *High Church*, nella quale si riconoscevano appieno Palmer, Perceval e Rose, e che all'alba del XIX secolo difendeva la Costituzione del 1688 e l'unione Stato-Chiesa: William Patrick Palmer, prete e teologo anglicano, si era formato al Worcester College di Oxford (non deve infatti essere confuso con William Palmer di Magdalen College) e, anche dopo la sua rottura col Movimento di Oxford (con il quale aveva collaborato scrivendo il *Tract 15* sulla successione apostolica), avrebbe sempre difeso la Chiesa anglicana, sostenendo nel *Treatise on the Church of Christ* (1838) che la Chiesa anglicana (accanto alle Chiese romana e greca) era una

88 Su Robert Peel (1788-1850) e sulla sua attività nel Ministero Wellington e riguardo alla questione dell'Emancipazione cattolica, cfr. Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 73-74, 79-82; su Sir Robert Harry Inglis (1786-1855), cfr. Nockles, *The Oxford Movement*, p. 62.

89 A Mrs Newman, 13 March 1829 (*LD*, II, p. 130).

90 *Apologia*, p. 14-15. Sulla vicenda della non rielezione di Peel, oltre a quanto scrive Newman nell'*Apologia*, cfr.: Nockles, *The Oxford Movement*, pp. 62-63.

91 Cfr. *Apologia*, pp. 40-43.

branca di quella Cattolica; Arthur Philip Perceval (che nell'ambito del Movimento scrisse i *Tracts* 23, 35 e 36), pastore anglicano e scrittore religioso formatosi a Oxford (Oriel College e All Souls College), fu cappellano di corte sotto i regni di Giorgio IV (1820-1830), di Guglielmo IV (1830-1837) e della Regina Vittoria, e nel 1850 venne destituito dall'incarico per aver preso posizione contro il sacerdote Gorham che sosteneva (con l'appoggio del governo) che il battesimo non rientrava tra le dottrine della Chiesa anglicana; Hugh James Rose, formatosi a Cambridge, era nipote di Alexander Rose – 1645/6-1720 – (uno dei sette vescovi *Nonjurors* che nel 1688 si rifiutarono di prestare obbedienza a Guglielmo III il quale, ponendo fine alla dinastia Stuart, restaurò il protestantesimo in Inghilterra) e nel 1832 fondò il «British Magazine», organo ufficiale dell'*High Church party*, affermandosi come il leader dell'*Anglican revival* della prima metà del XIX secolo⁹².

Dall'altro lato c'erano Newman, Keble, Froude e Pusey, prete anglicano e professore di Ebraico a Oxford⁹³ (promotori dei *Tracts*) e i cosiddetti *Noetics* di Oriel College, cioè quel gruppo più "liberale" rispetto agli *High Churchmen* (in quanto non disdegnava di criticare l'autorità): Edward Hawkins (rettore di Oriel College dal 1828 anche grazie all'appoggio di Newman che gli successe come *vicar* della parrocchia di St. Mary), il suo predecessore Edward Copleston (filosofo morale, teologo e vescovo di Llandaff), Blanco White (ministro anglicano ed ex prete cattolico in Spagna che si distaccherà dal Movimento di Oxford per assumere posizioni razionalistiche), Richard Whately (filosofo formatosi a Oriel College, dove diventò professore di Economia Politica, autore di *Logic* – 1826 –, opera alla quale contribuì anche Newman, e di *Rethoric* – 1828 –, e arcivescovo anglicano di Dublino dal 1831), e Renn Hampden, filosofo e teologo (vescovo di Hereford dal

92 Su William Patrick Palmer (1803-1885), Arthur Philip Perceval (1799-1853) e Hugh James Rose (1795-1838), cfr. le rispettive voci in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*.

93 Su Edward Bouverie Pusey (1800-1882), cfr. H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, 4 voll., Longmans, Green and Co, London and New York, 1893-1897; P. Butler (ed), *Pusey rediscovered*, SPCK, London 1983; *Pusey, Edward Bouverie*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 1351-52.

1847), anche lui proveniente da Oriel College e in procinto di intraprendere una brillante carriera accademica⁹⁴.

Si trattava di due posizioni con diversi punti di tangenza e niente affatto omogenee al loro interno: ad esempio, nel 1851, Newman non tarderà a vedere nella vicenda spirituale del noetic Blanco White l'esempio di una mentalità razionalistica profondamente avversa al cattolicesimo⁹⁵. In effetti, della lezione dei *Noetics*, i trattariani condividevano la spregiudicatezza nel criticare l'autorità religiosa costituita, ma non certo le loro visioni liberali in materia teologica che invece erano pronti a combattere a fianco di *High churchmen* alla Hugh Rose. Era stato proprio lui a proporre a Newman, nel 1830, di scrivere, per la sua *Theological Library*, quella storia dei Concili che tre anni dopo sarebbe uscita sotto il titolo di *The arians of the fourth century*⁹⁶ e a ospitare sul «British magazine» (la rivista da lui diretta), tra l'ottobre del 1833 e il maggio 1837, una serie di suoi articoli sulla Chiesa dei Padri⁹⁷: agli occhi del leader dell'*High Church party*, la vicinanza di Newman e dei trattariani alla scuola dei *Noetics* passava evidentemente in secondo piano rispetto al fatto che i primi, a differenza dei secondi, avevano messo le loro armi a servizio della tradizione.

Del resto, gli attriti tra *Noetics* e trattariani risalivano almeno al 1830, quando Edward Hawkins aveva sospeso Newman dall'incarico di *tutor* non trovandosi d'accordo con la sua idea di riforma del sistema tutoriale, troppo incentrata (a giudizio del rettore di Oriel) sul rapporto personale tutor-

94 Su Edward Hawkins (1789-1882), Edward Copleston (1776-1849), Joseph Blanco White (1775-1841), Richard Whately (1787-1863) e Renn Dickson Hampden (1793-1868), cfr. le rispettive voci in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*.

95 J. H. 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, pp. 143-151. Cfr. la prima edizione delle *Lectures*: Idem, *Lectures on the present position of catholics in England: addressed to the Brothers of the Oratory*, Burns & Lambert, London 1851. Ed. it: Idem, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici* (a cura di Bruno Gallo), Jaca Book, Milano 2000. D'ora in poi: *Position of catholics*.

96 J. H. Newman, *The arians of the fourth century, their doctrine, temper and conduct, chiefly as exhibited in the councils of the Church, between A.D. 325 and A.D. 381*, J. G. & F. Rivington, 1833 (vedilo nell'edizione del 1908: Idem, *The arians of the fourth century*, Longmans, Green and co., London, etc. 1908). Ed. it: Idem, *Gli ariani del quarto secolo*, Jaca Book-Morcelliana, Milano 1981.

97 Gli articoli verranno raccolti in un unico volume anonimo del 1840 intitolato *The Church of the Fathers*, (cfr. *The Church of the Fathers*, J. G. F. & J. Rivington, London 1840) e poi riedito come prima parte del secondo volume degli *Historical sketches* nel 1873 (cfr. J. H. Newman, *The Church of the Fathers*, in, *Historical sketches*, II, Basil Montagu Pickering, London 1873; vedili nell'edizione del 1906: Idem, *Historical sketches*, II, Longmans, Green and co., London, etc. 1906, pp. 1-210). Ed. it.: Idem, *La chiesa dei Padri. Profili storici*, a cura di Stefano Maria Malaspina, Jaca Book, Milano 2005.

studente; al posto di Newman, Hawkins aveva nominato il noetic Renn Hampden, che si trovò così la strada aperta per iniziare una scalata ai vertici dell'Università di Oxford e per proporre (come vedremo) nell'antica istituzione le sue idee liberali in materia teologica: rettore di Oriel College, *principal* (preside) di St. Mary Hall nel 1833⁹⁸, professore di Filosofia Morale nel 1834, professore di Teologia nel 1836.

Inoltre, nemmeno all'interno dei *Tractarians* si poteva parlare di omogeneità, dato che solo Newman non apparteneva, per origine familiare, al mondo dell'anglicanesimo, essendo nato in una famiglia borghese non particolarmente religiosa, non avendo avuto convinzioni religiose fino ai quindici anni e avendo aderito all'evangelismo almeno fino ai ventidue⁹⁹. Froude, Keble e Pusey provenivano invece dalla tradizione e ad essa sarebbero rimasti sempre legati.

L'anglicanesimo di Froude, di Keble e di Pusey e quello di Newman (raggiunto attraverso il travaglio del passaggio attraverso l'incredulità e l'evangelismo) non era certo riconducibile a quello di Palmer, di Perceval e di Rose: ad esempio, il torismo di un Froude ricalcava quello dei sostenitori di Carlo I Stuart contro Cromwell (*a high Tory of the Cavalier stamp*¹⁰⁰) e mal si conciliava con il torismo *High Church* al quale si richiamavano Palmer, Perceval e Rose, consistente nell'esaltazione del 1688 che pose fine alla monarchia Stuart. E tuttavia, era per la Chiesa anglicana che entrambi, *Tractarians* e *High Churchmen*, dicevano di voler combattere.

Quello che però si può affermare con sicurezza è che, nella loro opposizione alla destabilizzazione della Chiesa in Irlanda, gli uomini che avviarono i *Tracts* dimostrarono fin da subito che la loro

98 Si tratta di uno dei più antichi enti dai quali si sviluppò l'Università di Oxford, appartenente in origine a St. Mary Church, acquisito nel 1326 da Oriel College al tempo della fondazione del collegio e poi svilupparsi autonomamente a partire dalla metà del Cinquecento.

99 Vasto movimento religioso popolare nato nel XVIII secolo in seno alla Chiesa anglicana, l'evangelismo si caratterizza per un'attenzione ai temi della lettura diretta della Bibbia, del disprezzo della mondanità, dell'avversione alla vita sacramentale e della predestinazione (cfr. *Evangelicalism*, in *Cross (ed.), The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 579-580). Sulla giovinezza di Newman, cfr. quanto lui stesso scrive nell'*Apologia* (cfr. *Apologia*, pp. 1-9).

100 *Ibidem*, p. 25.

difesa della Chiesa «was but the start of a counter-revolution»¹⁰¹ per usare le efficaci parole del Nockles. Si trattava di una controrivoluzione, iniziata per difendere l'anglicanesimo, ma destinata ad entrare in collisione con esso¹⁰², perché avrebbe provocato un'ulteriore spaccatura tra chi (come Pusey e Keble) sarebbe rimasto anglicano e chi (come Newman) sarebbe transitato a Roma.

Per quanto riguarda più direttamente il caso di Newman, bisogna dire che la sua dichiarata fedeltà alla tradizione non doveva certo aspettare gli anni della polemica con Gladstone per presentarsi nelle vesti di un principio non riducibile alla mera difesa dell'assetto politico-religioso inglese e dunque assolutamente compatibile con una libertà di pensiero dagli esiti imprevedibili. In fondo la decisione di pubblicare i *Tracts* non era altro che uno dei primi atti di un uomo di sentimenti e convinzioni tradizionali, ma fin troppo libero quanto alla modalità di viverli. Come non ricordare infatti che nel 1822 la cosa che di Oriel College lo colpì positivamente fu l'essere stato ammesso nel nuovo collegio grazie al fatto che esso adottava un sistema di selezione dei candidati sui generis, privilegiando più l'originalità che lo studio¹⁰³? Qualche anno dopo, sarebbe stata quell'apertura mentale in materia teologica propria di un Edward Hawkins, che si respirava a Oriel College e che lo avrebbe portato a intuire l'importanza della tradizione della Chiesa per comprendere la Bibbia, a permettergli di staccarsi dall'evangelismo¹⁰⁴.

Come interpretare poi le parole che scriveva a un amico nell'aprile 1833, durante il viaggio nel Mediterraneo, secondo le quali la sua volontà di tornare da solo in Sicilia invece di rientrare a casa con Froude sarebbe stata la prova migliore del suo essere diventato un liberale? Che non si tratti soltanto di una battuta è dimostrato dal fatto che, subito dopo, aggiungeva che, accanto a quella già citata, l'altra prova del suo "liberalismo" consisteva nell'essere disposto, una volta tornato in Inghilterra, a difendere l'*Irish Church act* e a mettere mano a una riforma ecclesiastica che andasse

101 Nockles, *The Oxford Movement*, p. 276. Per una sintesi sulle diverse anime del Movimento di Oxford e sulle differenze di quest'ultimo rispetto alla tradizione *High Church* rimandiamo a questo studio.

102 *Anglican difficulties*, I, pp. 96-97.

103 Cfr. Ker, *Newman*, pp. 16-17.

104 Cfr. *Apologia*, pp. 8-9.

addirittura oltre quanto proposto nei *Principles of Church reform* (1833) di Thomas Arnold, lo storico di tendenze liberali formatosi al Corpus Christi College di Oxford: ammettere nelle chiese anche gli ebrei, i quaccheri e i cattolici¹⁰⁵.

La destabilizzazione della Chiesa di Stato in Irlanda rimaneva certamente un atto non condivisibile, e Newman era ben lungi dal metterlo in dubbio, altrimenti, tornato in patria qualche mese dopo, non avrebbe aderito al Movimento di Oxford. La sua preoccupazione era invece quella di introdurre nella battaglia per la tradizione, che aveva deciso di combattere appena (durante il viaggio nel Mediterraneo) gli era giunta notizia dell'*Irish Church act*, un elemento che gli consentisse fin da subito di non escludere a priori nessun esito possibile, nemmeno quello che potrebbe condurre a un ripensamento della tradizione stessa. Ecco allora che alla fine di luglio dello stesso anno, quando ad Hadleigh, nel Suffolk, si costituiva il gruppo "conservatore" (*High Church*) del Movimento di Oxford (Rose, Palmer, Perceval), Newman commentava dicendo che l'*Irish Church act* avrebbe potuto rappresentare l'occasione buona per ripristinare la pratica della chiesa primitiva, secondo la quale il potere veniva dal popolo e non dal favore della politica¹⁰⁶. Il testo sul principio di popolarità nella chiesa delle origini che diceva di aver iniziato a scrivere era una delle iniziative che, nell'ottobre, sarebbero confluite nella pubblicazione degli articoli sulla Chiesa dei Padri per il «British magazine» di Rose¹⁰⁷.

La decisione presa da Newman nel 1833 di combattere la battaglia culturale del momento dalla parte della tradizione era dunque lo sviluppo di quell'antiliberalismo dimostrato nel 1829 in occasione della non rielezione di Peel, ma si colorò fin da subito di un elemento di radicalità non inscrivibile nelle strette maglie dell'attaccamento incondizionato all'ordine politico-religioso esistente: riconoscere di essere rimasto un *tory* a livello storico e teoretico e di essere diventato invece un radicale a livello pratico significava proprio che la difesa della tradizione non sarebbe

105 Cfr. A. H. A. Woodgate, 17 April 1833 (*LD*, III, pp. 297-300). Su Thomas Arnold (1795-1842), cfr. R. J. Campbell, *Thomas Arnold*, McMillan and co., London 1927; *Arnold, Thomas*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 111.

106 Cfr. A. C. P. Golightly, 30 July 1833 (*LD*, IV, pp. 13-14).

107 Cfr. A. R. H. Froude, 1 August 1833 (*LD*, IV, p. 18).

stata operazione ragionevole, se non fosse restata aperta a ogni possibile sviluppo, anche a quello che avesse dovuto portare a un suo radicale ripensamento.

Da un punto di vista ecclesiologico, Newman ritenne infatti, fin dall'inizio degli anni Trenta, che difendere la Chiesa anglicana dagli assalti della legislazione significasse mettersi alla ricerca di quei caratteri (cattolicità e apostolicità) sulla base dei quali era possibile sostenere che solo in essa si trovava realizzata la pienezza dell'ortodossia cattolica, nella forma di una *Via media* tra Roma e Ginevra, cioè tra la Chiesa cattolica romana e il protestantesimo (luteranesimo e calvinismo)¹⁰⁸. Se è sicuramente difficile non sentire in questa dottrina echi della precedente distinzione di Coleridge tra *Enclesia* ed *Ecclesia*, cioè tra Chiesa nazionale (*National Church* o *Church-Establishment*) e Chiesa universale, bisogna anche riconoscere, con John Coulson, che in Newman tale distinzione non assunse caratteri dicotomici, come in Coleridge: fu proprio la scelta di combattere per la tradizione che determinò nel giovane parroco di St. Mary non certo il desiderio di mettere a nudo i punti nei quali la Chiesa anglicana non era conforme alla Chiesa universale, quanto al contrario lo sforzo di cercare quei segni in virtù dei quali la Chiesa anglicana, realizzando l'ortodossia, non tollerava di diventare creatura del Parlamento¹⁰⁹.

Ed fu proprio grazie a questa ecclesiologia che Newman poté coniugare il sentimento filomonarchico con un attaccamento alla religione inglese, sincero fino al punto da non temere tutte

108 La dottrina della *Via media* venne elaborata in una serie di scritti teologici usciti tra il 1837 e il 1845, raccolti poi (nel 1877) in due volumi intitolati: *The via media of the anglican Church*. Si tratta dei seguenti scritti: *The prophetic office of the Church viewed relatively to romanism and popular protestantism* (1838), ripubblicato poi, nel 1877, come il primo dei due volumi della *Via media* (Cfr. J. H. Newman, *The Via media of the anglican Church illustrated in lectures, letters and tracts written between 1830 and 1841*, I, Basil Montagu Pickering, London 1877). Il secondo volume (Idem, *The Via media of the anglican Church illustrated in lectures, letters and tracts written between 1830 and 1841*, II, Basil Montagu Pickering, London 1877) è costituito dai seguenti scritti: *Suggestions in behalf of the Church Missionary Society* (1830); *Via media* (1834) [n. 38 e 41 dei *Tracts for the times*]; *Restoration of suffragan Bishops* (1835); *On the mode of conducting the controversy with Rome* (1836) [n. 71 dei *Tracts for the times*]; *Letter to a magazine in behalf of Dr. Pusey's tracts on holy Baptism* (1837) [n. 82 dei *Tracts for the Times*]; *Letter to the Margaret professor of Divinity on Mr. R. H. Froude's statements on the holy Eucharist* (1838); *Remarks on certain passages in the Thirty-nine Articles* [n. 90 dei *Tracts for the Times*]; *Letter to Dr. Jelf in explanation of the Remarks* (1841); *Letter to the bishop of Oxford on the same subject* (1841); *Retraction of anti-catholic statements* (1843-1845). D'ora in poi i volumi della *Via media* verranno citati dall'edizione del 1908 (Idem, *The Via media of the anglican Church illustrated in lectures, letters and tracts written between 1830 and 1841*, I e II, Longmans, Green, and co., London, etc. 1908) come *Via media*.

109 Coulson, *Newman and the common tradition*, pp. 38-48, 66-69. Per la concezione ecclesiologica di Newman rimandiamo fin da adesso a questo studio.

le conseguenze, compresa quella che avesse dovuto portare a scoprire che una libertà della Chiesa dallo Stato era possibile soltanto al di fuori dell'*establishment*.

3) «I had rather be an Englishman, than belong to any other race under heaven»¹¹⁰: anti-liberalismo, anti-cattolicesimo, anti-protestantesimo e *Via media*

Se è vero che l'amore per la verità non teme le conseguenze che possono derivare da esso, è però anche vero che non le cerca direttamente: l'attaccamento di Newman al vecchio mondo inglese (che era stato il motivo per cui aveva iniziato la battaglia culturale al fianco degli *High churchmen* aderendo al Movimento di Oxford) sembrò non dover mai crollare, nemmeno di fronte al dubbio che la religione si era asservita al potere politico. All'alba del 1833, in Inghilterra, si poteva essere, a un tempo, filomonarchici e critici della politica del momento.

Il tricolore che, passando per Algeri alla fine del 1832 durante il viaggio nel Mediterraneo, non avrebbe mai voluto vedere era quello rivoluzionario della Francia di Luigi Filippo d'Orleans, il "re borghese" che i moschetti dei parigini nel luglio 1830 avevano intronizzato al posto di Carlo X, ultimo rappresentante dell'assetto politico cattolico anti-napoleonico stabilito a Vienna; ciò che mosse la reazione di Newman non fu tuttavia la stima per il cattolicesimo, ma soltanto l'attaccamento all'Inghilterra, minacciata dalla legge in via di approvazione sulla soppressione delle sedi vescovili irlandesi: come dimostra la scelta di parlare dell'episodio di Algeri subito dopo aver fatto riferimento alla questione delle sedi vescovili, non era la monarchia cattolica francese della Restaurazione che Newman voleva difendere e nemmeno l'ideale monarchico in sé, ma un'idea di monarchia inglese nella quale Stato e Chiesa convivevano in unione armonica: «The Bill for the Suppression of the Irish Sees was in progress, and filled my mind. I had fierce thoughts against the

110 *Apologia*, p. XVIII.

Liberals. It was the success of the Liberal cause which fretted me inwardly. I became fierce against its instruments and its manifestations. A French vessel was at Algiers; I would not even look at the tricolour».

Evidentemente nelle parole di Newman, i liberali inglesi di lord Grey, responsabili della legislazione antiecclesiastica, facevano il paio con i liberali francesi autori della “rivoluzione di luglio”, ma fu nei confronti dei primi che il giovane parroco di St. Mary volle esprimere il suo disappunto: il caso francese rimaneva il pretesto per parlare dell’Inghilterra («England was in my thoughts solely») e, dal momento che sotto il sole del Mediterraneo «the news from England came rarely and imperfectly», per ritornare in patria con la mente ogni occasione si rivelava preziosa, anche quella che dovesse arrivare da una Parigi vista soltanto dai finestrini della diligenza: «On my return, though forced to stop twenty-four hours at Paris, I kept indoors the whole time, and all that I saw of that beautiful city was what I saw from the Diligence»¹¹¹.

Infatti, nonostante l’accostamento delle vicende inglesi agli avvenimenti politici della Francia, l’avversione di Newman nei confronti dei liberali allora al potere in Inghilterra non aveva una valenza politica, non era cioè strumentale alla rivendicazione del predominio del partito *tory*: la “colpa” di lord Grey non era certo quella di aver messo fine al lungo periodo di governi *tories* che si protraevano dal 1760, ma quella di aver continuato il processo di destabilizzazione della Chiesa apertosi con il conservatore duca di Wellington (suo predecessore), realizzando l’*Irish Church Act* nel 1833 e tentando di aprire le porte delle università di Cambridge e di Oxford ai non anglicani nel 1834¹¹².

111 *Ibidem*, p. 33.

112 Riferendosi alla pubblicazione del *Tract 73 (On the introduction of rationalistic principles into revealed religion)* del 1835, Edward Sillem scrive: «He was corcened at the time, and indeed for the rest of his life, solely with the defence of religion, and the refutation of an anti-religious philosophy, not with the rights and wrongs of Liberalism as a political movement» (E. Sillem –ed-, *The philosophical notebook of John Henry Newman*, I, Nauwelaerts Publishing House, Louvain 1969, p. 45, d’ora in poi: *Notebook*). Il *Tract 73*, pubblicato per la prima volta nel terzo volume dei *Tracts for the times* (cfr. *On the introduction of rationalistic principles into revealed religion*, in *Tracts for the times. By members of the University of Oxford*, III, J. G. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1835-1836), è stato ripubblicato nel primo volume degli *Essays critical and historical* (vedilo nell’edizione del 1907: Idem, *Essays critical and historical*, I, Longmans, Green and co., London, etc. 1907, pp. 30-101).

Di fronte al progetto di legge per l'abolizione dell'obbligo della sottoscrizione dei Trentanove Articoli della Chiesa anglicana (allora necessaria per iscriversi a Oxford e per conseguire la laurea a Cambridge)¹¹³, Newman non esitò a prendere posizione, sostenendo (in una lettera indirizzata a Hugh Rose) che consentire a chi non era in comunione con la Chiesa di frequentare l'università significava mettere a repentaglio l'integrità della fede degli studenti anglicani. Il parroco di St. Mary non voleva certo negare la possibilità che dal contatto con il mondo universitario lo studente non anglicano guadagnasse qualcosa da un punto di vista spirituale; ma il pericolo che costui non guadagnasse nulla e che invece i giovani figli della Chiesa (*the children of our own fold*) precipitassero, a causa sua, in una fede annacquata (*into a mongrel faith*) risultava ben più reale, anche perché l'estendere l'obbligo di partecipare alle funzioni religiose in università a chi era abituato a pensare secondo una misura soggettivistica (*self-will*) rischiava di sconfinare nell'attentato alla libertà di coscienza e dunque avrebbe potuto non essere moralmente lecito¹¹⁴.

È certamente possibile vedere rispecchiata in questo ragionamento l'originale posizione culturale di Newman capace di tenere assieme ossequio alla tradizione e apertura a un suo ripensamento in chiave più "moderna", che nel caso specifico si tradusse nella valorizzazione del concetto di libertà religiosa. Nel momento in cui venne pronunciata (marzo 1834), la difesa newmaniana dell'istituzione universitaria sembrò tuttavia più una reazione "a caldo" che una ponderata riflessione sull'uso critico della tradizione: non bisogna infatti dimenticare che alcuni mesi dopo, nel luglio, fu anche a costo di apparire intollerante che Newman si rifiutò di celebrare a St. Mary il matrimonio di una giovane non battezzata¹¹⁵.

L'attacco legislativo a uno dei fondamenti religiosi del sistema universitario, passato alla Camera dei Comuni, nell'agosto del 1834 sarebbe naufragato alla Camera dei *Lords*, ma già prima della definitiva disfatta egli, nell'aprile, esprimeva la sua esultanza di fronte alla Dichiarazione di Oxford

113 Per una sintesi della vicenda, cfr. Chadwick, *Victorian Church*, vol. I, pp. 89-95.

114 A H. J. Rose, 17 March 1834 (*LD*, IV, p. 209-210).

115 Cfr. *Memorandum. The Jubber affair (I and II)*, July 1834 (*LD*, IV, pp. 288-89); A T. Mozley, 6 July 1834 (*LD*, IV, pp. 290-91); To R. Bagot, Bishop of Oxford, 9 July 1834 (*LD*, IV, pp. 297-98); A the Editor of the Oxford Conservative Journal, 10 July 1834 (*LD*, IV, pp. 299-300).

contro l'ammissione dei *dissenters*: «the spirit of Oxford men is up»¹¹⁶. Ma, nota Chadwick, «Oxford was not quite so Tory as the Tories preferred»¹¹⁷ e Newman se ne rese conto qualche mese dopo (nel novembre), quando, nonostante il *Bill* per l'ammissione dei *dissenters* fosse stato già bocciato ai *Lords* all'inizio di agosto, il duca di Wellington (da poco eletto rettore dell'Università di Oxford) suggerì ai capi (*Heads*) dei college che non era più opportuno mantenere l'obbligo di sottoscrivere i Trentanove Articoli per l'immatricolazione: il 10 novembre i capi dei college decisero con una maggioranza di un voto di sostituire il giuramento con una dichiarazione secondo la quale l'interessato accettava le dottrine della Chiesa ufficiale.

L'essere passata per un solo voto non era certo un fatto che riuscì a incrinare la convinzione di Newman riguardo alla pericolosità della decisione presa, almeno fino a quando (maggio 1835) gli stessi capi dei college la annulleranno a larga maggioranza¹¹⁸; uno dei promotori, infatti, Renn Hampden (succedutogli nel 1830 alla carica di *tutor*, diventato poi rettore di *Oriel College*, preside di St. Mary Hall e nominato al posto suo professore di Filosofia Morale) nell'agosto aveva dato alle stampe *Observation on religious dissent*: prospettando per l'università lo stesso scenario che Thomas Arnold l'anno prima aveva prospettato per la nazione, Hampden sosteneva che sarebbe bastato allargare i confini dell'ortodossia anglicana per permettere ai *dissenters* di accedere all'università. Ricevutane una copia dall'autore, Newman non esitò a esprimergli il suo dispiacere per il fatto che il libro fosse stato pubblicato¹¹⁹. Due anni dopo, quando il primo governo *whig* di lord Melbourne (luglio-dicembre 1834) «the most conservative of the whigs» (che sarà di nuovo al potere tra il 1835 e il 1841)¹²⁰, succeduto a Grey, nominò Hampden professore di Teologia a Oxford, Newman si accodò al coro di proteste levatosi nell'antica università e, dopo aver steso un articolo anonimo per smascherare l'eterodossia dei suoi scritti¹²¹, si mostrò solidale con la

116 A the Editor of the Standard, 26 April 1834 (*LD*, IV, p. 244)

117 Chadwick, *Victorian Church*, vol. I, p. 93.

118 L'abolizione dei *tests* religiosi a Oxford e a Cambridge si avrà rispettivamente soltanto nel 1854 e nel 1856. Per una panoramica storica sull'intera vicenda a partire dal 1834 cfr. Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 471-72.

119 A R. D. Hampden, 28 November 1834 (*LD*, IV, p. 371).

120 Woodward, *The age of reform 1815-1870*, p. 93. Su William Lamb, secondo Visconte di Melbourne (1779-1848), cfr. *Ibidem*.

121 *Elucidations of Dr. Hampden's theological statements*, W. Baxter, Oxford 1836.

dichiarazione di sfiducia nei confronti del nuovo cattedratico espressa dalla maggioranza dei professori di Oxford riuniti nella *Convocation* (la massima autorità accademica che riuniva tutti i docenti dell'Università ed era sottoposta solo al Parlamento)¹²². Questa esplicita presa di posizione gli costò però l'accusa (che divise assieme a Pusey anch'egli contrario ad Hampden) di essere un cattolico-romano travestito da anglicano, quasi che il suo antiliberalismo volesse oltrepassare la critica all'idea dell'allargamento dell'ortodossia anglicana proposta da Hampden e spingersi fino alla critica dell'anglicanesimo in sé, mostrandone la sudditanza a interessi politici¹²³.

Del resto, quell'elemento decisamente più "romano" che protestante racchiuso nelle parole "cattolicità" e "apostolicità", con le quali Newman, nel 1833, aveva scelto di inserirsi all'interno del fronte culturale in difesa della Chiesa, tre anni dopo sembrava che non tanto nella sua riflessione teologica, quanto nella sua battaglia pubblica contro il liberalismo fosse rimasto un gravoso fardello che rende più lenta e più faticosa la lotta. L'istanza di andare a fondo nella ricerca delle radici cattoliche e apostoliche della Chiesa anglicana restava senza dubbio al centro dell'attenzione di Newman negli anni tra il 1836 e il 1838, perché continuava a essere l'anima dei *Tracts*, dello studio dei Padri (già sistemato in *The arians* nel 1833, quando proseguì sul «British Magazine» di Rose, e sostenuto dal 1836 anche dall'avvio di una *Library of the Fathers* assieme a Pusey e a Keble¹²⁴), delle conferenze sul *Compito profetico della Chiesa* (1837)¹²⁵, delle *Lectures on justification*

122 Cfr. il testo della *Convocation*, riportato nel quinto volume delle *Letters and diaries* di Newman: *Requisition to the vice-chancellor*, Oxford 22 March 1836 (*LD*, V, p. 266).

123 Cfr. Chadwick, *Victorian Church*, I, pp. 116-117.

124 E. B. Pusey-J. H. Newman-J. Keble-C. Marriott (ed.), *A Library of the Fathers of the holy catholic Church, anterior to the division of the East and West*, Oxford: John Henry Parker, London: J. G. F. & J. Rivington, 1838-1885. Si tratta di una collana nella quale (tra il 1838 e il 1840) escono tre traduzioni di scritti di San Cirillo, San Cipriano e San Giovanni Crisostomo: *Preface to the catechetical lectures of s. Cyril, archbishop of Jerusalem, translated* (1838), *Preface to the Treatises of s. Caecilius Cyprian, bishop of Carthage, and martyr, translated* (1839), *Preface to commentary on Galatians etc. by s. John Chrysostom, archbishop of Costantinople. Translated* (1840).

125 Cfr. J. H. Newman, *Lectures on the prophetic office of the Church, viewed relatively to romanism and popular protestantism*, Oxford: John Henry Parker, London: J. G. F. & J. Rivington 1837 (poi pubblicato come *Via media*, I). Nate nell'estate del 1834 da uno scambio di lettere sul tema della Tradizione e delle Sacre Scritture con il teologo cattolico francese Jean-Nicolas Jager (1790-1868), le Conferenze (tenute nella cappella Adam de Brome in St. Mary e pubblicate in un unico libro nel marzo 1837) costituiscono l'elaborazione della *Via Media* anglicana come religione diversa dal protestantesimo e dal cattolicesimo romano. Sebbene non si possano considerare cattolici, gli scritti ivi raccolti, suscitarono tuttavia la preoccupazione di coloro i quali temevano che una tale ricerca teologica (in virtù della sua distanza dal protestantesimo) potesse facilmente condurre a Roma.

(1838)¹²⁶ e della *Letter to Margaret professor of divinity* (1838), tentativo di giustificare la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia¹²⁷: si trattava in definitiva dell'elaborazione della *Via media* anglicana tra Roma e Ginevra.

Tale istanza rinnovatrice si presentava però, allo stesso tempo, come una sorta di “peccato originale” di cui Newman avvertì il peso di fronte al letto di morte della madre (donna tradizionalissima che non capì mai il lavoro culturale del figlio in università¹²⁸) nel maggio 1836 o di fronte all'articolo di Thomas Arnold pubblicato il mese prima sulla rivista *whig* «Edinburgh review» (nel quale lo storico oxoniense accusava il Movimento di Oxford di essere un fenomeno tendenzialmente cattolico)¹²⁹; o ancora quando, nel gennaio 1838, l'editore della «British critic» (la rivista teologica nata nel 1827 come espressione dell'*High Church party* e diventata poi il veicolo del pensiero trattariano fino al 1843, anno della chiusura) gli lasciò il posto dopo essersi dimesso perché non condivideva il suo giudizio favorevole alle *Lectures on the catholic Church* di Wiseman espresso sotto forma di recensione uscita sulla rivista nell'ottobre 1836¹³⁰: Newman scriveva sulla «British critic» dall'aprile 1836 e meno di due anni più tardi, diventandone l'editore, si trovò la strada aperta per fare della rivista il portavoce delle idee trattariane, ma risultava ormai chiaro che la sua posizione culturale non riusciva più a evitare l'accusa di filo-cattolicesimo.

Il parroco di St. Mary si accorse definitivamente di questa situazione proprio all'inizio del 1838, quando, dopo aver pubblicato assieme a Keble i *Remains* di Froude (opera postuma dell'amico scomparso prematuramente nel 1836), sentì su di sé tutta la difficoltà di “salvare” l'ortodossia di una pubblicazione che, in virtù del suo anti-luteranesimo e filo-romanismo, stava alienando in

126 J. H. Newman, *Lectures on justification*, J. G. & F. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1838 (vedilo nell'edizione del 1908: Idem, *Lectures on the doctrine of justification*, Longmans, Green, and co., London, etc, 1908). Ed. it.: Idem, *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione* (a cura di Fortunato Morrone), Jaca Book, Milano 1994. Si trattava di una raccolta di conferenze tenute dall'aprile al giugno del 1837 nella cappella Adam de Brome in St. Mary, dedicate a una critica dell'idea protestante ed *evangelical* della giustificazione solo per fede e a sottolineare il carattere salvifico della Chiesa intesa nel suo aspetto sacramentale.

127 Cfr. J. H. Newman, *Letter to the rev. Godfrey Faussett, D.D., Margaret professor of Divinity, on certain points of faith and practice*, Oxford: J. H. Parker, London: J. G. & F. Rivington 1838, poi ripubblicata col titolo: *Letter to Margaret professor of Divinity on Mr. R. H. Froude's statements on the holy Eucharist* (vedila in *Via media*, II, pp. 195-258).

128 Cfr. A Mrs. Newman, 12 April 1836 (*LD*, V, p. 276).

129 T. Arnold, *The Oxford malignants and dr. Hampden*, in «The Edinburgh review», LXIII (April 1836), pp. 225-239.

130 J. H. Newman, *Dr. Wiseman's Lectures on the Catholic Church*, in «The british critic», XIX (Oct. 1836), pp. 373-403.

modo definitivo i trattariani dal mondo anglicano ed *evangelical*: l'essere accusati di papismo era un prezzo che valeva la pena pagare per combattere il liberalismo? Non avendo intenzione di discostarsi dalla pratica vivente della Chiesa anglicana, secondo la quale era un dovere protestare contro Roma¹³¹, a questa domanda Newman risponde negativamente; e, pur non rinunciando al lavoro di riscoperta di quei caratteri della Chiesa anglicana che avrebbero potuto non risultare in contrasto con quelli della Chiesa di Roma (cattolicità e apostolicità), non disdegnò di attaccare il cattolicesimo.

Ecco allora che nel suo articolo su Lamennais, pubblicato sulla «British critic» nell'ottobre del 1837¹³², riusciva a salvare l'intera critica al potere temporale della Chiesa espressa dal filosofo francese nel libro *Affaires de Rome* (1836-37), tranne che sul punto in cui essa, auspicando la nascita di un movimento democratico guidato dal Papa in nome dell'idea dello sviluppo dell'umanità verso il meglio, avrebbe condiviso il modo di sentire della Chiesa cattolica fondato sul concetto di sviluppo dogmatico: la possibilità di un incremento dottrinale oltre il contenuto della Rivelazione¹³³.

Sacerdote francese, Lamennais aveva iniziato la sua riflessione su posizioni ultramontane, ma non era riuscito a evitare che l'Enciclica *Mirari Vos* di papa Gregorio XVI accusasse di liberalismo l'«Avenir», il giornale da lui fondato: nata contro il tentativo del nuovo governo francese di Luigi Filippo d'Orleans di sottomettere la Chiesa allo Stato, la pubblicazione superava i confini dell'ortodossia cattolica volendo giustificare la ribellione ai sovrani; dopo la condanna del suo

131 «I felt it to be a duty to protest against the Church of Rome. But besides this, it was a duty, because the prescription of such a protest was a living principle of my own Church, as expressed not simply in a *catena*, but by a *consensus* of her divines, and by the voice of her people» (*Apologia*, pp. 54-55).

132 J. H. Newman, *Affairs of Rome*, in «The british critic», XXI (Oct. 1837), pp. 261-283, poi ripubblicato come *Fall of De Lamennais* (vedilo in *Essays critical and historical*, I, Longmans, Green and co., London, etc. 1907, pp. 138-178). D'ora in poi: *Fall of De Lamennais*.

133 «He is a believer in the gradual and constant advance of the species, on the whole, in knowledge and virtue, and here he does but faithfully represent the feeling, nay, the teaching of his own Church. They who look at Antiquity as supplying the rule of faith, do not believe in the possibility of any substantial increase of religious knowledge; but the Romanist believes in a standing organ of Revelation, like the series of Jewish prophets, unfolding from time to time fresh and fresh truths from the abyss of the divine counsels» (*Fall of De Lamennais*, pp. 158-159).

libello *Paroles d'un croyant* (1834), Lamennais¹³⁴ abbandonò la Chiesa, assumendo quella posizione anti-cattolica esemplificata nella prefazione a *Troisièmes mélanges* (1835), poi ristampato con il titolo *Du catholicisme dans ses rapports avec la société politique* (1844), e in *Affaires de Rome*, il libro che secondo Newman non avrebbe fatto altro che dotare di un sostegno teologico il concetto di ribellione (*rebellion*) all'autorità costituita; concetto che invece la teologia inglese (*our English theology*) considerava il prodotto della natura umana decaduta (*the lawless and proud lusts of corrupt nature*).

L'anticristianesimo di certi democratici¹³⁵ e l'alleanza della Chiesa cattolica con Daniel O'Connell (deputato irlandese alla Camera dei Comuni, alleato con il Partito liberale in funzione anti-anglicana) erano due atteggiamenti che, secondo Newman, Lamennais poteva condividere proprio perché non avrebbe compreso la natura anticristiana insita nei progetti rivoluzionari: leader nazionalista irlandese, nato in una famiglia di proprietari terrieri cattolici, O'Connell esercitò la professione di avvocato (grazie alla quale poté difendere gli agricoltori irlandesi che si rifiutavano di pagare le decime alla Chiesa anglicana); oppositore dell'*Union Act* del 1800 (con il quale l'Irlanda venne unita all'Inghilterra), diventò il leader della battaglia per l'Emancipazione, facendosi chiamare "Il Liberatore" e fondando tra l'altro la *Catholic Association* (1823) per difendere gli interessi della classe media cattolica; dopo essere stato eletto deputato alla Camera dei Comuni ed essersi accordato con il Partito liberale per favorire le rivendicazioni irlandesi contro la Chiesa anglicana, nel 1844 viene condannato a un anno di carcere per ribellione e tre anni dopo morì a Genova, sulla via che avrebbe dovuto portarlo a Roma a incontrare papa Pio IX¹³⁶.

Appare pertanto abbastanza evidente che nell'economia complessiva del discorso newmaniano, cattolicesimo e rivoluzione costituiscono i due volti di quello stesso attacco che, almeno a partire dall'*Emancipazione cattolica*, il liberalismo stava sferrando alla Chiesa anglicana e che adesso il

134 Su Fèlicité-Robert de La Mennais [dal 1834: Lamennais] (1782-1854), cfr. I. Vittorio, *La Mennais*, in *Enciclopedia cattolica*, VII, Sansoni, Firenze 1951, pp. 850-858.

135 *Fall of De Lamennais*, p. 158.

136 *Ibidem*, p. 160. Su Daniel O'Connell (1775-1847), cfr. Norman, *The english catholic Church in the nineteenth century*, pp. 32-34.

parroco di St. Mary vedeva teorizzato dalla penna del filosofo francese. Soltanto qualche anno dopo (1839 e 1840), in tre articoli apparsi sulla «British critic», l'idea di sviluppo dogmatico sarebbe diventata un'ipotesi sulla quale discutere¹³⁷ e Newman non ci avrebbe messo molto a farne il cardine di una riflessione che, culminando nell'*Essay on the development of christian doctrine* (1845), lo avrebbe condotto a Roma.

Nel saggio su Lamennais, invece, risultava urgente parlare degli errori della Chiesa cattolica; lo scritto era infatti finalizzato a valutare quegli aspetti della riflessione di Lamennais che potessero indirettamente contribuire al progetto di rinnovamento della Chiesa anglicana portato avanti dai trattariani: l'idea che la vita del Papato consisteva nel favore del popolo e non in quello della politica e la critica alla situazione di dipendenza della Chiesa nei confronti dello Stato, tipica del gallicanesimo, cioè di quella dottrina affermatasi in Francia durante l'*ancien régime*, tendente a limitare la giurisdizione della S. Sede nella Chiesa francese e a favorire l'ingerenza del sovrano nella Chiesa¹³⁸. E, dal momento che nell'articolo veniva detto che la situazione di sudditanza nei confronti dello Stato era l'aspetto che la Chiesa anglicana condivideva con quella francese, sarebbe suonato troppo "cattolico" il non inserire in esso un attacco esplicito alla Chiesa di Roma, la quale, secondo Newman, aveva oltre tutto "colpe" ben precise.

All'inizio dell'articolo scriveva infatti che, in Inghilterra, la dipendenza della Chiesa nei confronti dello Stato si realizzava attraverso un'alleanza tra *whigs and papists*, nella quale i primi, con l'aiuto dei secondi, avrebbero voluto realizzare contro la Chiesa anglicana le spoliazioni altrove realizzate contro la Chiesa Cattolica: «two parties at present wish our downfall; our ill-starred foreign brethren, in order to level us to themselves, and our own masters, to rival foreign spoliations»¹³⁹. Il riferimento era all'azione legislativa dei governi Wellington, Grey e Melbourne, che tra il 1829 e il 1836 aveva portato all'Emancipazione cattolica, all'*Irish Church Act*, al tentativo di abolire i tests

137 J. H. Newman, *Jacobson's apostolical Fathers-Ignatius*, in «The british critic», XXV (Jan. 1839), pp. 49-76; Idem, *The american Church*, in «The british critic», XXVI (Oct. 1839), pp. 281-343 (vedili in *Essays critical and historical*, I); Idem, *Catholicity of the english Church*, in «The british critic», XXVII (Jan. 1840), pp. 40-88 (vedilo in *Essays critical and historical*, II, Longmans, Green and co., London, etc. 1907, pp. 1-111).

138 Cfr. M. Maccarrone, *Gallicanesimo*, in *Enciclopedia cattolica*, V, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1898-1900.

139 *Fall of De Lamennais*, p. 139.

religiosi nelle università di Oxford e di Cambridge e alla nomina di Hampden alla cattedra di teologia a Oxford.

Quelle vicende adesso fornivano a Newman una nuova occasione per ribadire le sue vedute conservatrici in campo religioso, se non fosse stato che, nella parte finale dello scritto, compì un imprevisto passo indietro: come non spendere una parola a favore del governo in carica di lord Melbourne, si chiedeva, se esso si stava dimostrando molto più benevolo verso la Chiesa anglicana di quanto Luigi Filippo, in Francia, stesse facendo nei confronti di quella cattolica¹⁴⁰? Newman si diceva infatti sicuro che il partito attualmente al potere, pur sperando di indebolire la Chiesa, avrebbe continuato a mantenerla in vita: «Here we may observe, by way of corollary upon the doctrine of this passage, that in England the party now in power will ever act towards the Church in the spirit of the policy here explained. We have nothing to fear for the *Establishment* from them. If any party will fight sincerely and stoutly for it, it is that party. They fear the Church too much to let her go; at present they are but weakening her, as they hope, while they retain her»¹⁴¹.

Come si spiega questo cambio di rotta? Newman dimenticava forse che era stato Melbourne a nominare Hampden alla cattedra di teologia a Oxford? No, ma forse si stava rendendo conto che, all'indomani del 1833, nel suo conservatorismo si era ormai irrimediabilmente insinuata una "vena" radicale che, pur non a livello politico, però a livello teologico risultava (almeno agli occhi della *High Church*) troppo vicina al cattolicesimo: il parroco di St. Mary sperava che rinunciare per un momento a dirsi conservatore attraverso una concessione al governo liberale in carica che non si spingesse fino a sposarne la linea politica di fondo gli avesse permesso di scansare l'accusa di papismo, salvandosi quindi dalla critica degli *High Churchmen*, senza comunque scontentarli troppo sul terreno dell'apertura al liberalismo politico.

E tuttavia una presa di distanza dal papismo compiuta attraverso un'apertura a quel liberalismo politico nei confronti del quale lui stesso combatte non poteva risultare credibile. Per togliere credito alla tesi della pregiudiziale filo-cattolica presente nel trattarianesimo e salvare l'aggancio di

140 *Ibidem*, p. 163-64.

141 *Ibidem*, p. 164.

quest'ultimo con la tradizione anglicana non restava quindi che una via: attaccare la Chiesa cattolica. Esisteva certamente il modo per uscire dall'impasse senza ricorrere alla strategia dell'apertura al liberalismo e all'attacco anti-cattolico: spiegare che l'istanza radicale presente nella difesa della tradizione significava non una pregiudiziale filo-cattolica, ma il tentativo di andare a fondo nella ricerca delle radici spirituali della Chiesa anglicana; tuttavia questo non sarebbe bastato a rassicurare l'Inghilterra, sia perché dal punto di vista teologico, l'avvicinamento di Newman a Roma era, come vuole il Marin, «un fenomeno incontestabile, al di sopra di qualsiasi tipo di interpretazione e di particolari secondari»¹⁴², sia perché il parroco di St. Mary, almeno fin dal 1830, aveva preso le distanze dal protestantesimo. Infatti, oltre che nella critica dell'*Irish Church Act* e del tentativo di secolarizzazione dei fondamenti religiosi dell'Università e nell'attacco anti-cattolico, la battaglia newmaniana in difesa del vecchio mondo inglese consistette anche nella sottolineatura del carattere antiprotestante della tradizione anglicana, iniziata con Enrico VIII ed Elisabetta I.

Il passaggio nel quale Newman riuscì (forse nel modo più magistrale) a unire il suo attaccamento al vecchio mondo inglese in via di dissoluzione con un giudizio critico nei confronti del protestantesimo fu il commento alla “Rivoluzione di luglio” in Francia. Alcuni mesi prima di iniziare il viaggio nel Mediterraneo che lo avrebbe portato fino ad Algeri aveva già avuto modo di esprimere la sua posizione nei confronti del grande rivolgimento avvenuto a Parigi, sostenendo che era anticristiano detronizzare i sovrani che (come Carlo X) erano tali per diritto divino ereditario: «Shortly before, - scriverà nell'*Apologia* riferendosi al luglio 1830 - there had been a Revolution in France; the Bourbons had been dismissed: and I held that it was unchristian for nations to cast off their governors, and, much more, sovereigns who had the divine right of inheritance»¹⁴³. Attraverso la critica alla “Rivoluzione di luglio” che mise in crisi l'assetto politico della Restaurazione nel continente europeo, si è visto come Newman non avesse fatto altro che esprimere il suo

142 Marin, *John Henry Newman*, p. 120.

143 *Apologia*, p. 30.

attaccamento a un'idea di monarchia inglese caratterizzata dalla convivenza armonica di Stato e Chiesa e reagire al tentativo di destabilizzarla portato avanti dalla legislazione del governo Grey.

Tuttavia, a una lettura attenta, egli voleva anche sottolineare a quale specifica declinazione storica di tale ideale si sentiva maggiormente legato, dal momento che – secondo lui – tutte le rivoluzioni erano da condannare, ma soprattutto quelle che portavano appunto a detronizzare sovrani che erano tali per diritto divino ereditario (*it was unchristian for nations to cast off their governors, and, much more, sovereigns who had the divine right of inheritance*).

Applicata alla storia moderna inglese, questa sottolineatura non può non richiamare alla mente la sostituzione al trono di Giacomo II Stuart con il protestante olandese Guglielmo III d'Orange (1688), perché fu proprio attraverso la negazione che i sovrani fossero tali per diritto divino ereditario che un William Blackstone, nella seconda metà del Settecento, riprendendo la *Idea of a patriot king* (1749) di Henry Bolingbroke¹⁴⁴, giustificò la “Gloriosa Rivoluzione”; essa, nella visione blackstoniana, non sarebbe stata altro che il riempimento del trono resosi vacante perché Giacomo II Stuart, cercando di sovvertire la costituzione del Paese attraverso il tentativo di restaurazione cattolica, avrebbe “abdicato” al trono: la teoria del diritto divino ereditario cedeva il passo a una modalità decisamente più contrattualista di intendere la sovranità¹⁴⁵.

Per chiarire la sua posizione nei confronti del 1688, Newman comunque non aspettò di pronunciarsi a favore del diritto divino ereditario nell'*Apologia*, perché tra il novembre 1834 e il febbraio 1835, pubblicava in più puntate un lungo articolo sul «British magazine», dedicato al Sinodo della provincia di Canterbury, nel quale prendeva le distanze dalla politica accentratrice inaugurata da

144 Henry St. John, primo Visconte di Bolingbroke (1678-1751), uomo politico e storico, sostenitore dello schieramento *Tory* durante il regno della regina Anna (1702-1714), con l'inizio del regno di Giorgio I (1714-1727) fu costretto all'esilio in Francia a causa della sua vicinanza ai cosiddetti *Jacobites* (cioè i sostenitori dei diritti regali di Giacomo III, figlio di Giacomo II – 1633-1701 -, contro l'ascesa al trono di Guglielmo III); dopo aver abbandonato le idee dei *Jacobites*, nel 1725 tornò in Inghilterra, cercando di creare un partito di opposizione al governo *Whig* di Sir Robert Walpole (1676-1745) che ruotasse attorno alla figura del figlio di Giorgio II, Frederick, principe di Galles e futuro Giorgio III: a questo scopo scrive *The idea of a patriot king*. Cfr. Clark, *English society*, pp. 114-121.

145 Per un inquadramento storico-culturale della posizione di Blackstone, cfr. Clark, *English society*, pp. 241-249.

Guglielmo III e continuata dalla regina Anna e da Giorgio I nei confronti di questa antica istituzione¹⁴⁶.

Il Sinodo (o Convocazione, *Convocation*) della Provincia di Canterbury (la riunione statale del clero inglese diviso in due Camere le cui origini risalgono al XIII secolo) venne sospeso da Guglielmo III – spiega Newman –, perché la Camera Bassa (*Lower House*) si era opposta al progetto del sovrano di riformare la Chiesa attraverso la *comprehension* religiosa per tutte le denominazioni protestanti¹⁴⁷: Guglielmo era riuscito a piegare ai suoi voleri la Camera Alta (*Upper House*, quella dei vescovi), ma non la Camera Bassa, la quale si componeva di uomini che gli avevano giurato fedeltà contro voglia (*who had unwillingly taken the oaths*¹⁴⁸) e che si sentivano quindi molto vicini ai *Nonjurors*, cioè a quegli ecclesiastici che si erano rifiutati di prestargli obbedienza, perché fedeli a Giacomo II Stuart.

Servendosi di una accurata ricerca storica, Newman riusciva bene in questo scritto a riconsegnare al lettore l'immagine viva delle idee e degli interessi allora in gioco: sulla base della teoria secondo la quale i protestanti, in quanto non papisti, potevano essere considerati un tutt'uno con la Chiesa anglicana¹⁴⁹, fu proprio in ossequio al dissenso protestante (da sempre critico dell'asservimento della Chiesa nei confronti dello Stato) che Guglielmo III, in vista della realizzazione della tolleranza religiosa, interpellò la *Convocation*; la successiva decisione di sospenderla fino alla fine del suo regno venne presa in virtù di una norma, passata nella stessa *Convocation* durante il regno di Enrico VIII, secondo la quale essa non poteva riunirsi senza il permesso del sovrano¹⁵⁰.

Fin dalle pagine iniziali dello scritto (cioè ancor prima di introdurre il discorso su Guglielmo III), Newman si preoccupava di esprimere la sua critica nei confronti di questa situazione inaugurata da Enrico VIII, che comportò l'impossibilità che la *Convocation* agisse come un Concilio e senza il

146 J. H. Newman, *The convocation of the province of Canterbury*, in «British magazine», VI (Nov. 1834) pp. 517-524, (Dec. 1834) pp. 637-647; VII (Jan. 1835) pp. 33-41, (Feb. 1835) pp. 145-154, (March 1835) pp. 259-268 (vedilo nell'edizione del 1909: Idem, *The convocation of the province of Canterbury in Historical sketches*, III, Longmans, Green and co., London, etc. 1909, 341-421) D'ora in poi: *Convocation of Canterbury*.

147 Cfr. *Ibidem*, pp. 343-346.

148 *Ibidem*, pp. 345.

149 «Protestants might be considered as all of one religion, inasmuch as they were not Papists, the enemies of intellectual and political freedom» (*Ibidem*, pp. 343).

150 Cfr. *Ibidem*, p. 345.

permesso del Re: «Is it not an anomaly that we have no ecclesiastical synod?»¹⁵¹. L'insofferenza di Newman era inoltre acuita dal fatto che, nel periodo durante il quale veniva steso l'articolo, la *Convocation* si trovava in uno stato di sonno da circa centovent'anni (*has been in this dormant state for about a hundred and twenty years*), cioè non si riuniva più dal 1717, da quando Giorgio I l'aveva sospesa, in quanto la Camera Bassa aveva protestato presso i vescovi circa gli scritti poco ortodossi del vescovo Hoadley¹⁵².

Il fatto che la Camera Bassa si trovasse impossibilitata ad agire a causa della chiusura della *Convocation* era un ulteriore e non secondario motivo di preoccupazione agli occhi di Newman, dal momento che essa, fin dai tempi della “Gloriosa Rivoluzione”, aveva dimostrato di volersi opporre ai diversi tentativi di destabilizzazione religiosa da qualunque direzione provenienti. Dopo aver tentato invano di bloccare la realizzazione stessa della *comprehension* religiosa progettata da Guglielmo III, riuscì a impedire che essa implicasse cambiamenti nel campo della disciplina e delle cerimonie della Chiesa¹⁵³. Negli anni in cui venne ripristinata la *Convocation* (tra il 1700 e il 1717), la Camera Bassa lottò ripetutamente contro i tentativi di secolarizzare la religione, ad esempio lamentandosi presso la *Upper House* circa lo scritto di John Toland (filosofo deista irlandese educato nel cattolicesimo e passato al protestantesimo) *Christianity not mysterious* del 1695 (che negli anni successivi avrebbe procurato all'autore l'esilio dall'Irlanda) o quello di Samuel Clarke (il teologo di Cambridge cappellano della regina Anna) *Scripture doctrine of the Trinity* del 1714, tentativo di reagire al deismo di Toland ancora fortemente condizionato, però, da motivi razionalistici¹⁵⁴. Durante il regno della regina Anna, infine, cercò di opporsi all'Atto di Unione dell'Inghilterra con la calvinista Scozia (1707), in quanto esso avrebbe potuto comportare, implicando un contatto diretto dell'Inghilterra con i protestanti scozzesi, l'indebolimento di uno di

151 *Ibidem*, p. 342.

152 Benjamin Hoadly (1676–1761), noto anche come Benjamin Hoadley, vescovo di Bangor dal 1716 al 1721 e di Hereford, Salisbury, e Winchester tra il 1721 e il 1761, si fece portavoce di visioni liberali e *Whig* all'interno della Chiesa del tempo, attirandosi le critiche degli *High churchmen* e dei *Tories*. Cfr. *Hoadly, Benjamin*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 775-776.

153 *Convocation of Canterbury*, p. 378.

154 Su John Toland (1670-1722), cfr. *Toland, John*, in Cross – ed. –, *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1628). Su Samuel Clarke, (1675-1729), cfr. *Clarke, Samuel*, in *Ibidem*, p. 358.

quei caratteri che i teologi anglicani consideravano (e che Newman stesso considerava al tempo della stesura dell'articolo) peculiare della Chiesa anglicana: la cattolicità («the body of the clergy saw in it what the event has proved, the depression of the Church Catholic»¹⁵⁵). La risposta della Regina fu la sospensione della *Convocation* per tre settimane, cioè il tempo necessario perché il Parlamento approvasse l'Atto.

Come si vede, la critica di Newman alla politica centralizzatrice dei sovrani nei confronti della *Convocation* (iniziata da Enrico VIII, proseguita da Guglielmo III, dalla regina Anna e da Giorgio I) aveva un fondamento che andava ben al di là di un discorso meramente politico, in quanto investiva direttamente la sfera religiosa: la causa protestante trovò sul suolo inglese un formidabile alleato nella politica religiosa dei sovrani diretta a limitare le prerogative della *Convocation*, e in particolare (da Guglielmo III in poi) della *Lower House*, che, a differenza della *Upper House*, era riuscita a mantenersi immune dal vento protestante che aveva investito la Corte e la Chiesa durante la “Gloriosa Rivoluzione”.

Tuttavia, dopo aver dedicato circa sessanta pagine a questa ampia disamina critica di due secoli di storia, vedendo nel tentativo di asservire la Chiesa l'aspetto che caratterizza la politica ecclesiastica della Corona inglese da Enrico VIII a Giorgio I, Newman spiegava che fino alla Restaurazione (*Restoration*) della monarchia seguente alla dittatura di Cromwell, la Chiesa restò, nei confronti della Corona, in uno stato di sottomissione, del quale tuttavia il re mai abusò a danno della sfera spirituale della Chiesa stessa («the Church being willing to remain in a subjection which the King never abused to her spiritual detriment»¹⁵⁶); la sottomissione della Chiesa alla Corona, continuava Newman, sarebbe diventata completa soltanto nella politica di Guglielmo III nei confronti della *Convocation*, quando la sua decisione di sospenderla, oltre a dare il via libera alla realizzazione della *comprehension* religiosa, avrebbe frustrato sul nascere la volontà del clero di opporsi alla politica fiscale inaugurata al tempo della Restaurazione da Carlo II Stuart nel 1655 che estendeva al clero il dovere di pagare le tasse ordinarie allo Stato: «The Revolution which soon followed,

155 *Convocation of Canterbury*, p. 377.

156 *Ibidem*, p. 404.

"glorious" as it has ever been considered in its political effects, was fatal to the remaining liberties of the Church. William completed what Henry had begun»¹⁵⁷.

Newman era certamente consapevole del fatto che nel 1660, dopo la parentesi puritana di Cromwell, la Restaurazione della monarchia e dell'anglicanesimo, condividendo essa stessa il principio dell'ingerenza dello Stato nella vita della Chiesa, non fece altro che aprire la porta a Guglielmo III, il quale si servì di quel principio per riproporre il protestantesimo; ed è difficile pensare che non vedesse anche in Enrico VIII il primo precursore (pur se "incompleto") di Guglielmo III. Dal tono generale dell'articolo sembra però che, in questa ampia carrellata sulla storia dell'Inghilterra moderna, a vestire i panni del vero colpevole sia solo Guglielmo, il quale, con la decisione di sospendere la *Convocation*, avrebbe fatto compiere alla politica centralizzatrice della Corona nei confronti della Chiesa quel salto di qualità a cui si sarebbero potute ispirare le successive analoghe decisioni della regina Anna e di Giorgio I. Newman, però, non esplicitava mai qual era il vero motivo di tale disistima nei confronti di Guglielmo III e della "Gloriosa Rivoluzione": forse era un motivo sufficiente per condannarlo il fatto che egli portò a compimento il processo già in nuce nella politica di Enrico VIII e di Carlo II? Il fatto che l'aver sottomesso la Chiesa allo Stato valeva come accusa solo per Guglielmo III e non anche per i sovrani che avevano fatto la stessa cosa prima di lui, significava che il motivo di quell'accusa era soltanto l'essere stato Guglielmo più tiranno degli altri?

A questa domanda bisogna rispondere negativamente, perché nel prosieguo dell'articolo Newman sosteneva che la supremazia della Corona sulla Chiesa, non era altro che una modalità particolare (e non molto imperfetta se considerata in se stessa) attraverso la quale in Inghilterra si rendeva presente l'essenza dell'unica Chiesa di Cristo: l'averla messa in pratica non poteva quindi costituire una colpa. Dopo aver detto che il potere del Re sulla Chiesa risiedeva nel titolo che egli aveva di Capo della Chiesa (*Head of the Church*) e che questo titolo sarebbe stato, a sua conoscenza (*as I believe*), formalmente ignoto alla legge attuale in quanto abbandonato già da Elisabetta I, spiegava

157 *Ibidem*, p. 405.

che l'essere *Head of the Church* era certo una prerogativa propria dei sovrani inglesi a partire da Enrico VIII, ma che l'espressione doveva essere usata con molta cautela; in caso contrario, si finiva per pensare che il Re potesse occuparsi di qualsiasi questione riguardante la Chiesa: egli, ad esempio, pur avendo il diritto di nominare i vescovi, non poteva alterare la liturgia¹⁵⁸. A riprova del carattere non onnicomprensivo della monarchia inglese, venivano poi presi in esame quattordici atti della Corona in materia di politica ecclesiastica compresi tra il 1534 (*Act of Supremacy*) e i primi anni del Settecento (uno dei quali realizzato da Guglielmo III), sottolineando che alcuni di essi erano stati accompagnati da una relativa smentita o conferma precedente o successiva da parte della *Convocation*¹⁵⁹.

Secondo Newman, fermarsi alla constatazione dell'esistenza di una supremazia dello Stato sulla Chiesa non era il modo adeguato per comprendere pienamente la relazione tra le due istituzioni non solo perché, così facendo, ci si dimenticava di considerare la questione nel concreto, ma anche perché non si teneva conto del fatto che già durante i primi secoli del cristianesimo la Chiesa, cercando di ottenere la protezione dello Stato, si era esposta al rischio dell'interferenza politica nelle questioni religiose. Il principio secondo il quale lo Stato protegge la Chiesa e la Chiesa si trova sottomesa a esso sarebbe passato nella Riforma e non bisognava quindi stupirsi se in Inghilterra esistono istituzioni religiose (come la stessa *Convocation*) nei confronti delle quali lo Stato aveva il potere di chiamarle all'esistenza (*the power of calling out into existence*).

Si tratta di un'azione del potere civile in materia ecclesiastica da non confondere con un'indebita interferenza, in quanto esso si limiterebbe a dar vita soltanto alle latenti energie del ministero apostolico (*the latent energies of the apostolical ministry*), restando fuori dal suo potere l'essenza della Chiesa, cioè l'elemento apostolico stesso (*the Apostolical element*), che si concretizza nel ministero della Parola e dei Sacramenti (*the ministry of the Word and Sacraments*) e che è affidato unicamente ai sacerdoti (*to those only whom God especially calls*); il ministero apostolico è l'elemento essenziale della Chiesa e rimane lo stesso sempre e in ogni luogo, le latenti energie del

158 Cfr. *Ibidem*, p. 406.

159 Cfr. *Ibidem*, p. 408-412.

ministero apostolico sono la manifestazione storica dell'elemento essenziale, possono variare a seconda del Paese in cui quest'ultimo si trova (*may well vary according to the country in which that element is found*) e in Inghilterra vengono poste in essere dallo Stato: la modalità inglese con cui il ministero apostolico (cioè la Chiesa di Cristo), attraverso le sue latenti energie, si rende presente è la supremazia dello Stato sulla Chiesa¹⁶⁰.

Se Guglielmo III si fosse reso colpevole soltanto di aver portato alle estreme conseguenze il principio della supremazia dello Stato sulla Chiesa Newman (in *Convocation of Canterbury*) sarebbe riuscito verosimilmente a trovare il modo per scagionarlo dall'accusa. Una tale disistima nei suoi confronti si può spiegare soltanto alla luce della critica al protestantesimo: la vera colpa di Guglielmo d'Orange non fu quella di aver sottomesso la Chiesa alla Corona, ma di essersi servito del principio della supremazia della Corona sulla Chiesa per riproporre il protestantesimo in Inghilterra.

Ciò che Newman criticava di quest'ultimo erano i principi stessi sui quali si basava e non la forma che aveva assunto in Inghilterra da Enrico VIII a Carlo I; in essa ci sarebbero stati, anzi, secondo lui, risvolti positivi, se nelle *Lectures on present position of catholics in England* (1851) il fatto che Enrico VIII, Elisabetta I e i suoi successori avessero capito che, senza l'identificazione con il Sovrano (*Establishment*), il protestantesimo sarebbe finito nel libero pensiero, era uno dei pochi aspetti della tradizione inglese a essere salvato in un'opera concepita per difendere i cattolici dai pregiudizi protestanti di cui Newman riteneva fosse impregnata l'Inghilterra del suo tempo¹⁶¹: l'uomo inglese ha una naturale antipatia per i discorsi astratti, vive immerso nel presente, ignora gli stranieri quando rimangono distanti (*He ignores foreigners at a distance!*), ma se ne affeziona non appena vengono in Inghilterra portando con sé nobili credenziali (*but when they come to him, if they come recommended by their antecedents, and make an appeal to his eyes and his ears, he almost worships them*)¹⁶²; tutto ciò bastava a Newman per sostenere che l'identificazione della religione

160 Cfr. *Ibidem*, p. 413-14.

161 Cfr. *Position of Catholics*, p. 54.

162 *Ibidem*, p. 59.

con la figura del Sovrano era una modalità di concepire la fede molto lontana dall'esercizio protestante del libero esame, in quanto frutto del naturale spirito concreto inglese: «We are a home people; we like a house to ourselves, and we call it our castle; we look at what is immediately before us; we are eminently practical; we care little for the past; we resign ourselves to existing circumstances; we are neither eclectics nor antiquarians; we live in the present»¹⁶³.

Del resto per rendersi conto che la distanza che separa Newman da Lutero aveva radici dottrinali, non c'è bisogno di leggere le *Lectures on justification* del 1838, nelle quali veniva detto esplicitamente che, sul tema della giustificazione, è più vera la dottrina cattolica rispetto a quella luterana¹⁶⁴: già nell'estate del 1830, tornato da un soggiorno a Brighton, Newman scriveva alla madre che il fatto che le chiese incontrate lungo la strada non fossero sempre aperte era un chiaro segno che con Lutero, pur avendo guadagnato molto, si era perso qualcosa dal punto di vista religioso: «I wish Churches were open in every place that a traveller stopped at. I conjecture they were some centuries ago. Though we have gained more, we certainly have lost something by old Luther»¹⁶⁵.

Due anni dopo (1832), cioè prima del viaggio nel Mediterraneo e dell'inizio del Movimento di Oxford, l'affetto di Newman nei confronti della Chiesa alla quale apparteneva doveva fare i conti con la consapevolezza del fatto che, di fronte alla infiltrazione del liberalismo all'interno di essa e alle sue sicure prospettive di vittoria, i principi della Riforma non sarebbero stati in grado di salvarla: «I felt affection for my own Church, but not tenderness; I felt dismay at her prospects, anger and scorn at her do-nothing perplexity. I thought that if Liberalism once got a footing within her, it was sure of the victory in the event. I saw that Reformation principles were powerless to rescue her», scrive nell'*Apologia*, aggiungendo subito dopo che certamente la prospettiva di

163 *Ibidem*, p. 58.

164 Cfr. J. H. Newman, *Lectures on the doctrine of justification*, Longmans, Green and co., London, etc. 1908, p. 60. Cfr. La prima edizione: Idem, *Lectures on justification*, Oxford: John Henry Parker, London: J. G. F. & J. Rivington, 1838.

165 A Mrs. Newman, 15 July 1830 (*LD*, II, p. 250).

abbandonare la Chiesa non aveva mai attraversato la sua immaginazione, ma che d'altra parte era convinto che essa sarebbe perita se non fosse divenuta consapevole di essere l'organo dell'unica grande Chiesa cattolica e apostolica delle origini: «As to leaving her, the thought never crossed my imagination; still I ever kept before me that there was something greater than the Established Church, and that that was the Church Catholic and Apostolic, set up from the beginning, of which she was but the local presence and the organ. She was nothing, unless she was this. She must be dealt with strongly, or she would be lost».

Ciò che in Inghilterra era andato perduto a causa della Riforma poteva quindi essere recuperato, a patto che la Chiesa riscoprisse la propria distanza dallo spirito luterano e calvinista e recuperasse i propri caratteri cattolici e apostolici: «There was need of a second reformation»¹⁶⁶.

Questa seconda riforma, che si sarebbe chiamata *Via media*, venne concepita come alternativa alla prima, perché basata sull'idea secondo la quale era possibile vedere nella Chiesa anglicana qualcosa di diverso e di più completo rispetto alla Riforma: volendo spiegare a Hugh Rose il senso del suo attaccamento alla Chiesa anglicana, Newman gli scriveva nel 1836 una lunga lettera nella quale specificava che la Chiesa che amava non era quella della Riforma, ma la Chiesa anglicana intesa come la realizzazione della Chiesa cattolica e apostolica in Inghilterra e l'incarnazione delle migliori caratteristiche del costume inglese: «I do not like the Church of the Reformation more than the King of the Barricades. I love the Church too as embodying the good characteristics of the English ethos -I love it for its human traits so sanctified and assimilated into the substance of the Church Apostolical»¹⁶⁷.

Newman era consapevole del fatto che il sistema allora vigente, pur non essendo del tutto assimilabile a quello della Riforma, non corrispondeva però nemmeno all'ideale cattolico e apostolico, perché, ereditando comunque dalla Riforma il principio erastiano della sottomissione della Chiesa allo Stato, non sarebbe stata altro che una Chiesa nazionale (*Church of England*)¹⁶⁸. La

166 *Apologia*, pp. 32-33.

167 A Hugh James Rose, 23 May 1836 (*LD*, V, p. 301).

168 Cfr. *Ibidem*, pp. 301-302.

Via media intendeva proprio liberare la Chiesa da questa sorta di ipoteca luterana, senza nessuna pregiudiziale filo-cattolica, ma attraverso il recupero di una lunga tradizione teologica interna alla Chiesa stessa. Nella lettera a Rose Newman diceva che la Chiesa alla quale si sentiva legato e che si distingueva dalla Riforma non era quella che comunemente veniva chiamata la Chiesa d’Inghilterra (*I do not love the “Church of England”*), ma quella che nella prima metà del XVII secolo, si era espressa nella scuola teologica fiorita durante il regno di Giacomo I e soprattutto del fratello Carlo I Stuart: i *Caroline divines* come Lancelot Andrewes, William Laud e Henry Hammond. Ereditando la riflessione dei teologi elisabettiani John Jewel (formatosi a Oxford, vescovo di Salisbury nel 1560 e autore di una *Apologia Ecclesiae Anglicanae* nella quale condannò la Chiesa di Roma e difese quella d’Inghilterra, rivendicandone il carattere cattolico) e del suo allievo Richard Hooker (autore di *The laws of ecclesiastical polity* – 1593 –, opera nella quale sosteneva l’autorità della Chiesa anglicana contro il libero esame professato dai protestanti)¹⁶⁹, costoro ricoprono un ruolo di primo piano nella vita ecclesiale e politica della seconda metà del Cinquecento e della prima metà del Seicento inglese: Lancelot Andrewes, il loro iniziatore (che si ispirò alla teologia cosiddetta “arminiana”¹⁷⁰ per proporre un’immagine della Chiesa anglicana a un tempo cattolica e riformata), fu vescovo di Chichester (1605), di Ely (1609) e di Winchester (1619); William Laud fu Arcivescovo di Canterbury e principale consigliere religioso di Carlo I Stuart; Henry Hammond, teologo (scrisse un popolare *Practical Catechism* – 1645 – e *Paraphrase and annotations upon all the books of the New Testament* – 1653 –), fu cappellano di Carlo I¹⁷¹.

I *Caroline divines*, continuava Newman nella lettera a Rose, vennero ripresi (nella seconda metà del Seicento) da Thomas Ken, il cappellano di Carlo II che nel 1688 perse le sedi vescovili di Bath e di Wells per essersi rifiutato di prestare obbedienza a Guglielmo III, e (nella prima metà del

169 Su John Jewel (1522-1571), cfr. *Jewel, John*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, 875-876. Su Richard Hooker (1554-1600), cfr. *Hooker, Richard* in *Ibidem*, p 789.

170 Dal nome del teologo protestante tedesco anti-calvinista Jacobus Hermandszoon (1560-1609), latinizzato Arminius.
171 Su William Laud (1573-1645), cfr. W. H. Hutton, *William Laud*, Methuen & Co., London 1895; A. S. Duncan-Jones, *Archbishop Laud*, MacMillan and Co., London 1927; *Laud, William*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 957. Su Lancelot Andrewes (1555-1626) e Henry Hammond (1605-1660), cfr. le rispettive voci contenute in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*.

Settecento) da Joseph Butler, vescovo di Bristol (1738) e di Durham (1750), autore del famoso *Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736) che Newman considerò sempre uno dei libri che maggiormente influenzarono la sua visione teologica¹⁷².

Dai *Caroline divines* e dai loro seguaci ebbe origine la *High Church tradition* (la tradizione della Chiesa Alta inglese che avrebbe conosciuto evoluzioni e cambiamenti a partire dalla seconda metà del Settecento); il modello di Chiesa proposto da Newman in funzione antiprotestante faceva riferimento al primo periodo di quella tradizione: secondo lui, solo attraverso di essa era possibile recuperare la Cristianità primitiva che sarebbe andata persa negli ultimi centocinquant'anni (*faded away out of the land, through the political changes of the last 150 years*)¹⁷³, cioè da Guglielmo III in poi¹⁷⁴.

La Chiesa anglicana, per difendersi dai suoi nemici, non aveva dunque bisogno di cercare le armi fuori da se stessa, perché le possedeva già: servendosene, poteva affermare la propria specificità di fronte al liberalismo, al protestantesimo e alla Chiesa di Roma¹⁷⁵.

Nel 1838, trattando delle origini medievali dell'università di Oxford¹⁷⁶, Newman scriveva che non bisognava aver paura di seguire le orme di chi ci precede (*Let us not fear to connect ourselves with our predecessors*), perché, guardando alle tracce del passato inscritte nelle nostre case, esso ci avrebbe aiutato a capire meglio il presente (*let us discern in our beautiful homes the awful traces of the past, and the past will stand by us*): da quando si era sottomessa a Guglielmo III, Oxford

172 Su Thomas Ken (1637-1711) e su Joseph Butler (1692-1752), cfr. le rispettive voci contenute in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*.

173 Cfr. *Apologia*, p. 43.

174 Per una panoramica generale su questa importante stagione della Chiesa anglicana compresa tra il regno di Elisabetta I e la "Gloriosa Rivoluzione", cfr. Moorman, *A history of the Church in England*, pp. 199-289; S. Sykes, *Anglican thought*, in A. Hastings (ed.), *The Oxford companion to christian thought*, pp. 18-21; K. W. Stevenson, *Caroline divines*, in A. Hastings (ed.), *The Oxford companion to christian thought*, pp. 97-98.

175 Sulla ripresa della teologia anglicana del XVII secolo da parte di Newman e del Movimento di Oxford, cfr. F. L. Cross, *The Oxford Movement and the seventeenth century*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1933; G. Rowell, *Newman and the Anglican Tradition: Reflections on Tractarianism and the Seventeenth-Century Anglican Divines*, in «Louvain studies», XV (1990), pp. 136-150.

176 J. H. Newman, *Memorials of Oxford*, in «The british critic», XXIV (July 1838), pp. 133-146, poi ripubblicato col titolo: *Medieval Oxford* (vedilo in *Historical sketches*, III, pp. 315-340).

cominciò invece ad allontanarsi dalle proprie origini, incamminandosi lungo una strada che arrivava fino ai recenti tentativi di ammettere i *dissenters*, continuava Newman; il suo intento però non era di riproporre la battaglia contro il progetto di legge per l'ammissione dei *dissenters* nelle Università conclusasi tre anni prima (nel 1835), ma di sottolineare come la situazione attuale fosse un rinnegamento dell'ideale cristiano medievale sulla cui base l'università era stata edificata. In altre parole: Oxford ebbe sempre un carattere papista (*Oxford has, and ever has had, what men of the world will call a Popish character*), nel senso che suoi membri erano successori dei monaci (*in opinion and tone of thought its members are successors of the old monks*) e non bisognava vergognarsene, perché coloro i quali all'inizio dell'Ottocento parlavano giustamente contro i seguaci di Wesley e contro gli indipendentisti, se fossero vissuti nel Cinquecento si sarebbero opposti alla Riforma (*those who now speak against Wesleyans and Independents, would also have opposed the Foxes and Knoxes of the Reformation*)¹⁷⁷.

L'essere contro Wesley e l'indipendentismo, era un buon motivo agli occhi di Newman per dire che lo spirito cattolico dell'anglicana Oxford non accettava nemmeno i principi della Riforma: educato a Oxford (Christ Church College) nella prima metà del Settecento, John Wesley fu l'organizzatore del Metodismo, movimento interno alla Chiesa anglicana (poi separatosene dopo la sua morte), nato nell'antica università inglese all'inizio del secolo nel più ampio contesto dell'Evangelismo e caratterizzato da una spiccata sensibilità per l'osservanza letterale della disciplina ecclesiastica; l'indipendentismo (ala radicale del presbiterianesimo, cioè della posizione religiosa del Parlamento durante la guerra civile del 1640-1646 tra questo e il sovrano Carlo I) era nato da Oliver Cromwell (1599-1658) leader del partito del Parlamento, il quale avrebbe voluto che la battaglia contro la monarchia assumesse contorni maggiormente libertari rispetto a quanto non fosse possibile fare attraverso il presbiterianesimo¹⁷⁸.

177 Newman, *Medieval Oxford*, p. 334.

178 Su John Wesley (1703-1791), cfr. Wesley, John, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1727-28. Sull'indipendentismo, cfr. Moorman, *A history of the Church in England*, pp. 239-240.

Questa connessione tra anglicanesimo e cattolicesimo sarebbe stata ribadita oltre trent'anni dopo, nella *Lettera al duca di Norfolk*, nei termini di un accostamento tra Torismo e Papismo¹⁷⁹, del quale adesso (dopo aver ripercorso le coordinate generali del giudizio newmaniano sulla tradizione anglicana) siamo in grado di capire il carattere non del tutto occasionale (eccedente cioè la polemica con Gladstone) e nemmeno riconducibile *in toto* alle esigenze dell'apologetica cattolica: il vero motivo per cui, secondo Newman, l'anglicanesimo poteva non temere di riconoscere la propria figliolanza dalla Chiesa medievale e ammettere la presenza dentro di sé di dottrine professate anche dalla Chiesa di Roma non era da ricercarsi in una sua subordinazione a quest'ultima, ma nella dottrina della *Via media*, secondo la quale esso, nella forma in cui l'avevano concepito i teologi elisabettiani del XVI e quelli carolini del XVII secolo, era una via di mezzo tra Roma e Ginevra.

Nella Chiesa anglicana riformata attraverso il recupero della *Via media* e il rifiuto del protestantesimo reintrodotta da Guglielmo III (non in quella protestante e nemmeno in quella di Roma) c'era la pienezza dell'ortodossia cattolica e apostolica della Chiesa dei primi secoli: il graduale venir meno di questa convinzione (riscontrabile, secondo il Marin, già nella recensione a un libro di William Palmer pubblicata sulla «British critic» nell'ottobre 1838¹⁸⁰) e la scoperta che la pienezza dell'ortodossia risiede soltanto nella Chiesa di Roma furono i motivi che spinsero Newman a lasciare la sua Chiesa e ad abbracciare quella cattolica-romana.

La sua conversione, tuttavia, non si può spiegare soltanto alla luce del crollo di fiducia nella *Via media* e dell'incontro impreveduto con l'anima profonda della Chiesa di Roma, visto che Newman, anche da cattolico, rimase sentimentalmente legato al suo progetto di recupero di quella che considerava la migliore tradizione teologica della Chiesa anglicana: nel 1850, cinque anni dopo essere stato ricevuto nella Chiesa cattolica, espresse bene questo stato d'animo, quando, commentando la recente decisione del *Privy Council* di escludere per legge il Battesimo dalle dottrine della Chiesa anglicana, scriveva che quest'ultima, sottomettendosi alla decisione,

179 Cfr. *Letter to the duke of Norfolk*, p. 263.

180 J. H. Newman, *Palmer's treatise on the Church of Christ*, in «The british critic», XXV (Oct. 1838), pp. 347-372, poi ripubblicato come *Treatise on the Church of Christ. Palmer's view of faith and unity* (vedilo in *Essays critical and historical*, I, pp. 179-221); cfr. anche Marin, *Newman*, p. 121.

dimostrava di aver rinnegato lo spirito di Richard Hooker, dei *Caroline divines* (come Jeremy Taylor, George Bull e John Pearson), di Isaac Barrow e di John Tillotson (teologi del XVII secolo), di William Warburton e di George Horne (teologi del XVIII secolo)¹⁸¹; una sola istituzione, quindi, era rimasta ad arginare le ondate del potere politico secolarizzato: la Chiesa di Pietro (*One vessel alone can ride those waves; it is the boat of Peter, the ark of God*)¹⁸².

La conversione di Newman non fu un rinnegamento, ma la trasposizione nella Chiesa di Roma della sua battaglia oxoniense in difesa della Chiesa anglicana. A questo punto, però, si impone una domanda: com'è stato possibile che Newman abbia cambiato confessione religiosa, pur senza mai rinnegare la propria fedeltà alla tradizione anglicana?

181 Jeremy Taylor (1613-1667), formatosi a Oxford, cappellano di Carlo I (e per questo arrestato nel 1645 con la sconfitta delle truppe regie nella guerra civile), vescovo di Down e di Connor nel 1660, scrisse *Holy living* e *Holy dying* (libri ad uso dei laici) e un trattato di teologia morale intitolato *Ductor dubitantium*. William Warburton (1698-1779), vescovo di Gloucester dal 1759, restò famoso per aver inaugurato le *Warburton Lectures* destinate a difendere la Rivelazione divina; si tengono tuttora annualmente nel *Lincoln's Inn* di Londra, dove Warburton compì gli studi. George Bull (1634-1710), educato a Oxford, vescovo di St. Davids nel 1705, scrisse la *Defensio fidei nicaenae* (1685) e *The corruptions of the Church of Rome* (1705), nel quale rispose a coloro i quali si chiedevano perché non si fosse convertito al cattolicesimo romano. John Pearson (1613-1686), teologo formatosi a Cambridge, studioso di patristica, durante la guerra civile appoggiò la causa realista e durante la dittatura di Cromwell fu costretto a vivere in un semi-esilio a Londra; nel 1673 diventò vescovo di Chester; è autore di *An Exposition of the Creed* (1659). John Tillotson (1630-1694), teologo educato a Cambridge, nel 1688 appoggiò i sette vescovi inglesi nella loro opposizione alla Dichiarazione di Indulgenza di Giacomo II e nel 1689 si fece portavoce della causa del dissenso all'interno della *Convocation* e accettò di diventare arcivescovo di Canterbury. Isaac Barrow (1630-1677), teologo e professore di matematica a Cambridge (dove ebbe come allievo Isaac Newton che gli succedette nell'insegnamento) scrisse una *Exposition of the Creed* e un *Treatise on the pope's supremacy* (pubblicato postumo nel 1680), nel quale attaccò il cattolicesimo romano. George Horne (1730-1792), teologo educato a Oxford, dove diventò Presidente di Magdalen College, si distinse per la sua attività di controversista contro William Law (1686-1761), David Hume (1711-1776) e Adam Smith (1723-1790) e per aver riproposto nel XVIII secolo il pensiero dei *Caroline divines* e dei vescovi *nonjurors*; nel 1790 diventò vescovo di Norwich. Su Taylor, Bull, Pearson, Tillotson, Barrow e Horne, cfr. le rispettive voci in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*. Su William Warburton (1698-1779), cfr. quanto viene detto in Clark, *English society*, pp. 103-105, 266-274.

182 *Anglican difficulties*, I, p. 25.

4) «I determined to be guided, not by my imagination, but by my reason»¹⁸³: la conversione

Posto che è un dovere cercare di rimanere fedeli alla forma di religione nella quale ci si trova, fino a che punto è lecito l'uso del giudizio privato (*private judgment*) in materia di religione¹⁸⁴? Questo interrogativo, che Newman riporta nell'*Apologia* riferendosi a una sua lettera dell'aprile 1844, riassume il senso profondo del travaglio interiore che, tra l'estate del 1839 e l'autunno del 1845, lo condusse a lasciare la Chiesa anglicana per la quale aveva combattuto una battaglia culturale durata un quindicennio e ad abbracciare quella comunione che (come abbiamo visto) non aveva smesso di criticare almeno a partire dal 1829.

La risposta (contenuta in un articolo uscito sulla «*British critic*» nel luglio del 1841¹⁸⁵) è che usare il *private judgment* in materia di religione può essere lecito soltanto se esso significa l'esercizio non di una ragione svincolata dal confronto con la realtà, ma di un cuore (*heart*) inteso come atto spontaneo (*a spontaneous act*) di natura razionale precedente la logica (*a suggestion of reason, which the mind has yet to analyze, before it can bring it to the test of logic*) e che porta ad accettare e a interpretare i segni offerti dalle circostanze della vita¹⁸⁶.

Siamo in presenza di una concezione della ragione vista non come misura della realtà, ma al contrario come misurata da essa, quindi sempre preoccupata che l'abbandono della tradizione di appartenenza e l'accoglimento di un'altra tradizione sia una scelta confortata da motivi reali e non immaginari: la scarsa stima che la voce popolare riserva ai convertiti («A convert is undeniably in favour with no party; he is looked at with distrust, contempt, and aversion by all»¹⁸⁷) è, secondo Newman, manifestazione del fatto che chi opera cambiamenti religiosi si trova (rispetto a chi preferisce rimanere nella religione nella quale è nato) in una posizione razionalmente e moralmente

183 *Apologia*, p. 119.

184 Cfr. *Ibidem*, p. 206.

185 Cfr. J. H. Newman, *Private judgment*, in «The british critic», XXX (July 1841), pp. 100-134 (vedilo in Idem, *Essays critical and historical*, II, Longmans, Green and co. London, ect. 1907, pp. 336-374). D'ora in poi: *Private judgment*.

186 *Private judgment*, pp. 344-350.

187 *Ibidem*, pp. 338-339.

più problematica, in quanto pesa su di sé l'onere di mostrare le ragioni del suo atto, tanto più che non sarebbe sufficiente giustificare la scelta adducendo una maggiore approssimazione alla verità religiosa; il voler tendere alla verità per sfuggire a un errore nel quale ci si trova, qualora sia stata la Provvidenza a metterci in quell'errore, potrebbe infatti non essere legittimo¹⁸⁸ e segno di una non accettazione dell'inevitabile condizionamento che riceviamo dalla storia, dall'educazione e dalle nostre stesse abitudini¹⁸⁹.

Newman non vuole certo sostenere che l'uomo è determinato dalle circostanze, ma solo che esse rappresentano l'occasione che stimola il nostro comportamento (*By one's sense of duty one must go; but external facts support one in doing so*¹⁹⁰) e che, dunque, la ragione, dovendo inevitabilmente tenerne conto, non possiede il carattere dell'assolutezza: nell'ottavo dei quindici sermoni universitari, dedicato a mettere in luce come la responsabilità umana non dipenda dalle circostanze (1832)¹⁹¹, scrive che il dovere astrattamente considerato è solo il frutto dell'immaginazione e che quello reale si presenta sempre in riferimento a un contesto ben definito, tanto che le circostanze costituiscono il banco di prova dell'obbedienza (*Circumstances are the very trial of obedience*)¹⁹².

Accontentarsi della prova offerta dalle circostanze senza pretendere di raggiungere l'evidenza significa in fondo procedere attraverso quella conoscenza per probabilità che è il tratto distintivo della fede, così come viene magistralmente descritta nel 1839 in altri quattro sermoni universitari¹⁹³; e dal momento che tra il 1843 e il 1844 la base teorica del suo voler passare a Roma

188 «A religious man will say to himself, "If I am in error at present, I am in error by a disposition of Providence, which has placed me where I am; if I change into an error, this is my own act. It is much less fearful to be born at disadvantage, than to place myself at disadvantage"» (*Ibidem*, p. 338).

189 Cfr. *Ibidem*, pp. 341-342.

190 *Ibidem*, p. 230.

191 Cfr. J. H. Newman, *Human responsibility, as independent of circumstances*, in *Sermons, chiefly on the theory of religious belief, preached before the University of Oxford*, J. G. F. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1843 (vedilo in: Idem, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between 1826 and 1843*, Longmans, Green and co., London, etc. 1909, pp. 136-155). Ed. it.: Idem, *Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843*, in Idem, *Scritti filosofici: Quindici sermoni all'Università di Oxford, Quaderno filosofico, Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, Bompiani, Milano 2005, pp. 269-301. D'ora in poi i sermoni universitari verranno citati come: *US*.

192 Newman, *Human responsibility, as independent of circumstances*, in *US*, p. 141.

193 Cfr. J. H. 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 *Sermons, chiefly on the theory of religious*

era costituita dalla probabilità (che lo portò a decidersi a compiere il passo non in forza di una evidenza logica ma del fatto che non c'erano validi motivi per restare anglicano e valide obiezioni per abbracciare la Chiesa di Roma¹⁹⁴), possiamo affermare che l'anima della conversione di Newman fosse la fede; quest'ultima non è altro che il ragionare di uno spirito religioso (*the reasoning of a religious mind*), cioè di un cuore retto o rinnovato (*a right or renewed heart*) che si lascia guidare dalle aspettative piuttosto che dalle dimostrazioni (*which acts upon presumptions rather than evidence*), che specula e rischia su di un futuro del quale non ha certezza (*which speculates and ventures on the future when it cannot make sure of it*)¹⁹⁵. E Newman non esita a dire che quando la conoscenza per fede viene applicata all'ambito religioso (come nel caso di una persona che stia considerando di cambiare religione), il compito non potrebbe essere condotto con successo senza l'aiuto divino: «Divine aid alone can carry any one safely and successfully through an inquiry after religious truth»¹⁹⁶.

Coerentemente con questa visione delle cose, la conversione di Newman al cattolicesimo romano è il risultato dell'esercizio di una ragione intesa come risposta a quelle circostanze nelle quali è possibile sentire sinceramente l'eco della voce di Dio (e non come facoltà che decide senza tener conto della propria strutturale dipendenza dalla realtà, dalla storia e dal Mistero): ecco perché Newman cambiò confessione religiosa non soltanto senza rinnegare nulla della sua battaglia in difesa della Chiesa anglicana, ma essendo profondamente convinto che quel cambiamento si

belief, preached before the University of Oxford, J. G. F. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1843 (vedili in: *US*, pp. 176-277).

194 «Speaking historically of what I held in 1843-4, I say, that I believed in a God on a ground of probability, that I believed in Christianity on a probability, and that I believed in Catholicism on a probability, and that these three grounds of probability, distinct from each other of course in subject matter, were still all of them one and the same in nature of proof, as being probabilities—probabilities of a special kind, a cumulative, a transcendent probability but still probability; inasmuch as He who made us has so willed, that in mathematics indeed we should arrive at certitude by rigid demonstration, but in religious inquiry we should arrive at certitude by accumulated probabilities [...] And thus I came to see clearly, and to have a satisfaction in seeing, that, in being led on into the Church of Rome, I was not proceeding on any secondary or isolated grounds of reason, or by controversial points in detail, but was protected and justified, even in the use of those secondary or particular arguments, by a great and broad principle [...] On the one hand I came gradually to see that the Anglican Church was formally in the wrong, on the other that the Church of Rome was formally in the right; then, that no valid reasons could be assigned for continuing in the Anglican, and again that no valid objections could be taken to joining the Roman» (*Apologia*, pp. 199-201).

195 Newman, *The nature of faith in relation to reason*, in *US*, p. 203.

196 *Private judgment*, p. 342.

giustificava con la percezione del fatto che la Chiesa di Roma offriva non tanto una via di fuga dalla tradizione, quanto la possibilità di viverla più autenticamente. Ripercorrere la storia della sua conversione significa quindi mettersi alla ricerca di quei segni offerti dalle circostanze, attraverso i quali il parroco di St. Mary fu stimolato a trasporre la battaglia oxoniense in difesa della Chiesa anglicana sul piano della fedeltà alla Chiesa di Roma.

Come racconta egli stesso nell'Apologia, la *Via media* venne polverizzata (*absolutely pulverized*) nell'autunno del 1839, quando, dopo aver studiato durante l'estate la controversia monofisita del quinto secolo (nella quale gli eretici monofisiti sostenevano che Cristo avesse solo natura divina) ed essere giunto alla conclusione che la Chiesa anglicana era sostanzialmente monofisita, scoprì in un articolo di Wiseman pubblicato sulla «Dublin review»¹⁹⁷ che ai monofisiti e alla Chiesa anglicana potevano applicarsi le parole di sant'Agostino rivolte ai donatisti¹⁹⁸ (“Securus iudicat orbis terrarum”): il criterio per giudicare se una determinata comunità appartiene alla sola Chiesa cattolica non è una questione di dottrina, ma il suo fattuale non essere separata dalla comunione con le altre Chiese¹⁹⁹.

Di fronte a questa inaspettata scoperta di una frase di sant'Agostino a lui ignota prima di allora e che suonava come una condanna senza appello della Chiesa anglicana (in quanto accogliendo la Riforma si trovava separata dal resto della Cristianità e non aveva quindi il carattere della cattolicità), Newman credette che l'atteggiamento migliore fosse quello di farsi guidare dalla ragione e non dall'immaginazione (*I determined to be guided, not by my imagination, but by my reason*): in altre parole, rimanere ancorato all'esercizio di una razionalità profondamente umana e dunque, in quanto implicante l'uomo nella totalità dei suoi fattori, lontana da qualsiasi forma di volontarismo che avrebbe portato a perdere di vista l'unico dato sicuro (la scoperta del carattere non cattolico della Chiesa anglicana) e a immaginarsi proiettati nel cattolicesimo romano dove quel

197 N. Wiseman, *Tracts for the times: anglican claims of apostolic succession*, in «Dublin review», VIII (Aug. 1839), pp. 146-147.

198 Si intende per “donatismo” uno scisma africano del IV secolo che prende il nome dal vescovo Donato, originato dai dissensi sulla condotta tenuta dal clero durante la persecuzione di Diocleziano (cfr. A. Pincherle, *Donatismo*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Sansoni, Firenze 1950, pp. 1851-1856).

199 *Apologia*, p. 116-17.

carattere è assicurato; ed era egli stesso a riconoscere che, se non avesse applicato questo metodo, sarebbe diventato cattolico prima rispetto a quando effettivamente lo diventò e che, invece, l'averlo applicato significò un procedere secondo le convinzioni tradizionali di sempre (*It was my business to go on as usual, to obey those convictions to which I had so long surrendered myself*), nella certezza che la nuova visione delle cose, se era davvero di origine divina, si sarebbe nuovamente palesata alla sua mente (*If it came from above, it would come again*)²⁰⁰.

Nel 1839 Newman era consapevole del fatto che, pur risultando chiaro che la suggestione provocata dallo studio della controversia monofisita e dalla frase di sant'Agostino possedeva una forza logica²⁰¹, prendere una decisione esistenziale soltanto in ossequio ad un argomento coerente non sarebbe stato rispettoso della totalità umana implicata nella questione; e, all'alba del 1840, egli non aveva ancora intenzione di escludere da questa totalità umana il giudizio negativo sull'alleanza politica dei cattolici con i liberali già espresso tre anni prima nell'articolo su Lamennais e che adesso diventava un motivo per non entrare nella Chiesa di Roma²⁰². Dopo l'intuizione del carattere scismatico della Chiesa anglicana non gli era certo più possibile parlare di *Via media* con quella disinvoltura con la quale ne aveva parlato per l'ultima volta nell'aprile 1839 in *The state of religious parties* (articolo uscito sulla «British critic», poi ristampato come *Prospects of the anglican Church*)²⁰³, inserendola nel contesto del Movimento di Oxford e di quel ben più ampio fenomeno culturale europeo antiprotestante e filocattolico della prima metà dell'Ottocento; ma egli voleva nondimeno evitare in ogni modo che quell'intuizione venisse scambiata per un suo avvenuto passaggio a Roma; ecco allora che nel gennaio 1840 pubblicò sulla «British critic» *Catholicity of*

200 Cfr. *Ibidem*, pp. 119-120.

201 «I had no longer a distinctive plea for Anglicanism, unless I would be a Monophysite. I had, most painfully, to fall back upon my three original points of belief, which I have spoken so much of in a former passage,—the principle of dogma, the sacramental system, and anti-Romanism. Of these three the first two were better secured in Rome than in the Anglican Church. The Apostolical Succession, the two prominent sacraments, and the primitive Creeds, belonged, indeed, to the latter; but there had been and was far less strictness on matters of dogma and ritual in the Anglican system than in the Roman: in consequence, my main argument for the Anglican claims lay in the positive and special charges, which I could bring against Rome. I had no positive Anglican theory. I was very nearly a pure Protestant. Lutherans had a sort of theology, so had Calvinists; I had none» (*Ibidem*, p. 120).

202 Cfr. *Ibidem*, p. 123.

203 J. H. Newman, *State of religious parties*, in «The british critic», XXV (April 1839), pp. 396-426, poi ripubblicato con il titolo *Prospects of the anglican Church* (vedilo in: *Essays critical and historical*, I, pp. 262-308).

the english Church (poi riedito come *Catholicity of the anglican Church*)²⁰⁴, nel quale cercava di dimostrare che le parole di sant'Agostino indicavano come essenza della Chiesa solo la cattolicità e non il primato del Papa e che quindi di per se stesse non potevano condurre a ritenere che la Chiesa anglicana fosse scismatica: la conclusione era che, nonostante la separazione dal resto della Cristianità, «the English Church is at this time the Catholic Church in England» e non si sarebbe riconciliata con la Chiesa di Roma, almeno fin quando quest'ultima non si fosse riformata arrivando ad abbracciare quelle virtù («manliness, openness, consistency, truth») che erano caratteristiche degli inglesi e che essa, allo stato attuale, non avrebbe posseduto, essendo invece troppo impregnata di superstizione e di spirito rivoluzionario (*spirit of rebellion*)²⁰⁵.

La ragione che Newman stava utilizzando per andare a fondo nel significato della suggestione patristica del 1839 non era una ragione di tipo assoluto, non solo in quanto accettava di subordinarsi alla totalità dei fattori implicati nell'umano (compreso il pregiudizio anti-cattolico), ma anche perché gli avvenimenti seguenti alla pubblicazione di *Catholicity of the anglican Church* ne avrebbero lasciato emergere l'eterogenesi dei fini: per sostenere il carattere cattolico della Chiesa anglicana, Newman doveva dimostrare che nei Trentanove Articoli era contenuta la dottrina della Chiesa dei primi secoli («It was a matter of life and death to us to show it»²⁰⁶) e, nel febbraio 1841, pubblicava il *Tract 90*²⁰⁷ (nel quale diceva che essi si opponevano soltanto parzialmente ai dogmi della Chiesa di Roma), scatenando però una reazione da parte dei vescovi inglesi che sarebbe stato uno dei motivi della sua decisione di diventare cattolico²⁰⁸.

A partire dalla pubblicazione del *Tract 90*, inoltre, le prese di posizione di Newman in materia di religione cominciavano a essere caratterizzate da quella incoerenza dovuta al fatto che egli, pur essendosi considerevolmente avvicinato alla Chiesa di Roma da un punto di vista dottrinale e pur

204 Cfr. J. H. Newman, *Catholicity of the english Church*, in «The british critic», XXVII (Jan. 1840), pp. 40-88 (vedilo in: *Essays critical and historical*, II, pp. 1-111).

205 Cfr. *Ibidem*, pp. 71-72.

206 *Apologia*, p. 130.

207 Cfr. J. H. Newman, *Remarks on certain passages of the Thirty-nine Articles*, J. G. F. & J. Rivington, London 1841 (vedilo in: *Via media*, II, pp. 259-356).

208 Sulla pubblicazione del *Tract 90* e sulle polemiche relative a esso, cfr. *Apologia*, pp. 77-94 e 130-140; *LD*, VIII.

essendosi accorto del carattere sempre più protestante ed erastiano della Chiesa anglicana, non se la sentì di abbandonare la sua Chiesa, adducendo a sostegno di questa scelta ancora le esigenze di una ragione intesa come apertura a tutti i fattori in gioco nell'umano.

La realizzazione nell'ottobre 1841 del vescovato di Gerusalemme (cioè di un episcopato di una nuova religione evangelica con a capo vescovi nominati a turno dalla Germania e dall'Inghilterra) era infatti, ai suoi occhi, un buon motivo per abbandonare una Chiesa palesemente asservita all'obiettivo di lanciare un grande movimento protestante mondiale²⁰⁹; ma, essendo nondimeno più preoccupato di evitare che alcuni giovani discepoli della scuola trattariana abbracciassero la Chiesa di Roma e volendo a questo scopo lasciare la parrocchia di St. Mary e ritirarsi a Littlemore vicino a Oxford per offrire loro un ambiente più congeniale (cosa che avrebbe fatto nel settembre 1843), scriveva che questo modo di agire, apparentemente contraddittorio, era in realtà espressione della lucida consapevolezza del fatto che «Great acts take time»²¹⁰: se la suggestione di lasciare la Chiesa anglicana (accompagnata da una simpatia verso la Chiesa di Roma) era davvero autentica e non frutto di immaginazione, allora bisognava essere disposti a metterla alla prova e non invece illudersi di essere entrati nella Chiesa di Roma solo perché la meta era stata intravista da lontano²¹¹.

Soltanto la fredda logica del ragionamento steso su un foglio di carta (*paper logic*)²¹² o la dimenticanza del fatto che l'essere in scisma non pregiudicava il favore della divina misericordia²¹³ avrebbe potuto giustificare un'illusione di questo tipo; ma Newman non era tipo da farsi guidare

209 Sul vescovato di Gerusalemme, cfr. *Apologia*, pp. 141-152; *LD*, VIII.

210 *Apologia*, p. 169.

211 «All the logic in the world would not have made me move faster towards Rome than I did; as well might you say that I have arrived at the end of my journey, because I see the village church before me, as venture to assert that the miles, over which my soul had to pass before it got to Rome, could be annihilated, even though I had been in possession of some far clearer view than I then had, that Rome was my ultimate destination» (*Ibidem*, p. 69)

212 *Ibidem*, p. 69.

213 Newman esprime questo concetto in quattro sermoni tenuti a St. Mary nel dicembre 1841, dedicati a far vedere come, malgrado l'evidente scisma delle dieci tribù di Israele, queste siano considerate un popolo dalla divina misericordia (cfr. J. H. Newman, *Joshua a type of Christ and his followers*; *Elisha a type of Christ and his followers*; *The christian Church a continuation of the jewish*; *The principle of continuity between the jewish and christian Churches*, in Idem, *Sermons bearing on subjects of the day*, J. G. F. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1843 (vedili in: Idem, *Sermons bearing on subjects of the day*, Longmans, Green and co., London 1902, pp. 150-217); applicando il discorso alla Chiesa anglicana, Newman scrive nell'*Apologia* che la chiara percezione del fatto che essa non è parte dell'unica Chiesa non è ancora un motivo sufficiente per lasciarla e per abbracciare la Chiesa di Roma: «there was no call at all for an Anglican to leave his Church for Rome, though he did not believe his own to be part of the One Church» (*Ibidem*, p. 154)

dalla logica astratta (*it was not logic that carried me on*), perché sapeva invece che il soggetto che ragiona è sempre l'uomo concreto (*It is the concrete being that reasons*) e che la logica è soltanto il ricordo dei suoi movimenti (*the whole man moves; paper logic is but the record of it*)²¹⁴. Ed fu proprio con l'intento di verificare se le suggestioni raggiunte per via intellettuale superavano la prova di una ragione profondamente umana che egli, dopo essere giunto alla conclusione (leggendo tra il 1842 e il 1843 Vincenzo di Lérins, Sant'Ignazio di Loyola, François Veron, Adrian e Pierre van Walenburgh e Sant'Alfonso Maria de' Liguori) che non c'era via di mezzo tra ateismo e cattolicesimo²¹⁵, decise di scrivere un saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana²¹⁶: se alla fine della stesura le convinzioni favorevoli a Roma non si fossero indebolite, avrebbe lasciato la sua Chiesa e sarebbe passato a Roma²¹⁷; cosa che avvenne il 9 ottobre 1845 (sei giorni dopo essersi dimesso da Oriel College), perché «before I got to the end, I resolved to be received, and the book remains in the state in which it was then, unfinished»²¹⁸.

Newman era dunque consapevole che questo passo era il risultato di un atto profondamente umano, cioè di una ragione non assoluta, ma attenta ai segni offerti dalla realtà, rispettosa delle esigenze più profonde del cuore e aperta al Mistero; come tale, la sua conversione alla Chiesa di Roma inaugurò una stagione nella quale scomparve ogni ansia (*I have had no variations to record, and have had no anxiety of heart whatever*), perché, dopo il raggiungimento e l'accoglimento dell'unica verità

214 *Ibidem*, p. 69.

215 Cfr. *Ibidem*, pp. 194-198. A parte Vincenzo di Lérins (morto prima del 450 e autore di un trattato contro gli eretici, nel quale forniva come regola per riconoscere gli errori quella di attenersi a ciò che era stato insegnato in tutti i luoghi e in tutti i tempi), gli altri nomi citati appartengono alla tradizione cattolica controriformistica. Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556), fondatore dei Gesuiti, lasciò il segno nella spiritualità cattolica per aver scritto i famosi *Esercizi spirituali*, letti anche da Newman. François Veron (1575-1625), controversista francese, gesuita, lasciò la Compagnia per dedicarsi più liberamente alla conversione dei protestanti, contro i quali polemizzò. Adrian (1608-1669) e Pierre (1610-1675) van Walenburgh entrambi vescovi ausiliari di Colonia, furono apologeti e teologi anti-protestanti; i loro numerosi trattati apologetici vennero stampati in due volumi intitolati *Tractatus generales de controversiis fidei* (1670). Sant'Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787), grande animatore della fede popolare nel napoletano e autore di alcuni tra gli inni e le canzoni più conosciute nella Cristianità, fondò i Redentoristi, fu canonizzato nel 1839 e dichiarato *doctor ecclesiae* da Pio IX nel 1871. Su tutti questi personaggi, cfr. le rispettive voci contenute nell'*Enciclopedia cattolica*.

216 Cfr. J. H. Newman, *An essay on the development of christian doctrine*, James Toovey, London 1845 (vedilo nella già citata edizione del 1909: Idem, *An assay on the development of christian doctrine*, Longmans, Green and Co., London, etc. 1909). Ed. It.: Idem, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (a cura di Luca Obertello), Jaca Book, Milano 2003.

217 Cfr. *Apologia*, p. 228.

218 *Ibidem*, p. 234.

custodita dalla Chiesa cattolica, diecimila difficoltà non fecero un solo dubbio (*Ten thousand difficulties do not make one doubt*)²¹⁹.

E tuttavia, proprio in quanto espressione della ragione e non dell'immaginazione, il passaggio di Newman a Roma non si sottrasse a quella sofferenza connessa al dover abbandonare affetti e cose care per amore della verità e del maggiore compimento di se stessi²²⁰. In religione tutte le strade hanno ostacoli, rispondeva Carlton (l'immaginario personaggio di *Loss and gain*, incarnazione narrativa di John Keble) alle difficoltà riguardo ai Trentanove Articoli avanzate da Charles Reding (incarnazione narrativa di Newman), ma non per questo non vale la pena interrogarsi su quale sia la vera Chiesa: la religione infatti non deve essere un punto morto (*Is religion to be at a dead-lock?*), il cristianesimo non deve morire (*Is Christianity to die out?*); dove si va altrimenti? (*Where else will you go?*)²²¹. Si tratta di una sofferenza che l'uomo desto alla realtà e la cui vista non è stata offuscata dall'illusione non può non provare quando c'è in gioco qualcosa che conta più della vita stessa e per cui vale la pena intraprendere la battaglia dell'intelletto e abbandonare le comode ma troppo mobili sabbie dell'immaginazione: «The simple question is, Can I (it is personal, not whether another, but can I) be saved in the English Church? am I in safety, were I to die tonight? Is it a mortal sin in me, not joining another communion»²²²?

Questo (la salvezza eterna) e non altro è la vera posta in gioco che vale l'esercizio della ragione: soltanto per questo (e non per una pregiudiziale preferenza verso la Chiesa di Roma o un pregiudiziale disgusto verso la Chiesa anglicana) Newman ha scalato le vette più alte della tradizione, oltrepassando il crinale del vecchio mondo.

219 Cfr. *Ibidem*, pp. 237-239.

220 «And then, how much I am giving up in so many ways! and to me sacrifices irreparable, not only from my age, when people hate changing, but from my especial love of old associations and the pleasures of memory. Nor am I conscious of any feeling, enthusiastic or heroic, of pleasure in the sacrifice; I have nothing to support me here» (*Apologia*, p. 229); «The loss of friends what a great evil is this! The loss of position, of name, of esteem – such a stultification of myself – such a triumph of others» (A John Keble, 8 June 1844, in *A packet of letters*, p. 63).

221 J. H. Newman, *Loss and gain. The story of a convert*, Longmans, Green and co., London, etc. 1906, p. 220. Il romanzo era stato pubblicato anonimo nel 1848: *Loss and gain*, James Burns, London 1848 (ed. it.: J. H. Newman, *Perdita e guadagno. Storia di una conversione*, Jaca Book, Milano 1996).

222 *Apologia*, p. 231.

5) La rilevanza della dimensione culturale in Newman

Se l'adesione di Newman al Movimento di Oxford aveva avuto come obiettivo iniziale quello di resistere al tentativo di secolarizzare la Chiesa anglicana portato avanti dai governi *whig* (l'*Irish Church Act* nel 1833 e il progetto di legge per l'ammissione dei *dissenters* nelle Università tra il 1834 e il 1835), l'idea di diventare cattolico cominciò a farsi strada in lui con la scoperta che era ormai la Chiesa stessa a contribuire in modo decisivo alla propria secolarizzazione. Il dubbio sulla possibilità di salvarsi all'interno della Chiesa anglicana sorse infatti proprio perché non gli era possibile fingere di non vedere che essa, con il vescovato di Gerusalemme (1841), dimostrava di trovarsi in una condizione scismatica e di essersi sottomessa al progetto politico di creare un movimento protestante mondiale. Come dimostra lo studio sulla *Convocation* di Canterbury, Newman aveva capito già nel 1834 che la perdita di importanza della dimensione religiosa e trascendente a favore di una concezione della vita incentrata sul "saeculum" (tratto distintivo di quello che va sotto il nome di processo di secolarizzazione) era un fenomeno che stava sullo sfondo della politica inglese almeno a partire dalla "Gloriosa Rivoluzione"; ciò che gli divenne chiaro per la prima volta nel 1841 era che la secolarizzazione aveva ormai intaccato anche il modo di agire della Chiesa stessa.

Questa scoperta non gli avrebbe probabilmente creato alcun problema di coscienza, se egli non avesse impostato tutta la sua proposta culturale attorno all'idea della strutturale appartenenza della dimensione trascendente alla costituzione dell'umano: restare in una Chiesa che di sua propria volontà si era palesemente asservita a interessi politici rischiava di compromettere la realizzazione di quella proposta, in quanto essa implicava proprio la critica alla riduzione al "saeculum" che la Chiesa anglicana stava invece dimostrando di condividere. Per comprendere appieno la figura di Newman risulta quindi indispensabile focalizzare l'attenzione sulla grande visione culturale da lui elaborata durante gli anni di Oxford, approfondita dopo la conversione e in nome della quale poté

opporli, sia da anglicano sia da cattolico, ai diversi progetti di realizzare un modello di sapere, una convivenza civile e una politica separati dalla religione e privi del riferimento al trascendente.

È vero che non si capirebbe la sua personalità se non si tenessero presenti le letture cattoliche da lui compiute tra il 1842 e il 1843 e il grande tema dello sviluppo della dottrina cristiana: infatti, senza la lettura degli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola e senza essere giunto alla conclusione (scrivendo il *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*) che i dogmi della Chiesa cattolica non sono aggiunte, ma sviluppo graduale della dottrina cristiana dei primi secoli, sarebbe probabilmente rimasto anglicano, non costituendo evidentemente motivo sufficiente per diventare cattolico l'aver scoperto il carattere scismatico della Chiesa anglicana.

Tuttavia indagare gli aspetti del suo pensiero più attinenti alla riflessione sul sapere, sulla società e sulla politica permette di capire che, al di là delle variazioni di vedute occorse tra periodo cattolico e periodo anglicano e di quel "magis" da lui scoperto nell'incontro con la Chiesa di Roma, la grande chiave di volta della sua parabola intellettuale è rappresentata dalla passione per la proposta di una cultura cristiana alternativa alla secolarizzazione. Infatti, fu perché i tentativi governativi di secolarizzare la Chiesa si ponevano in contrasto con la sua visione culturale incentrata attorno alle idee della connessione tra educazione e religione²²³ e dell'alleanza tra Trono e Altare che egli, nel 1833, si lanciò nell'agone intellettuale aderendo al Movimento di Oxford; la stessa preoccupazione di difendere l'aggancio dell'aspetto mondano e immanente dell'essere umano con la dimensione religiosa, trascendente e spirituale avrebbe poi caratterizzato i suoi anni passati nella Chiesa cattolica, traducendosi in opere rimaste celebri come l'*Idea di Università*²²⁴ (1852 e 1858), la *Grammatica dell'assenso*²²⁵ (1870) e la *Lettera al duca di Norfolk* (1875).

223 Come si è già accennato, nel 1830 Newman si era dovuto dimettere dall'incarico di *tutor* di *Oriel College* a causa dell'opposizione di Edward Hawkins (allora rettore del collegio) al suo progetto di riforma del sistema tutoriale incentrato attorno al rafforzamento del rapporto personale tra *tutor* e allievo e alla centralità della formazione religiosa.

224 Cfr. J. H. Newman, *The idea of a University defined and illustrated I. in nine discourses addressed to the catholics of Dublin II. In occasional lectures addressed to the members of the catholic University*, Basil Montagu Pickering, London 1873 (vedila nell'edizione del 1907: Idem, *The idea of a University defined and illustrated*, Longmans, Green and co., London, etc. 1907). Ed. It.: Idem, *L'idea di Università*, in Idem, *Opere*, Utet, Torino 1988, pp. 729-1177. D'ora in poi: *The Idea of a University*.

225 Cfr. J. H. Newman, *An essay in aid of a grammar of assent*, Burns, Oates & co., London 1870 (vedilo nell'edizione del 1903: Idem, *An essay in aid of a grammar of assent*, Longmans, Green and co., London, etc. 1903). Ed. It.: Idem,

Affiancandosi alla riflessione teologica, la tematica culturale attraversa dunque l'intera esistenza di Newman, costituendone il motivo di fondo e scandendone quasi cronologicamente le tappe, che noi prenderemo in considerazione in tre momenti: la riflessione degli ultimi anni oxoniensi e dei primi anni successivi alla conversione (incentrata attorno al ruolo del cristianesimo e del cattolicesimo nella cultura inglese) è il tema del capitolo successivo; la proposta educativa così come emerge dagli scritti sull'Università sarà il tema del terzo capitolo; alla riflessione sul compito Stato e sui fondamenti della politica sarà infine dedicato il quarto capitolo.

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*.

2 Gilley, Newman, p. 201.

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 morals and religion*), consistente nell'assunto secondo cui soltanto le conoscenze utili (*useful*

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).

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 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

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

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*.

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 causa del conflitto della coscienza e della ragione con le passioni)²² che richiede, per essere sanato,

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).

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).

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 (*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

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).

27 Cfr. *Ibidem*, p. 270.

28 Cfr. *Ibidem*, p. 292.

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 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 riducibile 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

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.

34 Cfr. *Ibidem*, p. 279.

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 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

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).

38 Cfr. *Ibidem*, pp. 197-200.

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 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

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.

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).

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 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

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 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).

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 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

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.

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.

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

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 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).

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'operazione quindi molto vicina nello spirito all'esperienza oxoniense⁵⁷.

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

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 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.

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 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

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.

62 Cfr. Ker, *Newman*, p. 363.

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 *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

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.

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.

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 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

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.

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).

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: 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.

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)

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).

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 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

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

75 Cfr. *Ibidem*, p. 377.

76 Cfr. *Ibidem*, p. 29.

77 Cfr. *Ibidem*, p. 35.

non facesse altro che propugnare un'irrealità; 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'attaccamento popolare ai sette vescovi incarcerati nel 1688 da Giacomo II per aver protestato contro la concessione regia dell'indulgenza ai *dissenters* di tutte 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)

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.

80 Cfr. *Ibidem*, pp. 57-58.

81 Cfr. *Ibidem*, p. 53.

82 Cfr. *Ibidem*, p. 62.

veniva rafforzata nella terza conferenza; qui Newman sosteneva di aver ricevuto nel Movimento benefico 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 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

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 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).

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 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

88 *Anglican difficulties*, I, p.95.

89 Cfr. *Ibidem*, pp. 96-97.

90 Cfr. *Ibidem*, p. 97-98.

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 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;

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.

93 Cfr. *Ibidem*, p. 102.

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 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

94 *Ibidem*, p.105.

95 Cfr. *Ibidem*, pp. 128-161.

96 *Ibidem*, p. 153.

97 *Ibidem*, pp. 168-169.

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.

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

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.

100 Cfr. *Ibidem*, p. 118.

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 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

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).

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, correvano sempre il pericolo di distaccarsi dal centro della santità e dell'amore¹⁰⁶.

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

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 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).

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 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

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.

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.

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

111 Cfr. *Ibidem*, pp. 251-252.

112 Cfr. *Ibidem*, p. 253.

113 Cfr. *Ibidem*, p. 252.

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 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

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).

117 Cfr. *Ibidem*, p. 255.

118 Cfr. *Ibidem*, p. 256.

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 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.

119 Cfr. *Ibidem*, pp. 257-258.

120 Cfr. *Ibidem*, pp. 265-268.

121 Cfr. *Ibidem*, p. 269.

122 Cfr. *Ibidem*, pp. 270-271.

123 *Ibidem*, p. 269.

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.

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*

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.

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 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,

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.

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.

affinchè 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 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

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.

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 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

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.

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.

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) 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

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).

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

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 ebraica 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 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

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.

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.

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.

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

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.

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

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 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

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.

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.

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 potè 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*), 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*

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).

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 con Richard Bentley: di fronte alle correzioni di Bentley circa il suo modo di

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. 1402-1403). 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).

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 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

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.

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.).

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

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 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, Balmes fu vicino alla scuola scozzese del *Common Sense* e alla scolastica spagnola dell’Università di Cervera (su di lui, cfr. M. Batllori, *Balmes, 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

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 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.

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.

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 romanzo (*romance*) gotico setteottocentesco¹⁸⁶, puntavano non a descrivere le mancanze morali di

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).

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.

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 miracoli soltanto se la ragione fosse riducibile a una forma di *private judgment* o a una sorta di

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.

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

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).

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

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 volontà e il fanatismo sono i due atteggiamenti tipici del modo di rapportarsi dei protestanti nei

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; 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).

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*

201 *Ibidem*, pp. 235-236.

202 Cfr. *Ibidem*, p. 184.

203 Cfr. *Ibidem*, p. 297.

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*)

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).

205 Cfr. *Ibidem*, pp. 375-376.

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*

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

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

time, clad and covered by a host of little vices and disgraceful infirmities, jealousies, slynesses, 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

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)

Come educare la nazione?

1) «It is well to be a gentleman»¹.

Negli anni compresi tra la fine del 1851 (quando Newman viene nominato Rettore dell'Università cattolica d'Irlanda) e il 1858 (quando si dimette dalla carica), il suo disegno di elaborare una proposta culturale organica per l'intera nazione basata sul cattolicesimo (di cui le *Lectures* del 1850 e del 1851 erano riuscite in modo diverso a perorare la causa di fronte alla cultura protestante del tempo) giunge a definitiva maturazione, prendendo forma nella serie di scritti pubblicati nei due volumi che costituiscono l'*Idea di Università*: i nove *Discourses on the scope and nature of university education* del 1852 (indirizzati ai cattolici di Dublino e corrispondenti alla prima parte dell'opera) e i dieci *University subjects* (insieme di conferenze e di saggi occasionali indirizzati agli studenti del nuovo Ateneo e corrispondenti alla seconda parte dell'opera)².

La visione che ne emerge attirerà su di sé i sospetti della gerarchia cattolica inglese, ben prima che Newman dia alle stampe l'articolo sulla consultazione dei laici in materia di dottrina (1859), in quanto una parte delle riflessioni del 1852 sullo scopo e sulla natura dell'educazione universitaria sono concepite (nonostante si tratti di una Università cattolica in terra irlandese) nell'ottica di raccordare il sapere che dovrebbe animare la nuova istituzione con il modello educativo della cultura britannica: il *gentleman*. L'idea (accennata nella nona conferenza del 1851), secondo la quale la coltivazione della mente (*cultivation of mind*), pur non riuscendo a sanare le ferite della

¹ *The Idea of a University*, p. 120.

² Cfr. J. H. Newman, *Discourses on the scope and nature of university education. Addressed to the catholics of Dublin*, James Duffy, Dublin 1852; Idem, *Lectures and essays on university subjects*, Longman, Brown, Green, Longman, and Roberts, London 1859. Entrambi gli scritti confluiranno nella già citata *The Idea of a University defined and illustrated I. in nine discourses addressed to the catholics of Dublin II. In occasional lectures addressed to the members of the catholic University*, Basil Montagu Pickering, London 1873 (vedila nell'edizione del 1907: Idem, *The Idea of a University defined and illustrated*, Longmans, Green and co., London, etc. 1907). Ed. It.: Idem, *L'idea di Università*, in Idem, *Opere*, Utet, Torino 1988, pp. 729-1177.

natura umana (*wounds of human nature*), rende l'uomo più religioso consolidando le qualità morali del *gentleman*³, rappresentava già un significativo cambiamento di prospettiva rispetto alla quarta *lecture*, dove invece si vedeva nelle accuse di omicidio avanzate da un *gentleman* contro gli oratoriani un esempio di odio protestante anticattolico. Nei discorsi del 1852 sull'Università questo nuovo modo più favorevole di considerare il *gentleman* viene ampiamente approfondito: chiunque ritenesse che Newman, polemizzando (nelle *Lectures* del 1851) contro i pregiudizi e le teorie protestanti dell'Inghilterra, abbia voluto rigettare *in toto* la cultura vittoriana del suo tempo, sarebbe quindi costretto a ricredersi leggendo i discorsi quinto, sesto, settimo e ottavo della prima parte dell'*Idea di Università*.

La nuova prospettiva, comunque, non compare immediatamente all'interno dell'opera, perché (nella prefazione) il convertito inglese sostiene che la nuova Università mira a qualcosa di più e di diverso rispetto all'ideale del *gentleman* e che quindi non è vero che (come viene da alcuni osservato) essa finirà per produrre soltanto quello⁴. Per giustificare questa tesi Newman spiega che il Pontefice, raccomandando alla gerarchia irlandese la costituzione dell'Ateneo⁵, ha avuto in mente non soltanto il mero incremento delle conoscenze o l'abilità professionale, ma i vantaggi morali e spirituali che da tutto ciò possono derivare⁶. Identificando quindi la cultura del *gentleman* con un modello di mero accumulo conoscitivo, il convertito inglese continua dicendo che al fine di coltivare direttamente la ricerca esistono le accademie letterarie e scientifiche (come la *Royal Society*, la *Ashmolean Society*, la *Architectural Society*, la *Antiquarian Society*, la *Royal Academy for the Fine Arts*, la *British Association*) e non c'è bisogno di dedicare ad essa un'altra istituzione come quella universitaria, che invece deve avere il compito di insegnare e di educare: facendo sue le riflessioni

3 Cfr. *Position of Catholics*, pp. 391-392. Vedi sopra cap. II, par. 4.

4 Cfr. *The Idea of a University*, p. X.

5 Cfr. *Ibidem*, pp. X-XI.

6 «This being undeniable, it is plain that, when he suggests to the Irish Hierarchy the establishment of a University, his first and chief and direct object is, not science, art, professional skill, literature, the discovery of knowledge, but some benefit or other, to accrue, by means of literature and science, to his own children; not indeed their formation on any narrow or fantastic type, as, for instance, that of an "English Gentleman" may be called, but their exercise and growth in certain habits, moral or intellectual. Nothing short of this can be his aim, if, as becomes the Successor of the Apostles, he is to be able to say with St. Paul, "Non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum."» (*Ibidem*, p. XI).

del cardinale Hyacinthe Gerdil e ponendosi (secondo Pietro Zerbi) al di fuori della concezione classica dell'Università⁷, Newman sostiene che la differenza tra le università e le accademie è che le prime insegnano e le seconde scoprono⁸: filosofo, pedagogista e teologo savoiano (insegnò etica naturale e teologia morale nell'Università di Torino), il Gerdil, oltre a polemizzare contro gli errori del tempo e ad essere annoverato tra gli apologeti della Chiesa cattolica⁹, riuscì a far valere (grazie alla sua posizione di vescovo di Dibona e successivamente anche alla porpora cardinalizia) di fronte alla cultura illuminista della fine del Settecento idee anti-empiriste in filosofia e anti-rousseauiane in pedagogia (facendosi portavoce di una concezione della scuola finalizzata alla formazione integrale dell'alunno), riprese adesso e riproposte da Newman di fronte all'Inghilterra vittoriana¹⁰.

Nel corso dell'opera, però, la prospettiva cambia non poco rispetto alla prefazione, in quanto l'ideale del *gentleman* si arricchisce di dimensioni nuove, tanto che è possibile consentire con Sheridan Gilley sul fatto che Newman, non potendo evitare di utilizzare il termine, «gave it his own special sense»¹¹: nell'ottavo dei discorsi del 1852, infatti, ribadisce (dopo averlo detto l'anno precedente nelle *Lectures* sulla condizione dei cattolici) che il *gentleman*, grazie ai talenti intellettuali dei quali è dotato, possiede una religiosità intrinseca; il rischio che, in questo modo, potrebbe risultare difficile non identificare il cattolicesimo con le buone maniere inglesi è sicuramente molto alto, ma Newman ritiene valga la pena correrlo, anche perché (come spiega all'inizio del primo discorso) il suo pensiero, sotto l'aspetto educativo, non ha subito cambiamenti dai tempi di Oxford¹² e rimane quindi indissolubilmente legato alle polemiche sviluppatesi in quella

7 Cfr. P. Zerbi, *John Henry Newman e l'idea di università*, in M. Marocchi (a cura di), *John Henry Newman*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 85-102.

8 «"Ce n'est pas," he says, "qu'il y ait aucune véritable opposition entre l'esprit des Académies et celui des Universités; ce sont seulement des vues différentes. Les Universités sont établies pour enseigner les sciences aux élèves qui veulent s'y former; les Académies se proposent de nouvelles recherches à faire dans la carrière des sciences. Les Universités d'Italie ont fourni des sujets qui ont fait honneur aux Académies; et celles-ci ont donné aux Universités des Professeurs, qui ont rempli les chaires avec la plus grande distinction."» (*The Idea of a University*, p. XIII).

9 A lui si deve la stesura della bolla *Auctorem fidei* del 1786 con la quale venne condannato il Sinodo giansenista di Pistoia.

10 Su Hyacinthe-Sigismond Gerdil (1718-1802), cfr. C. Testore, *Gerdil, Hyacinthe-Sigismond*, in *Enciclopedia cattolica*, VI, Sansoni, Firenze 1951, pp. 96-99.

11 Gilley, *Newman*, p. 303.

12 «Many changes has my mind gone through: here it has known no variation or vacillation of opinion, and though this by itself is no proof of the truth of my principles, it puts a seal upon conviction, and is a justification of earnestness and zeal. Those principles, which I am now to set forth under the sanction of the Catholic Church, were my profession at

Università: le riforme del primo decennio dell'Ottocento delle quali parleremo (che fecero ridestare l'antica istituzione da un secolo di inattività e che vennero accusate di proporre un sapere inutile in quanto potenziavano lo studio dei classici) e il tentativo del 1834-5 di abolire i *tests* religiosi, di cui si è già parlato¹³.

«The educated mind may be said in a certain sense religious»¹⁴, scrive dunque Newman: si tratta certamente di una religione *sui generis*, fatta a misura dello spirito colto che la possiede (*a religion of its own*) e distinta dal cattolicesimo (*independent of Catholicism*), ma non per questo separata da esso, in quanto (al contrario) è in grado di condurvi¹⁵: questo tipo di religiosità, infatti, è una forma di religione della ragione (*Religion of Reason*) o della civiltà (*Religion of Civilization*), cioè una ragione rettamente esercitata (*Reason rightly exercised*), presente sia tra i cattolici sia tra i non cattolici come spirito dei tempi (*spirit of the age*) che influenza gli uomini¹⁶.

Alla descrizione dei rapporti tra questa sorta di religiosità implicita e il cattolicesimo è dedicata tutta l'ottava conferenza. Il compito non è però facile, dal momento che la filosofia della quale si sta parlando evita di confrontarsi con il Credo cattolico, limitandosi a darlo per certo o semplicemente ignorandolo in un Paese non cattolico; per delineare i rapporti tra essa e il cattolicesimo, Newman deve quindi considerare quest'ultimo solo come religione popolare (*popular religion*), cioè come sistema di istruzione pastorale e di dovere morale (*a system of pastoral instruction and moral duty*); ed è proprio verso le lezioni (*lessons*) impartite dal cattolicesimo popolare che l'intelletto colto, grazie all'educazione ricevuta, viene continuamente indirizzato: il loro contenuto spazia su temi fondamentali per la vita cristiana (dall'incapacità dell'uomo segnato dal peccato a raggiungere il Cielo senza l'aiuto della grazia alla forza vincolante della voce della coscienza), ma è il richiamo al

that early period of my life, when religion was to me more a matter of feeling and experience than of faith. They did but take greater hold upon me, as I was introduced to the records of Christian Antiquity, and approached in sentiment and desire to Catholicism; and my sense of their correctness has been increased with the events of every year since I have been brought within its pale» (*The Idea of a University*, p. 4).

13 Cfr. *Ibidem*, pp. 1-3. Sul tentativo di abolizione dei *tests* religiosi, vedi sopra cap. I, par. 3.

14 *Ibidem*, p. 180.

15 Cfr. *Ibidem*, pp. 180-181.

16 Cfr. *Ibidem*, pp. 181-182.

male della sensualità (*the inconceivable evil of sensuality*)¹⁷ che Newman ritiene essere il vantaggio maggiore che l'educazione del *gentleman* può arrecare alla Chiesa.

Con un realismo che potrebbe sembrare fuori luogo in bocca a un cattolico (ma di cui è davvero difficile negare la finezza nel dipingere l'animo umano), egli scrive infatti che la cultura, aiutando a distogliere la mente dalla sensualità, riesce a ottenere un tipo di vittoria sul peccato negata persino alla grazia: se è vero che nulla può agire andando oltre la propria natura (*Nothing can act beyond its own nature*), come potrebbe il cristiano sconfiggere l'attaccamento alle cose (cercando di raggiungere il Cielo) se non avesse a portata di mano un espediente (*expedient*) sufficientemente congeniale alla propria natura (*sufficiently congenial and level with our nature*) in grado di mantenere su di lui un controllo altrettanto fermo del fascino esercitato dalle cose materiali¹⁸?

Anche questo ragionamento (come avverrà nel 1859 per le considerazioni sul laicato) destò molto verosimilmente i sospetti della gerarchia, perché Newman, nel brano in questione, non solo non "recuperava" il ruolo della grazia nella vita dell'uomo, ma non si preoccupava nemmeno di aggiungere che la grazia interviene a completare l'opera della natura, preferendo invece dire che la religione sembra troppo ultraterrena per riuscire a esercitare un influsso durevole sull'uomo: il nemico (*foe*) sa bene che perfino il pentimento sincero è destinato a passare e aspetta pazientemente che la natura si stanchi di resistere in modo tale da poterla colpire con una nuova tentazione; l'autentico rimedio al peccato non consiste dunque nella fede, ma nell'impiegare la natura contro se stessa (*employ nature against itself*)¹⁹; è vero che ciò non tende, di per sé, a renderci graditi Dio, ma non per questo bisogna considerare un nulla il sostituire idee peccaminose con idee che non lo sono²⁰.

Ed è senza alcun timore di smentire il giudizio negativo da lui stesso dato nelle *Lectures* del 1851 sulla letteratura di intrattenimento inglese²¹ che Newman parla della saggezza dei filantropi del suo

17 Cfr. *Ibidem*, pp. 183-184.

18 Cfr. *Ibidem*, pp. 184-185.

19 Cfr. *Ibidem*, p. 185.

20 Cfr. *Ibidem*, p. 186.

21 Cfr. *Position of catholics*, p. 88. Vedi sopra, cap. II, par. 4.

tempo, i quali avrebbero meritoriamente fornito alle masse ricreazioni intellettuali e decorose (*intellectual and honourable recreations*), come le edizioni economiche (*cheap literature*) e le collane di conoscenze utili e dilettevoli (*libraries of useful and entertaining knowledge*). Assieme alle conferenze scientifiche (*scientific lectureships*), ai musei (*museums*), alle collezioni zoologiche (*zoological collections*) e ad altro ancora, esse, espandendo la mente e innalzandola in contemplazioni liberali (*liberal contemplations*), sarebbero gli strumenti (conformi al cristianesimo) dei quali un'epoca progredita (*an age of advanced civilization*) si serve per combattere i disordini morali denunciati sia dalla Ragione (*Reason*) che dalla rivelazione²². Chi volesse un quadro che sembri realizzare l'ideale evangelico della carità, non avrebbe che da ricorrere alla filosofia (*Philosophy*) di un'epoca civile come quella dell'Ottocento, secondo Newman: in essa la fede è del tutto assente, ma il fatto di non essere soprannaturale non rende l'opera meno bella²³; bisogna soltanto non temere di riconoscerlo, perché l'intelletto deve avere ciò che gli spetta (*the Intellect may have its due*)²⁴.

Questo può non comportare alcuna decurtazione della ricchezza dell'umano perché il sapere a cui viene riconosciuto il posto che gli spetta, spiega Newman nel quinto discorso, «is its own reward»²⁵, cioè (quando è autentico) costituisce già esso stesso una ricompensa per l'uomo che lo accoglie. Se la conoscenza come tale, spiega Newman (a prescindere dalle diverse forme che assume), a differenza delle altre attività, è capace di essere il suo proprio fine (*Knowledge is capable of being its own end*), ciò è ancora più vero riguardo al sapere universitario di cui si sta

22 Cfr. *The Idea of a University*, p. 189.

23 «If you would obtain a picture for contemplation which may seem to fulfil the ideal, which the Apostle has delineated under the name of charity, in its sweetness and harmony, its generosity, its courtesy to others, and its depreciation of self, you could not have recourse to a better furnished *studio* than to that of Philosophy, with the specimens of it, which with greater or less exactness are scattered through society in a civilized age. It is enough to refer you, Gentlemen, to the various Biographies and Remains of contemporaries and others, which from time to time issue from the press, to see how striking is the action of our intellectual upon our moral nature, where the moral material is rich, and the intellectual cast is perfect. Individuals will occur to all of us, who deservedly attract our love and admiration, and whom the world almost worships as the work of its own hands. Religious principle, indeed,—that is, faith,—is, to all appearance, simply away; the work is as certainly not supernatural as it is certainly noble and beautiful.» (*Ibidem*, p.190).

24 Cfr. *Ibidem*.

25 *Ibidem*, p.103.

parlando; in mancanza di un termine inglese per indicare la coltivazione dell'intelletto come fine a se stessa, Newman dice che essa produce i risultati altamente desiderabili propri della conoscenza filosofica (*philosophical knowledge*), dell'arricchimento della mente (*enlargement of mind*) e dell'illuminazione (*illumination*)²⁶: libertà (*freedom*), equilibrio (*equitableness*), calma (*calmness*), moderazione (*moderation*), saggezza (*wisdom*)²⁷. Si tratta, in fondo, della libertà dalle finalità pratiche che distingue le conoscenze teoriche da quelle pratiche e produttive e che sta al fondamento della possibilità di sfuggire alla schiavitù dei sensi: il sapere sarà tanto più in grado di distogliere la mente dalla sensualità, quanto più sarà liberale (*liberal*), cioè non asservito a finalità che non siano se stesso.

L'educazione del *gentleman*, avendo come contenuto primario le conoscenze teoriche, è dunque un'educazione liberale (*liberal education*) e Newman (forse consapevole del fatto che l'aggettivo *liberal* può andare incontro a fraintendimenti) dedica tutto il quinto discorso a chiarirne il senso. Del resto, il bisogno di chiarificazione dovette emergere con forza già dalla struttura stessa dell'argomentazione, dal momento che egli, per sostenere l'universalità del desiderio della conoscenza fine a se stessa, sceglieva di citare una frase tratta da *The pursuit of knowledge under difficulties* (1833), opera di George Lillie Craik: costui non poteva certo essere portato a esempio di paladino della conoscenza teoretica, essendo uno dei principali collaboratori della *Society for promoting the diffusion of useful knowledge* (fondata alla fine del Settecento sotto l'influsso della Rivoluzione francese)²⁸, quindi assimilabile a un pensiero utilitarista che Newman aveva ampiamente criticato (come si è visto) nel saggio del 1841 sulla *Tamworth reading room*²⁹.

26 Cfr. *Ibidem*, p. 125.

27 Cfr. *Ibidem*, p.101-103.

28 Citando Craik, infatti, Newman è certo che sostenere l'universalità della conoscenza teorica non significa dire nient'altro che «what whole volumes have been written to illustrate, viz., by a "selection from the records of Philosophy, Literature, and Art, in all ages and countries, of a body of examples, to show how the most unpropitious circumstances have been unable to conquer an ardent desire for the acquisition of knowledge.» (*The Idea of a University*, pp. 103-104). Sulla *Society for promoting the diffusion of useful knowledge*, cfr. Moorman, *A history*, p. 327. Su George Lillie Craik (1798-1866), cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, I (VIII), XII (504), XIV (502, 612).

29 Vedi sopra, cap. II, par. 1.

Il fatto che la scelta della citazione avesse con tutta probabilità il solo obiettivo di mettere in luce come il sapere teorico fosse valorizzato anche da chi (come Craik) non poteva esserne visto come un apologeta, non impedì a Newman di fare ampio ricorso a due grandi *auctoritates* classiche in materia: Cicerone (*De Officiis*) e Catone. È infatti alla loro scuola che il convertito inglese sostiene l'assoluta autonomia del desiderio della conoscenza, il quale (una volta soddisfatto) non influenzerebbe minimamente la vita sociale³⁰: Cicerone e Catone sono rispettivamente l'esempio di un amore e di un odio nei confronti della filosofia greca, ma entrambi, affermando l'esistenza di un sapere fine a se stesso, delinearono i contorni di quello che più avanti verrà chiamato "sapere liberale".

Nell'espressione non bisogna dunque leggere un cedimento a posizioni "secolariste", quasi che Newman, parlando della bellezza di un sapere distinto dalla fede cattolica ed esplicitamente riferendosi all'ideale oxoniense di Università, volesse riabilitare il pensiero liberale contro cui aveva polemizzato (in ambito teologico e politico) prima della conversione³¹. "Liberale", in questo contesto, non significa infatti "antidogmatico", ma soltanto "non servile" (*opposed to servile*)³², dove però in "servile" si deve leggere non solo un riferimento al corpo fisico, ma anche a qualsiasi finalità esterna alla conoscenza stessa: così anche la caccia alla volpe (*fox-chase*) è un'attività "liberale", in quanto viene compiuta per se stessa e non in vista di altro; e d'altra parte la teologia perderebbe la propria liberalità (divenendo simile alla filosofia baconiana di cui è intessuta la cultura inglese dell'Ottocento) qualora venisse coltivata solo in funzione del pulpito e del catechismo³³.

30 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 105-106.

31 Vedi sopra, cap. I.

32 «It is common to speak of "*liberal* knowledge," of the "*liberal* arts and studies," and of a "*liberal* education," as the especial characteristic or property of a University and of a gentleman; what is really meant by the word? Now, first, in its grammatical sense it is opposed to *servile*; and by "servile work" is understood, as our catechisms inform us, bodily labour, mechanical employment, and the like, in which the mind has little or no part. Parallel to such servile works are those arts, if they deserve the name, of which the poet speaks, which owe their origin and their method to hazard, not to skill; as, for instance, the practice and operations of an empiric. As far as this contrast may be considered as a guide into the meaning of the word, liberal education and liberal pursuits are exercises of mind, of reason, of reflection» (*The Idea of a University*, pp. 106-107).

33 «Why this distinction? because that alone is liberal knowledge, which stands on its own pretensions, which is independent of sequel, expects no complement, refuses to be *informed* (as it is called) by any end, or absorbed into any

Quest'ultima considerazione non deve stupire in bocca a Newman, non solo perché (come è noto) non si considerò mai un teologo in senso stretto³⁴, ma anche perché (come spiega subito dopo) la conoscenza liberale, oltre a non avere un fine secolare, non ne ha nemmeno uno trascendente: essa non può quindi venire accusata di aver mancato il proprio scopo di fronte a una filosofia come quella di Francis Bacon, il quale (nonostante l'appellativo di "ignobile" datogli dal romanziere e poeta inglese della prima metà del Settecento Alexander Pope e nonostante si dica abbia fatto marcia indietro alla fine della vita parlando di Cristo) almeno avrebbe raggiunto l'obiettivo di incrementare il piacere fisico (*physical enjoyment*) e il benessere sociale (*social comfort*)³⁵. Soltanto se ipocritamente ritenute garanzia di santità, infatti, le doti dell'intelletto diventano idoli dai quali fuggire³⁶; se mantenute al loro posto, invece, sono rivelatrici di una bellezza: «It is well to be a gentlemen, it is well to have a cultivated intellect, a delicate taste, a candid, equitable, dispassionate mind, a noble and courteous bearing in the conduct of life»³⁷.

L'Università non è niente più di questo (*nothing more than I have as yet described it*), cioè sapere ed educazione liberale, ma può essere santificata perché la bellezza che traspare dallo studio e che è destinata a tramontare è una strada verso il Cielo: «We attain to heaven by using this world well, though it is to pass away»; perfezioniamo la nostra natura, non disfacendola, ma elevandola al di

art, in order duly to present itself to our contemplation. The most ordinary pursuits have this specific character, if they are self-sufficient and complete; the highest lose it, when they minister to something beyond them. It is absurd to balance, in point of worth and importance, a treatise on reducing fractures with a game of cricket or a fox-chase; yet of the two the bodily exercise has that quality which we call "liberal," and the intellectual has it not. [...] If, for instance, Theology, instead of being cultivated as a contemplation, be limited to the purposes of the pulpit or be represented by the catechism, it loses,—not its usefulness, not its divine character, not its meritoriousness (rather it gains a claim upon these titles by such charitable condescension),—but it does lose the particular attribute which I am illustrating; [...] And in like manner the Baconian Philosophy, by using its physical sciences in the service of man, does thereby transfer them from the order of Liberal Pursuits to, I do not say the inferior, but the distinct class of the Useful» (*Ibidem*, pp. 108-109). Sulla critica newmaniana del liberalismo inteso come antidogmatismo razionalista, cfr. quanto scrive Edward Sillem nell'introduzione al *Philosophical notebook* di Newman (*Notebook*, pp. 22-66); sulla concezione newmaniana dell'educazione liberale, cfr.: T. Hoeffken, *John Henry Newman on liberal education*, Maryhurst, Kirkwood 1946.

34 Cfr. la già citata lettera a E. B. Pusey, 14 November 1868 (*LD*, XXIV, p. 171).

35 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 118-120. Su Alexander Pope (1688-1744), cfr. la voce in *Concise dictionary of british literary biography*, II, pp. 327-368. Sui rapporti Newman-Bacone, cfr. J. Rupert, *Newman and Bacon*, in «The Downside review», CCCCX (January 2000), pp. 45-67.

36 Cfr. *The Idea of a University*, p. 121-123.

37 *Ibidem*, p. 120.

sopra di se stessa: «we perfect our nature, not by undoing it, but by adding to it what is more than nature, and directing it towards aims higher than its own»³⁸.

2) L'idea di Università: *enlargement of mind*, antiutilitarismo, *personal influence*

Traspare dunque il bello dall'istituzione universitaria e da coloro che ne sono i protagonisti. Ciò tuttavia, secondo il convertito inglese, non è per nulla scontato, se decide di dedicare l'intero sesto discorso a mettere in luce come l'idea più diffusa su di essa sia fundamentalmente sbagliata, in quanto fa consistere il fine dell'Università in quella acquisizione quantitativa di nozioni³⁹ dalla quale egli, almeno a partire dalla conclusione della sua esperienza oxoniense, aveva cominciato a prendere le distanze⁴⁰.

Quale sia il vero sapere universitario era invece già stato spiegato da Newman nel quattordicesimo sermone universitario del 1841, in cui venivano illustrate le differenze tra la sapienza (ordinato sviluppo del pensiero) da un lato e la fede (atto spontaneo della ragione) e il settarismo (degenerazione della fede in razionalismo) dall'altro⁴¹.

Alcune di quelle pagine⁴² si ritrovano quasi identiche nel sesto discorso dell'*Idea di Università*, con la variante che a contrasto con la sapienza (chiamata allargamento intellettuale) viene posto solo l'affanno di accumulare conoscenze (che fa le veci del settarismo) e non più anche la fede: il contrario dell'affannoso accumulo conoscitivo, spiega Newman, è infatti un atteggiamento molto simile a quello religioso, in quanto capace di dare significato unitario alle conoscenze accumulate,

38 *Ibidem*, p. 123.

39 Cfr. *Ibidem*, p. 127.

40 Cfr. A. Bosi, introduzione a J. H. Newman, *Opere*, Utet, Torino 1988, p. 11.

41 Cfr. J. H. Newman, *Wisdom, as contrasted with faith and with bigotry*, in *US*, pp. 278-311. Ed. it.: Idem, *Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843*, in Idem, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, pp. 509-563.

42 Cfr. Newman, *Wisdom, as contrasted with faith and with bigotry*, in *US*, pp. 282-286.

nello stesso modo in cui la persona incolta che si volge a Dio riesce a formarsi un giudizio su tutto ciò che le capita⁴³.

Newman vuol dire che l'accumulo intellettuale, di per sé importante, si inaridisce quando non si lascia inserire in un contesto più ampio che gli dà bellezza e lustro, facendolo diventare autentica *enlargement of mind*: sapere qualcosa non significa soltanto recepire passivamente dei contenuti, ma renderli soggettivamente propri, inserendoli nel contesto di ciò che si conosce già, come hanno saputo fare i grandi Aristotele, san Tommaso, Newton e Goethe, i quali possedevano una visione coerente dell'antico e del nuovo⁴⁴.

Anche se non utilizza mai esplicitamente la parola, risulta chiaro che Newman ha in mente la tradizione quando parla dell'ancoraggio al passato senza il quale il pensiero morirebbe nell'anonimato del semplice dizionario che non riesce a diventare grammatica⁴⁵: sulla capacità di rimanere attaccati a ciò che precede la nostra esperienza si gioca allora il futuro della conoscenza, la

43 «On the other hand, Religion has its own enlargement, and an enlargement, not of tumult, but of peace. It is often remarked of uneducated persons, who have hitherto thought little of the unseen world, that, on their turning to God, looking into themselves, regulating their hearts, reforming their conduct, and meditating on death and judgment, heaven and hell, they seem to become, in point of intellect, different beings from what they were. Before, they took things as they came, and thought no more of one thing than another. But now every event has a meaning; they have their own estimate of whatever happens to them; they are mindful of times and seasons, and compare the present with the past; and the world, no longer dull, monotonous, unprofitable, and hopeless, is a various and complicated drama, with parts and an object, and an awful moral» (*The Idea of a University*, p. 133).

44 «The enlargement consists, not merely in the passive reception into the mind of a number of ideas unknown to it, but in the mind's energetic and simultaneous action upon and towards and among those new ideas, which are rushing in upon it. It is the action of a formative power, reducing to order and meaning the matter of our acquirements; it is a making the objects of our knowledge subjectively our own, or, to use a familiar word, it is a digestion of what we receive, into the substance of our previous state of thought; and without this no enlargement is said to follow. There is no enlargement, unless there be a comparison of ideas one with another, as they come before the mind, and a systematizing of them. We feel our minds to be growing and expanding *then*, when we not only learn, but refer what we learn to what we know already. It is not the mere addition to our knowledge that is the illumination; but the locomotion, the movement onwards, of that mental centre, to which both what we know, and what we are learning, the accumulating mass of our acquirements, gravitates. And therefore a truly great intellect, and recognized to be such by the common opinion of mankind, such as the intellect of Aristotle, or of St. Thomas, or of Newton, or of Goethe, (I purposely take instances within and without the Catholic pale, when I would speak of the intellect as such,) is one which takes a connected view of old and new, past and present, far and near, and which has an insight into the influence of all these one on another; without which there is no whole, and no centre. It possesses the knowledge, not only of things, but also of their mutual and true relations; knowledge, not merely considered as acquirement, but as philosophy» (*Ibidem*, p. 134).

45 «For instance, a great memory, as I have already said, does not make a philosopher, any more than a dictionary can be called a grammar. There are men who embrace in their minds a vast multitude of ideas, but with little sensibility about their real relations towards each other. These may be antiquarians, annalists, naturalists; they may be learned in the law; they may be versed in statistics; they are most useful in their own place; I should shrink from speaking disrespectfully of them; still, there is nothing in such attainments to guarantee the absence of narrowness of mind. If they are nothing more than well-read men, or men of information, they have not what specially deserves the name of culture of mind, or fulfils the type of Liberal Education» (*Ibidem*, p. 135).

quale, secondo Newman, ha tutto da guadagnare in questo rifiuto del *private judgment*, dal momento che in tale rifiuto è insito non già un asservimento della ragione, quanto piuttosto la sua suprema esaltazione: l'aver solo una parte di questa autentica filosofia (*true philosophy*) rappresenta infatti lo stato più alto cui possa aspirare la natura sul piano intellettuale, perché permette di elevarsi al di sopra degli influssi del caso (*chance*) e della necessità (*necessity*), dell'ansia (*anxiety*), dell'indecisione (*suspance*), dell'inquietudine (*unsettlement*) e della superstizione (*superstition*), nomi diversi di quell'irresistibile attaccamento alle cose che costituisce il destino dei più (*the lot of the many*)⁴⁶.

Si tratta in altre parole, continua Newman, di avere un intelletto non parziale e non esclusivo (perché consapevole dell'importanza di non assolutizzare le cose credendole le uniche esistenti), ma nello stesso tempo nemmeno caratterizzato dall'impetuosità del non tendere ad alcuno scopo e del vagare senza meta: intelletto paziente (*patient*), raccolto (*collected*) e maestosamente calmo (*majestically calm*)⁴⁷. Chi non sale al di sopra delle proprie conoscenze generalizzando, facendo ricorso a principi e riducendo a metodo, verrà schiacciato da esse⁴⁸: Newman non può che constatare la desolazione del panorama della cultura accademica inglese del suo tempo, la quale, non avendo accolto questa massima, si trova prigioniera del culto per l'erudizione riscontrabile, ad esempio, nelle opere di storici della Chiesa come il teologo luterano tedesco della prima metà del

46 Cfr. *Ibidem*, p. 137.

47 «Men, whose minds are possessed with some one object, take exaggerated views of its importance, are feverish in the pursuit of it, make it the measure of things which are utterly foreign to it, and are startled and despond if it happens to fail them. They are ever in alarm or in transport. Those on the other hand who have no object or principle whatever to hold by, lose their way, every step they take. They are thrown out, and do not know what to think or say, at every fresh juncture; they have no view of persons, or occurrences, or facts, which come suddenly upon them, and they hang upon the opinion of others, for want of internal resources. But the intellect, which has been disciplined to the perfection of its powers, which knows, and thinks while it knows, which has learned to leaven the dense mass of facts and events with the elastic force of reason, such an intellect cannot be partial, cannot be exclusive, cannot be impetuous, cannot be at a loss, cannot but be patient, collected, and majestically calm, because it discerns the end in every beginning, the origin in every end, the law in every interruption, the limit in each delay; because it ever knows where it stands, and how its path lies from one point to another» (*Ibidem*, p. 137-138).

48 «I say then, if we would improve the intellect, first of all, we must ascend; we cannot gain real knowledge on a level; we must generalize, we must reduce to method, we must have a grasp of principles, and group and shape our acquisitions by means of them. It matters not whether our field of operation be wide or limited; in every case, to command it, is to mount above it. Who has not felt the irritation of mind and impatience created by a deep, rich country, visited for the first time, with winding lanes, and high hedges, and green steeps, and tangled woods, and every thing smiling indeed, but in a maze? The same feeling comes upon us in a strange city, when we have no map of its streets. Hence you hear of practised travellers, when they first come into a place, mounting some high hill or church tower, by way of reconnoitring its neighbourhood. In like manner, you must be above your knowledge, not under it, or it will oppress you; and the more you have of it, the greater will be the load» (*Ibidem*, pp. 139-140).

Settecento Mosheim (già criticato nelle *Lectures* del 1851)⁴⁹ o il teologo giansenista francese della seconda metà del secolo Louis Dupin (professore al Collegio reale di Parigi), la cui monumentale *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* venne posta all'Indice, in quanto negava il primato del Papa, criticava i Padri della Chiesa e dimostrava simpatie per Nestorio⁵⁰; un errore simile si registrerebbe nei metodi di istruzione a tutti i livelli (dalla scuola all'Università), che indeboliscono la mente con argomenti appresi superficialmente, senza cioè lo sforzo (*exertion*) necessario a comprenderli fino in fondo, finendo per produrre un sapere meccanico, privo di fondamenta (*grounding*), di avanzamento (*advance*), di rifinitura (*finishing*)⁵¹.

Per quanto lo riguarda, se dovesse scegliere tra una cosiddetta Università (*so-called University*) che non implica la residenza degli studenti, né il controllo dei *tutors* e che eroga diplomi a chiunque abbia superato esami su un ampio arco di materie, ed una Università senza professori ed esami, ma che si limita a mantenere per pochi anni un certo numero di giovani e poi li manda via, darebbe la preferenza a quella che ha fatto meno⁵². L'osservazione suona certamente paradossale, ma Newman

49 Vedi sopra, cap. II, par. 4.

50 «How many writers are there of Ecclesiastical History, such as Mosheim or Du Pin, who, breaking up their subject into details, destroy its life, and defraud us of the whole by their anxiety about the parts! The Sermons, again, of the English Divines in the seventeenth century, how often are they mere repertoires of miscellaneous and officious learning! Of course Catholics also may read without thinking; and in their case, equally as with Protestants, it holds good, that such knowledge is unworthy of the name, knowledge which they have not thought through, and thought out» (*The Idea of a University*, pp. 140-141). Su Louis Ellies Dupin (1657-1719), cfr. C. Angeleri, *Dupin, Louis-Ellies*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Sansoni, Firenze 1950, p. 1995.

51 «I will tell you, Gentlemen, what has been the practical error of the last twenty years,—not to load the memory of the student with a mass of undigested knowledge, but to force upon him so much that he has rejected all. It has been the error of distracting and enfeebling the mind by an unmeaning profusion of subjects; of implying that a smattering in a dozen branches of study is not shallowness, which it really is, but enlargement, which it is not; of considering an acquaintance with the learned names of things and persons, and the possession of clever duodecimos, and attendance on eloquent lecturers, and membership with scientific institutions, and the sight of the experiments of a platform and the specimens of a museum, that all this was not dissipation of mind, but progress. All things now are to be learned at once, not first one thing, then another, not one well, but many badly. Learning is to be without exertion, without attention, without toil; without grounding, without advance, without finishing. There is to be nothing individual in it; and this, forsooth, is the wonder of the age. What the steam engine does with matter, the printing press is to do with mind; it is to act mechanically, and the population is to be passively, almost unconsciously enlightened, by the mere multiplication and dissemination of volumes. Whether it be the school boy, or the school girl, or the youth at college, or the mechanic in the town, or the politician in the senate, all have been the victims in one way or other of this most preposterous and pernicious of delusions» (*The Idea of a University*, pp. 142-143).

52 «I protest to you, Gentlemen, that if I had to choose between a so-called University, which dispensed with residence and tutorial superintendence, and gave its degrees to any person who passed an examination in a wide range of subjects, and a University which had no professors or examinations at all, but merely brought a number of young men together for three or four years, and then sent them away as the University of Oxford is said to have done some sixty years since, if I were asked which of these two methods was the better discipline of the intellect,—mind, I do not say which is *morally* the better, for it is plain that compulsory study must be a good and idleness an intolerable mischief,—but if I must determine which of the two courses was the more successful in training, moulding, enlarging the mind, which sent

è convinto che le scuole pubbliche e i collegi universitari inglesi del Settecento riuscirono a formare eroi, uomini di stato, scrittori e filosofi (nonostante avessero adottato una formula blanda di cristianesimo e un codice pagano di comportamento) proprio grazie al fatto che studenti provenienti da luoghi diversi risiedevano negli stessi collegi, arricchendosi reciprocamente di nuove idee e punti di vista, in modo tale che riuscivano a vedere il mondo con poca fatica e in un piccolo spazio⁵³: si trattava di un processo talmente spontaneo da poter essere definito autoeducazione (*self-education*) e che si presenta come del tutto incompatibile con il panorama degli studi ottocentesco; di fronte a quest'ultimo, Newman non riesce a fare a meno di dire che, piuttosto che sottostare alla penosa fatica di apprendere argomenti senza andare a fondo nel loro significato, sarebbe meglio non iscriversi all'Università o aggirarsi a caso in una biblioteca prendendo i libri che capitano sottomano e seguendo le concatenazioni di pensiero suggerite dall'intuito⁵⁴; leggere molti libri, preparare molte materie, assistere a molti esperimenti e frequentare molte conferenze, senza sapere il senso di quello che si sta facendo potrebbe essere nient'altro che un indugiare nel vestibolo della conoscenza (*in the vestibule of knowledge*)⁵⁵.

Newman aveva vissuto in prima persona questi problemi a Oxford, in quanto la sua proposta di riforma del sistema tutoriale a *Oriel College* del 1829-1830 alla quale si è già fatto cenno⁵⁶ (incentrata sull'approfondimento del rapporto tutor-allievo) intendeva in fondo contribuire a colmare una grossa lacuna che, nei primi decenni dell'Ottocento, intorpidiva la vita delle Università inglesi, sommandosi al problema settecentesco della inadeguata formazione religiosa: la non residenzialità degli studenti e lo scarso controllo esercitato dai *tutors*.

out men the more fitted for their secular duties, which produced better public men, men of the world, men whose names would descend to posterity, I have no hesitation in giving the preference to that University which did nothing, over that which exacted of its members an acquaintance with every science under the sun» (*Ibidem*, p. 145).

53 Cfr. *Ibidem*, pp. 145-148.

54 Cfr. *Ibidem*, pp. 148-150.

55 Cfr. *Ibidem*, p. 152.

56 Vedi sopra, cap. I, par. 2.

Egli, per la verità, si era posto sulla scia di un'altra grande stagione di cambiamento dell'intera Università, che aveva visto (nel primo decennio del secolo) alcune personalità di spicco del mondo intellettuale mettere mano a una serie di riforme intese a potenziare lo studio dei classici e a migliorare il sistema degli esami, rendendoli più rigorosi: John Napleton, Vicesimus Knox, John Eveleigh (*Provost* di Oriel College), Cyril Jackson (*Dean* di Christ Church), John Parsons (*Fellow* di Oriel). Criticata in un articolo della «Edinburgh Review» da tre giganti del nord (*three giants of the North*)⁵⁷, il giudice Francis Jeffrey, il predicatore Sydney Smith (due dei fondatori della rivista), il matematico John Playfair, e difesa da due grandi uomini di *Oriel College*, Edward Copleston (che ne sarà rettore dal 1814 al 1827) e John Davison (teologo di fama, autore dei *Discourses on prophecy* del 1824 e al quale Newman aveva dedicato un saggio nel 1842)⁵⁸, la prima stagione di riforma oxoniense⁵⁹, per quanto fosse riuscita nell'intento di migliorare la qualità degli studi universitari, non aveva però ancora toccato la questione del sistema tutoriale, ai cui difetti Newman attribuì il suo fallimento negli esami del 1820: se i *tutors* del *Trinity College* fossero stati più presenti e non lo avessero abbandonato, avrebbe (a suo dire) raggiunto gli *Honours* (i massimi voti)⁶⁰. La cosa non gli impedì (nel 1822) di essere ammesso a *Oriel*, dal momento che il collegio adottava un sistema diverso di selezione dei candidati, privilegiando più l'abilità intellettuale che l'apprendimento mnemonico; ma fu comunque uno dei motivi che lo spinse, una volta diventato *tutor* a *Oriel*, a tentare di migliorare nel nuovo collegio quel sistema che gli era stato di scarso aiuto al *Trinity*.

Al di là della differenza di profondità dei due progetti di riforma (in quanto quello di Newman voleva in fondo completare il lavoro dei riformatori del primo decennio del secolo) si può

57 Cfr. *Ibidem*, p. 157.

58 Cfr. J. H. Newman, *Works of the late Rev. J. Davison*, in «The british critic», XXXI (April 1842), pp. 367-401, poi ripubblicato come *John Davison* (vedilo in *Essays critical and historical*, II, pp. 375-420).

59 Sulle riforme oxoniensi del primo decennio dell'Ottocento e sui loro promotori, cfr., oltre a quanto Newman stesso scrive nella settima conferenza dell'*Idea di Università* (cfr. *The Idea of a University*, pp. 153-162), anche: T. S. Bokenkotter, *Cardinal Newman as an historian*, Bibliothèque de l'Université, Louvain 1959, pp. 1-9. Su John Playfair (1748-1819), Francis Jeffrey (1773-1850), Sydney Smith (1771-1845) e John Davison (1777-1834), cfr. quanto viene detto in Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, XII.

60 Cfr. H. Tristram, *Classical studies of Newman at Oxford*, in *A tribute to Newman*, Dublin 1945, pp. 256-258, 264-266.

comunque affermare che entrambi furono orientati a liberare l'Università di Oxford dalla gabbia dell'utilitarismo educativo, nella quale sembrava essere rinchiusa alla fine del Settecento e alla quale volevano certamente condannarla i polemisti della «Edinburgh Review»: oltre al lavoro di Copleston contro Playfair, Jeffrey e Smith (che dalle colonne della rivista scozzese proponevano l'educazione utilitaria in alternativa al potenziamento delle materie classiche al centro delle riforme a Oxford), il primo decennio del secolo vide anche la polemica di John Davison contro Richard Lovell Edgeworth (noto pedagogo di impostazione rousseauiana, autore di *Practical education* scritto assieme alla figlia Maria)⁶¹ e contro John Locke: quest'ultimo, condannando in una delle sue ultime opere (i *Pensieri sull'educazione* del 1693) le materie che i ragazzi studiano a scuola, in quanto non sarebbero necessarie alla vita, avrebbe preceduto (secondo Newman, che si preoccupa di analizzare alcuni passi tratti dal saggio lockeano) le proteste della «Edinburgh Review» contro lo studio dei classici posto a fondamento dell'insegnamento a Oxford ai primi del secolo⁶².

Ed è proprio appoggiandosi ai lavori di Copleston e di Davison che Newman può rispondere ampiamente alla critica lockeana alla presunta inutilità dell'educazione intellettuale, mettendo in evidenza come essa, al contrario, avendo come fine il bene consistente nella cultura dell'intelletto, ha una utilità simile a quella della medicina che cura la salute del corpo⁶³. Inoltre, mentre l'utile non sempre è buono, il buono è sempre utile (*though the useful is not always good, the good is always useful*), dal momento che, come il bello, non può non traboccare fuori di sé, ed è quindi creatore di altro bene (*productive of good*)⁶⁴: chi ha ben coltivato il proprio intelletto sarà infatti posto in una condizione ottimale per intraprendere qualsiasi professione con una versatilità e con un successo ignoti ad altri e risulterà capace, di conseguenza, di essere utile alla società; è vero, quindi, che l'educazione liberale rifiuta di assegnare il posto d'onore, nel sapere universitario, alle conoscenze

61 Su Richard Lovell Edgeworth (1744-1817) e sulla figlia Maria (1767-1849), cfr. quanto viene detto in Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, XIV, pp. 392-394.

62 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 156-160.

63 «I say, if a Liberal Education consists in the culture of the intellect, and if that culture be in itself a good, here, without going further, is an answer to Locke's question; for if a healthy body is a good in itself, why is not a healthy intellect? and if a College of Physicians is a useful institution, because it contemplates bodily health, why is not an Academical Body, though it were simply and solely engaged in imparting vigour and beauty and grasp to the intellectual portion of our nature?» (*Ibidem*, p. 162).

64 Cfr. *Ibidem*, p. 164.

professionali, ma solo per posporle alla formazione del cittadino, che, una volta realizzata, sarà la base per conseguire al meglio anche quelle⁶⁵.

L'educazione liberale ha allora un fine pratico consistente nel formare buoni membri della società (*training good members of society*), nel rendere adatti al mondo (*fitness for the world*), nell'elevare il tono intellettuale della società (*raising the intellectual tone of society*), nel coltivare lo spirito del popolo (*cultivating the public mind*), nel facilitare l'esercizio del potere politico (*facilitating the exercise of political power*)⁶⁶; tutto ciò può essere realizzato in Università, a condizione che essa, abbandonando la pretesa di appiattare il sapere sulle conoscenze professionali, promuova una cultura liberale, cioè degna di essere conseguita per se stessa: soltanto l'amore disinteressato per il sapere (e non l'affannosa ricerca dell'utile) apre alla realizzazione pratica e produce autentico progresso pratico nella società⁶⁷.

Il progetto newmaniano di riforma del sistema tutoriale venne realizzato sviluppando proprio questa idea, che il convertito inglese, nel 1852, quando scrive *Idea di Università*, ritiene essere stata al centro delle riforme oxoniensi del 1800-1810: come nella prima, anche nella seconda stagione riformatrice (quella promossa da lui) era infatti presente un'istanza antiutilitaristica, dal momento che rafforzare il ruolo del *tutor* significava cogliere tutta l'importanza rivestita dal rapporto personale docente-discente per la formazione integrale dello studente universitario e dunque porsi ancora una volta al di là delle concezioni che riducevano la vita universitaria al mero accumulo quantitativo delle conoscenze.

65 «I say that a cultivated intellect, because it is a good in itself, brings with it a power and a grace to every work and occupation which it undertakes, and enables us to be more useful, and to a greater number. There is a duty we owe to human society as such, to the state to which we belong, to the sphere in which we move, to the individuals towards whom we are variously related, and whom we successively encounter in life; and that philosophical or liberal education, as I have called it, which is the proper function of a University, if it refuses the foremost place to professional interests, does but postpone them to the formation of the citizen, and, while it subserves the larger interests of philanthropy, prepares also for the successful prosecution of those merely personal objects, which at first sight it seems to disparage» (*Ibidem*, p. 167).

66 Cfr. *Ibidem*, pp. 177-178.

67 Sulla connessione tra teoria e pratica in Newman, cfr. C. Roverselli, *L'educazione negli scritti anglicani di John Henry Newman*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994; Eadem, *Diventare reali: un principio educativo negli scritti anglicani di John Henry Newman*, in «Orientamenti pedagogici», XLV (1998), pp. 997-1012.

Che Newman ritenesse fondamentale l'ancoraggio della sua riforma universitaria a una visione qualitativa e non quantitativa del sapere è dimostrato dal fatto che l'unica opera dove ne parla in modo piuttosto organico, *The rise and progress of Universities* (raccolta degli scritti pubblicati sulla «Catholic university gazette» di Dublino, la rivista universitaria da lui fondata nel 1854) ruota attorno all'idea della strumentalità della comunicazione scritta nei confronti del rapporto educativo personale e quindi basato sull'oralità⁶⁸.

Dopo aver detto (per avvalorare la tesi della superiorità dell'oralità sulla scrittura) che il *gentleman* si forma non sui libri, ma nell'alta società (*high society*) e l'uomo di Stato a contatto diretto con quella sorta di Università della politica (*University of politics*) che è il Parlamento⁶⁹ e che tutte le più grandi Università (Atene, Parigi, Lovanio, Oxford) sorsero in luoghi già attivi dal punto di vista politico e culturale, tanto che è possibile definirle Università virtuali (*virtual Universities*)⁷⁰; Newman dedica un intero capitolo a riportare il contenuto di una conversazione avuta con un amico, il quale, dopo la morte della moglie, si è ritirato sui libri, pensando solo alle soddisfazioni intellettuali: se non fosse che l'uomo è destinato a morire e che i libri non lo rendono immortale, questo ideale di vita potrebbe anche rendere felici, osserva il convertito inglese⁷¹, che, subito dopo, si preoccupa di rispondere ai dubbi avanzati dall'interlocutore circa una presunta eccessiva importanza da lui assegnata, in un modello ideale di Università, all'influenza personale (*personal influence*) dei professori sugli allievi rispetto alla struttura (leggi, principi, *colleges*, *tutors*), chiamata disciplina (*discipline*).

68 Gli scritti vennero poi pubblicati in volume nel 1856 con il titolo *The office and work of Universities* (cfr. J. H. Newman, *The office and work of Universities*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1856) e raccolti poi nel terzo volume degli *Historical sketches* col titolo di *The rise and progress of Universities* (Cfr. Idem, *The rise and progress of Universities*, in *Historical sketches*, III, pp. 1-254). D'ora in poi: *The rise and progress of Universities*.

69 Cfr. *Rise and Progress of Universities*, pp. 10-11.

70 Cfr. *Ibidem*, pp. 12-28.

71 «In consequence we shall be loyal subjects, good conservatives, fond of old times, averse to change, suspicious of novelty, because we know perfectly when we are well off and that in our case "progredi est regredi." To a life such as this, a man is more attached, the longer he lives; and he would be more and more happy in it too, were it not for the *memento* within him, that books and gardens do not make a man immortal; that, though they do not leave him, he at least must leave them, all but "the hateful cypresses," and must go where the only book is the book of doom, and the only garden the Paradise of the just» (*Ibidem*, pp. 62-63).

Riferendosi alla sua esperienza oxoniense di venticinque anni prima, Newman osserva che allora i fatti dimostrarono che, mentre l'influenza personale poteva fare a meno del sistema (*to dispense with an academical system*), non era vero il contrario, perché se cade l'influenza personale, finisce la vita e l'Università si trasforma in un inverno artico (*an arctic winter*), come stava succedendo appunto a Oxford, quando Newman si apprestava a riformare il sistema tutoriale: gli insegnanti non insegnavano più (*were cut off from the taught as by an insurmountable barrier*), ognuno viveva chiuso in se stesso, il *tutor* pensava che il suo lavoro consistesse nel trovarsi a una certa ora in un certo luogo e l'allievo nel non mancare all'appuntamento con lui⁷². Il rapporto personale era dunque quella condizione necessaria della vita universitaria che mancava allora (perché regnava invece sovrana soltanto la legge) e della cui imprescindibilità qualcuno si rese conto, mettendosi alla ricerca di veri maestri, i quali conquistarono i cuori degli studenti, proprio perché puntarono tutto l'essenziale non sulla procedura, ma sul rapporto⁷³.

L'influenza personale è la condizione necessaria, la disciplina la condizione sufficiente della vita universitaria; senza influenza personale non c'è vita universitaria e Newman ne è talmente convinto da sostenere che il *college* non potrebbe assolvere alla sua secolare funzione di bilanciare i possibili inconvenienti derivanti dall'influenza personale (autoesaltazione dei professori e dispersione degli insegnamenti⁷⁴), se non fosse incentrato attorno alla figura del *college tutor*, quindi attorno a una persona con un preciso ruolo. È l'essenza del suo progetto di riforma del 1829-1830, che, nel quindicesimo capitolo di *The rise and progress of Universities*, attraverso la presentazione nei termini di una "via media" tra il sistema franco-tedesco dei professori (*influence*) e quello inglese dei *colleges* e dei *tutors* (*discipline*)⁷⁵, viene proposta come il modello dell'Università ideale, proprio perché in essa la disciplina, lungi dall'ostacolare l'influenza personale, la esalta al massimo grado: la figura istituzionale del *college tutor* assolve bene al suo compito solo se cerca un rapporto

72 Cfr. *Ibidem*, pp. 74-75.

73 Cfr. *Ibidem*, pp. 75-76.

74 Cfr. *Ibidem*, pp. 185-188.

75 Cfr. *Ibidem*, pp. 181-182; W. Neville (ed.), *My campaign in Ireland, Part I. Catholic university reports and other papers by cardinal Newman of the Oratory*, printed for private circulation only by A. King & Co. printers to the University of Aberdeen 1896, pp. 33-34, 59.

personale con l'allievo e riesce a creare attorno a sé piccole comunità di studio, dove possano trovare supporto i migliori pensieri e le migliori risoluzioni degli studenti, i quali altrimenti rischierebbero di perdere la fede e la morale trovandosi a contatto con una realtà nuova e grande come quella universitaria⁷⁶.

L'ampio spazio che in *The rise and progress of Universities* Newman dedica ai *colleges*⁷⁷ fa tuttavia pensare che egli voglia vedere nel *college tutor* non solo una figura il cui ruolo conferma la necessità dell'influenza personale nel rapporto educativo, ma anche una garanzia imprescindibile dell'effettivo esercizio dell'influenza personale in Università e dunque della realizzazione di quella educazione liberale (perché non soggetta a fini pratici e aperta a tutte le dimensioni del sapere compreso il rapporto personale e simpatetico tra le persone) al centro della sua riflessione sull'Università. Evidentemente e paradossalmente, il convertito inglese dovette sentirsi molto più libero proprio da cattolico che da anglicano nel parlare di una questione che quando era stata da lui proposta alla cultura accademica della Oxford del 1830 era risultata piuttosto "scottante", ma proprio per questo fondamentale. In quel frangente, egli infatti si rese conto di come le sue idee in materia educativa (nonostante l'Università oxoniense si fosse già in parte riformata da due decenni migliorando la qualità del proprio insegnamento) mettevano in imbarazzo certa cultura poco incline a vedere nel sapere un qualcosa che, riguardando la totalità dell'umano, non può non tradursi in rapporti personali e di amicizia.

76 «And lastly, obvious as are the deficiencies of that system, as obvious surely is its remedy, as far as human nature admits of one. I have been saying that regularity, rule, respect for others, the eye of friends and acquaintances, the absence from temptation, external restraints generally, are of first importance in protecting us against ourselves. When a boy leaves his home, when a peasant leaves his country, his faith and morals are in great danger, both because he is in the world, and also because he is among strangers. The remedy, then, of the perils which a University presents to the student, is to create within it homes, "altera Trojæ Pergama," such as those, or better than those, which he has left behind. Small communities must be set up within its precincts, where his better thoughts will find countenance, and his good resolutions support; where his waywardness will be restrained, his heedlessness forewarned, and his prospective deviations anticipated. Here, too, his diligence will be steadily stimulated; he will be kept up to his aim; his progress will be ascertained, and his week's work, like a labourer's, measured. It is not easy for a young man to determine for himself whether he has mastered what he has been taught; a careful catechetical training, and a jealous scrutiny into his power of expressing himself and of turning his knowledge to account, will be necessary, if he is really to profit from the able Professors whom he is attending; and all this he will gain from the College Tutor» (*Rise and Progress of Universities*, pp. 189-190).

77 Oltre a quanto viene detto riguardo alla figura del *college tutor*, cfr. anche i due capitoli dedicati alla vita dei *colleges* a Oxford (cfr. *Ibidem*, pp. 213-239).

Si trattava di quella mentalità “liberale” in materia religiosa che, come si è già detto⁷⁸, caratterizzava il pensiero dei *Noetics* di *Oriel*, tra i quali c’era anche il rettore, Edward Hawkins (successo nella carica a Edward Copleston), il quale, temendo che il progetto di riforma avrebbe rafforzato troppo la dimensione religiosa in Università (vista la provenienza ecclesiastica della gran parte dei *tutors*), nel 1830 minacciò di non assegnare più alunni a Newman e agli altri tre *tutors* “ribelli” che si erano fatti promotori della riforma assieme a lui: Froude, Joseph Dornford e Robert Isaac Wilberforce (1802-1857); nel giugno dello stesso anno, Newman, Froude e Wilberforce si dimisero dall’incarico⁷⁹. La successiva nomina (voluta dallo stesso Hawkins) del *noetic* Renn Dickson Hampden al posto che era stato di Newman, aprì la strada alla secolarizzazione nell’antica Università inglese, dal momento che, come abbiamo visto, nel 1835 Hampden (dopo essere diventato rettore di *Oriel College*) sarà uno dei fautori della decisione dei capi dei *colleges* di sostituire il giuramento di fedeltà ai Trentanove Articoli (fino ad allora necessario per iscriversi in Università) con una dichiarazione secondo la quale l’interessato accettava le dottrine della Chiesa ufficiale⁸⁰.

Quella della riforma del sistema tutoriale fu un’occasione mancata per *Oriel* di dare compimento a quella sorta di pregio raro (cioè l’onesto intento di amministrare l’istituzione nel modo ritenuto migliore in coscienza) che fece sì che le riforme universitarie del 1800-1810 partissero proprio da alcuni suoi membri e che il compito di difenderle dagli attacchi dell’utilitarismo scozzese spettasse proprio a due suoi illustri rappresentanti (Copleston e Davison)⁸¹: c’è forse un riferimento a se stesso nell’amara osservazione del sesto discorso secondo la quale, nel corso dell’Ottocento, uomini saggi alzarono la voce per salvare le istituzioni educative, ma invano, perché furono costretti a far buon viso a uno spirito che non avrebbe mai ammesso che una Università è un’Alma Mater che conosce i propri figli uno ad uno, non una fonderia (*foundry*), una zecca (*mint*) o un mulino

78 Vedi sopra, cap. I, par. 2.

79 Sulla vicenda, cfr.: *Letters and correspondence*, I, pp. 91-201; *LD*, I (pp. 273-313), II (pp. XIII-250); Fenlon, *The “Aristocracy of Talent” and the “Mystery” of Newman*, pp. 203-206.

80 Vedi sopra, cap. I, par. 3.

81 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 154-156.

(*treadmill*)⁸². Amarezza giustificata certamente dalla percezione dell'enorme ricchezza contenuta in quei gloriosi tentativi, che, non per nulla, Newman, nel 1852, ritiene adatti a essere posti a fondamento anche di una Università cattolica come quella d'Irlanda, in quanto (come si è cercato di spiegare) l'anima della riforma newmaniana del sistema tutoriale consiste proprio in due concetti chiave dell'*Idea di Università*: educazione liberale e antiutilitarismo.

Non potremmo, del resto, stupirci del fatto che Newman proponga al cattolicesimo d'Irlanda l'ideale universitario oxoniense, in quanto, nel primo discorso dell'*Idea di Università*, si spinge a sostenere che l'educazione secolare (*secular education*), nella quale teologia e scienze vengono insegnate separatamente, può in certe situazioni rappresentare il male minore, come dimostra il fatto che la Chiesa primitiva permise ai propri fedeli di frequentare, per la formazione profana, le scuole pagane; anche i vescovi irlandesi, continua Newman, hanno recentemente ritenuto opportuno tollerare che le classi più povere della comunità si formassero nelle scuole nazionali, secondo il sistema dell'educazione mista (*mixed education*), un'educazione che, essendo non confessionale, incarna un ideale ancora più "secolare" e quindi ancora più distante dal cattolicesimo rispetto a quello oxoniense di Università⁸³.

Il progetto newmaniano di un Ateneo cattolico in Irlanda (nel quale si condensano le sue idee sull'educazione nazionale) coincide dunque con un modello educativo non cattolico? A questa domanda bisogna rispondere negativamente, perché, nell'*Idea di Università*, il vero significato di *liberal education* non è riducibile all'ideale educativo del *gentleman*, ma implica una dimensione superiore che solo l'inclusione della teologia nel novero delle materie insegnate è in grado di assicurare.

82 Cfr. *Ibidem*, pp. 143-145.

83 Cfr. *Ibidem*, p. 9.

3) L'idea di Università: *natural theology*

Nel primo discorso, infatti, subito dopo aver parlato del modello della *mixed education*, Newman aggiunge che «such a state of things, however, is passing away», perché il Papa ha deciso, riguardo all'Università, che il piano educativo più conveniente (*most expedient*) per l'Irlanda debba essere non quello che promette un insegnamento adatto a quante più confessioni religiose possibili, ma quello migliore in linea teorica (*which is abstractely best*), conforme cioè alla dottrina della Chiesa cattolica⁸⁴.

In materia religiosa (e la questione educativa tocca molto da vicino la religione), continua Newman, la suprema regola per i cattolici non è l'argomentazione, ma l'autorità del Papa, che di recente ha auspicato la creazione, per l'Irlanda, di un sistema universitario destinato solo ai cattolici, sconfessando così la posizione di una parte dei vescovi irlandesi, che ancora guardavano con favore ai due *colleges* universitari di Cork e di Galway (ultimo tentativo di *mixed education* in Irlanda), creati da Peel nel 1845, da quattro anni Primo Ministro al suo secondo incarico. Una tale autorità non si limita a chiedere la nostra sottomissione, ma ha diritto alla nostra fiducia⁸⁵, e Newman è talmente convinto di ciò da sostenere (nella prefazione) che la recente decisione della Santa Sede andrà a vantaggio di tutti i cattolici di lingua inglese (e non solo degli irlandesi) e che tale vantaggio consisterà nel permettere loro, per la prima volta, di avere un'istruzione superiore⁸⁶, non dicendo tuttavia che i cattolici irlandesi potevano già accedere ai due collegi universitari di Cork e di Galway: questi erano stati infatti creati da Peel allo scopo di offrire loro quell'istruzione universitaria alla quale di fatto non potevano accedere nell'unico centro universitario del Paese, il protestante e confessionale *Trinity College* di Dublino⁸⁷.

84 Cfr. *Ibidem*, pp. 9-10.

85 Cfr. *Ibidem*, pp. 10-11.

86 Cfr. *Ibidem*, pp. XIV-XV-XVI.

87 Sulla situazione dell'educazione cattolica irlandese nell'Ottocento e sulla posizione dell'episcopato irlandese nei confronti dei *Colleges* di Peel, cfr. Ward, *The life of John Henry, cardinal Newman*, pp. 275-276, 305-311.

Si tratta di una omissione dovuta all'esigenza di sottolineare che il cattolico che voglia ricevere un'adeguata istruzione superiore non deve accontentarsi di godere del diritto di frequentare l'Università, ma deve anche preoccuparsi di verificare che ciò che gli viene insegnato non sia un miscuglio di ispirazioni religiose diverse (e quindi indifferenza religiosa), ma coincida con la dottrina cattolica.

Del resto, nei confronti del sistema educativo vigente in Inghilterra, il mondo cattolico inglese non mancò mai, nel corso dell'Ottocento, di esprimere tutta la sua insoddisfazione⁸⁸: i due *colleges* irlandesi di Cork e di Galway si inserivano infatti in una lunga tradizione educativa basata sul finanziamento dello Stato e sulla gestione diretta da parte della Chiesa anglicana, la quale proponeva un'istruzione interconfessionale (*undenominational*) e una formula religiosa di *common christianity* ruotante attorno alla lettura della Bibbia; esistevano scuole non statali cattoliche, ma la loro vita sembrava destinata a non fiorire mai, perché gran parte della gerarchia cattolica, a cominciare da Ullathorne e da Wiseman, per salvaguardare l'integrità dottrinale dell'insegnamento voleva mantenere fino in fondo la loro indipendenza dallo Stato, dimostrandosi quindi scettica sia di fronte alle prime concessioni economiche statali alle scuole non statali (1839), sia di fronte al *Forster Act* del 1870 con il quale (attraverso il "dual system") le *Voluntary Schools* (in gran parte anglicane e cattoliche) venivano poste sullo stesso piano delle *Board Schools* (scuole statali).

La situazione diventava ancora meno rosea in campo universitario: in mancanza di Università cattoliche, i cattolici potevano frequentare o gli studi superiori nelle *catholic secondary schools* di Stonyhurst e di Oscott (le quali non erano però veri e propri corsi universitari e non avevano una laurea riconosciuta dallo Stato) oppure iscriversi nei *colleges* delle antiche università inglesi, ma (prima delle riforme degli anni Cinquanta che porteranno tra l'altro all'abolizione dei *tests* religiosi a Oxford e a Cambridge) senza poter continuare fino alla laurea. Non ci sarà mai una Università cattolica in terra inglese, perché tutti i tentativi fatti in questa direzione tra il 1834 e la fine del secolo o fallirono o si tradussero in realizzazioni brevissime, come il *Catholic University College* di

88 Sulla situazione dell'educazione universitaria cattolica in Inghilterra nel XIX secolo, cfr. Norman, *The english catholic Church*, pp.158-183; Marin, *John Henry Newman*, pp. 263-265.

Kensington aperto nel 1875 e sopravvissuto fino al 1882; a fare da freno fu probabilmente la paura della gerarchia cattolica di dar vita a istituzioni che (data la situazione religiosa ed educativa del Paese) avrebbero giocato a favore delle Università statali, come dimostrano le preoccupazioni di Ullathorne: tra il 1860 e il 1863, dopo aver spinto Newman ad aprire un *college* cattolico a Oxford, non volle che egli risiedesse nella culla della sua antica formazione, per paura che avrebbe potuto attirare studenti cattolici in un'Università che cattolica non era; il risultato sarà che Newman, già molto scettico per conto suo, lascerà cadere l'iniziativa⁸⁹.

Ma a temere la *mixed education* era Pio IX stesso, il quale (non per nulla) diede la spinta iniziale per la realizzazione dell'Ateneo cattolico irlandese; così, nel 1847, in un breve di Propaganda Fide rivolto ai vescovi irlandesi (confermato l'anno dopo da un altro documento), venivano menzionati i pericoli che i due *colleges* di Peel potevano rappresentare per la fede cattolica e si trovava il primo riferimento al progetto per erigere una Università cattolica sul modello di quella di Lovanio fondata nel 1834⁹⁰. Adottata all'unanimità nel sinodo dei vescovi irlandesi del 1850 (grazie alla volontà e alla tenacia di Cullen da due anni vescovo di Armagh), la decisione pontificia si tradusse in un progetto concreto, nel quale Newman venne chiamato a ricoprire il ruolo più importante: il 18 luglio 1851 Cullen gli offrì la presidenza; il 12 novembre dello stesso anno fu acclamato Rettore. I discorsi che diventeranno la prima parte dell'*Idea di Università* e che stiamo analizzando gli vennero proposti l'anno dopo, proprio con l'intento di promuovere l'idea della religiosità dell'istruzione superiore e della sua differenza rispetto all'impostazione dei due *godless colleges* (come li aveva chiamati l'evangelico Robert Inglis, avversario di Peel ed eletto al suo posto nella Camera dei Comuni nelle elezioni del 1829⁹¹) di Cork e di Galway.

A essere tramontato, comunque, nei discorsi del 1852, non è solo l'ideale della *mixed education*, ma anche quello dell'esclusività del modello del *gentleman* in campo educativo, in quanto Newman, in

89 Sul tentativo di Newman, cfr. Ker, *Newman*, pp. 492-494; 522-526.

90 Cfr. R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in *Storia della Chiesa*, XXI/1, S.A.I.E., Torino 1969, p. 252.

91 Su Inglis e sulla vicenda della sua elezione nel 1829, vedi sopra, cap. I, par. 2.

linea con la Santa Sede che aveva auspicato un'educazione che fosse non solo liberale ma anche cattolica, non può non sottolineare come il disgusto per la sensualità (caratteristico dell'educazione del *gentleman*), per quanto importante, sia un qualcosa di meno rispetto alla religione.

Nell'ottavo discorso, allora, subito dopo aver parlato (come abbiamo visto) della intrinseca religiosità del *gentleman* consistente in una predisposizione a evitare il vizio⁹², aggiunge che il punto centrale della discussione è la differenza tra l'affinamento della mente in grado di distogliere dal peccato e l'autentica religiosità (*genuine religion*)⁹³; il disgusto per il vizio, infatti, se non oltrepassa lo stadio dell'autoriprovazione (*self-reproach*) o della vergogna (*shame*) e non si trasforma in timore (*fear*), non conduce a Dio, ma risponde solo alla tendenza della cultura intellettuale dell'Ottocento a ridurre la coscienza da parola di un legislatore a senso morale (*moral sense*), il dovere (*command of duty*) a gusto (*taste*) e il peccato a offesa non contro Dio, ma contro la natura umana; vittima di una intensa autocontemplazione (*an intense self-contemplation*), questo modo di pensare è perfettamente compatibile con l'orgoglio tipico di coloro i quali, compiendo il male, non provano contrizione (*contrition*) ma rimorso (*remorse*), dandosi degli sciocchi (*fools*) e non dei peccatori (*sinners*) e ammettendo la confessione solo qualora a esigere una scusa sia il loro carattere⁹⁴.

Insomma, quella religione della ragione (che caratterizza la cultura del *gentleman*), di cui si è già parlato, per quanto si tratti di una ragione rettammente esercitata e quindi in grado di condurre al cattolicesimo, non solo non si identifica con esso, ma potrebbe anche opporvisi, come dimostrano la figura dell'Imperatore Giuliano "l'apostata" (esempio di disdegno del piacere dei sensi, ma, nello stesso tempo, anche di eccessiva fiducia in sé stessi) e le riflessioni di Antony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury, sulla perfezione morale: discepolo di Locke sul terreno del liberalismo politico, lord Shaftesbury, in *Characteristics of men, manners, opinions, times* (1711), sosteneva che il cristianesimo è ostile alla virtù morale, perché influenza lo spirito con il timore di Dio e non con

92 Vedi sopra, par. 1.

93 Cfr. *The Idea of a University*, p. 190.

94 Cfr. *Ibidem*, pp. 191-192.

l'amore del bene, essendo la virtù nient'altro che una forma di bellezza da perseguire per gusto estetico⁹⁵.

Il *gentleman*, in quanto prodotto della civilizzazione, sarà al massimo la superficie del cristianesimo e la ragione è ovvia (*the reason is obvious*): «The world is content with setting right the surface of things; the Church aims at regenerating the very depths of the heart»⁹⁶; la Chiesa (e non l'educazione secondo il modello del *gentleman*) arriva al cuore dell'uomo, proponendo un modello (la santità) che implica una pienezza maggiore rispetto al disgusto per il peccato e alla soddisfazione che possiamo provare nella conoscenza⁹⁷.

Nessuno quindi più di Newman nell'*Idea di Università*, come osserva Owen Chadwick, ha messo in evidenza il contrasto tra le conquiste dell'intelletto e quelle della fede, cantando le lodi dell'educazione umana, ma al tempo stesso negandole la corona più alta⁹⁸. «“What has Athens to do with Jerusalem?” The tension within the Western inheritance between Hellenism and Judaeo-Christianity, reason and faith, knowledge and religion»: questa, secondo Sheridan Gilley, è la domanda di fondo dell'*Idea di Università*, alla quale Newman, pur riconoscendo il ruolo dell'intelletto, risponde schierandosi «on the side of Christian Revelation»⁹⁹.

La distanza che separa il *gentleman* dal santo è la stessa che separa il sapere fine a se stesso dal sapere cattolico: il primo può essere davvero libero (e dar vita a una educazione “liberale”) solo se diventa cattolico, se cioè, sulla scorta dell'insegnamento della Chiesa cattolica, si apre alla teologia. *Liberal education*, quindi, in Newman significa non solo libertà da finalità pratiche e allargamento della mente attraverso un sapere qualitativo e non utilitarista, ma anche, come nota il Marin, libertà

95 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 194-196. Su Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury (1671-1713), cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, VIII (329), IX (299-303); cfr. anche L. Zani, *L'etica di Lord Shaftesbury*, Marzorati, Milano 1954.

96 *The Idea of a University*, p. 203.

97 Cfr. *Ibidem*, p. 121.

98 «The book is very extraordinary in its contrast between the intellect's success and faith; the glory and yet the everlasting insufficiency of mind. It is contrast, not tension. There is no sense of tension. This is one of the elements in the Idea which make it unique. No one ever sang a lovelier song in praise of education for its own sake. And in the same moment no one ever denied so eloquently its natural crown» (Chadwick, *Newman*, p. 56). Su questo aspetto, cfr. anche Ker, *Newman*, pp. 384-88.

99 Gilley, *Newman*, p. 302.

«dall'indifferenza grazie al collegamento con la teologia»¹⁰⁰. C'è insomma un cattivo liberalismo che consiste nel criticare il dogma e ce n'è uno buono che consiste nell'accettare la teologia.

Se paragonato alla comprensività di cui è capace una mente cattolica, infatti, chi (come Mr. Brougham nel suo discorso all'Università di Glasgow nel 1825) vuole escludere la teologia dal sapere¹⁰¹ o chi (come l'Ispettore scolastico di Sua Maestà nella sua relazione del comitato del Consiglio dell'Educazione per gli anni 1848-1850) cataloga la religione sotto il comma che tratta del sentimento¹⁰², si comporta in modo simile a quei ragazzi non ancora maturi descritti nella prefazione all'*Idea di Università*: privi di principi solidi sui quali l'intelligenza si possa fondare, essi sono abbagliati dai fenomeni e non dalla vera realtà e non riescono a evitare di parlare a vanvera e di essere petulanti, come avviene a certi uomini adulti (*grown men*) che discutono di politica, di morale e di religione dimostrando di non sapere di cosa stiano parlando¹⁰³.

A fronte di questo panorama educativo “debole” avere una mente cattolica significa essere cattolici non soltanto nominalmente, ma nel senso di riuscire a percepire le realtà della fede, anche perché Newman si dice convinto che, a differenza dell'incredulo, del fanatico e dell'eretico, il cristiano, se non fa sua la verità che accetta, è incapace di fare qualunque cosa (*is unable to do any thing*)¹⁰⁴: non c'è alternativa, per il cristiano, tra il precipitare nel non senso e il vivere in modo autenticamente religioso.

A livello del sapere universitario, questa profondità di sguardo può essere data solo dalla teologia: alla chiarificazione di questo punto nevralgico della sua riflessione Newman dedica il secondo, il terzo e il quarto discorso dell'*Idea di Università*; in essi il rapporto della teologia con le altre branche del sapere viene indagato in modo rigoroso e senza fare “sconti”, dal momento che, secondo il convertito inglese, dare a essa il ruolo che le compete nell'ambito del sapere

100 Marin, *John Henry Newman*, p. 269. Cfr. anche: G. Morra (a cura di), *L'eredità di Newman*, Istituto per la storia della Chiesa di Bologna, Bologna 1992, pp. 33-47; J. Ker, *The idea of a catholic University*, in «Louvain studies», XXI (1996), pp. 203-215. L. Obertello, *Newman ieri e oggi: l'unità del sapere e l'università*, in «Rivista teologica di Lugano», VII (2/2002), pp. 169-180 (in particolare le pp. 179-180).

101 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 29-30.

102 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 30-33. Il testo a cui Newman si riferisce è: *General report, by Her Majesty's Inspector of Schools, in Minutes of the Committee of Council of Education*, London 1850, pp. 463-501.

103 Cfr. *The Idea of a University*, p. XVII.

104 Cfr. *Ibidem*, p. XVIII.

universitario significa ben di più rispetto al far precedere una cerimonia di inaugurazione da una preghiera (come fece Edward Maltby, vescovo anglicano di Durham, durante il discorso per la posa della prima pietra dell'Università di Londra) o parlare delle opere meravigliose dell'architetto della natura, come fece Brougham nel suo *Discorso sui piaceri della scienza* (pubblicato nel 1827)¹⁰⁵: laddove, infatti, secondo l'insegnamento del monoteismo (condiviso dai cattolici, dai protestanti, dai maomettani e da tutti i teisti), Dio è un essere personale, autonomo, sommamente perfetto e immutabile e dunque qualitativamente distinto dal mondo¹⁰⁶; in Brougham (e nella filosofia della quale si fa portavoce) Egli perde la propria trascendenza, diventando un essere che non può agire indipendentemente dalle leggi della natura e la cui sovranità è quindi simile a una monarchia costituzionale (nella quale il sovrano regna ma non governa) o alla potenza del telescopio e del microscopio, semplici osservatori di fenomeni che non hanno creato¹⁰⁷.

Ragionare in questi termini significa fare non della teologia nel senso autentico del termine (dal momento che essa perde la propria specificità riducendo l'oggetto di indagine a un principio naturale), ma della teologia fisica (*Physical Theology*), cioè una scienza asservita alla fisica, in quanto starebbe nei confronti di quest'ultima come il romanzo della storia sta alla storia¹⁰⁸. Una tale scienza, secondo Newman, conduce facilmente all'ateismo, dal momento che non c'è molta differenza tra il dire che Dio non esiste e il dire che non si conosce nulla di certo su di lui, come avviene appunto nella teologia di cui stiamo parlando, che non aggiunge nulla ai guadagni

105 Cfr. *Ibidem*, pp. 36-39. Su Edward Maltby (1770-1859), cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, XII, 327, 487, 491.

106 Cfr. *The Idea of a University*, p. 36.

107 «If, I say, as you would revolutionize society, so you would revolutionize heaven, if you have changed the divine sovereignty into a sort of constitutional monarchy, in which the Throne has honour and ceremonial enough, but cannot issue the most ordinary command except through legal forms and precedents, and with the counter-signature of a minister, then belief in a God is no more than an acknowledgment of existing, sensible powers and phenomena, which none but an idiot can deny» (*Ibidem*, p. 38).

108 «I understand, in that case, why Theology should require no specific teaching, for there is nothing to mistake about; why it is powerless against scientific anticipations, for it merely is one of them; why it is simply absurd in its denunciations of heresy, for heresy does not lie in the region of fact and experiment. I understand, in that case, how it is that the religious sense is but a "sentiment," and its exercise a "gratifying treat," for it is like the sense of the beautiful or the sublime. I understand how the contemplation of the universe "leads onwards to *divine truth*," for divine truth is not something separate from Nature, but it is Nature with a divine glow upon it. I understand the zeal expressed for Physical Theology, for this study is but a mode of looking at Physical Nature, a certain view taken of Nature, private and personal, which one man has, and another has not, which gifted minds strike out, which others see to be admirable and ingenious, and which all would be the better for adopting» (*Ibidem*, p. 39).

conoscitivi già raggiunti dalla fisica¹⁰⁹: di fronte alla debolezza di questa teologia senza trascendenza, Newman non può fare a meno di ricordare la spiacevole pagina di metafisica (*unpleasant page of Metaphysics*) di Hume, il quale, nei *Saggi sull'intelletto umano* (1748), sostiene l'inutilità di una scienza di Dio sulla base della considerazione che l'unica cosa che possiamo sapere di Lui sono i fenomeni naturali¹¹⁰.

A una cultura che non ammette il valore conoscitivo della dottrina religiosa, il convertito inglese (che nei *Sermoni universitari* aveva già avuto modo di affrontare il tema della conoscenza per testimonianza nella quale consiste la fede¹¹¹) intende dire che Dio è oggetto di conoscenza (diverso ma pur sempre esistente), tanto quanto lo sono la natura e gli astri e che, di conseguenza, l'insegnamento universitario non può escludere la teologia.

Avendo infatti uno specifico oggetto di studio (Dio), la teologia è una branca del sapere (*a branch of knowledge*)¹¹²; escluderla dall'Università (che ha il compito di promuovere il sapere universale) è, a meno di voler negare l'esistenza di Dio, anzitutto una assurdità logica, sostiene all'inizio del secondo discorso dell'*Idea di Università* (il primo dei tre dedicati alla teologia)¹¹³ e, per avvalorare la tesi, chiama in causa alcuni autori di diversa ascendenza: Mosheim (il teologo luterano tedesco

109 «I do not see much difference between avowing that there is no God, and implying that nothing definite can for certain be known about Him» (*Ibidem*, p. 40)

110 Cfr. *Ibidem*.

111 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.

112 Cfr. *The Idea of a University*, p. 19.

113 «A University, I should lay down, by its very name professes to teach universal knowledge: Theology is surely a branch of knowledge: how then is it possible for it to profess all branches of knowledge, and yet to exclude from the subjects of its teaching one which, to say the least, is as important and as large as any of them? I do not see that either premiss of this argument is open to exception. As to the range of University teaching, certainly the very name of University is inconsistent with restrictions of any kind. Whatever was the original reason of the adoption of that term, which is unknown [1. In Roman law it means a Corporation. Vid. Keuffel, *de Scholis*.], I am only putting on it its popular, its recognized sense, when I say that a University should teach universal knowledge. [...] I say, then, that if a University be, from the nature of the case, a place of instruction, where universal knowledge is professed, and if in a certain University, so called, the subject of Religion is excluded, one of two conclusions is inevitable,—either, on the one hand, that the province of Religion is very barren of real knowledge, or, on the other hand, that in such University one special and important branch of knowledge is omitted. I say, the advocate of such an institution must say *this*, or he must say *that*; he must own, either that little or nothing is known about the Supreme Being, or that his seat of learning calls itself what it is not. [...] In a word, strong as may appear the assertion, I do not see how I can avoid making it, and bear with me, Gentlemen, while I do so, viz., such an Institution cannot be what it professes, if there be a God.» (*Ibidem*, pp. 19-25).

che pure non aveva mancato di criticare in altri luoghi¹¹⁴), Georgius Keuffel (autore di una *Historia originis ac progressus scholarum inter Christianos* del 1793, nella quale indaga l'origine del termine "Università") e Samuel Johnson (romanziero, critico e lessicografo, massima autorità letteraria del Settecento inglese) che nel suo *Dictionary of the english language* definisce l'Università come una scuola nella quale vengono insegnate tutte le arti e tutte le facoltà¹¹⁵.

L'aver voluto vedere in Johnson (nella prefazione all'*Idea di Università*) l'esempio di certa vanità intellettuale moderna che pretende di disquisire su tutto¹¹⁶, non è una buona ragione per non spendere una parola in suo favore nel secondo dei discorsi universitari del 1852: per il convertito inglese, in fondo, Johnson non sarebbe altro che la dimostrazione del fatto che anche chi (come appunto aveva fatto lui nel Settecento) si fregiasse di liberalismo per apparire degno di stima davanti all'anglicanesimo del tempo, non può non condividere l'inclusione della teologia nel novero dei saperi degni di essere ricercati, perché l'aggancio con la teologia dovrebbe essere mantenuto saldo non solo da parte di una Università cattolica, ma anche da parte di una Università che si astenesse da professioni religiose, basando i propri insegnamenti sull'indifferentismo. Risulterebbe alquanto strano, infatti, continua Newman, che coloro i quali si mettono d'accordo, sulla base di un compromesso, per fondare una Università che rappresenti la sintesi delle loro rispettive tendenze religiose, finiscano per insultarle a tal punto da escludere l'unica scienza (la teologia) che è in grado di salvaguardarle¹¹⁷.

A molti, continua Newman, questa sembrerà una conclusione affrettata e a chi vuole salvare la presenza della teologia in Università obietteranno che l'inclusività conoscitiva dell'istituzione universitaria non deve spingersi oltre una non ben precisata linea che la caratterizzerebbe (*a line of its own*)¹¹⁸: si tratta di un'obiezione che si aggiunge alle due già viste (l'utilitarismo di Brougham e il sentimentalismo di ascendenza shaftesburiana penetrato fin nella politica scolastica del regno) e

114 Vedi sopra, par. 2 e cap. II, par. 4.

115 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 19-20. Su Samuel Johnson (1709-1784), cfr. *Johnson, Samuel* in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, pp. 898-899.

116 Cfr. *The Idea of a University*, p. XX.

117 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 21-22.

118 Cfr. *Ibidem*, p. 25.

alla quale Newman risponde sostenendo che quel limite non può esistere, perché altrimenti bisognerebbe escludere dal sapere universitario discipline come l'etica, la storia, la metafisica e la fisica (tutte in diverso modo basate su una forma non sensibile di conoscenza)¹¹⁹. Cos'è, infatti, l'esistenza di Dio, che si vorrebbe escludere dall'ambito dei saperi universitari (escludendo la teologia), se non una verità che, essendo insieme di ordine naturale e soprannaturale, viene raggiunta attraverso i metodi di tutte queste scienze¹²⁰?

Esiste, insomma, nella teologia, un contenuto di verità soprasensibile che non può essere negato a livello di ragione naturale, pena il dover negare la validità di un gran numero di scienze: chi mutila il sapere divino, prima o poi finirà col mutilare anche quello umano¹²¹. L'argomento acquista forza se dal piano della teologia naturale si passa a quello della Rivelazione, in quanto la dottrina dell'Incarnazione è insieme fatto storico e fatto metafisico¹²²; Newman, però, nei discorsi universitari del 1852, non approfondisce la questione della teologia rivelata (lo farà in due conferenze del 1855 e del 1858 rivolte rispettivamente agli studenti di Medicina e di Scienze dell'Università cattolica di Dublino e confluite nella seconda parte della *Idea of a University*¹²³), limitandosi a dire di poter comprendere l'esclusione dall'Università dello studio dei fatti religiosi rivelati solo se proviene da un uomo che non li ritenga veri nemmeno in privato¹²⁴.

119 Cfr. *Ibidem*, p. 24.

120 «Is not the being of a God reported to us by testimony, handed down by history, inferred by an inductive process, brought home to us by metaphysical necessity, urged on us by the suggestions of our conscience? It is a truth in the natural order, as well as in the supernatural» (Cfr. *Ibidem*).

121 «In word indeed, and in idea, it is easy enough to divide Knowledge into human and divine, secular and religious, and to lay down that we will address ourselves to the one without interfering with the other; but it is impossible in fact. Granting that divine truth differs in kind from human, so do human truths differ in kind one from another. If the knowledge of the Creator is in a different order from knowledge of the creature, so, in like manner, metaphysical science is in a different order from physical, physics from history, history from ethics. You will soon break up into fragments the whole circle of secular knowledge, if you begin the mutilation with divine» (*Ibidem*, p. 26).

122 «I have been speaking simply of Natural Theology; my argument of course is stronger when I go on to Revelation. Let the doctrine of the Incarnation be true: is it not at once of the nature of an historical fact, and of a metaphysical?» (*Ibidem*).

123 Cfr. *Christianity and Physical Science* in *The Idea of a University*, pp. 428-455; *Christianity and scientific investigation* in *Ibidem*, pp. 456-521.

124 «I do not see how it is possible for a philosophical mind, first, to believe these religious facts to be true; next, to consent to ignore them; and thirdly, in spite of this, to go on to profess to be teaching all the while *de omni scibili*. No; if a man thinks in his heart that these religious facts are short of truth, that they are not true in the sense in which the general fact and the law of the fall of a stone to the earth is true, I understand his excluding Religion from his University, though he professes other reasons for its exclusion. In that case the varieties of religious opinion under which he shelters his conduct, are not only his apology for publicly disowning Religion, but a cause of his privately

Si tratta di una osservazione di rilievo, alla quale segue però non un'indagine sul valore conoscitivo dei contenuti della Rivelazione, ma soltanto un accenno alle ragioni storiche che determinarono l'impovertimento di quel valore conoscitivo: l'errore dottrinale che sottosta alla sfiducia nei confronti dei contenuti della Rivelazione cristiana è il modo luterano ed evangelico di intendere la religione come una questione non di ragione, ma di emozione e di sentimento, e dunque priva di quel preciso contenuto intelligibile di verità che costituisce l'antica nozione cattolica (*old catholic notion*) presente non solo nella Chiesa di Roma, ma anche in quella anglicana, il cui *Prayer Book* non è ancora stato fermentato da quel lievito luterano (*Lutheran leaven*) che dominerebbe invece il mondo religioso alla metà dell'Ottocento¹²⁵; questo approccio alla religione, iniziato a diffondersi nel Cinquecento e poi proseguito nei secoli successivi, condusse a conclusioni che nemmeno i suoi primi fautori avevano in mente (in quanto vide nel fatto cristiano niente più di una offerta spirituale tesa a soddisfare un bisogno della natura umana) e, in tempi più recenti, è rifluito nella teologia liberale o latitudinaria, la quale esclude la possibilità stessa che ci siano cattedre teologiche universitarie¹²⁶: il liberalismo teologico è dunque figlio del luteranesimo, secondo Newman, che ripropone così, nell'*Idea di Università*, quella battaglia anti-protestante combattuta, come si è visto, sia da anglicano (anni Trenta e Quaranta)¹²⁷ sia da cattolico (conferenze del 1850 e del 1851)¹²⁸, non temendo di elogiare l'*Established Church*, della quale aveva smesso di fare l'apologia in concomitanza con la conversione e negli anni successivi al suo ingresso nella Chiesa di Roma.

La ragione di questo "salvataggio" della Chiesa anglicana non è certo una sconfessione dell'unicità veritativa della Chiesa cattolica, ma il fatto che l'idea di teologia della quale Newman dipinge i contorni in queste pagine, facendo leva sulla ragione e non sulla Rivelazione ed essendo quindi

disbelieving it. He does not think that any thing is known or can be known for certain, about the origin of the world or the end of man» (*The Idea of a University*, p. 27).

125 Cfr. *Ibidem*, p. 27-28.

126 «You see, Gentlemen, how a theory or philosophy, which began with the religious changes of the sixteenth century, has led to conclusions, which the authors of those changes would be the first to denounce, and has been taken up by that large and influential body which goes by the name of Liberal or Latitudinarian; and how, where it prevails, it is as unreasonable of course to demand for Religion a chair in a University, as to demand one for fine feeling, sense of honour, patriotism, gratitude, maternal affection, or good companionship, proposals which would be simply unmeaning» (*Ibidem*, p. 29).

127 Vedi sopra, cap. I, par. 2 e 3.

128 Vedi sopra, cap. II, par. 2 e 4.

teologia naturale, è concepita nell'ottica di cercare un terreno comune di confronto con i non cattolici¹²⁹: prescindendo infatti dai contenuti specifici della Rivelazione può essere accettata da chiunque non si sia sottomesso al "dogma" luterano dell'incapacità della ragione a conoscere la realtà e abbia quindi ancora voglia di confrontarsi sul significato di tutto; ecco allora spiegato il motivo per cui non ha senso, secondo Newman, l'obiezione (discussa all'inizio del terzo discorso) di chi vorrebbe escludere la teologia dalle scuole pubbliche e mantenerla invece solo in quelle private¹³⁰: se è affare di ragione non si vede perché debba poter essere esercitata soltanto in un certo tipo di scuole e non in un altro.

Questa risposta, però, si desume soltanto dalla struttura dell'argomentazione e non viene esplicitamente formulata da Newman; egli si limita invece a dire che l'Università non può fare a meno della teologia come Newton non può fare a meno del metafisico¹³¹, dopo aver ribadito, per diverse pagine e con alcune aggiunte di carattere filosofico, ciò che aveva già sostenuto all'inizio del secondo discorso circa l'assurdità logica di escludere la teologia da un sapere che si concepisce come universale¹³²: infatti, mentre nei primi due discorsi aveva affrontato la questione teologica rispondendo alle obiezioni di coloro i quali volevano escluderla dal panorama universitario, nel terzo discorso si interroga direttamente sull'essenza della teologia.

Prima di entrare nel merito della questione, Newman osserva che la difficoltà di parlare di teologia nell'Inghilterra vittoriana è dovuta al fatto che viviamo in un'epoca nella quale le scienze morali e dello spirito non hanno cattedre (*the moral and mental sciences are to have no professional chairs*) e vengono lasciate al giudizio individuale, perché si ritiene che il mondo, in tutti i suoi aspetti, possa essere spiegato soltanto con cause meccaniche¹³³.

129 Cfr. *The Idea of a University*, p. 69.

130 Cfr. *Ibidem*, pp. 43-44.

131 «I supposed the question put to me by a philosopher of the day, "Why cannot you go your way, and let us go ours?" I answer, in the name of the Science of Religion, "When Newton can dispense with the metaphysician, then may you dispense with us."» (*Ibidem*, pp. 52-53).

132 Cfr. *Ibidem*, pp. 45-52.

133 Cfr. *Ibidem*, pp. 54-55.

Non si tratta certo di affermare che i principi della teologia coincidono con quelli della psicologia filosofica (dicendo che quando viene meno la scienza dell'anima viene meno anche quella di Dio), né di argomentare l'esistenza di Dio dalle opere dell'uomo, come aveva fatto William Paley in *Natural Theology* (1802) attraverso l'argomento teleologico, ma soltanto di sottolineare (contro l'impostazione di Hume) che, se non è possibile negare la causalità umana (ad esempio l'influenza della volontà sulle azioni), altrettanto e ancora più impossibile sarà negare quella divina, essendo l'idea di Dio infinitamente più alta (*infinitely higher*) di quella dell'uomo¹³⁴. L'argomento teleologico di Paley, rientra infatti nella teologia fisica già criticata nel secondo discorso (in quanto conduce a una concezione di Dio troppo dipendente dalla natura fisica e non in contraddizione con l'utilitarismo di marca benthamiana difeso dallo stesso Paley in *The principles of moral and political philosophy* del 1785) ed è quindi incompatibile con la concezione analogica che Newman aveva imparato durante gli anni di Oxford alla scuola del teologo anglicano Joseph Butler e che ripropone adesso: la natura è un'analogia del suo Creatore che rimane distinto da essa. Al di là di tutti i riduzionismi che vorrebbero vedere in essa la teologia fisica o vorrebbero farla coincidere con un tipo di letteratura polemica volta a sostenere le ragioni della fede, o con il cristianesimo, o con la conoscenza delle Scritture, la teologia è infatti soltanto la scienza di Dio come essere personale, trascendente, creatore e governatore delle cose, origine e sostegno del mondo intellettuale, sociale, morale e politico¹³⁵.

Se è vero tutto questo, conclude Newman, la teologia non solo non potrà essere esclusa dal sapere universitario, ma dovrà avere nei confronti di quest'ultimo un ruolo architettonico (visto che il suo oggetto di studio è il Creatore dei brandelli di realtà dei quali si occupano le diverse scienze)¹³⁶,

134 Cfr. *Ibidem*, pp. 57-60. Su William Paley (1743-1805), cfr. Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 1210.

135 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 60-64. «Man, with his motives and works, his languages, his propagation, his diffusion, is from Him. Agriculture, medicine, and the arts of life, are His gifts. Society, laws, government, He is their sanction. The pageant of earthly royalty has the semblance and the benediction of the Eternal King. Peace and civilization, commerce and adventure, wars when just, conquest when humane and necessary, have His cooperation, and His blessing upon them. The course of events, the revolution of empires, the rise and fall of states, the periods and eras, the progresses and the retrogressions of the world's history, not indeed the incidental sin, over-abundant as it is, but the great outlines and the results of human affairs, are from His disposition» (*Ibidem*, p. 64).

136 Cfr. *Ibidem*, pp. 66-67.

come è dimostrato anche dal fatto che, lungi dall'essere l'estemporaneo prodotto di una crisi religiosa o filosofica o la moda del momento, il discorso teologico pervade tutta la cultura occidentale, riempiendo di sé le riflessioni di grandi intellettuali inglesi del passato: vengono citati, tra gli altri (oltre a Hooker e a Shakespeare), Bacone e Locke (criticati in altri passi come si è visto¹³⁷, ma qui “riabilitati”), Ralph Cudworth (uno dei rappresentanti del cosiddetto “platonismo di Cambridge” della seconda metà del Seicento e sostenitore di una posizione filosofica incentrata sull'idea secondo la quale l'unica vera fonte di conoscenza sarebbe la religione cristiana), Isaac Newton (il quale oltre che di fisica si occupò anche di teologia perché nel suo *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* del 1687 si oppose al panteismo sostenendo l'esistenza e la trascendenza di Dio), George Berkeley (filosofo della prima metà del Settecento sostenitore di una posizione filosofica riconducibile a una forma di idealismo soggettivo sintetizzabile nel famoso “esse est percipi”, ma del quale non va dimenticato che era teologo e vescovo anglicano formatosi al *Trinity College* di Dublino), John Milton (poeta favorevole alla causa di Cromwell e all'uccisione di Carlo I e autore, dopo la prigionia scontata durante la restaurazione monarchica, del celebre *Paradise Lost* del 1667 dedicato alle vie attraverso le quali Dio si comunica all'uomo), Edward Herbert (filosofo deista della prima metà del Seicento sostenitore di idee innate comuni a tutte le religioni), Richard Baxter (teologo e vescovo puritano del Seicento, sostenitore della causa del Parlamento durante la Guerra Civile, poi favorevole alla restaurazione monarchica dopo la fine del conflitto)¹³⁸. Ma non è soltanto una nozione inglese o protestante, perché riguarda tutto il mondo di tutte le epoche: «When was the world without it?»¹³⁹.

Proprio in forza di questa sua diversità rispetto alla riduzione alla fisica e ad ogni prospettiva che voglia sottacere il suo occuparsi di Dio come creatore trascendente della realtà, la teologia si

137 Vedi sopra, par. 1 e 2 e cap. II, par.4.

138 Su Ralph Cudworth (1617-1688), Isaac Newton (1642-1727), George Berkeley (1685-1753), Edward Herbert (1582-1648) e Richard Baxter (1615-1691), cfr. le rispettive voci in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*.

139 *Ibidem*, p. 67.

configura dunque come quella scienza nella quale non soltanto è possibile parlare degli attributi di Dio, ma deve trovare anche spazio la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio: il vero motivo per cui la teologia non può essere esclusa dall'ambito scientifico (e deve dunque poter trovare posto nell'insegnamento universitario) è che, facendo uso della ragione per dimostrare l'esistenza di Dio e i suoi attributi (e rivolgendosi quindi indistintamente al credente e al non credente), possiede, quanto al metodo di indagine, una dignità almeno pari a quella delle altre scienze.

Come nota Jacques Servais, su questo punto nevralgico della sua riflessione Newman compie una significativa smentita rispetto a quanto aveva scritto negli anni precedenti a proposito della difficoltà di dimostrare Dio a partire dal mondo¹⁴⁰: criticando, come si è visto, la pretesa di Peel di comprendere il cristianesimo a partire dalla scienza, aveva infatti sostenuto (nel decimo sermone universitario del 1839¹⁴¹ e nel saggio sulla *Tamworth reading room* del 1841¹⁴²) che, di fronte all'osservazione della natura, l'uomo di scienza, lungi dal pervenire alla verità della creazione, avrebbe piuttosto la tendenza a chiudersi in se stesso e ad adorare il mondo; la via per arrivare a Dio sarebbe invece quella già accennata in un sermone del 1832 (*The religion of the day*), dove la contemplazione dell'universo veniva vista come uno stratagemma di Satana per distogliere l'uomo dalla considerazione del proprio cuore che lo conduce a Dio¹⁴³, e sviluppata negli anni a venire nei sermoni universitari, nel *Philosophical notebook*¹⁴⁴, nella *Grammatica dell'assenso* (1870)¹⁴⁵ e nella *Lettera al duca di Norfolk* (1875)¹⁴⁶: la propria coscienza, esperienza personale ed esistenziale del proprio cogito e degli altri atti conoscitivi che insieme attestano la dipendenza creaturale dell'uomo da Dio. La via a posteriori della riflessione razionale sul mondo non possiede certo un grado di maggiore universalità (nel senso di comprensibilità e di accettabilità anche da parte dei non

140 Cfr. J. Servais, *Conoscere Dio. La via newmaniana della coscienza*, in Grassi (a cura di), *John Henry Newman*, pp. 61-71.

141 Cfr. Newman, *Faith and reason, contrasted as habits of mind*, in *US*, pp. 176-201.

142 Vedi sopra, cap. II, par. 1.

143 Cfr. J. H. Newman, *The religion of the day*, in *Parochial and plain sermons*, Longmans, Green, and co., London, etc. 1907, pp. 309-325 (cfr. in particolare pp. 317-318).

144 Cfr. *Notebook*, pp. 59, 71, 79. Ed. It.: Newman, *Quaderno filosofico*, in: Idem, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, pp. 633-845.

145 Cfr. *Grammar of assent*, pp. 101-121, 389-408.

146 Cfr. *Letter to the duke of Norfolk*, pp. 246-247.

credenti) rispetto a quella della coscienza, ma, nell'*Idea di Università*, Newman ritiene nondimeno di poter vedere in essa il contenuto portante del cristianesimo, che risulta così ricondotto alla teologia naturale.

Se accostata alle tematiche degli anni della conversione e a quelle dei primi anni cinquanta (già ruotanti attorno alla dimensione culturale che è la chiave di volta del pensiero di Newman), le riflessioni dell'*Idea di Università* non sono più concepite nell'ottica ecclesiologica di stabilire quale sia la vera Chiesa o in quella apologetica di sostenere l'unicità della Chiesa cattolica o di vedere nel cristianesimo il principio dell'educazione: nei primi quattro discorsi del 1852 il cristianesimo, risultando identificato con la teologia naturale, sembra perdere il suo carattere dogmatico, per assomigliare più a una branca del sapere che ad altro. Come ha rilevato Pietro Zerbi, il progetto newmaniano di Università (a differenza di quello successivo di Gemelli che riproporrà «lo schema medioevale della “summa”, caratterizzato da una organicità che derivava dalla teologia, fattore dominante e innervante») rispondeva infatti all'idea di «una globale visione del sapere in cui ogni disciplina avesse un posto»¹⁴⁷. Ecco allora che nei discorsi dell'*Idea di Università* dedicati alla teologia, nonostante il riferimento polemico sia lo stesso di quello del saggio sulla *Tamworth reading room* (l'utilitarismo di Brougham), il motivo per cui il sapere secolare non basta a educare l'uomo non è più (come nella critica a Peel) il suo non fondarsi sulla rivelazione cristiana, ma il suo escludere la teologia come scienza, quindi il suo porsi come assoluto.

Se ciò che ultimamente garantisce la liberalità del sapere universitario (e quindi dell'educazione a esso correlata) è il suo collegamento con la teologia (e non tanto l'ideale del *gentleman*) e se la teologia si identifica non con la rivelazione cristiana, ma con un metodo razionale di indagine degno di essere accolto nel novero delle scienze; allora il fondamento ultimo della proposta culturale di Newman (così come si viene configurando nell'*Idea di Università*) è una forma di antiassolutismo, cioè una visione organica del sapere che il convertito inglese, in polemica con la

147 Cfr. Zerbi, *John Henry Newman e l'idea di università* p. 94.

visione del tempo (tendente invece all'esclusivismo antiteologico) cerca di proporre, attraverso il progetto per l'Università cattolica d'Irlanda, al cattolicesimo dell'Ottocento.

4) «A form of infidelity of the day»¹⁴⁸

Il fatto di non poggiare in modo esplicito né sul cristianesimo, né sul cattolicesimo (perché il fondamento ultimo è la teologia naturale), lungi dal rendere meno cattolica questa proposta, si presenta al contrario come la garanzia della sua cattolicità: “cattolico”, per Newman, è tutto ciò che, trovando piena valorizzazione solo nella Chiesa di Roma, vince quell'infedeltà (*infidelity*) che porta ad assolutizzare il mondo o una sua parte, non volendo vederne la dipendenza dal Creatore.

È certamente vero, come nota il già citato Servais, che la scelta di non delineare il progetto educativo universitario in termini confessionali, ma facendo leva sul concetto di “liberalità” rispondeva all'esigenza di confutare le motivazioni dei difensori delle nuove Università inglesi che, volendo escludere la teologia dal sapere, si dimostravano illiberali¹⁴⁹; ma è altrettanto vero che il voler a tutti i costi difendere la libertà del sapere da ogni tipo di riduzionismo (includendovi quindi la teologia) rivelava anche una preoccupazione ben più grande rispetto a quelle di salvare l'integrità della conoscenza e di fare un Ateneo fedele ai dettami della Santa Sede.

Nel quarto discorso dell'*Idea di Università* (l'ultimo di quelli dedicati alla teologia), Newman sostiene infatti che il pericolo maggiore derivante dall'esclusione della teologia dal novero delle scienze è che, data la naturale e spontanea tendenza dell'uomo a cercare la spiegazione di tutto, altre scienze prenderanno il suo posto, esorbitando dai propri limiti e sostituendo alla trascendenza prospettive ben più misere¹⁵⁰: «The human mind cannot keep from speculating and systematizing; and if Theology is not allowed to occupy its own territory, adjacent sciences, nay, sciences which

148 *The Idea of a University*, p. 381.

149 Cfr. Servais, *Conoscere Dio*, p. 63; cfr. anche Idem, *Valori comuni e “pretesa” cristiana. Attualità di Newman*, in «Synesis», III (1989), fasc.3, pp. 79 ss.

150 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 73-74.

are quite foreign to Theology, will take possession of it»¹⁵¹. Senza idee non possiamo stare e, se non riusciamo a conquistare una verità, ci accontenteremo di una illusione (*We cannot do without a view, and we put up with an illusion when we cannot get a truth*), comportandoci come il fanatico (*bigot*), che difendendo fino all'estremo l'esclusività del proprio sapere limitato, è un uomo d'una sola idea (*a man of one idea*), cioè di una sola scienza (*a man of one science*), dotato quindi di una visione (*view*) che, in quanto parziale (*partial*), sarà necessariamente un po' vera e un po' falsa¹⁵².

Il rischio di sostituirsi indebitamente alla teologia, presente già in scienze cosiddette "amiche" di essa (come la pittura, la scultura, l'architettura e la musica), a proposito delle quali Newman mette in guardia dall'idealizzare lo stile gotico (preferito al romanico da parte di anglicani e di *old catholics*)¹⁵³, aumenta ancora di più in scienze come l'anatomia comparata, la storia, l'economia politica e l'archeologia. In questi campi, molti uomini elevano i principi del loro metodo di indagine a misura di tutte le cose e diventano nemici della religione¹⁵⁴: sir William Lawrence, professore di anatomia al collegio chirurgico di Londra, che nel 1816 pubblicò un'introduzione all'anatomia comparata, nella quale sembrava negare la spiritualità dell'anima¹⁵⁵; alcuni anni prima, in campo linguistico John Horne Tooke propose una sorta di nominalismo grammaticale¹⁵⁶; in campo giuridico, Jeremy Bentham riuscì a fare di un trattato sulle prove giudiziarie un attacco contro i miracoli¹⁵⁷; in campo storico Edward Gibbon, nella sua nota *History of the decline & fall of the roman Empire* (1788), voleva escludere dalla Rivelazione tutto ciò di cui non si può addurre prova

151 *Ibidem*, p. 96.

152 Cfr. *Ibidem*, pp. 76.

153 Cfr. *Ibidem*, pp. 78-83.

154 «Many men there are, who, devoted to one particular subject of thought, and making its principles the measure of all things, become enemies to Revealed Religion before they know it, and, only as time proceeds, are aware of their own state of mind. These, if they are writers or lecturers, while in this state of unconscious or semi-conscious unbelief, scatter infidel principles under the garb and colour of Christianity; and this, simply because they have made their own science, whatever it is, Political Economy, or Geology, or Astronomy, to the neglect of Theology, the centre of all truth, and view every part or the chief parts of knowledge as if developed from it, and to be tested and determined by its principles» (*Ibidem*, p. 83).

155 Cfr. *Ibidem*, pp. 84-85. Su William Lawrence (1783-1867), cfr. J. H. Newman, *L'idea di Università*, in *Opere*, Utet 1988, p. 819.

156 Su John Horne Tooke (1736-1812), cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, X (402, 524), XI (401-405), XII (494).

157 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 95-96.

scritta nei Vangeli o nei Padri e Henry Hart Milman, dignitario della Chiesa anglicana, nella sua *Storia degli Ebrei* (1829), interpretò la storia del popolo eletto in termini puramente secolari¹⁵⁸.

Evidentemente, l'aver già criticato (in un articolo del 1841 uscito sulla «British critic») la concezione anti-sacramentale del cristianesimo portata avanti da Milman nella sua *Storia del cristianesimo* (1840), come abbiamo visto¹⁵⁹, non è un buon motivo per non andare a fondo nella critica, concentrandosi su un'altra opera dello storico oxoniense e aggiungendo che se fosse stato cattolico si sarebbe salvato dagli errori commessi¹⁶⁰.

Risulta tuttavia alquanto difficile vedere in questa osservazione un ritorno all'impostazione della questione culturale nei termini ecclesiologici tipici degli anni della conversione, dal momento che Newman, subito dopo aver parlato di Milman e passando a William Nassau Senior (professore di economia politica a Oxford dal 1825 al 1830), prende in considerazione i pericoli insiti nel non voler riconoscere (come fece l'illustre cattedratico nella conferenza inaugurale del suo corso tenuta nel 1826¹⁶¹) che l'accumulo di denaro è un mezzo e non un fine della vita umana; la visione di Nassau Senior si pone certamente in contrasto con l'insegnamento della Bibbia, del Vangelo e dei Padri della Chiesa¹⁶², ma la critica di Newman al professore oxoniense non si appunta sulle sue idee antireligiose, ma sulla sua pretesa di non voler ammettere l'esistenza di oggetti di pensiero più elevati del denaro, rifiutandosi di condurre la scienza dell'economia di fronte al tribunale della filosofia e della teologia e riuscendo a far dipendere dalla ricerca della ricchezza persino la religione¹⁶³: del resto, secondo il convertito inglese, non esisterebbe personaggio più devoto di

158 «A living dignitary of the Established Church wrote a History of the Jews; in which, with what I consider at least bad judgment, he took an external view of it, and hence was led to assimilate it as nearly as possible to secular history. A great sensation was the consequence among the members of his own communion, from which he still suffers. Arguing from the dislike and contempt of polemical demonstrations which that accomplished writer has ever shown, I must conclude that he was simply betrayed into a false step by the treacherous fascination of what is called the Philosophy of History, which is good in its place, but can scarcely be applied in cases where the Almighty has superseded the natural laws of society and history» (*The Idea of a University*, pp. 85-86).

159 Vedi sopra, cap. II, par. 1.

160 «From this he would have been saved, had he been a Catholic; but in the Establishment he knew of no teaching, to which he was bound to defer, which might rule that to be false which attracted him by its speciousness» (*The Idea of a University*, pp. 85-86).

161 Cfr. W. Nassau Senior, *Introductory Lecture on Political Economy, delivered before the University of Oxford, on the 6th of December 1826*, London 1827.

162 Cfr. *The Idea of a University*, pp. 86-88.

163 Cfr. *Ibidem*, pp. 88-94.

Nassau Senior (allievo di Richard Whately) ai sentimenti religiosi di una Università che, nonostante le riforme liberali alle quali è stata sottoposta a partire dagli anni Trenta del secolo, sul tema dell'economia politica rimane ben lontana dall'abbracciare posizioni in contrasto con la religione¹⁶⁴; la visione di Nassau Senior, quindi, è antireligiosa non perché parta da una volontà di contrastare la trascendenza e il dato rivelato, ma perché non vuole accettare di essere una verità relativa rispetto alla totalità della verità che non può risiedere solo in essa¹⁶⁵.

L'errore di fondo a cui un sapere universitario autenticamente cattolico dovrebbe porre rimedio e in considerazione del quale Newman ha immaginato i tratti essenziali dell'Università cattolica in terra d'Irlanda è quindi quella infedeltà che è il tema di uno dei saggi occasionali del 1854 confluiti nella seconda parte della *Idea of a University*: in *A form of infidelity of the day* essa viene descritta non solo e non tanto nei termini di una eliminazione della religione cristiana dai fondamenti della vita, quanto nei termini di una esclusione del soprannaturale o dicendo che non esiste o sostituendo a esso qualcosa di diverso.

I sentimenti fondamentali (*sentiments*) dell'infedeltà che caratterizza la società del tempo non consistono infatti in altro che in quell'inevitabile abbandono della fede tipico di un'età intellettuale che impedirebbe ormai di definire ancora cristiana l'Europa¹⁶⁶, ma l'errore teorico che le sta alla base è l'idea secondo la quale la religione non può essere materia di scienza (e quindi di teologia) perché il mondo soprannaturale non esiste¹⁶⁷: i rappresentanti di questo modo di pensare non vengono esplicitamente citati, ma sono probabilmente quegli stessi presi in considerazione e criticati (come si è già visto) nel saggio sulla *Tamworth reading room* e nella prima parte dell'*Idea di Università* (Francis Bacon, John Locke, lord Shaftesbury, David Hume, Edward Gibbon, Jeremy

164 «I say, if there be a place where Political Economy would be kept in order, and would not be suffered to leave the high road and ride across the pastures and the gardens dedicated to other studies, it is the University of Oxford» (*The Idea of a University*, pp. 88-89).

165 Su William Nassau Senior (1790-1846), cfr. quanto viene detto in Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, XIV, pp. 116, 153, 480, 506.

166 Cfr. *The Idea of a University*, p. 382.

167 Cfr. *Ibidem*, pp. 392-394.

Bentham, Robert Peel, Henry Brougham, Henry Hart Milman, William Lawrence, William Nassau Senior); riferendosi a quelli tra loro che si interessarono direttamente alla questione universitaria, adesso Newman aggiunge che evitano la controversia e la polemica (in quanto consapevoli che essa finirebbe per rafforzare ciò che vogliono combattere)¹⁶⁸, preferendo invece fare la politica costruttiva del sostituire la teologia con studi riguardanti il mondo materiale: «you will put an end, in the Schools of learning, to the long reign of the unseen shadowy world, by the mere exhibition of the visible»¹⁶⁹.

Newman non vuole ovviamente negare la validità delle scienze, ma solo contestare quel loro uso esclusivo e assolutizzato riscontrabile ad esempio in una medicina che si rifiutasse di tener conto che l'uomo, oltre al corpo, ha anche l'anima: «Man has a moral and a religious nature, as well as a physical. He has a mind and a soul; and the mind and soul have a legitimate sovereignty over the body, and the sciences relating to them have in consequence the precedence of those sciences which relate to the body»¹⁷⁰, afferma in un discorso tenuto nel novembre 1858 agli studenti di medicina (uno dei primi insegnamenti del nuovo Ateneo cattolico) e confluito anch'esso (con il titolo di *Christianity and medical science*) nella seconda parte dell'*Idea di Università*. Il riconoscimento della dimensione spirituale dell'uomo ha conseguenze ben precise sulla scienza medica, dal momento che essa, se tiene conto di tale dimensione, non può accettare nessuna prospettiva di tipo salutista, secondo la quale non ci sarebbero beni spirituali anteponibili alla salute del corpo: secondo Newman sbaglia un medico che pretendesse di distogliere una suora dal curare (secondo la propria vocazione) i malati di un'epidemia della quale ella potrebbe morire¹⁷¹; e la decisione se ammettere un prete al capezzale di un moribondo (qualora il medico affermi che ciò potrebbe

168 Cfr. *Ibidem*, pp. 395-396.

169 *Ibidem*, p. 397.

170 *Ibidem*, pp. 508-509.

171 Cfr. *Ibidem*, pp. 509-511.

disturbare lo spirito del moribondo mettendone a repentaglio la guarigione) non spetta al medico, ma al prete, perché la religione è una scienza superiore alla medicina¹⁷².

Proprio in virtù del fatto che la cattolicità del nuovo Ateneo irlandese significava non soltanto collegamento con la Santa Sede, ma anche proposta di un sapere onnicomprensivo e organico alternativo all'assolutizzazione delle scienze, il modello educativo che stava alla base dell'Università cattolica d'Irlanda era rivoluzionario non solo rispetto all'ideale oxoniense, a quello della *mixed education* o dell'indifferenza religiosa imperante nelle Università statali, ma anche rispetto al modello ecclesiastico cattolico: come scrive il Marin, riferendosi alla concezione newmaniana del sapere così come emerge dagli scritti sull'Università, «non si trattava di una scienza profana sottomessa alla religione o tutelata dalla sfera ecclesiastica, ma di un sapere autonomo che, senza perdere la sua natura, accetta liberamente la religione e la fede, ne tiene conto e si nutre di entrambe»¹⁷³.

Quello che Newman proponeva alla cultura del suo tempo era insomma una «philosophy of an imperial intellect» (per usare la famosa espressione che dà il titolo al noto libro di Dwight Culler¹⁷⁴), nella quale però il dominio dell'intelletto non consisteva in un tentativo razionalistico di controllo della realtà, ma era «vigile consapevolezza dei limiti propri di ogni particolare scienza e d'ogni particolare verità, e, ancora più profondamente, consapevolezza dei limiti dell'umana conoscenza, della sua inadeguatezza alla realtà e perciò della possibilità sempre aperta sia di nuove manifestazioni dell'essere, che dell'insorgere di apparenti contraddizioni tanto nelle scienze profane che nella teologia, oltre che nei rapporti tra i due ambiti»¹⁷⁵.

172«Here are the representatives of two great sciences, Religion and Medicine. Each says what is true in his own science, each will think he has a right to insist on seeing that the truth which he himself is maintaining is carried out in action; whereas, one of the two sciences is above the other, and the end of Religion is indefinitely higher than the end of Medicine. And, however the decision ought to go, in the particular case, as to introducing the subject of religion or not, I think the priest ought to have that decision; just as a Governor-General, not a Commander-in-Chief, would have the ultimate decision, were politics and strategies to come into collision» (*Ibidem*, pp. 512).

173 Marin, *John Henry Newman*, p. 169.

174 Cfr. A. D. Culler, *The imperial intellect. A study of Cardinal Newman's educational ideal*, New Haven and London 1955.

175 Bosi, introduzione a Newman, *Opere*, Utet, Torino 1988, p. 49.

Al tempo di Newman, la Chiesa cattolica non riuscì ad accettare un modello in cui *catholic* potesse significare non soltanto sottomissione alla Santa Sede e insegnamento conforme alla dottrina cattolica, ma anche *liberal*, cioè totalità e apertura alla teologia. Nemmeno il cattolicesimo irlandese: nel novembre 1858 Newman si dimetterà da rettore. Infatti, dopo che, all'inizio del 1852, Cullen ebbe commissionato a Newman i discorsi sull'educazione universitaria e proprio in concomitanza con la sua nomina ad arcivescovo di Dublino (avvenuta lo stesso anno), i rapporti tra i due degenerano rapidamente: volendo che la nuova Università diventasse l'Ateneo cattolico di lingua inglese per il mondo intero e non solo per l'Irlanda, Newman si preoccupava che i professori svolgessero funzioni simili a quelle dei *tutors* di Oxford¹⁷⁶ e cercava di mettere in atto il proposito (comunicato al Cullen nel 1851) di scegliere i docenti da un elenco di candidati nel quale prevalessero i laici inglesi convertiti dall'anglicanesimo¹⁷⁷.

Da parte sua, il neo-arcivescovo di Dublino non stava a guardare: mentre Newman chiedeva la collaborazione tra gli altri, di Döllinger (il sacerdote e teologo cattolico tedesco che proprio in quegli anni stava assumendo una posizione critica nei confronti della Chiesa, che lo avrebbe portato di lì a poco a non condividere la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, il potere temporale del Papa, il *Sillabo* e l'infallibilità, dando vita alla setta dei "Vecchi Cattolici", impegnati nella critica delle decisioni della Chiesa)¹⁷⁸, di Orestes Brownson (filosofo americano ex socialista convertito al cattolicesimo)¹⁷⁹ e di Montalembert (filosofo londinese di nascita ma francese di adozione seguace del liberalismo di La Mennais)¹⁸⁰, offrendo ai primi due il posto di professore straordinario, egli fece nominare come segretario o *general manager* dell'Università James Taylor (1805-1875), sacerdote non gradito a Newman. Nel 1871, all'indomani della proclamazione del dogma dell'Infallibilità, il convertito inglese non esiterà a definire tragico (*tragic*) lo scisma di

176 Cfr. A T. Scratton, 12 May 1852 (*LD*, XV, p. 85).

177 Cfr. A Cullen, 28 April 1851 (*LD*, XIV, pp. 267-270).

178 Cfr. A J. J. Ignaz von Döllinger, 15 December 1853 (*LD*, XV, pp. 505-506).

179 Cfr. A Orestes Brownson, 6 June 1854 (*LD*, XVI, pp. 147-149); a Orestes Brownson, 23 August 1854 (*LD*, XVI, pp. 234-236); a Orestes Brownson, 27 September 1854 (*LD*, XVI, pp. 257-258). Su Orestes Brownson (1803-1876), cfr. D. Caroniti, *Problema sociale, nazione e cristianesimo: Orestes A. Brownson*, Rubettino, Catanzaro 1998.

180 Cfr. A le Comte De Montalembert, 29 June 1854 (*LD*, XVI, pp. 181-182). Su Charles-René Montalembert (1810-1870), cfr. E. Passerin, *Montalembert, Charles-René, Forbes de*, in *Enciclopedia cattolica*, VIII, Sansoni, Firenze 1952, pp. 1336-1339.

Döllinger¹⁸¹ (esprimendo una posizione che probabilmente avrebbe condiviso anche Cullen), ma prima di quella data si dovette assistere alla rottura definitiva della collaborazione tra Cullen e Newman, già fragile fin dall'inizio: sarà infatti proprio sulla vecchia questione relativa allo status (laico o ecclesiastico) del personale universitario (la proposta da lui rivolta a Cullen nell'estate del 1856 di un elenco di laici ai quali affidare i fondi dell'Università) che Newman, di fronte al netto rifiuto dell'arcivescovo, due anni dopo rassegnò definitivamente le dimissioni¹⁸².

Come nota efficacemente il Marin, l'opposizione tra Cullen e Newman (arrivata fino all'impedimento che l'alto prelato pose alla nomina di Newman a vescovo in Irlanda voluta nel 1854 da Wiseman¹⁸³), pur non riguardando i principi della fede e della dottrina cattolica, derivava però «dalla filosofia e dalle diverse concezioni con cui l'uno e l'altro difendevano la creazione di una Università cattolica ed erano contrari all'insegnamento interconfessionale»: per raggiungere questi due obiettivi da entrambi condivisi, Cullen pensava che il metodo dovesse essere quello di «allontanare dall'ambiente universitario e dai piani educativi tutto quanto del pensiero moderno fosse pericoloso e nocivo per la formazione della gioventù», Newman (pur condividendo questi obiettivi) «attribuiva anche all'Università il compito positivo e specifico di preparare intellettualmente e moralmente gli alunni per affrontare i pericoli spirituali che inevitabilmente sarebbero sorti nel corso delle loro vite»¹⁸⁴.

Si trattava, in fondo, della differenza tra un atteggiamento centrato sulla difesa del cattolicesimo dagli errori del tempo e di uno centrato sulla proposta di una cultura cattolica in grado di rispondere alle sfide poste dalla società: come tale, il progetto newmaniano si basava sulla consapevolezza dell'impossibilità di vincere l'attacco utilitarista e liberale soltanto richiamando la necessità di conformare il pensiero alla dottrina della Chiesa e senza dire che libertà (ideale della filosofia dell'Inghilterra vittoriana) significa apertura alla trascendenza e liberazione dal ghetto dell'assolutismo del sapere attraverso il collegamento con la teologia. Come nota Nicholas Lash,

181 Cfr. A Alfred Plummer, 15 Jany 1871 (*LD*, XXV, p. 269).

182 Sulla decisione di dimettersi e sulle effettive dimissioni, cfr. *LD*, XVII, XVIII.

183 Su questa vicenda, cfr. *LD*, XVI.

184 Marin, *John Henry Newman*, p. 273.

nell'*Idea di Università* Newman riesce a far parlare, sintetizzandoli, il meglio della cultura inglese e il meglio del cattolicesimo, scrivendo un'opera sostanzialmente autobiografica: «Newman was a Victorian Tory, an Englishman, and the superior of an Oratory whose ethos, deeply indebted, of course, to Philip Neri, yet also carried echoes of the Oriel Common Room. It was from within a world formed of these elements that he considered the idea of a university»¹⁸⁵.

Ma il tributo che Newman decide di pagare a una concezione del cattolicesimo non in contrasto con quanto di ragionevole c'era nei valori "laici" della società del tempo è ancora più alto di quello emergente dagli scritti sull'Università, perché egli, dopo aver criticato chi vorrebbe escludere la teologia dal novero delle materie universitarie, non apre una facoltà di teologia nell'Ateneo di cui è rettore, ritenendo che la decisione spetti ai vescovi¹⁸⁶: la preoccupazione di evitare il rischio di un appiattimento ecclesiocentrico della prospettiva educativa si è spinta fino a contraddire uno dei punti cardine di tale prospettiva.

185 N. Lash, "A Seat of Wisdom, a Light of the World": considering the University, in «Louvain studies», XV (1990), pp. 188-202.

186 Cfr. Ker, *Newman*, p. 455.

Quale coscienza ha lo Stato?

1) *Metropolitan opinion*

La decisione di Newman di non aprire una facoltà di teologia nell'Ateneo irlandese si spiega certamente con la volontà di imbastire un discorso culturale che, facendo leva più sulla ragione che sulla fede, non rimanesse limitato nei confini del cattolicesimo d'Irlanda, ma si può capire anche alla luce di una preoccupazione di natura politica che inizia a farsi sentire almeno con le *Lectures* del 1850. Pur dovendo riconoscere, con Therenice Kenny, che egli non sviluppò un pensiero politico organico¹, risulta comunque difficile non accorgersi dell'emergere di un interesse politico che prima si tradusse, negli anni oxoniensi precedenti alla conversione (come abbiamo cercato di sottolineare nel primo capitolo di questo studio), nell'apologia degli ideali dell'antico regime inglese (*Church and King* e *Toryism*)² e poi, dopo la conversione, nell'abbozzo di una filosofia sociale di tipo personalista (*Lectures* del 1850)³ e nella critica all'identificazione anglicana tra religione e politica (*Lectures* del 1851)⁴, come abbiamo messo in luce nel secondo capitolo.

Le riflessioni dell'*Idea di Università* su un sapere talmente rispettoso della complessità del reale da riuscire a fare a meno della teologia (qualora la presenza di quest'ultima dovesse lasciare la porta aperta a una forma di assolutismo culturale) sono in fondo la trasposizione, sul piano della cultura universitaria, del "quadro" politico emergente dai due importanti scritti del 1850 e del 1851 e ruotante attorno all'idea del primato della persona sulla società e sullo Stato: in entrambi i casi, infatti, al centro della riflessione è la persona umana, a proposito della quale Newman dice che non può essere sacrificata sull'altare di nessun sapere (nemmeno di quello teologico) e di nessuna forma

¹ Cfr. Kenny, *The political thought of John Henry Newman*.

² Vedi sopra, cap. I.

³ Vedi sopra, cap. II, par. 3.

⁴ Vedi sopra, cap. II, par. 4.

di Stato, nemmeno di quello (come la monarchia inglese) che sostenga di trarre la propria linfa vitale dalla religione.

Nelle *Lectures* del 1851 sulla condizione dei cattolici, infatti, Newman criticava la società inglese del suo tempo, l'anticattolicesimo a essa collegato e gli strumenti attraverso i quali si perpetuava non solo perché aveva cambiato le sue idee in materia teologica gettando a mare la *Via media* e diventando cattolico, ma anche perché vedeva nella tradizione inglese (nata dal protestantesimo elisabettiano) una forma di assolutismo culturale che ammette solo la libertà di chi professa il "libero esame" e non quella di chi vi si oppone: se la ragione della critica al protestantesimo fosse stata soltanto di natura ecclesiologica, Newman non avrebbe certo "salvato", nelle stesse *Lectures*, come si è visto, il tentativo di Enrico VIII e di Elisabetta I di arginare, attraverso l'*Establishment*, la degenerazione del protestantesimo in libero pensiero; la ragione di quella critica va allora cercata non tanto in una insoddisfazione verso l'aspetto dottrinale del protestantesimo, quanto nella volontà di richiamare il carattere negativo del "prezzo" che, come egli stesso si preoccupava di dire in modo esplicito, venne pagato per evitare la degenerazione del protestantesimo in libero esame: l'instaurazione di una tradizione religiosa identificata con la politica (*establishment*) e quindi fin da subito intollerante nei confronti degli "estranei", essendo il criterio di appartenenza la sottomissione a un Sovrano che è anche capo della Chiesa⁵.

Secondo Newman, questo modo di intendere il rapporto Stato-Chiesa ebbe, come si è visto, conseguenze rilevanti se decideva di dedicare ben sei delle nove conferenze del 1851 a far vedere come, nei secoli successivi, esso si tradusse in quei principi primi (chiamati anche "tradizioni" della letteratura, della ricchezza e dei gentiluomini) attraverso i quali le classi colte diffusero il pregiudizio anticattolico in tutta la nazione⁶; ma la conseguenza più rilevante (perché costituisce l'aspetto comune a tutte le altre) veniva esplicitata soltanto nella nona conferenza: una forma di

⁵ Cfr. *Position of catholics*, pp. 54-56. Vedi sopra, cap. II, par. 4. Cfr. anche: Obertello, *Newman e il pregiudizio*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, pp. 49-63.

⁶ Vedi sopra, cap. II, par. 4.

assolutismo culturale che ha come centro la città di Londra e che, nelle vesti di opinione metropolitana (*metropolitan opinion*), si pone, nei confronti dell'opinione locale (*local opinion*) delle altre città dell'Inghilterra, in un rapporto di ingiustificata superiorità.

Si tratta di un vero e proprio potere fabbricato nell'unica grande metropoli inglese (*the whole power of the Metropolis*)⁷ e la cui intolleranza nei confronti di chi (come il cattolico) non la pensa secondo i principi protestanti si alimenta proprio del carattere anonimo, incognito e impersonale di Londra, che fa sì che le accuse e le critiche anticattoliche provengano da persone il cui volto rimane sempre nascosto (e perciò intoccabile) dietro le pagine dei giornali sui quali scrivono⁸. Con grande finezza ed efficacia descrittiva Newman dipingeva il ritratto dell'intellettuale che dal chiuso del suo ufficio scrive contro il cattolicesimo, di cui ha solo una vaga idea che però riesce a far diventare verità nel Paese: «A man, not known, writes a leading article against what?—things? no; but ideas. He writes against Catholicism: what is Catholicism? can you touch it? point at it? no; it is an idea before his mind. He clothes it with certain attributes, and forthwith it goes all over the country that a certain idea or vision, called Catholicism, has certain other ideas, bad ones, connected with it. You see, it is all a matter of ideas, and abstractions, and conceptions. Well, this leading article goes on to speak of certain individual Catholic priests; still, does it see them? point at them? no, it does but give their names; it is a matter, not of persons, but of names; and those names, sure enough, go over the whole country and empire as the names of rogues, or of liars, or of tyrants, as the case may be; while they themselves, the owners of them, in their own persons are not at all the worse for it, but eat, sleep, pray, and do their work, as freely and as easily as before»⁹.

Grazie alla capillare diffusione della stampa, questo grande intelletto metropolitano (*great metropolitan intellect*) onnipresente ma irraggiungibile si spaccia per opinione pubblica (*public opinion*), dimenticando però che non potrà mai essere tale, dal momento che (se è vero che le idee

⁷ Cfr. *Position of catholics*, p. 380.

⁸ «I am forced to allow that the great metropolitan intellect cannot be reached by us, and for this simple reason, because you cannot confront it, you cannot make it know you. I said your victory was to be in forcing upon others a personal knowledge of you, by your standing before your enemies face to face. But what face has a metropolitan journal? How are you to get at it? how are you to look into it? whom are you to look at? who is to look at you?» (*Ibidem*, p. 381).

⁹ *Ibidem*, p. 381-382.

si trasmettono attraverso la conoscenza personale) solo l'opinione locale è autentica opinione pubblica (*local opinion is real public opinion*) e a Londra l'opinione locale non esiste e non può esistere proprio a causa dei caratteri ambientali della città: «No one is known in London; it is the realm of the incognito and the anonymous; it is not a place, it is a region or a state. There is no such thing as local opinion in the metropolis; mutual personal knowledge, there is none; neighbourhood, good fame, bad repute, there is none; no house knows the next door. You cannot make an impression on such an ocean of units; it has no disposition, no connexion of parts»¹⁰.

Le riflessioni sulla *metropolitan opinion* di Londra svolte nella nona conferenza assomigliavano certamente a quanto era stato detto nelle *lectures* precedenti a proposito della letteratura inglese che, a partire dall'età elisabettiana, non smise di esaltare il protestantesimo e di attaccare il cattolicesimo (come abbiamo visto)¹¹; tuttavia, il fatto che l'elemento problematico della sedicente *public opinion* londinese fosse ricondotto all'impersonalità di una propaganda totalizzante e senza volto (e non all'anticattolicesimo) e che la sua spiegazione venisse lasciata per ultima nell'economia complessiva delle conferenze rivelava la consapevolezza (non esplicitata nelle *Lectures* del 1851, ma già presente in quelle del 1850 e ripresa negli anni successivi) circa l'importanza di un'indagine sul rapporto tra la persona e i poteri superiori e sulle sue degenerazioni.

Ma ad agevolare un esito politico del disegno soggiacente ai due importanti testi del 1850 e del 1851 è la stessa messa a fuoco della questione educativa così come si viene configurando nei discorsi sull'Università e che abbiamo ampiamente analizzato nel terzo capitolo di questo studio: pur senza mai dirlo in modo esplicito, Newman dimostra però chiara consapevolezza del fatto che il tema dell'educazione nazionale conduce strutturalmente a quello politico (o almeno a interrogarsi sulle relazioni tra la persona e la società civile), se (in una serie di riflessioni sulla letteratura cattolica inglese svolte tra il 1854 e il 1858 e confluite nella seconda parte dell'*Idea di Università*¹²)

¹⁰ *Ibidem*, p. 380-381.

¹¹ Vedi sopra, cap. II, par. 4.

¹² Cfr. *The Idea of a University*, pp. 295-330.

nel confronto tra la letteratura protestante inglese del passato e quella del suo tempo a uscire sconfitta è la seconda, a motivo non di un maggiore protestantesimo, ma di quell'alto gradiente di anonimato e di superficialità che la accomuna alla *metropolitan opinion* londinese.

Ciò che infatti della letteratura inglese, secondo Newman, non può essere scusato non è il suo carattere protestante: a proposito di esso, anzi, bisognerebbe limitarsi a prendere atto della sua esistenza e riconoscere che, se ci sono personaggi certamente da non assolvere come Locke («scarcely an honour to us in the standard of truth»), Hobbes, Hume, Bentham («in spite of their abilities, are simply a disgrace») e Johnson («whose bias towards Catholicity is well known»)¹³, già criticati in altri luoghi e qui trattati con non minore sarcasmo, complessivamente però «we have, it is true, a Protestant literature; but then it is neither atheistical nor immoral»¹⁴; e comunque, a fronte di una percentuale di ateismo e di immoralità certamente presente almeno nei casi degli autori citati sopra, si ci può consolare con i nomi di Bacone (già criticato e poi “riabilitato” nella prima parte dell'*Idea di Università*¹⁵ e del quale adesso viene detto che era «too intellectually great to hate or to condemn the Catholic faith»), di Samuel Clarke (il teologo inglese formatosi a Cambridge nella seconda metà del Settecento, cappellano della regina Anna, che tentò di reagire al deismo), di George Berkeley, di Joseph Butler e di Thomas Reid, il filosofo scozzese che, in pieno Settecento, con la filosofia del *common sense*, volle riabilitare, contro Hume, le certezze metafisiche della ragione¹⁶.

Senza appello suona invece la condanna nei confronti di quella sorta di processo di secolarizzazione che fece sì che il linguaggio si trasformasse da espressione del genio a strumento comunicativo utile, perdendo in elasticità e in purezza¹⁷, tanto da far ritenere che nel secolo XIX, in Inghilterra, è

¹³ *Ibidem*, p. 319.

¹⁴ *Ibidem*, p. 317.

¹⁵ Vedi sopra, cap. III, par. 1 e 3.

¹⁶ Cfr. *The Idea of a University*, p. 319. Su Samuel Clarke (1675-1729) cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, IX, pp. 292-301; su Thomas Reid (1710-1796), cfr. *Ibidem*, X, pp. 347-349.

¹⁷ «When a language has been cultivated in any particular department of thought, and so far as it has been generally perfected, an existing want has been supplied, and there is no need for further workmen. In its earlier times, while it is yet unformed, to write in it at all is almost a work of genius. It is like crossing a country before roads are made communicating between place and place. The authors of that age deserve to be Classics, both because of what they do and because they can do it. It requires the courage or the force of great talent to compose in the language at all; and the

tramontata l'era dei classici («This is not a day for great writers, but for good writing»¹⁸) e il ben scrivere si traduce non nella irripetibile individualità del grande scrittore, ma nella corsa di ognuno al perfezionismo (tipica di giornali come il «Times» o la «Edinburgh review») che annulla però tutti nell'anonimato di uno stile che non trasmette più contenuti ma cerca solo di convincere e di emozionare¹⁹.

Tanto ci sarebbe da dire, seguendo Newman, sulla tendenza della letteratura inglese dell'Ottocento (*the literature of the day*) a ridursi a puro divertimento quanto mai distante da quella *discipline of mind* nella quale consiste l'educazione e che dà il titolo al nono saggio della seconda parte dell'*Idea di Università*²⁰; a noi però interessa mettere in rilievo non gli aspetti tecnici di tale disamina critica,

composition, when effected, makes a permanent impression on it. In those early times, too, the licence of speech unfettered by precedents, the novelty of the work, the state of society, and the absence of criticism, enable an author to write with spirit and freshness. But, as centuries pass on, this stimulus is taken away; the language by this time has become manageable for its various purposes, and is ready at command. Ideas have found their corresponding expressions; and one word will often convey what once required half a dozen. Roots have been expanded, derivations multiplied, terms invented or adopted. A variety of phrases has been provided, which form a sort of compound words. Separate professions, pursuits, and provinces of literature have gained their conventional terminology. There is an historical, political, social, commercial style. The ear of the nation has become accustomed to useful expressions or combinations of words, which otherwise would sound harsh. Strange metaphors have been naturalized in the ordinary prose, yet cannot be taken as precedents for a similar liberty. Criticism has become an art, and exercises a continual and jealous watch over the free genius of new writers. It is difficult for them to be original in the use of their mother tongue without being singular. Thus the language has become in a great measure stereotype; as in the case of the human frame, it has expanded to the loss of its elasticity, and can expand no more. Then the general style of educated men, formed by the accumulated improvements of centuries, is far superior perhaps in perfectness to that of any one of those national Classics, who have taught their countrymen to write more clearly, or more elegantly, or more forcibly than themselves. And literary men submit themselves to what they find so well provided for them; or, if impatient of conventionalities, and resolved to shake off a yoke which tames them down to the loss of individuality, they adopt no half measures, but indulge in novelties which offend against the genius of the language, and the true canons of taste. Political causes may co-operate in a revolt of this kind; and, as a nation declines in patriotism, so does its language in purity» (*The Idea of a University*, pp. 326-327).

¹⁸ *Ibidem*, p. 328.

¹⁹ «There never was a time when men wrote so much and so well, and that, without being of any great account themselves. While our literature in this day, especially the periodical, is rich and various, its language is elaborated to a perfection far beyond that of our Classics, by the jealous rivalry, the incessant practice, the mutual influence, of its many writers. In point of mere style, I suppose, many an article in the *Times* newspaper, or *Edinburgh Review*, is superior to a preface of Dryden's, or a *Spectator*, or a pamphlet of Swift's, or one of South's sermons. Our writers write so well that there is little to choose between them. What they lack is that individuality, that earnestness, most personal yet most unconscious of self, which is the greatest charm of an author. The very form of the compositions of the day suggests to us their main deficiency. They are anonymous» (*Ibidem*, pp. 328-329).

²⁰ «Gentlemen, within the last thirty years, there has been, as you know, a great movement in behalf of the extension of knowledge among those classes in society whom you represent. This movement has issued in the establishment of what have been called Mechanics' Institutes through the United Kingdom; and a new species of literature has been brought into existence, with a view, among its objects, of furnishing the members of these institutions with interesting and instructive reading. [...] So much may be granted,—and must be granted in candour: but, when I go on to ask myself the question, what *permanent* advantage the mind gets by such desultory reading and hearing, as this literary movement encourages, then I find myself altogether in a new field of thought, and am obliged to return an answer less favourable than I could wish to those who are the advocates of it. We must carefully distinguish, Gentlemen, between the mere diversion of the mind and its real education. [...] Now this is no fault, Gentlemen, of the books or the lectures of the Mechanics' Institute. They could not do more than they do, from their very nature. They do their part, but their part is

ma il motivo di fondo soggiacente a essa, cioè un'implicita presa di posizione contro l'assolutismo culturale dell'età vittoriana e, quindi (indirettamente), contro una politica che pretendeva di essere totalitaria.

Come nota efficacemente Luca Obertello, le *Lectures* newmaniane del 1851 sono state determinanti «non solo nel processo di affermazione degli ideali di tolleranza, ma soprattutto della loro realizzazione pratica. Un conto è infatti l'idea astratta della tolleranza, già teorizzata come ideale futuribile da John Locke e caldeggiata poi da David Hume sulla base della considerazione che il protrarsi delle contese intestine e delle guerre civili avrebbe ridotto l'Inghilterra all'estinzione, ed un conto la sua applicazione concreta e universale. È infatti facile e virtuoso parlare di tolleranza ed esser poi tolleranti soltanto con coloro che la pensano come noi, dando per scontato che altri non abbiano diritto a essere considerati con analogo rispetto. L'opinione pubblica del tempo di Newman, nell'Inghilterra vittoriana considerata generalmente come la culla delle libertà (spesso dimenticando che la fondazione di tali libertà fu medievale), non era certo liberale né tollerante. A una simile opinione pubblica, erede non solo dell'intolleranza, ma della discriminazione e persecuzione anche sanguinosa contro i cattolici durante tre secoli, Newman addita la via della pacifica convivenza e del reciproco rispetto, nella quale soltanto sta la speranza di un autentico progresso umano»²¹.

not enough. A man may hear a thousand lectures, and read a thousand volumes, and be at the end of the process very much where he was, as regards knowledge. Something more than merely *admitting* it in a negative way into the mind is necessary, if it is to remain there. It must not be passively received, but actually and actively entered into, embraced, mastered. The mind must go half-way to meet what comes to it from without. This, then, is the point in which the institutions I am speaking of fail; here, on the contrary, is the advantage of such lectures as you are attending, Gentlemen, in our University. You have come, not merely to be taught, but to learn. You have come to exert your minds. You have come to make what you hear your own, by putting out your hand, as it were, to grasp it and appropriate it. You do not come merely to hear a lecture, or to read a book, but you come for that catechetical instruction, which consists in a sort of conversation between your lecturer and you. He tells you a thing, and he asks you to repeat it after him. He questions you, he examines you, he will not let you go till he has proof, not only that you have heard, but that you know» (*Ibidem*, pp. 487-489).

²¹ Obertello, *Newman e il pregiudizio*, in Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, p. 63.

2) *Tolerance*

Ma è Newman in prima persona a preoccuparsi di mettere in luce il nesso tra critica all'assolutismo culturale e difesa del sistema politico basato sulla tolleranza: all'inizio del quinto saggio della seconda parte dell'*Idea di Università* dedicato all'esclusione della trascendenza nella quale consiste l'*infidelity* (e che abbiamo già ampiamente analizzato), prima di entrare nel merito dell'argomento, si sofferma sugli straordinari vantaggi della tolleranza e sostiene che essi consistono nel permettere all'attacco contro la fede (l'*infidelity* appunto) di mostrarsi per quello che è e in modo diretto.

A differenza del Medioevo, infatti, quando la lotta alla religione veniva portata avanti attraverso un linguaggio di fede (*under the language and the guise of faith*), oggi, spiega Newman, «when universal toleration prevail», l'incredulità (*unbelief*) può gettare la maschera (*throws off the mask*) e può contrapporsi al cattolicesimo in modo scoperto (*in the broad light and with direct assault*)²².

Il convertito inglese non vuol certo dire che l'*infidelity* è da criticare soltanto quando si nasconde dietro altri volti e che invece sarebbe da assolvere non appena rivelasse il buon gusto di esplicitare le proprie finalità, altrimenti non avrebbe continuato il saggio mettendo in luce il suo carattere antimetafisico, come abbiamo visto. Certo, in un'epoca intellettuale come quella dell'Ottocento la perdita della fede risulta quasi inevitabile e Newman non ha timore ad ammetterlo anche a costo di dar adito al sospetto di "complicità" con questo stato di cose, visto che tale rilievo viene fatto subito dopo aver cantato le lodi della tolleranza in contrapposizione al Medioevo²³; ma il suo vero intento è di sottolineare come il sistema della tolleranza riesca a rendere meno pericolosa persino l'*infidelity* (e non quindi di fare l'apologia di quest'ultima), dal momento che all'attacco da essa sferrato è possibile rispondere con altrettanta efficacia (sapendo da dove arriva): «It is one great

²² Cfr. *The Idea of a University*, p. 381.

²³ «I hold that unbelief is in some shape unavoidable in an age of intellect and in a world like this, considering that faith requires an act of the will, and presupposes the due exercise of religious advantages. You may persist in calling Europe Catholic, though it is not; you may enforce an outward acceptance of Catholic dogma, and an outward obedience to Catholic precept; and your enactments may be, so far, not only pious in themselves, but even merciful towards the teachers of false doctrine, as well as just towards their victims; but this is all that you can do; you cannot bespeak conclusions which, in spite of yourselves, you are leaving free to the human will. There will be, I say, in spite of you, unbelief and immorality to the end of the world, and you must be prepared for immorality more odious, and unbelief more astute, more subtle, more bitter, and more resentful, in proportion as it is obliged to dissemble» (*Ibidem*, p. 382).

advantage of an age in which unbelief speaks out, that Faith can speak out too; that, if falsehood assails Truth, Truth can assail falsehood»²⁴.

Non è un caso, del resto, continua Newman, che proprio in un'epoca caratterizzata dalla tolleranza (come quella dell'Ottocento) sia stato possibile fondare una Università che risultasse più enfaticamente cattolica (*more emphatically Catholic*) di quanto non si sarebbe potuto fare nel Medioevo, «because Truth can entrench itself carefully, and define its own profession severely, and display its colours unequivocally, by occasion of that very unbelief which so shamelessly vaunts itself»²⁵.

Nel Medioevo, infatti, la lotta tra verità ed errore avveniva all'interno del contesto filosofico della verità cristiana (la vittoria della quale risultava dunque scontata)²⁶ e mancava, di conseguenza, quella sana alterità e parità tra i due combattenti (presente invece oggi) che fa sì che ciò che la Chiesa (campionessa della verità) ha perso in estensione, lo abbia però guadagnato in intensità (*she gains in intensity what she loses in extent*), ottenendo il pieno controllo delle proprie istituzioni: «She has now a direct command and a reliable influence over her own institutions, which was wanting in the middle ages».

La nuova Università irlandese può essere totalmente cattolica, proprio perché le eresie (a differenza del Medioevo quando abitavano nel seno della Chiesa) hanno il loro centro altrove: «A University is her possession in these times, as well as her creation: nor has she the need, which once was so urgent, to expel heresies from her pale, which have now their own centres of attraction elsewhere, and spontaneously take their departure»²⁷. Ed è soltanto precisando tra parentesi di voler far salve tutte le dovute considerazioni morali ed ecclesiastiche del caso e le possibili correzioni da parte della Santa Sede in materia, che Newman dice senza mezzi termini di preferire vivere nell'Ottocento (quando la battaglia si combatte alla luce del sole) che nel Medioevo (quando si

²⁴ *Ibidem*, p. 382.

²⁵ *Ibidem*, p. 382-383.

²⁶ «The medieval schools were the *arena* of as critical a struggle between truth and error as Christianity has ever endured; and the philosophy which bears their name carried its supremacy by means of a succession of victories in the cause of the Church» (*Ibidem*, p. 383).

²⁷ *Ibidem*, p. 385.

combatteva nel crepuscolo): «And I have no hesitation in saying (apart of course from moral and ecclesiastical considerations, and under correction of the command and policy of the Church), that I prefer to live in an age when the fight is in the day, not in the twilight; and think it a gain to be speared by a foe, rather than to be stabbed by a friend»²⁸.

Concepita per favorire l'incredulità e i diritti dei non credenti o comunque di coloro che non accettavano il dogma cattolico, la tolleranza, attraverso una sorta di processo di eterogenesi dei fini, si rivela provvidenziale per il cattolicesimo: «Such is the providential overruling of that principle of toleration, which was conceived in the spirit of unbelief, in order to the destruction of Catholicity»²⁹.

3) *The corruption of the public conscience*

Nell'economia complessiva della riflessione newmaniana quello alla tolleranza rimane soltanto un richiamo che si inserisce all'interno di un discorso di natura non politica ma culturale ruotante attorno alla volontà di fornire al cattolicesimo inglese gli strumenti intellettuali necessari per presentarsi di fronte a un sempre più incredulo secolo XIX: le *Lectures* del 1851 e gli scritti sull'Università sono appunto la testimonianza di questo impegno.

Tuttavia, se non si può non riconoscere (ponendosi sulla scia del già citato Kenny) che anche dal modo di trattare il tema della tolleranza traspare una sorta di gerarchia nella scala degli interessi di Newman (che subordina il discorso politico al discorso culturale), ciò non significa che la tolleranza non occupi una posizione di prestigio all'interno della riflessione del convertito inglese; egli infatti non solo sostiene, nella seconda parte dell'*Idea di Università* (come abbiamo appena visto), che la tolleranza in un certo senso "addomestica" l'*infidelity*, ma crede anche che essa rappresenti una alternativa radicale all'*infidelity*, in quanto quest'ultima ha come conseguenza proprio il contrario

²⁸ *Ibidem*, p. 382.

²⁹ *Ibidem*, p. 384.

della tolleranza: lo stato assoluto, «the corruption of the public conscience», per usare le parole di Dermot Fenlon³⁰.

In *Infidelity of the future* (un sermone pronunciato nel 1873 in occasione dell'inaugurazione del Seminario di St. Bernard nella Diocesi di Birmingham)³¹ Newman, dopo aver detto che il pericolo di fronte al quale si trova il mondo cattolico dell'Ottocento (in particolare quello inglese) è il propagarsi dell'incredulità (*plague of infidelity*)³², sostiene infatti che quest'ultima, in Inghilterra, ha anche un volto politico, consistente in una diffusa tendenza a limitare l'influenza dei cattolici nella società; secondo il convertito inglese, ci sarebbero molte persone influenti (*many influential men*) le quali, non sopportando la crescita numerica che la Chiesa di Roma (almeno a partire dai tempi dell'*Emancipation*) stava ottenendo nella società inglese e soprattutto il fatto che si trattasse di una Chiesa che si rifiutava di trasformarsi al passo dei mutamenti della politica³³, aspettavano soltanto che l'uno o l'altro dei grandi partiti facesse proprio il loro malcontento e proponesse misure per ridurre i privilegi dei cattolici³⁴.

³⁰ Fenlon, *The "Aristocracy of Talent" and the "Mystery" of Newman*, p. 217.

³¹ Cfr. J. H. Newman, *The Infidelity of the future*, in *Faith and prejudice and other unpublished sermons of cardinal Newman*. Edited by the Birmingham Oratory, Sheed & Ward, New York 1956, pp. 113-128. Ed. it.: Idem, *L'incredulità dei tempi futuri*, in Idem, *Sermoni cattolici*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 311-321.

³² «The special peril of the time before us is the spread of that plague of infidelity, that the Apostles and our Lord Himself have predicted as the worst calamity of the last times of the Church. And at least a shadow, a typical image of the last times is coming over the world. I do not mean to presume to say that this is the last time, but that it has had the evil prerogative of being like that more terrible season, when it is said that the elect themselves will be in danger of falling away. This applies to all Christians in the world, but it concerns me at this moment, speaking to you, my dear Brethren, who are being educated for our own priesthood, to see how it is likely to be fulfilled in this country» (Newman, *Ibidem*, p. 117).

³³ «Again another disadvantage to us will arise from our very growth in numbers and influence in this country. The Catholic Religion, when it has a free course, always must be a power in a country. This is the mere consequence of its divine origin. While Catholics were few and oppressed by disabilities, they were suffered and were at peace. But now that those disabilities are taken off and Catholics are increasing in number, it is impossible that they should not come in collision with the opinions, the prejudices, the objects of a Protestant country, and that without fault on any side, except that the country is Protestant. Neither party will understand the other, and then the old grievances in history which this country has against Rome will be revived and operate to our disadvantage. It is true that this age is far more gentle, kind and generous than former ages, and Englishmen, in their ordinary state, are not cruel, but they may easily be led to believe that their generosity may be abused on our part, that they were unwise in liberating those who are in fact their mortal enemies. And this general feeling of fear of us may be such as, even with a show of reason, to turn against us even generous minds, so that from no fault of ours, but from the natural antagonism of a religion which cannot change with the new political states into which the whole world is gradually moulding itself, may place us in temporal difficulties, of which at present we have no anticipation» (*Ibidem*, p. 119).

³⁴ «There are many influential men who think that things are not indeed ripe as yet for such a measure, but who look forward to the times, when whether the one or the other great political party in the State may make it their cry at the elections of a new Parliament, that they propose to lessen the influence of Catholics and circumscribe their privileges. And however this may be, two things, I think, are plain, that we shall become more and more objects of distrust to the nation at large, and that our Bishops and Priests will be associated in the minds of men with the political acts of foreign

Il ritenere che «the individual is nothing and the state is everything» (scrive in un sermone del 1876) è insomma, secondo Newman, la grande tentazione politica del suo tempo che si estende però anche ad altri ambiti, disegnando un panorama sociale dominato da quella sorta di volontà di potenza propria di alcuni uomini che pretendono di possedere la chiave per la soluzione di tutti i problemi umani, sostituendosi a Dio nel governo della realtà: l'assolutizzazione dello Stato, basandosi sull'annichilimento della persona, è certo la ricaduta politica del pensare che «the great and noble thing is the collection of men itself with its inventions and discoveries», ma ha un esito ben più grave di questa spersonalizzazione, in quanto, proprio perché la persona viene ridotta a nulla, nasce la pretesa di poterne controllare il destino attraverso la tecnica nel tentativo di realizzare il paradiso in terra eliminando il male e il dolore: «the time will come when, in the enthusiastic sanguiness of some about the future, the science of medicine will be so perfect that all diseases will be cured. All these wonderful elements of power which we have seen in the last fifty years, I mean like steam and the power of electricity, and so on, lead men to think that other discoveries will be made that will make the world a sort of heaven, that in this way we should destroy evil, and we should be happy land»³⁵. Siamo di fronte, si legge nell'*Apologia*, a una tendenza all'ateismo che caratterizza la mentalità non solo dell'Europa, ma anche di ogni civiltà sotto l'influenza di quella europea (*every government and every civilization through the world, which is under the influence of the European mind*), all'interno della quale viene dimenticato che soltanto la fede è l'ultima parola in grado di contrastare il male nel mondo³⁶.

Catholics, and be regarded as members of one extended party in all countries, the enemies, as will be thought, of civil liberty and of national progress. In this way we may suffer disadvantages which have not weighed upon the Catholic Church since the age of Constantine» (*Ibidem*, p. 120).

³⁵ Citato in Dr. Zeno, *John Henry Newman. His inner life*, Ignatius Press, San Francisco 1987, p. 228.

³⁶ «And in these latter days, in like manner, outside the Catholic Church things are tending,—with far greater rapidity than in that old time from the circumstance of the age,—to atheism in one shape or other. What a scene, what a prospect, does the whole of Europe present at this day! and not only Europe, but every government and every civilization through the world, which is under the influence of the European mind! Especially, for it most concerns us, how sorrowful, in the view of religion, even taken in its most elementary, most attenuated form, is the spectacle presented to us by the educated intellect of England, France, and Germany! Lovers of their country and of their race, religious men, external to the Catholic Church, have attempted various expedients to arrest fierce wilful human nature in its onward course, and to bring it into subjection. The necessity of some form of religion for the interests of humanity, has been generally acknowledged: but where was the concrete representative of things invisible, which would have the force and the toughness necessary to be a breakwater against the deluge?» (*Apologia*, pp. 243-244).

L'assolutizzazione dello sforzo dell'uomo per governare i suoi simili (nel quale consiste la politica) è allora una conseguenza dell'*infidelity* (cioè dell'esclusione del soprannaturale) proprio nella misura in cui vive della divinizzazione delle realtà terrene: «as to ourselves, these men say, let us enjoy what we have, and they make a divinity of the world and worship it»³⁷, si legge nel già citato sermone del 1876.

La dottrina politica di Newman consiste nell'esplicitazione di questo nesso tra *infidelity* e assolutizzazione della politica (e per contrasto tra la fede e la giusta dimensione della politica) e vive quindi di un legame strutturale con la religione, come sostiene il Kenny: «far from it being the case that Newman's religion kept him from an interest in politics, it is much nearer the truth to say that it was his religion which forced him to think about politics»³⁸.

Essendo strettamente legato alla dimensione religiosa, il discorso politico newmaniano risente inevitabilmente dell'ecclesiologia alla quale egli fa riferimento nel momento in cui lo formula e non si capirebbe appieno il Newman politico se non si tenesse conto del fatto che (come si legge nel già citato passo dell'*Apologia*) dalla tendenza all'ateismo tipica del XIX secolo egli salva la Chiesa cattolica, ma non la Chiesa anglicana; a proposito di essa il convertito inglese non può fare a meno di dire che, dopo un lungo periodo (databile a partire dallo scisma di Enrico VIII) in cui il tentativo di arginare l'incredulità attraverso una religione di Stato complessivamente funzionò, adesso nelle crepe degli organismi istituzionali anglicani si stava infiltrando il nemico, cioè quella mentalità liberale in campo dogmatico, morale ed educativo contro la quale egli stesso aveva combattuto a Oxford e la cui vittoria era stata motivo per passare a Roma³⁹.

³⁷ Citato in Zeno, *John Henry Newman*, p. 228.

³⁸ Kenny, *The political thought of John Henry Newman*, p. 2.

³⁹ «Three centuries ago the establishment of religion, material, legal, and social, was generally adopted as the best expedient for the purpose, in those countries which separated from the Catholic Church; and for a long time it was successful; but now the crevices of those establishments are admitting the enemy» (*Apologia*, p. 244).

4) Stato e Chiesa

Già nelle *lectures* sesta e settima del 1850, rivolgendosi ai membri del Movimento di Oxford, Newman rifletteva (nell'ottica di renderli consapevoli della loro intrinseca tendenza verso la comunione con la Chiesa cattolica) sui limiti strutturali della Chiesa di Stato in quanto tale, cioè di quella Chiesa, detta da loro anche "branca" della Chiesa universale (*Branch Church*), che trae la propria linfa vitale dallo spirito della nazione nella quale si trova⁴⁰; la vera Chiesa universale è solo quella cattolica (e non il non ben precisato cristianesimo in cui i membri del Movimento di Oxford vorrebbero farla rientrare come sua branca per paura di prendere in considerazione l'opportunità di aderire a essa), ma il convertito inglese, nelle due *lectures* del 1850, non vuole soffermarsi su questo aspetto della questione (che pur rappresenta uno dei motivi di fondo dell'intera opera), perché gli interessa riflettere sul rapporto Stato-Chiesa così come si declina nella Chiesa cattolica e in quelle nazionali.

Ciò di cui infatti i membri del Movimento di Oxford, volendo rimanere nella propria Chiesa nazionale, non si rendevano conto era che, laddove la Chiesa intenda fino in fondo mantenersi

⁴⁰ «By a Branch Church is meant, I suppose, if we interpret the metaphor, a Church which is separate from its stem; and if we ask what is meant by the stem, I suppose it means the "Universal Church," as you are accustomed to call it. The Catholic Church, indeed, as understood by Catholics, is one kingdom or society, divisible into parts, each of which is in inter-communion with each other and with the whole, as the members of a human body. This Catholic Church, as I suppose you would maintain, has ceased to exist, or at least is in deliquium, for you will not give the name to us, nor do you take it yourselves, and scarcely ever use the phrase at all, except in the Creed; but a "Universal Church" you think there really is, and you mean by it the whole body of professing Christians all over the world, whatever their faith, origin, and traditions, provided they lay claim to an Apostolical Succession, and this whole is divisible into portions or branches, each of them independent of the whole, discordant one with another in doctrine and in ritual, destitute of mutual intercommunion, and more frequently in actual warfare, portion with portion, than in a state of neutrality. Such is pretty nearly what you mean by a Branch, allowing for differences of opinion on the subject; such, for instance, is the Russian Branch, which denounces the Pope as a usurper; such the Papal, which anathematizes the Protestantism of the Anglican; such the Anglican, which reprobates the devotions and scorns the rites of the Russian; such the Scotch, which has changed the Eucharistic service of the Anglican; such the American, which has put aside its Athanasian Creed. Such, I say, is a Branch Church, and, as you will see at once, it is virtually synonymous with a National; for though it may be in fact and at present but one out of many communions in a nation, it is intended, by its very mission, as preacher and evangelist, to spread through the nation; nor has it done its duty till it has so spread, for it must be supposed to have the promise of success as well as the mission. On the other hand, it cannot extravagate beyond the nation, for the very principle of demarcation between Branch and Branch is the distinction of Nation or State; to the Nation, then, or State it is limited, and beyond the Nation's boundaries it cannot properly pass. Thus it is the normal condition of a Branch Church to be a National Church; it tends to nationality as its perfect idea; till it is national it is defective, and when it is national it is all it can be, or was meant to be. Since, then, to understand what any being is, we must contemplate it, not in its rudiments or commencements, any more than in its decline, but in its maturity and its perfection, it follows that, if we would know what a Branch Church is, we must view it as a National Church, and we shall form but an erroneous estimate of its nature and its characteristics, unless we investigate its national form» (*Anglican difficulties*, I, pp. 170-172).

indipendente e sovrana nella propria sfera (quella spirituale), prima o poi sorgerà un conflitto con lo Stato, che impedisce di pensare positivamente (e ingenuamente) a una non distinzione tra le due sfere: anche in presenza di una generale concordanza di principi, il bene dell'anima non sempre coincide con quello del corpo (*the good of the soul is not always the good of the body*)⁴¹, spiega Newman, e «when our Lord came, it was with the express object of introducing a new kingdom, distinct and different from the kingdoms of the world, and He was sought after by Herod, and condemned by Pilate»⁴².

Il giusto rapporto tra sfera spirituale e sfera temporale, cioè tra Chiesa e Stato, dovrebbe invece essere, continua Newman nelle pagine della sesta *lecture* del 1850 (che rappresentano uno dei pochi luoghi in cui egli si cimenta direttamente con la tematica politica), non di opposizione (come avvenne nei primi secoli del cristianesimo quando lo Stato perseguitava la Chiesa) né di sottomissione della Chiesa allo Stato (come stava avvenendo nell'Inghilterra del XIX secolo), ma di collaborazione: lo Stato vede nella Chiesa la sanzione divina della legge e la salvaguardia della moralità, dell'ordine e della pace, la Chiesa obbedisce allo Stato nelle materie di competenza di quest'ultimo e ne riconosce la legittimazione divina⁴³. Riprendendo dunque (pur senza mai dirlo esplicitamente) la dottrina politica medioevale, Newman sostiene che Stato e Chiesa rimangono

⁴¹ «You hold, and rightly hold, that the Church is a sovereign and self-sustaining power, in the same sense in which any temporal State is such. She is sufficient for herself; she is absolutely independent in her own sphere; she has irresponsible control over her subjects in religious matters; she makes laws for them of her own authority, and enforces obedience on them as the tenure of their membership with her. And you know, in the next place, that the very people, who are her subjects, are in another relation the State's subjects, and that those very matters which in one aspect are spiritual, in another are secular. The very same persons and the very same things belong to two supreme jurisdictions at once, so that the Church cannot issue any order, but it affects the persons and the things of the State; nor can the State issue any order, without its affecting the persons and the things of the Church. Moreover, though there is a general coincidence between the principles on which civil and ecclesiastical welfare respectively depend, as proceeding from one and the same God, who has given power to the Magistrate as well as to the Priest, still there is no necessary coincidence in their particular application and resulting details, in the one and in the other polity, just as the good of the soul is not always the good of the body; and much more is this the case, considering there is no divine direction promised to the State, to preserve it from human passion and human selfishness. You will, I think, agree with me in judging, that under these circumstances it is morally impossible that there should not be continual collision, or chance of collision, between the State and the Church; and, considering the State has the power of the sword, and the Church has no arms but such as are spiritual, the problem to be considered by us is, how the Church may be able to do her divinely appointed work without let or hindrance from the physical force of the State» (*Ibidem*, pp. 173-174).

⁴² *Ibidem*, p. 174.

⁴³ «I repeat, the great principles of the State are those of the Church, and, if the State would but keep within its own province, it would find the Church its truest ally and best benefactor. She upholds obedience to the magistrate; she recognises his office as from God; she is the preacher of peace, the sanction of law, the first element of order, and the safeguard of morality, and that without possible vacillation or failure; she may be fully trusted; she is a sure friend, for she is indefectible and undying» (*Ibidem*, p. 175).

distinti quanto ai rispettivi compiti, ma proprio per questo devono collaborare in vista della realizzazione del bene comune.

E comunque la considerazione inserita in queste pagine secondo la quale, nonostante il potere temporale possa disporre di una forza militare che la Chiesa non ha, la Chiesa vincerà sempre in virtù della sua universalità che le conferisce una giurisdizione su ogni angolo della terra⁴⁴, non esime Newman dal sottolineare come la realtà del rapporto tra Stato e Chiesa, nel corso dei secoli, sia stata ben diversa dall'ideale: è vero che la Provvidenza, dotando la Chiesa del carattere della cattolicità e facendo di essa un corpo organico costituito di parti diverse ma tutte comunicanti, ne ha salvaguardato in modo definitivo l'indipendenza dal potere temporale⁴⁵, ma è anche vero che mai quest'ultimo si è dato per vinto nel suo tentativo di sottomettere la Chiesa. Allo Stato, infatti, non basta collaborare con la Chiesa rispettandone la diversità e l'autonomia, perché vorrebbe tutto il potere per sé, non sopportando la doppia giurisdizione (*double jurisdiction*) tra sfera temporale e sfera spirituale a concependosi come realtà assoluta⁴⁶: gli esempi di questa ingerenza dello Stato sulla Chiesa sono innumerevoli e coprono l'intera storia del cristianesimo europeo («the whole course of English ecclesiastical affairs, from the Conquest to the sixteenth century [...] the Gallicanism of Louis XIV and the Josephism of Austria [...] the present bearing of the English Government towards the Church of Ireland»⁴⁷ sono soltanto i casi più noti), disegnando situazioni

⁴⁴ «How different is the bearing of the temporal power upon the spiritual! Its promptitude, decisiveness, keenness, and force are well represented in the military host which is its instrument. [...] The Church triumphs over the world's jurisdiction everywhere, because, though she is everywhere, for that very reason she is in the fulness of her jurisdiction nowhere» (*Ibidem*, pp. 178-180).

⁴⁵ «Such being the difficulty which ever has attended, and ever will attend, the claims and the position of the Catholic Church in this proud and ambitious world, let us see how, as a matter of history, Providence has practically solved or alleviated it. He has done so by means of the very circumstance that the Church is Catholic, that she is one organised body, expanded over the whole earth, and in active intercommunion part with part, so that no one part acts without acting on and acting with every other» (*Ibidem*, pp. 175-176).

⁴⁶ «But it is not enough for the State that things should be done, unless it has the doing of them itself; it abhors a double jurisdiction, and what it calls a divided allegiance; *aut Caesar aut nullus*, is its motto, nor does it willingly accept of any compromise. All power is founded, as it is often said, on public opinion; for the State to allow the existence of a collateral and rival authority, is to weaken its own and, even though that authority never showed its presence by collision, but never concurred and cooperated in the acts of the State, yet the divinity with which the State would fain hedge itself would, in the minds of men, be concentrated on that Ordinance of God which has the higher claim to it» (*Ibidem*, p. 175).

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 185-186.

nelle quali sempre la contesa si consuma tra un governo forte e persuasivo da un lato e il popolo fedele alla Santa Sede dall'altro⁴⁸.

Ma non è tanto sulla storia europea in generale che Newman vuole soffermarsi, quanto su quella inglese del suo tempo, come dimostra la scelta di tornare a parlare di *Branch Church* subito dopo aver concluso la carrellata storica sull'Europa cristiana. L'esistenza di una *Branch Church* in Inghilterra non è altro che l'ennesima conferma del carattere ambiguo dei rapporti Stato-Chiesa in Europa, perché «a National or Branch Church can be of the highest service to the State, if properly under control» e tale controllo si traduce, ad esempio, nel fatto che lo Stato permette ai sudditi «to have some teaching about the next world, but not too much: just as much as is important and beneficial to the interests of the present»⁴⁹; insomma allo Stato che non voglia riconoscere alcun potere al di sopra di se stesso va bene una Chiesa nazionale perché essa non predica il dogma e il mistero, ma l'ordine e l'educazione, limitandosi a svolgere alcune funzioni di carattere sociale che la rendono un organismo pubblico senza Sinodi e con i Vescovi ridotti ad amministratori dei battesimi e dei matrimoni della Corona e a lettori di preghiere alla Camera dei Lord⁵⁰. E Newman non può che constatare amaramente come la considerazione secondo la quale, nell'ottica del moderno Stato inglese, «nationality is the real bond, and Churchmanship is but the accident, of Englishmen»⁵¹ venga confermata proprio da illustri ecclesiastici, come William Warburton, teologo inglese del Settecento e vescovo di Gloucester dal 1759, famoso per aver inaugurato le *Warburton*

⁴⁸ «In all these instances, it is a struggle between the Holy See and some local, perhaps distant, Government, the liberty and orthodoxy of its faithful people being the matter in dispute; and while the temporal power is on the spot, and eager, and cogent, and persuasive, and dangerous, the strength of the assailed party lies in its fidelity to the rest of Christendom and to the Holy See» (*Ibidem*, p. 186).

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 187-188.

⁵⁰ «Useful, sensible preaching, activity in benevolent schemes, the care of schools, the superintendence of charities, good advice for the thoughtless and idle, and "spiritual consolation" for the dying—these are the duties of a National or Branch Church. The parochial clergy are to be a moral police; as to the Bishops, they are to be officers of a State-religion, not shepherds of a people; not mixing and interfering in the crowd, but coming forward on solemn occasions to crown, or to marry, or to baptize royalty, or to read prayers to the House of Peers, or to consecrate churches, or to ordain and confirm, or to preach for charities, and to be but little seen in public in any other way. Synods are unnecessary and dangerous, for they convey the impression that the Establishment is a distinct body, and has rights of its own. So is discipline, or any practical separation of Churchmen and Dissenters; for nationality is the real bond, and Churchmanship is but the accident, of Englishmen. Churches and churchyards are national property, and open to all, whatever their denomination, for marriage and for burial, when they will. Nor must the Establishment be in the eye of the law a corporation, even though its separate incumbents and chapters be such, lest it be looked upon as politically more than a name, or a function of State» (*Ibidem*, pp. 188-189).

⁵¹ *Ibidem*, p. 188.

Lectures destinate a difendere la Rivelazione divina: in un suo libro del 1736 intitolato *Alliance of Church and State* e scritto con l'obiettivo di difendere l'*Establishment* dai diversi attacchi provenienti dal modello teocratico "papista" e da quelli erastiano e liberale (la chiesa creata dallo Stato), Warburton non arriva certo agli eccessi dei politici odierni, ma secondo Newman finisce per avallare un modello di Chiesa nazionale⁵². Si può infatti essere d'accordo con l'ecclesiastico inglese quando sostiene che lo Stato deve essere tollerato in quanto promuove il bene comune nella società (*the wellbeing of society*)⁵³, ma non quando aggiunge che la verità coincide con la pubblica utilità e che quindi lo Stato è il soggetto maggiormente abilitato a cercare la verità e a occuparsi di questioni religiose⁵⁴, con la conseguenza devastante che le dottrine che non concordano con la pace sociale non sono vere⁵⁵.

Warburton rimane certo un grande teologo, agli occhi di Newman, forse uno dei più grandi, altrimenti, nella prima *lecture*, non lo avrebbe annoverato (come si è già detto nel primo capitolo) tra quelle figure che la politica inglese del 1850 (stabilendo per legge che il Battesimo non è dottrina della Chiesa anglicana) dimostra di aver dimenticato⁵⁶; ciò tuttavia non vale a salvarlo dalla critica, sia perché la sua idea secondo la quale solo lo Stato ha il pieno diritto di stabilire cosa è vero

⁵² «Now, in order to show that this is no exaggeration, I will, in conclusion, refer in evidence to the celebrated work of a celebrated man, in defence of the Establishment; a work, too, which disowns Erastianism, and, in a certain sense, is written against it, and which, moreover, is, in breadth of doctrine, behind what would be maintained or taken for granted by statesmen now. For all these reasons, if I would illustrate what I have been saying of the certainty of a theoretical Branch Church becoming, in fact, and in the event, a Branch of the State, and of the liking of the State for Branch Churches and nothing else, I could not take a work fairer to the National Church, than "The Alliance of Church and State" of Bishop Warburton» (*Ibidem*, p. 189). Su William Warburton (1698-1779) e sulla sua concezione dei rapporti Stato-Chiesa, cfr. quanto viene detto in Clark, *English society*, pp. 103-105, 266-274.

⁵³ Cfr. *Anglican difficulties*, I, p. 189.

⁵⁴ «"Public utility and truth coincide," [p. 147] he says; nay, further still, he distinctly calls public utility "a sure rule and measure of truth;" [p. 135] so that he continues, by means of it the State "will be much better enabled to find out truth, than any speculative inquirer with all the aid of the philosophy of the schools." [p. 135] "From whence it appears," he continues, "that while a State, in union with the Church, hath so great an interest and concern with true religion, and so great a capacity for discovering what is true, religion is likely to thrive much better than when left to itself." The State, then, it would appear, out of compassion to Religion, takes it out of the schools, and adapts it to its own purposes to keep it pure and make it perfect» (*Ibidem*, p. 190).

⁵⁵ «"God so disposed things, that the means of attaining the happiness of one state [of existence] should not cross or obstruct the means of attaining the happiness of the other. From whence we must conclude, that where the supposed means of each—viz., opinions and civil peace—do clash, there one of them is not the true means of happiness. But the means of attaining the happiness peculiar to that state in which the man at present exists, being *perfectly and infallibly known* by man, and the means of the happiness of his future existence, as far as relates to the discovery of truth, but *very imperfectly known* by him, it necessarily follows that, *wherever opinions clash with civil peace, those opinions are no means of future happiness*, or, in other words, are either no truths, or truths of no importance." » (*Ibidem*, pp. 192-193).

⁵⁶ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

e cosa è falso anticipava di oltre un secolo, a livello teorico, quanto è avvenuto nel 1850 sulla questione del Battesimo⁵⁷, sia perché la sua critica allo spiritualismo di Algernon Sidney (il repubblicano inglese favorevole alla causa di Cromwell, condannato a morte nel 1683 sotto il regno di Carlo II) non aveva altra finalità che quella di sottolineare l'importanza dei riti e delle cerimonie per l'edificazione della religione nazionale⁵⁸.

Del resto, da una critica simile a quella rivolta a Warburton non si salva nemmeno Richard Whately (uno dei grandi maestri ispiratori di Newman a Oxford, *noetic* di Oriel College e dal 1831 arcivescovo anglicano di Dublino), che verrà elogiato l'anno dopo nelle *Lectures* sulla condizione dei cattolici (come abbiamo visto)⁵⁹, ma del quale adesso il convertito inglese mette in luce gli errori contenuti in un suo scritto precedente al 1833 dedicato ai rapporti Stato-Chiesa; è vero che il mondo ha visto in lui un pensatore vigoroso e originale (*a vigorous and original thinker*) e che egli ha voluto, col suo scritto, rispondere a Warburton, tentando di elaborare un'idea propria (*a counter-view of his own*)⁶⁰, ma tutto ciò non serve a eliminare la grossa ambiguità del suo libro, consistente nel non essere stato in grado di parlare dell'essenza della Chiesa e dei suoi compiti specifici: infatti, dopo aver giustamente detto che il re non dovrebbe avere giurisdizione sulle questioni di fede e che invece in Inghilterra il potere civile ce l'ha, esorbitando in tal modo dal proprio ruolo⁶¹, tuttavia, anche se non condivide con Warburton l'idea secondo cui verità e utilità coincidono e anche se crede nel carattere divino della Chiesa e nella sua indipendenza dallo Stato, non dice cosa la Chiesa

⁵⁷ «Behold the principle of the reasonings of the Committee of Privy Council, and the philosophy of the Premier's satisfaction thereupon! Baptismal regeneration is determined to be true or not true, not by the text of Scripture, the testimony of the Fathers, the tradition of the Church, nay, not by Prayer Book, Articles, Jewell, Usher, Carleton, or Bullinger, but by its tendency to minister to the peace and repose of the community, to the convenience and comfort of Downing Street, Lambeth, and Exeter Hall» (*Anglican difficulties*, I, p. 193).

⁵⁸ «"Hence," he says, "may be seen the folly of those Christian sects, which, under pretence that Christianity is a spiritual religion, fancy it cannot have rites, ceremonies, public worship, a ministry or ecclesiastical policy. *Not reflecting that without these it could never have become national*, and consequently, could not have done that *service to the State that it, of all religions, is most capable of performing.*" [p. 104] And then in a note, on occasion of Burnet's statement, that "Sidney's notion of Christianity was, that it was like a divine philosophy in the mind, without public worship or anything that looked like a Church," he adds, "that an ignorant monk, who had seen no further than his cell, or a mad fanatic, who had thrown aside his reason, should talk thus is nothing; but that the great Sidney, a man so superlatively skilled in the science of human nature and civil policy, and who *so well knew what religion was capable of doing for the State*, should fall into this extravagant error, is, indeed, very surprising."» (*Ibidem*, p. 194). Su Algernon Sidney (1622-1683), cfr quanto viene detto in Clark, *English society*, pp. 48-51.

⁵⁹ Vedi sopra, cap. II, par. 4.

⁶⁰ Cfr. *Anglican difficulties*, I, p. 204.

⁶¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 204-206.

deve fare (*yet he gives her nothing to do*), limitandosi soltanto a parlare vagamente di preghiera e assegnando quindi alla Chiesa un compito che chiunque potrebbe espletare in modo autonomo⁶².

Evidentemente, se nella sua critica alla concezione moderna dello Stato e del rapporto Stato-Chiesa Newman riesce a “riassumere” un’opera non certo di spicco della produzione del Whately (senza nemmeno preoccuparsi di spendere qualche parola sulla figura dell’autore che come sappiamo fu all’origine del clima spirituale dal quale nacque il Movimento di Oxford) significa che la posta in gioco era troppo alta per consentire di fare sconti a chicchessia: si trattava della difesa della libertà della Chiesa dallo strapotere dello Stato, questione sulla quale il convertito inglese intendeva essere il più chiaro possibile.

Forse consapevole del fatto che l’aver sottolineato (nella conferenza precedente) la secolare tendenza dello Stato a soggiogare la Chiesa poteva lasciar sospettare che egli volesse rinnegare quel suo attaccamento al vecchio mondo inglese (costruito proprio sulla collaborazione tra temporale e spirituale), spiega che «the civil power is a divine ordinance; no one doubts it»⁶³ e che, come si legge in San Paolo e nel libro dei *Proverbi*, resistere al potere civile significa resistere a Dio⁶⁴. Non

⁶² «Now I will do the writer the justice to confess, that he does not agree with Warburton in considering that truth is measured by political expediency. He is too honest, too generous, too high-minded, too sensible, for so miserable a paradox; but, considering the far higher views he takes of the position of the Church, how he frets under her humiliation, how nobly zealous he is for her liberty, certainly he will be guilty of a different, indeed, but a not less startling paradox himself, if he has such exalted notions of the Church, and yet gives her nothing to do. Warburton recognises the Church in order to destroy it; he thinks it never has existed, or rather never ought to have existed in its proper nature, but, from its first moment of creation, ought to have been dissolved into the constitution of the State. But our author makes much ado about ecclesiastical rights and privileges, which he considers divinely bestowed, and, therefore, indefeasible. [...] Well, then, if the Church be a kingdom, or government, not of this world, I do trust you have provided for her a message, a function, not of this world,—something distinct, something special, something which the world cannot do, which "eye hath not seen, nor ear heard, nor heart of man conceived." It is not enough to give her morality to preach about; why a heaven-appointed Society for that? With the Bible in his hands, if that be all, I do not see why one man, if properly educated, should not preach morality as well as another, without any disturbance of the rights of the magistrate or the order of civil society. It is sometimes said in bitterness that the Church's work is priestcraft; I have already accepted the word; it is a craft, a craft in the same sense that goldsmiths' work, or architecture, or legal science is a craft; it must have its teaching, its intellectual and moral habits, its long experience, its precedents, its traditions; nay, it must have all these in a much higher sense than crafts of this world, if it is to claim to come from above. The more certainly the Church is a kingdom of heaven, and, as the author is so fond of saying, "not of this world," the more certain is it that she must have simply a heavenly work also, which the world cannot do for itself. Now, I fear, I must say, I see no symptoms at all of the writer in question intending to make his pattern-Church answer to this most reasonable expectation. There is nothing in his book to show that he entrusts his Church with any special doctrine or work of any kind. Whatever he may say, there is nothing to show why a lawyer, or a physician, or a scientific professor, or a country gentleman, or any one who has his evenings to himself, and is of an active turn, should not do everything which he ascribes to his heaven-born society» (*Ibidem*, pp. 208-210).

⁶³ *Ibidem*, p. 198.

⁶⁴ «"Let every soul," says St. Paul, "be subject to the higher powers; for there is no power but from God; and those that are," the powers that be, "are ordained of God. Therefore he that resisteth the power, resisteth the ordinance of God; and

solo: storicamente (come dimostra la storia di Israele) il potere civile è sorto prima di quello ecclesiastico (*it is prior in history to ecclesiastical power*)⁶⁵ e, siccome Dio non fa nulla invano, esso finirà soltanto quando e se sarà necessario che finisca⁶⁶. Un uomo quindi deve pensarci due volte (*has to think twice*) prima di agire contro di esso⁶⁷. Ma, continua Newman, se tutto ciò è vero, non per questo si può sostenere che lo Stato e la Chiesa si identificano (come invece sostengono Warburton e dietro di lui Whately se pur con accenti meno forti), altrimenti Dio non avrebbe creato due istituzioni distinte: «Unless the duties of the Church had been different, or if they had been but partially different, from the duties of the State, it is obvious to ask, for what conceivable reason should two societies be set up to do the work of one?»⁶⁸. Delle due l'una: o non è mai stata fondata nessuna Chiesa nel mondo, o è stata fondata per uno scopo per una missione specifica (*Either no*

they that resist, purchase to themselves damnation. For princes are not a terror to the good work, but to the evil. Wilt thou, then, not be afraid of the power? Do that which is good, and thou shalt have praise from the same. For he is God's minister to thee for good. But if thou do that which is evil, fear, for he beareth not the sword in vain. For he is God's minister, an avenger to execute wrath upon him that doth evil." It is difficult to find a passage in Scripture more solemn and distinct than this—distinct in the duty laid down, and in the sin of transgressing it, and solemn in the reasons on which the duty is enforced. The civil magistrate is a minister, or, in a certain sense, a priest of the Most High; for, as is well known, the word in the original Greek is one which commonly is appropriated to denote the sacerdotal office and function. He is, moreover, "an avenger to execute wrath;" he is the representative and image on earth of that awful attribute of God, His justice, as fathers are types and intimations of His tenderness and providence towards His creatures. Nor is this a solitary recognition of the divine origin and the dignity of the civil power:—when Divine Wisdom, in the book of Proverbs, would enlarge upon her great works on the earth, she finds one principal and special instance of them to consist in her presence and operation in the rulers of the people. "By me," she says, "kings reign, and lawgivers decree just things: by me princes rule, and the mighty decree justice." And let it be observed, that the function here ascribed to the civil magistrate, and requiring a peculiar gift, is one of those which especially enters into the idea of the times of the promised Messias. "Behold," says the Prophet, "a king shall reign in justice, and princes shall rule in judgment." Such is the civil power, the representative, and oracle, and instrument, of the eternal law of God, with the power of life and death, the awful power of continuing or cutting short the probation of beings destined to live eternally. To it are committed all things under heaven; it is the sovereign lord of the wide earth and its various fruits, and of men who till it or traverse it; and it allots, and distributes, and maintains, the one for the benefit of the other. And as it is sacred in its origin, so may it be considered irresponsible in its acts, and treason against it, in some sort, rebellion against the Most High» (*Ibidem*, pp. 199-201).

⁶⁵ «The Jewish lawgivers, judges, prophets, kings, had some sort of jurisdiction over the priesthood, though the priesthood had its distinct powers and duties. The Jewish Church was not a body distinct from the State. In a certain sense, then, the civil magistrate is what divines call, "in possession;" the *onus probandi* lies with those who would encroach upon his power. He was in possession in the age when Christ came; he is in possession now in the minds of men, and in the *primâ facie* view of human society. He is in possession, because the benefits he confers on mankind are tangible, and obvious to the world at large. And he is recognised and sanctioned in Scripture in the most solemn way; nay, the very instrument of his power, by which he is strong, the carnal weapon itself, is formally committed to him» (*Ibidem*, pp. 198-199).

⁶⁶ «Surely it is not likely that God should undo His own work for nothing. He does not revoke His ordinances except when they have failed of their mission. He does not supersede them or innovate on them, except when He is about to commence a higher work than He has already committed to them. Judaism was supplanted by Christianity, because its law was unprofitable, and because the Gospel was a definite revelation and doctrine from above, which required a more perfect organ for its promulgation. An institution was formed upon a new idea, and to it was transferred a portion of that authority which hitherto had centred in the State, and independence was bestowed on it; but surely only because it was able to do something which ancient philosophy and statesmanship had not dreamed of» (*Ibidem*, p. 201).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 201-202.

Church has been set up in the world, or it is not set up for nothing; it must have a mission and a message of its own)⁶⁹.

Risulta infatti alquanto difficile immaginare che Vescovi, clero e concili esistano soltanto per proteggere (alla maniera dei *clubs* e delle società scientifiche) generiche opinioni private in materia religiosa: «I cannot believe that Bishops, and clergymen, and councils, and convocations have been divinely sent into the world, simply or mainly to broach opinions, to discuss theories, to talk literature, to display the results of their own speculations on the text of Scripture, to create a brilliant, ephemeral, ever-varying theology, to say in one generation what the next will unsay; else, why were not our debating clubs and our scientific societies ennobled with a divine charter also? God surely did not create the visible Church for the protection of private judgment: private judgment is quite able to take care of itself»⁷⁰.

Come lo Stato reclama l'obbedienza dei sudditi sulla base del fatto che esso è in grado di garantire loro benefici e protezione⁷¹, così anche la Chiesa, sottolinea con forza Newman, «must be the guardian of a fact; she must have something to produce; she must have something to do»⁷² e questo fatto consiste nel dogma e nei sacramenti⁷³ e, nella Chiesa cattolica, ricopre una centralità tale che anche il protestante sarebbe costretto a riconoscere se assistesse alle cerimonie cattoliche, le quali non sono fine a se stesse, ma sono pensate per proteggere il mistero, per difendere il dogma e per essere canali della grazia: «A Protestant wanders into one of our chapels; he sees a priest kneeling

⁶⁹ *Ibidem*, p. 202.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 212.

⁷¹ «The State claims the allegiance of its subjects on the ground of the tangible benefits of which it is the instrument towards them. Its strength lies in this undeniable fact, and its subjects endure and maintain its coercion and its laws, because the certainty of this fact is ever present to their minds. What mean the array and the pomp which surround the Sovereign,—the strict ceremonial, the minute etiquette, the almost unsleeping watchfulness which eyes her every motion, which follows her into her garden and her chamber, which notes down every shade of her countenance and every variation of her pulse? Why do her soldiers hover about her, and officials line her anterooms, and cannon and illumination carry forward the tidings of her progresses among her people? Is this all a mockery? Is it done for nothing? Surely not; in her is centred the order, the security, the happiness of a great people» (*Ibidem*, p. 213).

⁷² *Ibidem*, p. 213.

⁷³ «She must, in order to have a meaning, do that which otherwise cannot be done, which she alone can do. She must have a benefit to bestow, in order to be worth her existence; and the benefit must be a fact which no one can doubt about. It must not be an opinion, or matter of opinion, but a something which is like a first principle, which may be taken for granted, a foundation indubitable and irresistible. In other words, she must have a dogma and Sacraments;—it is a dogma and Sacraments, and nothing else, which can give meaning to a Church, or sustain her against the State; for by these are meant certain facts or acts which are special instruments of spiritual good to those who receive them» (*Ibidem*, p. 214).

and bowing and throwing up a thurible, and boys in cottas going in and out, and a whole choir and people singing amain all the time, and he has nothing to suggest to him what it is all about; and he calls it mummary, and he walks out again. And would it not indeed be so, my brethren, if this were all? But will he think it mummary when he learns and seriously apprehends the fact, that, according to the belief of a Catholic, the Word Incarnate, the Second Person of the Eternal Trinity, is there bodily present,—hidden, indeed, from our senses, but in no other way withheld from us? He may reject what we believe; he will not wonder at what we do. And so, again, open the Missal, read the minute directions given for the celebration of Mass,—what are the fit dispositions under which the Priest prepares for it, how he is to arrange his every action, movement, gesture, utterance, during the course of it, and what is to be done in case of a variety of supposable accidents. What a mockery would all this be, if the rite meant nothing! But if it be a fact that God the Son is there offered up in human flesh and blood by the hands of man, why, it is plain that no rite whatever, however anxious and elaborate, is equal to the depth of the overwhelming thoughts which are borne in upon the mind by such an action. Thus the usages and ordinances of the Church do not exist for their own sake; they do not stand of themselves; they are not sufficient for themselves; they do not fight against the State their own battle; they are not appointed as ultimate ends; but they are dependent on an inward substance; they protect a mystery; they defend a dogma; they represent an idea; they preach good tidings; they are the channels of grace. They are the outward shape of an inward reality or fact, which no Catholic doubts, which is assumed as a first principle, which is not an inference of reason, but the object of a spiritual sense»⁷⁴.

Se dunque, riconoscendo l'origine divina dell'istituzione statale, Newman riesce a mantenersi (pur da apologeta della Chiesa cattolica) nel solco della migliore tradizione inglese (che almeno fino alla “Gloriosa Rivoluzione” aveva cercato di giustificare il diritto proprio dei sovrani a regnare facendo ricorso a Dio), non si può tuttavia non riconoscere come, nel difendere la libertà della Chiesa dallo

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 215-216.

Stato, il suo itinerario intellettuale giunga a un decisivo punto di svolta. Infatti, mentre prima della conversione (è dimostrato da *Convocation of Canterbury*, il lungo articolo uscito tra il 1834 e il 1835 sul «British magazine» per criticare la politica accentratrice di Guglielmo III, della regina Anna e di Giorgio I nei confronti del Sinodo della provincia di Canterbury) leggeva nella supremazia dello Stato sulla Chiesa la modalità attraverso la quale si rendeva presente, in Inghilterra, l'unica Chiesa di Cristo, accusando quindi i tre sovrani più di protestantesimo che di vera e propria ingerenza negli affari della Chiesa (come si è ampiamente visto nel primo capitolo di questo studio)⁷⁵; nella settima *lecture* del 1850 la prospettiva si ribalta: una Chiesa sottomessa allo Stato non è in grado di predicare la fede, il dogma e il mistero, e viene quindi meno alla sua missione. E, mentre in *Convocation of Canterbury* era sul terreno della difesa del sistema inglese dell'*Establishment* (cioè dell'identificazione della Chiesa con la persona del sovrano) che Newman riusciva a “salvare” la politica ecclesiastica indubbiamente accentratrice di Guglielmo III; adesso, invece, sullo stesso terreno non vengono salvati nemmeno gli *anglican divines* del XVII secolo e i loro seguaci *nonjurors*, i sette vescovi che nel 1688 si erano rifiutati di prestare obbedienza a Guglielmo III.

Nei confronti di entrambe le “scuole” Newman non aveva mancato di esprimere la sua adesione in diversi luoghi del suo itinerario intellettuale, arrivando a vedere nella prima di esse il modello teologico per la grande proposta teologica della *Via media* elaborata durante il decennio precedente alla conversione (come abbiamo visto nel primo capitolo)⁷⁶; ma nella settima *lecture* del 1850 c'è un significativo cambiamento di accento, perché nomi di *anglican divines* del XVII secolo come Andrewes, Laud, Taylor, Pearson (ampiamente ripresi prima della conversione) diventano nient'altro che grandi dignitari di corte senza una teologia propria, talmente legati al trono e

⁷⁵ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

⁷⁶ Cfr. in particolare: A Hugh James Rose, 23 May 1836 (*LD*, V, p. 301).

all'*Establishment* che, con la "Gloriosa Rivoluzione", il loro partito (il cosiddetto *High Church party*) morì⁷⁷.

Per quanto riguarda i *nonjurors* (che si posero sulla scia dei teologi richiamati sopra cercando di perpetuarne l'opera di fronte alla reintroduzione del protestantesimo voluta da Guglielmo III), Newman spiega che all'inizio del Movimento di Oxford l'attenzione venne giustamente centrata su di loro (perché condividevano una parte di quella verità cattolica che il Movimento cercava nella Chiesa primitiva)⁷⁸, ma non ci si sarebbe resi conto non solo che si trattò di un fenomeno di origine politica e non teologica⁷⁹, ma anche del fatto che, alla maniera dei protestanti, parlavano più contro la verità cattolica che di se stessi⁸⁰; di Thomas Ken, cappellano di Carlo II e poi vescovo *nonjuror*

⁷⁷ «There you will see that it was simply their position, their temporal possessions, their civil dignities, as standing round a King's throne, or seated in his great council, and not their principles, which made them what they were. Their genius, learning, faith, whatever it was, would have had no power to stand by themselves; these qualities had no substance, for, as we see, when the State abandoned them, they shrank at once and collapsed, and ceased to be. These qualities were not the stuff out of which a Church is made, though they looked well and bravely when fitted upon the Establishment. And, indeed, they did not, in the event, wear better in the Establishment than out of it; for since the Establishment at the Revolution had changed its make and altered its position, the old vestments would not fit it, and fell out of fashion. The Nation and the National Church had got new ideas, and the language of the ancient Fathers could not express them. There were those, who, at the era in question, took the oaths; they could secure their positions; could they secure their creed? The event answers the question. There is some story of Bull and Beveridge, who were two of the number, meeting together, I think in the House of Lords, and mourning together over the degeneracy of the times. The times certainly *were* degenerate; and if learning could have restored them, there was enough in those two heads to have done the work of Athanasius, Leo, and the seventh Gregory; but learning never made a body live. The High Church party died out within the Establishment, as well as outside of it, for it had neither dogma to rest upon, nor object to pursue» (*Anglican difficulties*, I, p. 223-224).

⁷⁸ «In the commencement of the movement of 1833, much interest was felt in the Non-jurors. It was natural that inquirers who had drawn their principles from the primitive Church, should be attracted by the exhibition of any portion of those principles anywhere in, or about, an Establishment which was so emphatically opposed to them. Therefore, in their need, they fixed their eyes on a body of men who were not only sufferers for conscience' sake, but held, in connection with their political principles, a certain portion of Catholic truth» (*Ibidem*, p. 220).

⁷⁹ «But, after all, what *is*, in a word, the history of the Non-jurors, for it does not take long to tell it? A party composed of seven Bishops and some hundred Clergy, virtuous and learned, and, as regards their leaders, even popular, for political services lately rendered to the nation, is hardly formed but it begins to dissolve and come to nought, and that, simply because it had no sufficient object, represented no idea, and proclaimed no dogma. What should keep it together? why should it exist? To form an association is to go out of the way, and ever requires an excuse or an account of so pretentious a proceeding. Such were the ancient apologies put forward for the Church in her first age; such the Apologies of the Anglican Jewell, and the Quaker Barclay. What was the apology of the Non-jurors? Now their secession, properly speaking, was based on no theological truth at all; it arose simply because, as their name signifies, certain Bishops and Clergy could not take the oaths to a new King» (*Ibidem*, pp. 220-221).

⁸⁰ «But look at the body in its more theological aspect, and its negative and external character is brought out even more strikingly. Its members had much more to say against the Catholic Church, like Protestants in general, than for themselves. They are considered especially high in their Doctrine of the Holy Eucharist; yet, I do not know anything in Dr. Brett's whole Treatise on the Ancient liturgies, which fixes itself so vividly on the reader's mind, as his assertion, that the rubrics of the Roman Missal are "corrupt, dangerous, superstitious, abominably idolatrous, theatrical, and utterly unworthy the gravity of so sacred an institution." The Non-jurors were far less certain what they did hold, than what they did not. They were great champions of the Sacrifice, and wished to restore the ancient Liturgies; yet, they could not raise their minds to anything higher than the sacrifice of the material bread and wine, as representatives of One, who was not literally present but absent; as symbols of His Body and Blood, not in truth and fact, but in virtue and effect. Yet, while they had such insufficient notions of the heavenly gift committed to the ordinance, they could, as I

(che nel 1836 era stato preso tra gli esempi ispiratori della grande rinascita teologica della *Via media*⁸¹) adesso viene detto, senza mezzi termini, che «he had nothing special to say for himself; he had no message to deliver; his difficulty was of a personal nature, and he was unwilling that the Non-juring Succession should be continued»⁸².

Un cambiamento di prospettiva così radicale (al punto da coinvolgere nella critica anche personaggi che fino alla metà degli anni quaranta Newman aveva considerato campioni di una teologia molto vicina a quella cattolica e immune quindi dai vizi dell'erastianesimo) non si può spiegare soltanto in virtù della conversione alla Chiesa di Roma, visto che un William Warburton (stigmatizzato nella sesta *lecture* del 1850), un Jeremy Taylor e un John Pearson (stigmatizzati nella settima) erano appena stati elogiati nella prima⁸³: costoro, infatti, che nella sesta e nella settima *lecture* vengono accusati (in modo diverso) di non essersi sottratti alla concezione erastiana dei rapporti Stato-Chiesa, nella prima appaiono ancora come esempi luminosi, la sequela dei quali avrebbe potuto permettere alla Chiesa anglicana del XIX secolo di scampare alla decadenza nella quale invece (per non averli seguiti) irrimediabilmente versava⁸⁴.

Se non era stato dunque il cattolicesimo ad avergli fatto cambiare giudizio nei confronti della teologia inglese del XVII secolo (in quanto all'interno dello stesso libro scritto da cattolico riusciva prima a elogiarla e poi a criticarla), il vero motivo del cambiamento, lungi dal rientrare nel campo ecclesiologico, non può che essere ricercato in quello politico, cioè nel merito stesso della critica mossa a quei grandi personaggi.

have said, be very jealous of its outward formalities, and laid the greatest stress on a point, important certainly in its place, but not when separated from that which gave it meaning and life, the mixing of the water with the wine; and upon this, and other questions, of higher moment indeed, but not of a character specifically different, they soon divided into two communions. They broke into pieces, not from external causes, not from the hostility or the allurements of a court, but simply because they had no common heart and life in them. They were safe from the civil sword, from their insignificance; they had no need of falling back on a distant centre for support; all they needed was an idea, an object, a work to make them one» (*Ibidem*, pp. 221-222).

⁸¹ Cfr. A H. J. Rose, 23 May 1836 (*LD*, V, p. 301).

⁸² *Anglican difficulties*, I, p. 221.

⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 25.

⁸⁴ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

5) *Conservatism*

In effetti, quattro anni dopo la pubblicazione delle *Lectures* del 1850, Newman torna sulla tematica politica, quando, in uno degli scritti universitari che andranno sotto il titolo di *The rise and progress of Universities*, riflettendo sulle origini medioevali dell'Università e volendo soffermarsi sulla figura di San Gregorio Magno, apre una significativa e lunga parentesi sul conservatorismo (*conservatism*), per mettere in luce come, al di là dei fraintendimenti ai quali il termine può andare e di fatto è andato incontro, soltanto i Papi siano conservatori nel senso giusto (*in the right sense for the word*)⁸⁵.

Quel latente interesse politico (già vivo durante gli anni oxoniensi sotto la forma dell'apologia degli ideali di fondo del vecchio mondo inglese e presente nelle *Lectures* del 1850 e del 1851 come critica all'assolutismo della politica vittoriana in campo culturale e religioso) continua dunque anche negli anni successivi e, mentre si nutre della grandiosa visione espressa negli scritti sull'Università, riemerge attraverso la domanda sul significato di uno dei termini chiave del linguaggio della politica.

Il conservatorismo dei Papi (cioè l'unico autentico), spiega Newman, deriva dal fatto che la Chiesa, essendo da sempre interessata a ricevere protezione da parte del potere civile⁸⁶, non sopporta l'anarchia, ritiene che la rivoluzione sia un male, prega per la pace del mondo e per la prosperità di tutti gli Stati cristiani e appoggia la causa dell'ordine e del buon governo⁸⁷: «The name of Religion is but another name for law on the one hand, freedom on the other; and at this very time, who are its professed enemies, but Socialists, Red Republicans, Anarchists, and Rebels?»⁸⁸. Il conservatorismo

⁸⁵ Cfr. *Rise and progress of Universities*, p. 131.

⁸⁶ «Cæsar ministers to Christ; the framework of society, itself a divine ordinance, receives such important aid from the sanction of religion, that it is its interest in turn to uphold religion, and to enrich it with temporal gifts and honours. Ordinarily speaking, then, the Roman Pontiffs owe their exaltation to the secular power, and have a great stake in its stability and prosperity» (*Ibidem*, p. 131).

⁸⁷ «Under such circumstances, any men but they would have had a strong leaning towards what is called "Conservatism;" and they have been, and are, of course Conservatives in the right sense of the word; that is, they cannot bear anarchy, they think revolution an evil, they pray for the peace of the world and the prosperity of all Christian States, and they effectively support the cause of order and good government» (*Ibidem*, p. 131).

⁸⁸ *Ibidem*, p. 131.

vero si oppone quindi a quello politico (*in the political sense of the world*), consistente nel difendere il governo e la società soltanto in vista del profitto che se ne potrà trarre e la Chiesa soltanto perché affezionati ai suoi benefici esterni⁸⁹, sia a quello subdolo che tenta soprattutto gli ecclesiastici e che consiste nel preferire «the establishment of religion to its purity»⁹⁰.

Che il modello proposto da Newman non sia altro che una declinazione dell'ideale medioevale della collaborazione tra Stato e Chiesa (già espresso nelle *Lectures* del 1850) risulta evidente non solo dai passi appena citati, ma anche dal fatto che l'autore, dopo aver parlato del vero conservatorismo e di quelli falsi (mostrando quindi di voler allargare il discorso dalla storia ecclesiastica alla riflessione politica generale), torna sul piano della storia della Chiesa e come unico esempio di vero conservatore cita Pio IX: i primi due anni del suo pontificato dimostrano come il suo anteporre l'amore per la Chiesa alla fedeltà alla politica dell'Austria, mentre ottenne il risultato che quest'ultima ricominciasse a servire la Chiesa (abolendo ad esempio la legislazione giuseppina), non significò un'adesione né allo spirito rivoluzionario (a causa del quale anzi egli venne cacciato dal suo Stato alla fine del 1848) né alla Francia che favorì il suo ritorno a Roma⁹¹.

⁸⁹ «But a Conservative, in the political sense of the word, commonly signifies something else, which the Pope never is, and cannot be. It means a man who is at the top of the tree, and knows it, and means never to come down, whatever it may cost him to keep his place there. It means a man who upholds government and society and the existing state of things,—not because it exists,—not because it is good and desirable, because it is established, because it is a benefit to the population, because it is full of promise for the future,—but rather because he himself is well off in consequence of it, and because to take care of number one is his main political principle. It means a man who defends religion, not for religion's sake, but for the sake of its accidents and externals; and in this sense Conservative a Pope can never be, without a simple betrayal of the dispensation committed to him» (*Ibidem*, pp. 131-132).

⁹⁰ *Ibidem*, p. 132.

⁹¹ «Austria is a great and religious power; she inherits the prerogatives of the German Empire and the titles of the Cæsars. There must ever be relations of a very peculiar kind between the Holy See and the Holy Roman Empire. Nevertheless, when the time came for taking advantage of his advice, the Pope did just the reverse. He made light of this master of political wisdom, and showed his independence of Austria;—not that he did not honour Austria, but that he honoured the Rock of Peter more. And what has been the consequence? he has simply gained by his fidelity to his position. Austria has been far more truly the friend and protector, the child and servant of the Pope than before; she has repealed the Josephine statutes, so injurious to the Church, and has opened her territories to the full religious influences of the Holy See. Here is an instance of what I have called "ecclesiastical detachment," and of its working. Again, a revolution breaks out in Europe, and a deep scheme is laid to mix up the Pope in secular politics of a contrary character. He is to be the head of Italy, to range himself against the sovereigns of Europe, and to carry all things before him in the name of Religion. He steadily refuses to accept the insidious proposal; and at length he is driven out of his dominions, because, while he would ameliorate their condition, he would do so as a Father and a Prince, and not as the tool of a conspiracy. However, not many months pass, and the party of disorder is defeated, and he goes back to Rome again. Rome is his place; but it is little to him whether he is there or away, compared with the duty of fidelity to his Trust. Once more, the power which restores him to his country, presumes; and insists upon his modelling his temporal polity upon the unecclesiastical principles of a foreign code. France, too, as Austria, is a great Catholic power; the eldest-born of the Church; the representative of the coming civilization, as Austria is the heir of the past; but France was not likely to gain for the Code of a dead Emperor, what that Emperor, in the plenitude of his living genius and authority, could not

Sottolineando quest'ultimo aspetto (cioè la non sottomissione di Pio IX alla politica dell'Imperatore francese il quale fino al 1870 si preoccuperà di difendere Roma con un presidio militare), Newman non vuol certo dire che nel 1849 il capo della Chiesa non considerasse il potere temporale come essenziale per la sua missione; e tuttavia l'idea secondo la quale preferire l'*establishment* della Chiesa alla sua purezza spirituale sarebbe una forma di falso conservatorismo (che Pio IX avrebbe dimostrato di non condividere) ritorna e viene ampiamente argomentata e sostenuta da Newman tra il 1859 e il 1870, attraverso una riflessione su quella che, in una lettera pubblicata anonima sul «Rambler» nel maggio 1859 in qualità di neodirettore della rivista, chiama (senza comunque darne ancora un giudizio negativo) la «temporal prosperity» della Chiesa⁹².

L'occasione per esplicitare il suo personale giudizio nei confronti del potere temporale del Papa non tardò infatti ad arrivare. Nel 1860 e nel 1861, di fronte alle minacce garibaldine allo Stato della Chiesa, egli sosteneva che, mentre il potere reale (*real power*) del Pontefice non può essere toccato da nessuno, se invece egli perdesse il potere temporale, ciò rivelerebbe un disegno della Provvidenza, nel senso che servirebbe a purificare la Chiesa dalle indubitabili carenze politiche presenti nel suo Stato⁹³; diceva di ammirare i volontari irlandesi reclutati per difendere Roma (tra i quali ce n'è uno che conosce personalmente, Myles O'Reilly, comandante della Brigata Irlandese dell'esercito papalino che nel settembre 1860 difese Spoleto dai piemontesi⁹⁴), ma non lo spirito del

compass for it. The Pope refuses to subject himself to France, as he had refused to subject himself to Austria; and what is the consequence? It is the old story; a new Emperor arises, with the name, and without the religious shortsightedness, of his great predecessor. He has the wisdom to run a race with Austria in doing honour to the Church, and France professes Catholicity with an ardour unknown to her since the reign of Louis the Fourteenth» (*Ibidem*, p. 142-143).

⁹² Cfr. Ker, *Newman*, p. 485.

⁹³ «It is the Pope's vocation to be in hot water, - it is his element - and therefore, while we do our part to support him by prayer and otherwise, we must not be overdisturbed whatever happens. No one can touch his real power; and, that being the case, we are sure that, if his temporal power is curtailed, there is some providential purpose in it» (A Mrs P. Bretherton, 27 January 1860, in *LD*, XIX, pp. 299-300). «Foreign affairs too, and the Pope's position, are against us just now. Italy requires a thorough castigation and clearing out. And, when matters are finally settled, he will be stronger and firmer than he has been for a long while. Nothing is more wonderful in the past history of the holy See than the transformation of its circumstances, and its power of beginning, as it were, a new life in them» (A R. Blennerhasset, 20 February 1860, in *LD*, XIX, pp. 308-309).

⁹⁴ Su Myles William Patrick O'Reilly e sulla sua azione di difesa di Spoleto, cfr. quanto scrive Patrick Keyes O'Clery (1849-1913), l'irlandese che combattè a Mentana e a Porta Pia negli Zuavi pontifici, nella sua opera sulla storia dell'Italia dal 1796 al compimento dell'unificazione (cfr. P. K. O'Clery, *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità della nazione*, Ares, Milano 2000 - tr. it. - , pp. 418-420).

movimento volontario per il Papa, in quanto in terra d'Irlanda viene incoraggiato da un clero che, non essendo in sintonia con la *gentry*, si comporta in modo simile a quello italiano, il quale non sarebbe riuscito a entrare in sintonia con la nobiltà in Italia e avrebbe quindi lasciato la porta aperta alla ribellione⁹⁵.

Newman, tuttavia, si rifiuta esplicitamente di prendere posizione pubblica sull'argomento (nonostante in Inghilterra si fossero già creati due fronti contrapposti pro e contro il Papa facenti capo rispettivamente a Manning da un lato e al «Rambler» e al governo dall'altro), in considerazione del supporto dato da Pio IX all'Oratorio⁹⁶; e comunque (ancora nel 1861) non potrebbe dimostrarsi più eloquente, quando consiglia a lord Acton di non ritirare il suo appoggio al secondo governo Palmerston che, in opposizione alla Regina, aveva cercato (tra il 1859 e il 1860) di favorire la Francia e il Piemonte nella loro guerra contro l'Austria e aveva dato un decisivo contributo alla caduta dei Borboni a Napoli, e quando minaccia di uscire dall'«Academia of the Catholic Religion» di Wiseman, se quest'ultimo avesse insistito nel dire che i cattolici sono obbligati a sostenere il potere temporale⁹⁷.

Newman sicuramente non condivideva la prospettiva filosofico-politica di fondo del giovane sir John Acton (meglio noto come lord Acton), il nobile cattolico che nel 1859 gli era succeduto alla direzione del «Rambler» ed era stato eletto in un collegio irlandese alla Camera dei Comuni del Parlamento tra le fila dei liberali: nato a Napoli nel 1834 da una famiglia cattolica inglese ed

⁹⁵ «As to your question, I admire exceedingly the volunteers for the Pope. Expecially Major O'Reilly, whom I know, is a hero – but to the volunteer movement for the Pope itself, I don't know why, but I hear that the Irish Catholic gentry are very much annoyed with the clergy for their conduct in it. And I have seen enough of Ireland to know, that the clergy do treat the gentry with great incosiderateness; or, plainly, do ignore them. The same distance, why I know not, is between the clergy and gentry in Italy – and that is at the root of all the mischief there. As far as I can make out, not instruction, but repression is the rule. I don't mean that they do not know their catechism, but their intellect is left to grow wild; in consequence it rebels; and is not met with counter and stronger intellect, but by authority. Of course I can only conjecture, but this seem to be the case. Should the temporal power of the Pope fall, which is as yet far from clear, I shall be tempted to conclude that it was impossible (without a miracle) to remedy the above dead lock without a revolution. If the vagaries of Protestantism and infidelity have free course in Italy, I shall not feel sure that fewer souls out of the whole nation go to heaven, (putting aside infants) – than went under the state of things which preceded these profanities. But it is premature to say that the temporal sovreignty will fall» (A Miss Holmes, 10 January 1861, in *LD*, XIX, pp. 449-450).

⁹⁶ A J. Acton, 7 June 1861 (*LD*, XIX, pp. 507-509).

⁹⁷ A J. Acton, 30 June 1861 (*LD*, XIX, p. 523). Sulla figura di Henry John Temple (1784-1865), terzo visconte di Palmerston, e sulla sua politica estera riguardo alla questione italiana, cfr. Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 212-215 e 289-292.

educato a Parigi, a Oscott, a Edinburgo e a Monaco (dove divenne seguace di Döllinger), sostenitore del cattolicesimo liberale di Montalembert, assumerà una posizione fortemente critica nei confronti della Chiesa cattolica contrapponendosi in particolare alla dottrina dell'infallibilità del Papa (che Newman invece condividerà almeno nella sua formulazione definitiva, come abbiamo visto)⁹⁸; ma, quando nel 1862 la «Home and foreign review» (continuatrice del «Rambler» e da lui diretta) stava per essere condannata da Wiseman (il quale non condivideva la critica al potere temporale del Papa espressa sulle sue colonne), Newman ritenne che il cardinale avesse abusato del proprio potere e che Acton non dovesse chiudere la rivista il cui primo numero era uscito proprio quell'anno⁹⁹.

Che questa presa di posizione fosse basata non solo su una generica difesa della libertà di stampa dai ripetuti attacchi della gerarchia ecclesiastica cattolica inglese (a causa dei quali Acton di lì a due anni dovrà decidere di sospendere la pubblicazione della «Home and foreign review»), ma anche e soprattutto su una simpatia nei confronti delle critiche al potere temporale del Papa risulterà chiaro nel 1864; allora, le voci circa una possibile condanna ecclesiastica della dottrina della libertà religiosa di Montalembert spinsero Newman a prendere le distanze da quello che egli considerava l'atteggiamento persecutorio della Santa Sede e a sostenere che l'Italia sarebbe più religiosa se la supremazia della Chiesa non dipendesse dal favore delle corti come succede in Inghilterra: «I am not at all sure that it would not better for the Catholic religion every where, if it had no very status from that it has in England. There is much corruption, so much deadness, so much hypocrisy, so much infidelity, when a dogmatic faith is imposed on a nation by law, that I like freedom better. I think Italy will be more religious, that is, there will be more true religion in it, when the Church has

⁹⁸ Vedi sopra, cap. I, par. 1.

⁹⁹ Cfr. LD, XX; Ker, *Newman*, pp. 514-516. Su lord Acton cfr. O. Chadwick, *Professor Lord Acton*, Acton Institute, Grand Rapids 1995; Acton, *John Emerich Edward Dalberg*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 12. Sui rapporti tra Newman e Acton, cfr. H. A. MacDougall, *The Acton-Newman relations: the dilemma of christian liberalism*; Fordham University Press, New York 1962. Sulle vicende del «Rambler» e della «Home and foreign review», cfr. Norman, *The english catholic Church in the nineteenth century*, pp. 304-306.

to fight for its supremacy, than when that supremacy depends on the provisions of courts, and police, and territorial claims»¹⁰⁰.

Quando, poi, nell'autunno del 1866 Garibaldi minaccerà Roma, Newman si sentirà in dovere di rispondere all'appello del suo vescovo, Ullathorne, di celebrare una messa per il Papa nel giorno della festa del Santo Rosario della Beata Vergine Maria, pronunciando un lungo sermone nella Chiesa dell'Oratorio di Birmingham, poi pubblicato sotto il titolo di *The Pope and the Revolution*¹⁰¹; in una circostanza come quella della minaccia militare contro Roma, pregare per il Papa, sostiene il convertito inglese, non è detto che significhi pregare perché egli mantenga il potere temporale, dal momento che «we do not absolutely know God's will in this matter»¹⁰², non sappiamo cioè se Dio vuole che il Papa lo mantenga o lo perda e dobbiamo quindi essere pronti ad accettare entrambi gli esiti¹⁰³.

Che infatti Roma non possa stare senza il Papa (*Roma would go, if the Pope went*) è una verità suffragata dal fatto che i romani sarebbero incapaci di iniziativa senza di lui (*I think the Romans will not be able to do without him*) e che la loro città, se non fosse la capitale della Cristianità,

¹⁰⁰ A W. Monsell, 17 June 1863 (*LD*, XX, p. 477).

¹⁰¹ Cfr. J. H. Newman, *The Pope and the Revolution: a sermon preached in the Oratory Church, Birmingham, on Sunday, October 7, 1866*, Longmans, Green, Reader, and Dyer, London 1866 (vedilo in *Sermons preached on various occasions*, pp. 281-316). D'ora in poi: *The Pope and the Revolution*.

¹⁰² *Ibidem*, p. 309.

¹⁰³ «The very fact of our praying shows that we are uncertain about the event. We pray when we are uncertain, not when we are certain. If we were quite sure what God intended to do, whether to continue the temporal power of the Pope or to end it, we should not pray. It is quite true indeed that the event may *depend upon* our prayer, but by such prayer is meant perseverance in prayer and union of prayers; and we never can be certain that this condition of numbers and of fervour has been sufficiently secured. We hope indeed to gain our prayer if we pray enough; but, since it is ever uncertain what *is* enough, it is ever uncertain what will be the event. There are Eastern superstitions, in which it is taught that, by means of a certain number of religious acts, by sacrifices, prayers, penances, a man extorts from God of necessity what he wishes to gain, so that he may rise to supernatural greatness even against the will of God. Far be from us such blasphemous thoughts! We pray to God, we address the Blessed Virgin and the Holy Apostles and the other guardians of Rome, to defend the Holy City; but we know that the event lies absolutely in the hands of the Allwise, whose ways are not as our ways, whose thoughts are not as our thoughts, and, unless we have been furnished with a special revelation on the matter, to be simply confident or to predict is presumption. Such is Christian Prayer; it implies hope and fear. We are not certain we shall gain our petition, we are not certain we shall not gain it. Were we certain that we should not, we should give ourselves to resignation, not to prayer; were we certain we should, we should employ ourselves, not in prayer, but in praise and thanksgiving. While we pray then in behalf of the Pope's temporal power, we contemplate both sides of the alternative, his retaining it, and his losing it; and we prepare ourselves both for thanksgiving and resignation, as the event may be. I conclude by considering each of these issues of his present difficulty» (*Ibidem*, pp. 309-310).

resterebbe un ammasso di antiche rovine¹⁰⁴; ma, detto questo, soltanto a costo di vincolare l'esistenza della Chiesa ai mezzi dei quali si serve lungo i secoli e dunque di negarne l'origine divina, saremmo autorizzati a ritenere che il potere temporale le è essenziale (al punto che perirebbe se ne venisse privata)¹⁰⁵. Certamente esso ha garantito per lungo tempo l'indipendenza della Chiesa (*Temporal power has been the means of the Church's independence for a very long period*); ma chi può affermare, ad esempio, che dopo il protestantesimo (che ha disintegrato l'unità anche geografica della Cristianità) la Chiesa sia finita¹⁰⁶, o che oggi i cattolici italiani (per non aver avuto la Riforma nelle loro terre) sono migliori di quelli inglesi che invece l'anno avuta e vi si sono dovuti confrontare?

La realtà, secondo Newman, dimostra invece proprio il contrario, e cioè che, mentre i cattolici inglesi «are multiplying religious buildings, decorating churches, endowing monasteries, educating,

¹⁰⁴ «Their city is a place of ruins, except so far as it is a place of holy shrines. It is the tomb and charnel-house of pagan impiety, except so far as it is sanctified and quickened by the blood of martyrs and the relics of saints. To inhabit it would be a penance, were it not for the presence of religion. Babylon is gone, Memphis is gone, Persepolis is gone; Rome would go, if the Pope went. Its very life is the light of the sanctuary. It never could be a suitable capital of a modern kingdom without a sweeping away of all that makes it beautiful and venerable to the world at large. And then, when its new rulers had made of it a trim and brilliant city, they would find themselves on an unhealthy soil and a defenceless plain. But, in truth, the tradition of ages and the inveteracy of associations make such a vast change in Rome impossible. All mankind are parties to the inviolable union of the Pope and his city. His autonomy is a first principle in European politics, whether among Catholics or Protestants; and where can it be secured so well as in that city, which has so long been the seat of its exercise? Moreover, the desolateness of Rome is as befitting to a kingdom which is not of this world as it is incompatible with a creation of modern political theories. It is the religious centre of millions all over the earth, who care nothing for the fickle and helpless people who happen to live there, and much for the martyred Apostles who so long have lain buried there; and its claim to have an integral place in the very idea of Catholicity is recognized not only by Catholics, but by the whole world» (*Ibidem*, pp. 310-311).

¹⁰⁵ «Let us suppose that the Pope loses his temporal power, and returns to the condition of St. Sylvester, St. Julius, St. Innocent, and other great Popes of early times. Are we therefore to suppose that he and the Church will come to nought? God forbid! To say that the Church can fail, or the See of St. Peter can fail, is to deny the faithfulness of Almighty God to His word. "Thou art Peter, and upon this rock will I build My Church, and the gates of hell shall not prevail against it." To say that the Church cannot live except in a particular way, is to make it "subject to elements of the earth." The Church is not the creature of times and places, of secular politics or popular caprice. Our Lord maintains her by means of this world, but these means are necessary to her only while He gives them; when He takes them away, they are no longer necessary. He works by means, but He is not bound to means. He has a thousand ways of maintaining her; He can support her life, not by bread only, but by every word that proceedeth out of His mouth. If He takes away one defence, He will give another instead» (*Ibidem*, p. 312).

¹⁰⁶ «Then came a time when the riches of the world flowed in upon her, and the pride of life, and the refinements and the luxuries of human reason, and lulled her rulers into an unfaithful security, till they thought their high position in the world would never be lost to them, and almost fancied that it was good to enjoy themselves here below;—but still she did not come to an end. And then came the so-called Reformation, and the rise of Protestantism, and men said that the Church had disappeared, and they could not find her place. Yet now, three centuries after that event, *has*, my Brethren, the Holy Church come to an end? has Protestantism weakened her powers, terrible enemy as it seemed to be when it arose? has Protestantism, that bitter energetic enemy of the Holy See, harmed the Holy See? Why, there never has been a time, since the first age of the Church, when there has been such a succession of holy Popes, as since the Reformation. Protestantism has been a great infliction on such as have succumbed to it, but it has even wrought benefits for those whom it has failed to seduce. By the mercy of God it has been turned into a spiritual gain to the members of Holy Church» (*Ibidem*, pp. 313-314).

preaching, and converting, and carrying off in the current of their enthusiasm numbers even of those who are external to the Church», quelli italiani sottostanno senza levare proteste a una classe dirigente persecutrice della Chiesa, come sostiene anche il vescovo Ullathorne: «the Italian statesmen, on the contrary, in our Bishop's words, "imprison and exile the bishops and clergy, leave the flocks without shepherds, confiscate the Church's revenues, suppress the monasteries and convents, incorporate ecclesiastics and religious in the army, plunder the churches and monastic libraries, and expose religion herself, stripped and bleeding in every limb, the Catholic Religion in the person of her ministers, her sacraments, her most devoted members, to be objects of profane and blasphemous ridicule." In so brave, intelligent, clear-sighted a race as the Italians, and in the 19th century not the 16th, and in the absence of any formal protest of classes or places, the act of the rulers becomes the act of the people»¹⁰⁷.

Nel 1870, di fronte alla presa di Roma, Newman scriverà che la Provvidenza (attraverso la definizione conciliare di luglio) ha voluto che il Papa fosse infallibile sulle questioni spirituali ma (attraverso i fatti di settembre) non su quelle temporali («the definition of July involved the dethronement of September»)¹⁰⁸ ed esprimerà la sua speranza che «gradually, at once, a new system must supersede the old; and one better suitable to modern times»¹⁰⁹.

In quanto però corrisponde a uno dei significati del conservatorismo, così come viene descritto in *rise and progress of Universities* (cioè preferire la purezza spirituale della Chiesa alla sua prosperità materiale), la critica newmaniana al potere temporale del Papa, lungi dal far emergere un'adesione al liberalismo del tempo, fornisce in realtà ulteriori argomenti alla battaglia contro le forze culturali anticlericali che il convertito inglese combatte fin dai tempi di Oxford: Newman non lo dice esplicitamente, ma dal suo discorso traspare la convinzione che certa strenua difesa cattolica del potere temporale del Papa (orientata quasi a renderlo articolo di fede) contribuisca (certo secondo una modalità sbagliata) alla santa causa della difesa del Vicario di Cristo dagli attacchi di una

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 315.

¹⁰⁸ A. W. Monsell, 12 December 1870 (*LD*, XXV, p. 245).

¹⁰⁹ A. J. P. Yeatman, 26 September 1870 (*LD*, XXV, p. 213).

Rivoluzione (*Revolution*) che, puntando sul potere temporale, ha in realtà di mira la Chiesa come tale.

In altre parole, il potere temporale non è necessario alla natura della Chiesa, ma i cattolici hanno il dovere di difenderlo dalle forze che lo attaccano, perché in questa battaglia è in gioco qualcosa di infinitamente più alto del conflitto tra progresso e reazione: «And now in like manner we are not engaged in a mere conflict between progress and reaction, modern ideas and new, philosophy and theology, but in what is infinitely higher, in one scene of that never-ending conflict which is waged between our Redeemer and the Evil One, between the Church and the world»¹¹⁰, scrive Newman in *The Pope and Revolution*. La prima parte del testo è dedicata a far vedere che i cattolici hanno il dovere di difendere il Papa, in quanto egli, come Vicario di Cristo di Cristo in terra, è a capo di un regno (*kingdom*) voluto da Dio stesso¹¹¹ ed esercita diritti che nessun altro sovrano può esercitare¹¹²: «We must never murmur at that absolute rule which the Sovereign Pontiff has over us, because it is given to him by Christ, and, in obeying him, we are obeying his Lord» e «even in secular matters it is ever safe to be on his side, dangerous to be on the side of his enemies»¹¹³, si spinge a dire Newman, in contrasto solo apparente con quanto scriverà alcune pagine dopo riguardo alla non necessità del potere temporale, in quanto il suo intento è solo quello di richiamare (oltre agli indubitabili meriti temporali dei Papi che evangelizzarono l’Inghilterra e di Pio IX che dotò i cattolici di una gerarchia e permise l’erezione dell’Oratorio¹¹⁴) l’origine divina della Chiesa. Ed è proprio in considerazione della divinità della Chiesa che egli vede nell’attacco al suo potere temporale una ferita inferta alla fede (*a question of spiritual life or death*) di un popolo che, non a caso, nonostante i tentativi dei nemici della Chiesa di portarlo dalla loro parte, mai si oppose a una forma di governo (quella della Roma dei Papi) che può essere definita una teocrazia non perché si

¹¹⁰ *The Pope and the Revolution*, p. 305.

¹¹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 281-285.

¹¹² «He can judge, and he can acquit; he can pardon, and he can condemn; he can command and he can permit; he can forbid, and he can punish. He has a Supreme jurisdiction over the people of God. He can stop the ordinary course of sacramental mercies; he can excommunicate from the ordinary grace of redemption; and he can remove again the ban which he has inflicted. It is the rule of Christ's providence, that what His Vicar does in severity or in mercy upon earth, He Himself confirms in heaven» (*Ibidem*, p. 286).

¹¹³ *Ibidem*, p. 286.

¹¹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 287-292.

tratta di un potere assoluto incapace di riconoscere i propri limiti, ma solo perché il potere viene da Dio¹¹⁵.

Quella strutturale connotazione religiosa, che nella *Lettera al duca di Norfolk* (come abbiamo visto nel primo capitolo) farà dire a Newman che esiste una connessione tra torismo (*Toryism*) e cattolicesimo¹¹⁶, compare dunque già alla metà degli cinquanta (in *Rise and progress of Universities*) e continua lungo i successivi quindici anni (nella riflessione sul potere temporale del Papa) ad animare un conservatorismo (*conservatism*) che deve al cattolicesimo il suo senso più autentico e che di conseguenza non risultava “di moda” in un periodo come l’Ottocento, quando il vecchio mondo (scomparso agli inizi del secolo) sta cedendo il passo al nuovo¹¹⁷.

Proprio in quanto trae dalla religione cattolica la sua linfa vitale, il conservatorismo newmaniano è un tribunale in grado di emettere sentenze su uomini e su posizioni politiche senza fare sconti a nessuno: riguardo a un Robert Peel (più volte criticato negli anni precedenti alla conversione in

¹¹⁵ «Now observe in the first place, no Catholic maintains that that rule of the Pope, as a king, in Rome and its provinces, which men are now hoping to take from him, is, strictly speaking, what is called a Theocracy, that is, a Divine Government. His government, indeed, in spiritual matters, in the Catholic Church throughout the world, might be called a Theocracy, because he is the Vicar of Christ, and has the assistance of the Holy Ghost; but not such is his kingly rule in his own dominions. On the other hand, the rule exercised over the chosen people, the Israelites, by Moses, Josue, Gideon, Eli, and Samuel, was a Theocracy: God was the King of the Israelites, *not* Moses and the rest,—*they* were but Vicars or Vicegerents of the Eternal Lord who brought the nation out of Egypt. Now, when men object that the Pope's Government of his own States is not what it should be, and that therefore he ought to lose them, because the rule of a religious ruler should be perfect or not at all, I take them at their word, if they are Christians, and refer them to the state of things among the Israelites after the time of Moses, during the very centuries when they even had God for their King. Was that a period of peace, prosperity, and contentment? Is it an argument against the Divine Perfections, that it was not such a period? Why is it then to be the condemnation of the Popes, who are but men, that their rule is but parallel in its characteristics to that of the King of Israel, who was God? » (*Ibidem*, p. 295).

¹¹⁶ Vedi sopra, cap. I, par. 1.

¹¹⁷ «I see an age of transition, the breaking up of the old and the coming in of the new; an old system shattered some sixty years ago, and a new state of things scarcely in its rudiments as yet, to be settled perhaps some centuries after our time. And it is a special circumstance in these changes, that they extend beyond the past historical platform of human affairs; not only is Europe broken up, but other continents are thrown open, and the new organization of society aims at embracing the world. It is a day of colonists and emigrants;—and, what is another most pertinent consideration, the language they carry with them is English, which consequently, as time goes on, is certain, humanly speaking, to extend itself into every part of the world. It is already occupying the whole of North America, whence it threatens to descend upon South; already is it the language of Australia, a country large enough in the course of centuries to rival Europe in population; already it has become the speech of a hundred parts of commerce, scattered over the East, and, even where not the mother tongue, it is at least the medium of intercourse between nations. And, lastly, though the people who own that language is Protestant, a race pre-eminently Catholic has adopted it, and has a share in its literature; and this Catholic race is, at this very time, of all tribes of the earth, the most fertile in emigrants both to the West and the South. These are the manifest facts of the day, which would be before our eyes, whether the Pope had anything to say to them or no. The English language and the Irish race are overrunning the world» (*Rise and Progress of Universities*, pp. 147-148).

quanto tra i fautori della dissoluzione del vecchio mondo e portavoce di una filosofia di marca utilitarista¹¹⁸) basta la considerazione secondo la quale il suo appoggio alla politica governativa favorevole alla emancipazione cattolica non sarebbe stato dettato soltanto da stima sincera verso i cattolici per non salvarlo dalla critica¹¹⁹; invece il fatto che a causa della prigionia dei papi Pio VI e Pio VII mosse i suoi primi passi il movimento cattolico diventa un buon motivo per non versare troppe lacrime su uno dei periodi più avversi per la storia della Chiesa¹²⁰.

Ma in Newman questa sensibilità religiosa per i problemi politici non si rivolge solo al versante della storia recente della politica inglese o della storia moderna europea: nell'ottobre 1853, infatti, le ostilità tra la Russia e l'Impero turco (che nel marzo 1854 sfoceranno nella Guerra di Crimea) lo convincono a tenere, presso il neofondato *Catholic Institute* di Liverpool (dedicato a san Filippo Neri), sei lezioni sulla storia dei Turchi e sulle loro relazioni con la Cristianità (*Lectures on the history of the Turks in its relation to Christianity*), poi pubblicate in un volume di trecento pagine nel gennaio dell'anno successivo¹²¹; in esse, Newman (pur dicendo che non spetta a lui in quanto sacerdote il compito di fornire soluzioni politiche concrete¹²²) sostiene, in netto contrasto con la

¹¹⁸ Vedi sopra, cap. I, par. 2 e cap. II, par. 1.

¹¹⁹ Twenty years ago England could afford, as much in contempt as in generosity, to grant to Catholics political emancipation [Note It is not meant that contempt was the feeling towards Ireland at the time, which influenced Sir Robert Peel, or of the Government of the day, but that it was the feeling of the Peelite and Whig parties towards Catholicism as such. *Vide* *infr.* ch. xix. p. 231.]» (*Ibidem*, p. 145).

¹²⁰ «Forty or fifty years ago it was a common belief in her religious circles, that the great Emperor, with whom she was at war, was raised up to annihilate the Popedom. But from the very grave of Pius the Sixth, and from the prison of Pius the Seventh, from the very moment that they had an opportunity of showing to the world their familiarity with that ecclesiastical virtue of which I have said so much, the Catholic movement began. In proportion to the weakness of the Holy See at home, became its influence and its success in the world. The Apostles were told to be prudent as serpents, and simple as doves. It has been the simplicity of the Sovereign Pontiffs which has been their prudence. It is their fidelity to their commission, and their detachment from all secular objects, which has given them the possession of the earth» (*Ibidem*, pp. 145-146).

¹²¹ Cfr. J. H. Newman, *Lectures on the history of the Turks in its relation to Christianity by the author of Loss and gain*, Dublin: James Duffy, London: Charles Dolman 1854 (vedilo in *Historical sketches*, I, pp. 1-238). D'ora in poi: *Turks*.

¹²² «Such a work at the present moment, when we are on the point of undertaking a great war in behalf of the Turks, may seem without meaning, unless it conducts the reader to some definite conclusions, as to what is to be wished, what to be done, in the present state of the East; but a minister of religion may fairly protest against being made a politician. Political questions are mainly decided by political expediency, and only indirectly and under circumstances fall into the province of theology. Much less can such a question be asked of the priests of that Church, whose voice in this matter has been for five centuries unheeded by the Powers of Europe» (*Turks*, pp. XI-XII).

politica del governo liberale inglese Aberdeen (in carica dal 1852)¹²³, che Inghilterra e Francia avrebbero dovuto appoggiare la Russia contro l'Impero turco e non (come invece mostravano di voler fare e avrebbero fatto l'anno successivo) l'Impero turco contro la Russia, dal momento che la Russia era un Paese cristiano che stava tentando di salvare l'Europa dalla Turchia musulmana («the great Antichrist among the races of men»¹²⁴).

Il maomettanesimo (*Mahometanism*) è sì una forma di monoteismo (e come tale vicina al cristianesimo), spiega Newman, ma ciò non toglie che esso si alimenti del principio del nazionalismo, assomigliando quindi più al cristianesimo ortodosso che a quello cattolico¹²⁵; e, come in *Rise and progress of Universities* vengono esaltati Pio IX e la sua costante battaglia per salvaguardare l'indipendenza della Chiesa dallo strapotere degli Stati, nello scritto sulla storia dei Turchi la figura di papa san Pio V (promotore della spedizione navale contro i Turchi che si risolse nella vittoria della flotta cristiana a Lepanto il 7 ottobre 1571)¹²⁶ si erge a modello spirituale di una civiltà cristiana che nella seconda metà del Cinquecento rischiò e (forse anche nella seconda metà dell'Ottocento rischia) di essere spazzata via dal mondo turco, esempio di stato barbaro (*barbarous*), cioè basato non sull'intelletto, ma sull'istinto.

¹²³ Su George Hamilton-Gordon (1784-1860), quarto conte di Aberdeen e sulla sua politica estera nella Guerra di Crimea, cfr. Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 118, 244-254, 276.

¹²⁴ *Turks*, p. 105.

¹²⁵ «But I have here been directing your attention to Christianity with no other view than to illustrate, by the contrast, the condition of the Mahometan Turks. Their Religion is not far from embodying the very dream of the Judaizing zealots of the Apostolic age. On the one hand, there is in it the profession of a universal empire, and an empire by conquest; nay, military success seems to be considered the special note of its divine origin. On the other hand, I believe it is a received notion with them that their religion is not even intended for the north of the earth, for some reasons connected with its ceremonial; nor is there in it any public recognition, as in intercessory prayer, of the duty of converting infidels. Certainly, the idea of Mahometan missions and missionaries, unless an army in the field may be considered to be such, is never suggested to us by Eastern historian or traveller, as entering into their religious system. Though the Caliphate, then, may be transferred from Saracen to Turk, Mahometanism is essentially a consecration of the principle of nationalism; and thereby is as congenial to the barbarian as Christianity is congenial to man civilized. The less a man knows, the more conceited he is of his proficiency; and, the more barbarous is a nation, the more imposing and peremptory are its claims. Such was the spirit of the religion of the Tartars, whatever was the nature of its tenets in detail. It deified the Tartar race; Zingis Khan was "the son of God, mild and venerable;" and "God was great and exalted over all, and immortal, but Zingis Khan was sole lord upon the earth." Such, too, is the strength of the Greek schism, which there only flourishes where it can fasten on barbarism, and extol the prerogatives of an elect nation. The Czar is the divinely-appointed source of religious power; his country is "Holy Russia;" and the high office committed to him and to it is to extend what it considers the orthodox faith. The Osmanlis are not behind Tartar or Russ in pretending to a divine mission; the Sultan, in his treaties with Christian Powers, calls himself "Refuge of Sovereigns, Distributor of Crowns to the Kings of the earth, Master of Europe, Asia, and Africa, and shadow of God upon earth.» (*Turks*, pp. 203-204).

¹²⁶ *Turks*, pp. 151-158.

La considerazione centrale del capitolo dedicato al confronto tra barbarie e civiltà (*Barbarism and Civilization*), che stando a Ian Ker è «the most interesting of these rather uninteresting lectures»¹²⁷, secondo la quale gli Stati barbari hanno la forza del conservatorismo (*the strenght of conservatism*), mentre in quelli civilizzati (*civilized*) è l'esercizio della ragione a dettare sviluppi e decadenze¹²⁸, serve forse a spiegare che esiste un falso conservatorismo (quello islamico) che si oppone alla ragione e uno vero (quello cristiano) che invece si basa su di essa.

Il fatto che questa spiegazione non venga esplicitata non toglie forza a un ragionamento che Newman, tra il marzo e l'aprile del 1855, si preoccupa di riproporre in una serie di lettere uscite sull'irlandese «The catholic standard» (diretto dal suo amico Henry Wilberforce), poi pubblicate con il titolo di *Who's to blame?*¹²⁹, e aventi l'intento di elogiare il carattere liberale e pacifico della costituzione inglese di fronte all'Inghilterra del 1855, la quale, invece, dall'inizio del 1854 stava combattendo una guerra a fianco di uno Stato illiberale (quello turco); guerra che Newman, in una lettera del gennaio 1855, aveva definito «a simple piece of Johnbullism» imputabile alla sconosciuta politica *Whig* del governo¹³⁰ e che, negli scritti del 1855, ritiene in netto contrasto con la costituzione inglese, la quale si trovava in grave pericolo (*on its Trial*), essendo concepita per

¹²⁷ Ker, *Newman*, p. 403.

¹²⁸ «Far otherwise is the history of those states, in which the intellect, not prescription, is recognized as the ultimate authority, and where the course of time is necessarily accompanied by a corresponding course of change. Such polities are ever in progress; at first from worse to better, and then from better to worse. In all human things there is a *maximum* of advance, and that *maximum* is not an established state of things, but a point in a career. The cultivation of reason and the spread of knowledge for a time develop and at length dissipate the elements of political greatness; acting first as the invaluable ally of public spirit, and then as its insidious enemy. Barbarian minds remain in the circle of ideas which sufficed their forefathers; the opinions, principles, and habits which they inherited, they transmit. They have the *prestige* of antiquity and the strength of conservatism; but where thought is encouraged, too many will think, and will think too much. The sentiment of sacredness in institutions fades away, and the measure of truth or expediency is the private judgment of the individual. An endless variety of opinion is the certain though slow result; no overpowering majority of judgments is found to decide what is good and what is bad; political measures become acts of compromise; and at length the common bond of unity in the state consists in nothing really common, but simply in the unanimous wish of each member of it to secure his own interests» (*Turks*, pp. 173-174).

¹²⁹ Cfr. J. H. Newman, *Who's to blame?*, in «The catholic standard», 3, 10, 17, 24, 31 March and 7, 14, 21 April 1855 (vedilo in *Discussions and arguments on various subjects*, pp. 306-362). D'ora in poi: *Who's to blame?*.

¹³⁰ «I have hated the war heartily from the first, thought it unnecessary, and considered Whig pride to be the moving principle of it. I have thought it a simple piece of Johnbullism – and now we seem to have put our foot into it indeed – but I suppose we shall have our successes as well as our reverses. Any how, I hate the war ten times as much as I did this time year» (A. J. Walker of Scarborough, 1 January 1855, *LD*, XVI, p. 340). Sulla Guerra di Crimea, cfr. Woodward, *The age of reform 1815-1870*, pp. 242-284.

funzionare in uno stato di pace e non di guerra¹³¹ e per anteporre la politica interna alla politica estera¹³². Chiunque fosse grato di essere nato sotto la costituzione inglese, non poteva non esprimere tutta la sua preoccupazione di fronte alla possibilità che le istituzioni inglesi vengano trasformate e stravolte per essere adattate al nuovo stato di cose¹³³.

In quanto (secondo Ian Ker) sono il primo compiuto tentativo di Newman nel campo della filosofia politica e, dal punto di vista della critica sociale e culturale, possono essere accostate alle *Lectures* del 1851 sulla condizione dei cattolici¹³⁴, le riflessioni del 1855 costituiscono un significativo passo avanti rispetto allo scritto sui Turchi; il lettore può infatti trovare in esse una spiegazione del significato di quel conservatorismo cristiano (accennato nello scritto precedente nei termini di una politica che si basa sulla ragione) attraverso la messa in luce del legame esistente tra il cattolicesimo e i regimi costituzionali sul modello inglese: in questi ultimi, secondo Newman, il cattolicesimo

¹³¹ «The lesson is this—that we were not wise to go to war, if we could possibly have avoided it, at a time when, by a lucky accident, the Duke of Wellington had gained for the nation a military prestige which it had little chance of preserving; and the sooner we know our capabilities and our true mission among the nations of the earth, and get back into a state of peace, in which we are really and truly great, the better for us. It is not that I am doubting the heroic bravery and fortitude of the British soldier. I am not speaking of the individual soldier, whose great qualities I revere and marvel at, and whom I have been following with my anxieties and prayers ever since he set out on his foreign campaign. I am as little concerned here with the valour of our soldiers, as with the bigotry of our middle class; with the heights of Inkerman, as with the depths of Exeter Hall. I am to speak of our Constitution and of Constitutional Government; and I say that this said Constitutional Government of ours shows to extreme advantage in a state of peace, but not so in a state of war; and that it cannot be otherwise from the nature of things. Surely it is not paradoxical to say as much as this; for no one in this world can secure all things at once, but in every human work there is a maximum of good, short of the best possible. The wonder and the paradox rather would be, if the institutions of England were equally admirable for all contingencies, for war as well as for peace. Certainly martial law and constitutional freedom, the soldier's bayonet and the staff of the policeman, belong to antagonistic classes of ideas, and are not likely to co-operate happily with each other» (*Who's to blame?*, pp. 307-308).

¹³² «But, if I must speak accurately, my meaning is this,—that, whereas a Nation has two aspects, internal and external, one as regards its own members, and one as regards foreigners, and whereas its government has two duties, one towards its subjects, and one towards its allies or enemies, the British State is great in its home department, which is its primary object, foreign affairs being its secondary; while France or Russia, Prussia or Austria, contemplates in the first place foreign affairs, and is great in their management, and makes the home department only its second object. And further, that, if England be great abroad, as she is, it is not so much the State, as the People or Nation, which is the cause of her greatness, and that not by means but in spite of the Constitution, or, if by means of it in any measure, clumsily so and circuitously; on the other hand, that, if foreign powers are ever great in the management of their own people, and make men of them, this they do in spite of their polity, and rather by the accidental qualifications of the individual ruler; or if by their polity, still with inconvenience and effort» (*Ibidem*, pp. 311-312).

¹³³ «No one likes to use a cumbrous, clumsy instrument; and, if at war we are, and with institutions not fitted for war, it is just possible we may alter our institutions, under the immediate pressure, in order to make them work easier for the object of war; and then what becomes of King, Lords, and Commons? There are abundant symptoms, on all sides of us, of the presence of a strong temptation to some such temerarious proceeding. Any one, then, who, like myself, is thankful that he is born under the British Constitution,—any Catholic who dreads the knout and the tar-barrel, will, for that very reason, look with great jealousy on a state of things which not only doubles prices and taxes, but which may bring about a sudden infringement and an irreparable injury of that remarkable polity, which the world never saw before, or elsewhere, and which it is so pleasant to live under» (*Ibidem*, pp. 309-310).

¹³⁴ Cfr. Ker, *Newman*, p. 413.

viene salvaguardato meglio che in qualsiasi altro regime politico, sia perché soltanto essi sono in grado di mantenersi equidistanti tra democrazia e assolutismo¹³⁵, sia perché il fine di tutte le costituzioni è quello di difendere la libertà.

Aprondo una significativa parentesi di teoria politica, Newman dedica infatti l'intera terza lettera a spiegare che, all'interno dello Stato (*State*), il Governo (*Government*) è la sede del potere (*the seat of power*) e la Costituzione (*Constitution*) è la sede della libertà (*the seat of liberty*) ed è fondata su quattro principi costituzionali (*constitutional principles*): coordinamento (*co-ordination*), subordinazione (*sub-ordination*), delega (*delegation*), partecipazione (*participation*)¹³⁶.

Ma questa ampia disamina serve soltanto a sottolineare come, dal momento che in ogni sistema politico la massima questione è quella di trovare un compromesso tra il potere e la libertà¹³⁷ e che la soluzione migliore consiste nell'anteporre il valore dell'indipendenza (*independence*) delle persone a quello della loro protezione (*protection*) da parte dello Stato¹³⁸, l'Inghilterra (*our own island*) sia esempio supremo di libertà politica, avendo (alla maniera degli ateniesi ai quali Newman dedica l'intera quarta lettera¹³⁹) una nazione forte e uno Stato debole: «Britons are free, considered as a

¹³⁵ «Indeed, I have a decided view that Catholicism is safer and more free under a Constitutional regime, such as our own, than under any other. I have no wish for "reforms"; and should be sorry to create in the minds of your readers any sentiment favourable either to democracy or to absolutism. I have no liking for the tyranny whether of autocrat or mob; no taste for being whirled off to Siberia, or tarred and feathered in the far West, by the enemies of my religion. May I live and die under the mild sway of a polity which certainly represses and dilutes the blind fanaticism of a certain portion of my countrymen,—a fanaticism which, except for it, would sweep us off these broad lands, and lodge us, with little delay or compunction, in the German Sea!» (*Who's to blame?*, p. 307).

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 317-324.

¹³⁷ «Now at length I am drawing near the subject which I have undertaken to treat, though Athens is both in leagues and in centuries a great way off England after all. But first to recapitulate:—a State or polity implies two things, Power on the one hand, Liberty on the other; a Rule and a Constitution. Power, when freely developed, results in centralization; Liberty in self-government. The two principles are in antagonism from their very nature; so far forth as you have rule, you have not liberty; so far forth as you have liberty, you have not rule. If a People gives up nothing at all, it remains a mere People, and does not rise to be a State. If it gives up everything, it could not be worse off, though it gave up nothing. Accordingly, it always must give up something; it never can give up everything; and in every case the problem to be decided is, what is the most advisable compromise, what point is the *maximum* of at once protection and independence» (*Who's to blame?*, p. 325).

¹³⁸ «Those political institutions are the best which subtract as little as possible from a people's natural independence as the price of their protection. The stronger you make the Ruler, the more he can do for you, *but* the more he also can do against you; the weaker you make him, the less he can do against you, *but* the less also he can do for you. The Man promised to kill the Stag; but he fairly owned that he must be first allowed to mount the Horse. Put a sword into the Ruler's hands, it is at his option to use or not use it against you; reclaim it, and who is to use it for you? Thus, if States are free, they are feeble; if they are vigorous, they are high-handed. I am not speaking of a nation or a people, but of a State as such; and I say, the more a State secures to itself of rule and centralization, the more it can do for its subjects externally; and the more it grants to them of liberty and self-government, the less it can do against them internally: and thus a despotic government is the best for war, and a popular government the best for peace» (*Ibidem*, pp. 325-326).

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 325-330.

State; they are strong, considered as a Nation»¹⁴⁰. Ciò significa, spiega Newman nella quinta lettera, che ad esempio le grandi realizzazioni pubbliche, gli affari religiosi ed educativi sono lasciati non all'azione governativa (come avviene invece nelle monarchie assolute), ma all'iniziativa delle singole persone o associazioni¹⁴¹; all'uomo inglese, infatti, piace gestire autonomamente i propri affari (*likes to take his own matters into his own hands*) e in Inghilterra la scienza del governo (*science of government*) ha per fine quello di promuovere la libertà di un popolo che, a differenza delle nazioni che hanno bisogno di un despota per sopravvivere, è naturalmente portato all'iniziativa personale (*people for private enterprise*)¹⁴².

Questo elogio dell'energia vittoriana termina però (come nota ancora il Ker¹⁴³) con una punta di ironia (dove si parla della capacità di iniziativa propria dell'uomo inglese che lo porta indifferentemente a essere in cima alle Ande, in mezzo al Pacifico o a Timbuctoo¹⁴⁴) introduttiva della sesta lettera dedicata all'altra faccia della medaglia (*Reverse of the Picture*), cioè all'alto prezzo pagato per mantenere in vita la libertà politica sul suolo inglese¹⁴⁵.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 326.

¹⁴¹ «For instance, roads, the posts, railways, bridges, aqueducts, and the like, in absolute monarchies, are governmental matters; but they may be left to private energy, where self-government prevails. Letter-carriage indeed involves an extent of system and a punctuality in work, which is too much for any combination of individuals; but the care of Religion, which is a governmental work in Russia, and partly so in England, is left to private competition in the United States. Education, in like manner, is sometimes provided by the State, sometimes left to religious denominations, sometimes to private zeal and charity. The Fine Arts sometimes depend on the patronage of Court or Government; sometimes are given in charge to Academies; sometimes to committees or vestries» (*Ibidem*, pp. 325-326).

¹⁴² «Such a people hardly need a Ruler, as being mainly free from the infirmities which make a ruler necessary. Law, like medicine, is only called for to assist nature; and, when nature does so much for a people, the wisest policy is, as far as possible, to leave them to themselves. This, then, is the science of government with English Statesmen, to leave the people alone; a free action, a clear stage, and they will do the rest for themselves. The more a Ruler meddles, the less he succeeds; the less he initiates, the more he accomplishes; his duty is that of overseeing, facilitating, encouraging, guiding, interposing on emergencies. Some races are like children, and require a despot to nurse, and feed, and dress them, to give them pocket money, and take them out for airings. Others, more manly, prefer to be rid of the trouble of their affairs, and use their Ruler as their mere manager and man of business. Now an Englishman likes to take his own matters into his own hands. He stands on his own ground, and does as much work as half a dozen men of certain other races. He can join too with others, and has a turn for organizing, but he insists on its being voluntary. He is jealous of no one, except kings and governments, and offensive to no one except their partisans and creatures. This, then, is the people for private enterprise; and of private enterprise alone have I been speaking all along» (*Ibidem*, pp. 335-336).

¹⁴³ Cfr. Ker. *Newman*, p. 415.

¹⁴⁴ «It is the deed of one man; and so, wherever we go all over the earth, it is the solitary Briton, the London agent, or the *Milordos*, who is walking restlessly about, abusing the natives, and raising a colossus, or setting the Thames on fire, in the East or the West. He is on the top of the Andes, or in a diving-bell in the Pacific, or taking notes at Timbuctoo, or grubbing at the Pyramids, or scouring over the Pampas, or acting as prime minister to the king of Dahomey, or smoking the pipe of friendship with the Red Indians, or hutting at the Pole» (*Who's to blame?*, pp. 337-338).

¹⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 339.

Esso non consisterebbe solo nel fatto che la costituzione inglese, con un esecutivo debole, non si è dimostrata all'altezza della situazione venutasi a creare in occasione dell'inizio delle ostilità in Crimea, avendo cominciato a condurre una grande guerra solo sulla base di una non ben precisata routine costituzionale (*we have been conducting a great war on our Constitutional routine*), della quale Newman non teme di auspicare un repentino e salutare cambiamento¹⁴⁶. Nel prezzo pagato a favore della volontà di mantenere una nazione forte e un governo debole (*the phenomenon of the incapable Executive of a capable people*)¹⁴⁷ sarebbe infatti incluso anche il vedere nella magistratura (*judiciary*) niente altro che un organo che interpreta la legge alla luce dell'opinione pubblica, come dimostra (nel 1850) l'esclusione per legge del battesimo dal novero delle dottrine essenziali della Chiesa anglicana (il "caso Gorham"). Allora, spiega Newman, i signori (*My lords*) componenti la Commissione giudiziaria del Consiglio Privato (*Privy Council*) «refused to go into the question of the truth of the doctrine in dispute, or into the meaning of the language used in the Prayer Book; they merely asserted that a certain neutral reading of that language, by which it would bear contrary senses, was more congenial with the existing and traditional sentiments of the English people»¹⁴⁸.

Evidentemente, mentre nelle *Lectures* del 1850 (scritte proprio sull'onda lunga creata dal "caso Gorham") il giudizio negativo sulla decisione del *Privy Council* era motivato dalla constatazione di un eccessivo potere dello Stato che pretende di governare persino sugli affari ecclesiastici; adesso, al contrario, si motiva in forza della constatazione di una eccessiva debolezza dello Stato di fronte all'opinione pubblica; ciò tuttavia, lungi dal significare una marcia indietro rispetto all'ideale

¹⁴⁶ «Protected by the sea, and gifted with a rare energy, self-possession, and imperturbability, the English people have been able to carry out self-government to its limits, and to absorb into its constitutional action many of those functions which are necessary for the protection of any country, and commonly belong to the Executive; and triumphing in their marvellous success they have thought no task too hard for them, and have from time to time attempted more than even England could accomplish. Such a crisis has come upon us now, and the Constitution has not been equal to the occasion. For a year past we have been conducting a great war on our Constitutional *routine*, and have not succeeded in it. If we continue that *routine*, we shall have more failures, with France or Russia (whichever you please) to profit by it:—if we change it, we change what after all is Constitutional. It is this dilemma which makes me wish for peace,—or else some *Deus è machinâ*, some one greater even than Wellington, to carry us through. We cannot depend upon Constitutional *routine*» (*Ibidem*, pp. 339-340).

¹⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 345-346.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 350.

appena prospettato del primato della nazione sul governo, serve in realtà soltanto a far vedere come la debolezza dello Stato sia in fondo un prezzo pagato volentieri, dal momento che, scrive Newman per spiegare proprio questo punto, «we consider it better that it should work badly, than work to the inconvenience and danger of our national liberties»¹⁴⁹. In quest'ottica deve essere interpretata anche la “*routine* costituzionale” che Newman ritiene essere all'origine della decisione del governo inglese di entrare nella guerra in Crimea. Essa consiste non tanto nel non saper ben condurre la guerra, quanto nel condurla senza tener conto del sentire comune della nazione; e nella quinta lettera egli contrappone (non senza una punta di amarezza) l'irresponsabilità dell'alleanza inglese con i Turchi in funzione anti-russa alla tradizionale e secolare politica di isolamento che aveva permesso all'Inghilterra (una sorta di Attica dei tempi moderni) di prosperare in pace e di progredire come nazione libera e ai suoi abitanti di essere dotati di qualità rare come calma, carattere pacifico, generosità, spiccato senso pratico e dell'amicizia, fedeltà alla legge¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 352.

¹⁵⁰ «For centuries upon centuries England has been, like Attica, a secluded land; so remote from the highway of the world, so protected from the flood of Eastern and Northern barbarism, that her children have grown into a magnanimous contempt of external danger. They have had "a cheap defence" in the stormy sea which surrounds them; and, from time immemorial, they have had such skill in weathering it, that their wooden walls, to use the Athenian term, became a second rampart against the foe, whom wind and water did not overwhelm. So secure have they felt in those defences, that they have habitually neglected others; so that, in spite of their valour, when a foe once gained the shore, be he Dane, or Norman, or Dutch, he was encountered by no sustained action or organized resistance, and became their king. These, however, were rare occurrences, and made no lasting impression; they were not sufficient to divert them from pursuing, or to thwart them in attaining, the amplest measures of liberty. Whom had the people to fear? not even their ships, which could not, like military, become a paid force encircling a tyrant, and securing him against their resistance. To these outward circumstances of England, determining the direction of its political growth, must be added the character of the people themselves. There are races to whom consanguinity itself is not concord and unanimity, but the reverse. They fight with each other, for lack of better company. Imaginative, fierce, vindictive, with their clans, their pedigrees, and their feuds, snorting war, spurning trade or tillage, the old Highlanders, if placed on the broad plains of England, would have in time run through their national existence, and died the death of the sons of Ædipus. But, if you wish to see the sketch of a veritable Englishman in strong relief, refresh your recollection of Walter Scott's "Two Drovers." He is indeed rough, surly, a bully and a bigot; these are his weak points: but if ever there was a generous, good, tender heart, it beats within his breast. Most placable, he forgives and forgets: forgets, not only the wrongs he has received, but the insults he has inflicted. Such he is commonly; for doubtless there are times and circumstances in his dealings with foreigners in which, whether when in despair or from pride, he becomes truculent and simply hateful; but at home his bark is worse than his bite. He has qualities, excellent for the purposes of neighbourhood and intercourse;— and he has, besides, a shrewd sense, and a sobriety of judgment, and a practical logic, which passion does not cloud, and which makes him understand that good-fellowship is not only commendable, but expedient too. And he has within him a spring of energy, pertinacity, and perseverance, which makes him as busy and effective in a colony as he is companionable at home. Some races do not move at all; others are ever jostling against each other; the Englishman is ever stirring, yet never treads too hard upon his fellow-countryman's toes. He does his work neatly, silently, in his own place; he looks to himself, and can take care of himself; and he has that instinctive veneration for the law, that he can worship it even in the abstract, and thus is fitted to go shares with others all around him in that political sovereignty, which other races are obliged to concentrate in one ruler» (*Ibidem*, pp. 333-335).

Non è un caso, infatti, che proprio nella parte dedicata alla spiegazione degli inconvenienti in ambito giuridico derivanti dalla presenza di un esecutivo debole (*English Jealousy of Law Courts*) e che si conclude con il riferimento al “caso Gorham”, Newman inserisce una accurata descrizione del potere esecutivo e dei suoi rapporti con la nazione in Inghilterra (nell’ottica di sottolineare il carattere strutturalmente limitato del primo), dalla quale emerge però un giudizio più generale (non esplicito ma difficile da non scorgere fra le pieghe del discorso) sulla estrema convenienza di un sistema politico dove il potere del governo sia condiviso con altri soggetti.

In ogni parte del mondo il potere esecutivo ha il solo e unico compito di soddisfare alle funzioni per le quali esiste (polizia, giustizia, religione, educazione, finanza, politica estera, guerra) attraverso l’attività di nominare, istruire e supportare i funzionari preposti alla realizzazione di quelle funzioni¹⁵¹, argomenta Newman; ma in terra inglese (*in this corner of the earth*) deve anche tener conto del fatto che la nazione non vuole che si occupi di tutto e, anzi, mira a ricoprire un ruolo nel governo: «The Nation's object never was that the Executive should be worked in the best possible way, but that the Nation should work it. It is altogether a family concern on a very large scale: the Executive is more or less in commission, and the commission is the Nation itself. It vests in itself, as represented by its different classes, in perpetuity, the prerogative of jobbing the Executive. Nor is this so absurd as it seems:—the Nation has two ends in view, quite distinct from the proper end of the Executive itself;—first, that the Government should not do too much, and next, that itself should have a real share in the Government»¹⁵².

Ciò significa in concreto bilanciamento del potere (*balance of power*), nel senso che il potere viene affidato non a chi ha più capacità, ma a quanti più soggetti sia possibile (*power is committed, not to the highest capacity, but to the largest possible constituency*): «Each element of the political

¹⁵¹ «The functions of the Executive are such as police, judicature, religion, education, finance, foreign transactions, war. The acts of the Executive are such as the appointment, instruction, supervision, punishment, and removal of its functionaries. The end of the Executive is to perform those functions by means of those acts with despatch and success; that is, so to appoint, instruct, superintend, and support its functionaries, as effectually to protect person and property, to dispense justice, to uphold religion, to provide for the country's expenses, to promote and extend its trade, to maintain its place in the political world, and to make it victorious and formidable» (*Ibidem*, p. 346).

¹⁵² *Ibidem*, p. 347.

structure demands its special retainer; and. The general public, the constituency, the press, the aristocracy, the capital of the country, the mercantile interest, the Crown, the Court, the great Constitutional parties, Whig and Tory, the great religious parties, Church and Dissent, the country gentlemen, the professions—all must have their part and their proportion in the administration. Such is the will of the Nation, which had rather that its institutions should be firm and stable, than that they should be effective»¹⁵³. Quello inglese «is not a high system, but no human system is such»¹⁵⁴, conclude Newman, dimostrando in modo inequivocabile di essere disposto ad assolvere la costituzione politica della sua terra (che aveva già detto essere garanzia della libertà del cittadino di fronte al potere politico e atto d'accusa nei confronti del governo inglese colpevole di essersi imbarcato in una guerra non sentita dalla nazione) anche nell'aspetto "rischioso" derivante dall'eccessiva debolezza dell'esecutivo.

Il conservatorismo, che in *Rise and progress of Universities* viene descritto in termini religiosi attraverso il riferimento all'esempio dei Papi, e a cui nello scritto sui Turchi viene fatto soltanto un accenno implicito (parlando di un falso conservatorismo che pretende di disfarsi della ragione), riemerge dunque nelle lettere del 1855, perché qui si dice che il cattolicesimo (anima del conservatorismo) vive di una strutturale relazione con i regimi costituzionali: essi garantiscono infatti quella libertà politica intesa come possibilità di sviluppo del sistema rappresentativo.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 348.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 352.

6) *Apostasy*

In Newman, conservatorismo, cattolicesimo e sistema rappresentativo costituiscono quindi le tappe di una filosofia della politica certamente soltanto appena abbozzata, ma della quale non è difficile rilevare il motivo di fondo ruotante attorno alla sottolineatura della libertà di coscienza della persona di fronte ai poteri a lei superiori e che, come tali, non riescono a mantenersi immuni dalla tentazione di concepirsi come assoluti. La riflessione politica di Newman, infatti, avviata all'inizio degli anni cinquanta con la critica all'assolutismo culturale dell'età vittoriana, con l'elogio della tolleranza e con la delineazione della giusta misura dei rapporti tra Stato e Chiesa, trova il suo momento di sintesi in un conservatorismo che, nel suo senso autentico, lungi dal lasciarsi identificare con forme di governo dispotiche e illiberali, dice libertà della Chiesa dallo Stato e reclama una relazione con i regimi costituzionali e rappresentativi.

Siamo di fronte a uno sviluppo importante del pensiero di Newman (forse non ancora adeguatamente messo in luce), ma che comunque riappare nel 1874, nella famosissima *Lettera al duca di Norfolk*. Qui (come nota Dermot Fenlon) il convertito inglese, per rispondere all'accusa anticattolica di Gladstone (secondo la quale i cattolici non possono essere sudditi fedeli dello Stato in quanto sottomessi della volontà del Papa) propone di sostituire il brindisi lealista (*Loyal Toast*) anglicano (*Church and Queen*) con *Coscienza and the Pope*, brindisi cattolico alternativo al primo, dicendo di preferire brindare prima alla coscienza e poi al Papa: «Certainly, if I am obliged to bring religion into after-dinner toasts, (which indeed does not seem quite the thing) I shall drink—to the Pope, if you please,—still, to Conscience first, and to the Pope afterwards»¹⁵⁵.

Ponendosi così sulla scia del “The King’s good servant but God’s first” di Thomas More, Newman abbraccia il principio della coscienza «informed by Christian Revelation and protected by papal doctrine in faith and morals as the sures foundation of the state itself»¹⁵⁶ e, indirettamente, identifica l’anima del conservatorismo (che la tradizione anglicana riconduceva al binomio *Church*

¹⁵⁵ *Letter to the duke of Norfolk*, p. 261.

¹⁵⁶ Fenlon, *The “Aristocracy of Talent” and the “Mystery” of Newman*, p. 213.

and King o *Church and Queen*) con la coscienza del cristiano, libera perché in rapporto con Dio. L'accusa di Gladstone ai cattolici può quindi essere girata allo Stato, perché (se il cattolico gode di una libertà di coscienza che lo lega solo a Dio e non al Papa) il problema non è tanto la mancata fedeltà dei cattolici inglesi al potere civile, quanto la coscienza del potere civile in Inghilterra (*the conscience of the state*), che, se si considera assoluto e non riconosce la propria dipendenza da Dio, coarta la libertà della persona¹⁵⁷.

Secondo Newman, non solo i cattolici, ma anche gli anglicani, i seguaci di Wesley, le diverse denominazioni protestanti inglesi e scozzesi concordano nel ritenere che l'uomo, in quanto dotato di una coscienza che è la voce stessa di Dio dentro di lui, non possa essere reso schiavo di alcun potere politico¹⁵⁸ e di nessuna filosofia che voglia identificare la felicità con l'utile: «This, at least, is how I read the doctrine of Protestants as well as of Catholics. The rule and measure of duty is not utility, nor expedience, nor the happiness of the greatest number, nor State convenience, nor fitness, order, and the *pulchrum*»; quand'anche dovesse venire meno il sacerdozio nella Chiesa, il principio sacramentale resterebbe nella coscienza, sostiene Newman in pagine rimaste celebri: «Conscience is not a long-sighted selfishness, nor a desire to be consistent with oneself; but it is a messenger from Him, who, both in nature and in grace, speaks to us behind a veil, and teaches and rules us by His representatives. Conscience is the aboriginal Vicar of Christ, a prophet in its informations, a monarch in its peremptoriness, a priest in its blessings and anathemas, and, even though the eternal

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 213-214.

¹⁵⁸ «This view of conscience, I know, is very different from that ordinarily taken of it, both by the science and literature, and by the public opinion, of this day. It is founded on the doctrine that conscience is the voice of God, whereas it is fashionable on all hands now to consider it in one way or another a creation of man. Of course, there are great and broad exceptions to this statement. It is not true of many or most religious bodies of men; especially not of their teachers and ministers. When Anglicans, Wesleyans, the various Presbyterian sects in Scotland, and other denominations among us, speak of conscience, they mean what we mean, the voice of God in the nature and heart of man, as distinct from the voice of Revelation. They speak of a principle planted within us, before we have had any training, although training and experience are necessary for its strength, growth, and due formation. They consider it a constituent element of the mind, as our perception of other ideas may be, as our powers of reasoning, as our sense of order and the beautiful, and our other intellectual endowments. They consider it, as Catholics consider it, to be the internal witness of both the existence and the law of God. They think it holds of God, and not of man, as an Angel walking on the earth would be no citizen or dependent of the Civil Power. They would not allow, any more than we do, that it could be resolved into any combination of principles in our nature, more elementary than itself; nay, though it may be called, and is, a law of the mind, they would not grant that it was nothing more; I mean, that it was not a dictate, nor conveyed the notion of responsibility, of duty, of a threat and a promise, with a vividness which discriminated it from all other constituents of our nature» (*Letter to the Duke of Norfolk*, pp. 247-248).

priesthood throughout the Church could cease to be, in it the sacerdotal principle would remain and would have a sway»¹⁵⁹.

Con dispiacere egli deve quindi riconoscere che il XIX secolo contrappone i diritti della coscienza (*the rights of conscience*) ai diritti del Creatore (*the rights of Creator*) e vede nella coscienza non più la voce di Dio, ma «the right of thinking, speaking, writing, and acting, according to their judgment or their humour, without any thought of God at all», dimenticando che essa può avere diritti soltanto in quanto ha doveri verso Dio; si tratta di una «licence to take up any or no religion»¹⁶⁰, che in *The Pope and the Revolution* diventa una forma di progresso dipinta nel linguaggio comune come “apostasia” («Progress in the mouth of some people, of a great many people, means apostasy»¹⁶¹), il significato della quale viene spiegato nel cosiddetto *Biglietto Speech* del 1879: nel discorso tenuto in occasione del ricevimento del “Biglietto” con cui gli si comunicava la sua elevazione a cardinale, Newman, subito dopo aver descritto il liberalismo religioso (*liberalism in religion*) contro il quale ha combattuto tutta la vita, parla della *great apostasia*, cioè del potere civile che vuol fare a meno del cristianesimo¹⁶².

«For thirty, forty, fifty years I have resisted to the best of my powers the spirit of liberalism in religion», scrive, spiegando subito dopo che il liberalismo religioso consiste nel ritenere che non esistono verità religiose rivelate, ma che quelle ritenute tali sono in realtà soltanto opinioni private che non producono unità tra gli uomini: «Liberalism in religion is the doctrine that there is no positive truth in religion, but that one creed is as good as another. It is inconsistent with any recognition of any religion, as *true*. It teaches that all are to be tolerated, for all are matters of opinion. Revealed religion is not a truth, but a sentiment and a taste; not an objective fact, not miraculous; and it is the right of each individual to make it say just what strikes his fancy. Devotion

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 248-249.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 250.

¹⁶¹ *The Pope and the Revolution*, p. 303.

¹⁶² Cfr. J. H. Newman, *Speech of His Eminence Cardinal Newman on the reception of the Biglietto at Cardinal Howard's palace in Rome on the 12th of May, 1879. With the address of the English-speaking Catholics in Rome and His Eminence's reply to it, at the English College on the 14th of May, 1879*, Libreria Spithöver, 1879 (vedilo in *Idem, Adresses to Cardinal Newman with his replies, 1879-1881*, The Rev. W. P. Neville, Longmans, Green, and Co., New York, etc. 1905, pp. 61-71). D'ora in poi: *Biglietto Speech*.

is not necessarily founded on faith. Men may go to Protestant Churches and to Catholic, may get good from both and belong to neither. They may fraternise together in spiritual thoughts and feelings, without having any views at all of doctrine in common, or seeing the need of them. Since, then, religion is so personal a peculiarity and so private a possession, we must of necessity ignore it in the intercourse of man with man. If a man puts on a new religion every morning, what is that to you? It is as impertinent to think about a man's religion as about his sources of income or his management of his family»¹⁶³.

Secondo la dottrina liberale (così come viene applicata alla materia religiosa), la religione non può quindi essere il legame che tiene assieme la società (*Religion is in no sense the bond of society*) e il potere civile non può avere quel carattere cristiano che, fino all'inizio degli anni trenta, era riconosciuto anche in Inghilterra come legge del Paese e che con il passare dei decenni è stato sostituito dall'educazione secolarizzata di marca utilitarista propagandata da filosofi e politici: «Hitherto the civil Power has been Christian. Even in countries separated from the Church, as in my own, the *dictum* was in force, when I was young, that: "Christianity was the law of the land". Now, everywhere that goodly framework of society, which is the creation of Christianity, is throwing off Christianity. The *dictum* to which I have referred, with a hundred others which followed upon it, is gone, or is going everywhere; and, by the end of the century, unless the Almighty interferes, it will be *forgotten*. Hitherto, it has been considered that religion alone, with its supernatural sanctions, was strong enough to secure submission of the masses of our population to law and order; now the Philosophers and Politicians are bent on satisfying this problem without the aid of Christianity. Instead of the Church's authority and teaching, they would substitute first of all a universal and a thoroughly secular education, calculated to bring home to every individual that to be orderly, industrious, and sober, is his personal interest. Then, for great working principles to take the place of religion, for the use of the masses thus carefully educated, it provides—the broad fundamental ethical truths, of justice, benevolence, veracity, and the like; proved experience; and those natural

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 64-65.

laws which exist and act spontaneously in society, and in social matters, whether physical or psychological; for instance, in government, trade, finance, sanitary experiments, and the intercourse of nations»¹⁶⁴.

Si tratta, conclude Newman, di una grande apostasia (*great apostasia*) che ha come base ideologica il considerare la religione «a private luxury, which a man may have if he will; but which of course he must pay for, and which he must not obtrude upon others, or indulge in to their annoyance»¹⁶⁵: la *National Apostasy* che nel 1833 aveva dato il titolo al sermone di John Keble da cui nacque il Movimento di Oxford (cioè il voltafaccia dello Stato inglese nei confronti della Chiesa anglicana attraverso la destabilizzazione delle sedi episcopali in Irlanda e poi attraverso un ripetuto attacco ai cardinali stessi della dottrina e della educazione religiosa), nel Newman cattolico degli anni settanta (che proprio grazie al sermone di Keble aveva deciso di combattere per salvare la tradizione religiosa della sua terra) non significa più soltanto liberalismo religioso (cioè antidogmatismo), ma anche stato assoluto; l'antidogmatismo, infatti, erodendo le basi dottrinali della Chiesa e alimentando la mentalità del XIX secolo che vuole escludere il soprannaturale dall'ambito personale e socio-politico, fa il gioco dello stato assoluto che si giova di quella esclusione (e spesso la promuove) per spogliare l'uomo del suo legame protettivo col divino al fine di controllarne la vita e il destino.

La grande apostasia varia, nei suoi caratteri specifici, a seconda dei Paesi. In Inghilterra essa sta avendo un formidabile successo, ma si tratta di un successo nascosto, sia perché risultava difficile stabilire quale sarà il suo obiettivo finale (*it is not easy to see what will be its ultimate issue*), sia perché a prima vista gli inglesi «are too religious for a movement which, on the Continent, seems to be founded on infidelity»¹⁶⁶; ciò, tuttavia, secondo Newman, non è una fortuna, ma una sfortuna (*misfortune*), perché significa che, in terra inglese, l'*apostasy* non deriva tanto dall'*infidelity*, ma dall'ambito stesso della fede, cioè dalle sette religiose protestanti che cominciarono a diffondersi

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 66-67.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 67.

dai tempi della Riforma in poi e che vollero sempre una scristianizzazione della monarchia (*the un-Christianising of the monarchy*), nell'ottica di realizzare un cristianesimo più puro¹⁶⁷: costituendo il riferimento religioso della metà di un popolo naturalmente portato alla partecipazione politica almeno a livello di locale amministrazione, le sette protestanti inglesi rappresentano anche un problema politico di difficile soluzione (*We cannot help ourselves*)¹⁶⁸, ulteriormente complicato dal fatto che alla base del liberalismo religioso c'è il liberalismo inteso nel senso più ampio del termine (cioè come affermazione dell'idea di libertà in ambito personale e socio-politico), del quale bisogna riconoscere la verità di molti principi, in quanto leggi naturali della società¹⁶⁹.

Il fatto che il Nemico (*the Evil*) si serva di questi principi veri per attirare tra le proprie fila uomini virtuosi e di provata fede¹⁷⁰ non è comunque, agli occhi di Newman, un buon motivo per perdere la speranza di poter risalire la corrente del processo di secolarizzazione delle verità religiose criticandone le tappe e rifiutandone i presupposti. «Such is the state of things in England», scrive a conclusione del discorso del 1879, ma ciò che lo preoccupa non è la possibilità di una sconfitta finale dello schieramento che combatte per il dogma e per la salvaguardia della persona umana dall'eliminazione dei fondamenti etici ed educativi della società e dallo strapotere dello Stato, ma il fatto che la secolarizzazione potrebbe comportare la rovina di molte anime (*the ruin of many souls*);

¹⁶⁷ «The general character of this great *apostasia* is one and the same everywhere; but in detail, and in character, it varies in different countries. For myself, I would rather speak of it in my own country, which I know. There, I think it threatens to have a formidable success; though first sight it might be thought that Englishmen are too religious for a movement which, on the Continent, seems to be founded on infidelity; but the misfortune with us is, that, though it ends in infidelity as in other places, it does not necessarily arise out of infidelity. It must be recollected that the religious sects, which sprang up in England three centuries ago, and which are so powerful now, have ever been fiercely opposed to the Union of Church and State, and would advocate the un-Christianising of the monarchy and all that belongs to it, under the notion that such a catastrophe would make Christianity much more pure and much more powerful» (*Ibidem*, p. 67).

¹⁶⁸ «Next the liberal principle is forced on us from the necessity of the case. Consider what follows from the very fact of these many sects. They constitute the religion, it is supposed, of half the population; and, recollect, our mode of government is popular. Every dozen men taken at random whom you meet in the streets has a share in political power,—when you inquire into their forms of belief, perhaps they represent one or other of as many as seven religions; how can they possibly act together in municipal or in national matters, if each insists on the recognition of his own religious denomination? All action would be at a deadlock unless the subject of religion was ignored» (*Ibidem*, pp. 67-68).

¹⁶⁹ «And, thirdly, it must be borne in mind, that there is much in the liberalistic theory which is good and true; for example, not to say more, the precepts of justice, truthfulness, sobriety, self-command, benevolence, which, as I have already noted, are among its avowed principles, and the natural laws of society. It is not till we find that this array of principles is intended to supersede, to block out, religion, that we pronounce it to be evil» (*Ibidem*, pp. 68-69).

¹⁷⁰ «There never was a device of the Enemy so cleverly framed and with such promise of success. And already it has answered to the expectations which have been formed of it. It is sweeping into its own ranks great numbers of able, earnest, virtuous men, elderly men of approved antecedents, young men with a career before them» (*Ibidem*, p. 69).

non sappiamo come, ma è certo che la Santa Chiesa cattolica e il Papa che ne è a capo (il Vicario di Cristo sulla terra) vinceranno sulle forze che, minacciando il cristianesimo nelle sue due forme presenti in Inghilterra (anglicana e cattolica), tentavano di realizzare un mondo senza Dio: «I lament it deeply, because I foresee that it may be the ruin of many souls; but I have no fear at all that it really can do aught of serious harm to the Word of God, to Holy Church, to our Almighty King, the Lion of the tribe of Judah, Faithful and True, or to His Vicar on earth. Christianity has been too often in what seemed deadly peril, that we should fear for it any new trial now. So far is certain; on the other hand, what is uncertain, and in these great contests commonly is uncertain, and what is commonly a great surprise, when it is witnessed, is the particular mode by which, in the event, Providence rescues and saves His elect inheritance. Sometimes our enemy is turned into a friend; sometimes he is despoiled of that special virulence of evil which was so threatening; sometimes he falls to pieces of himself; sometimes he does just so much as is beneficial, and then is removed. Commonly the Church has nothing more to do than to go on in her own proper duties, in confidence and peace; to stand still and to see the salvation of God. Mansueti hereditabunt terram, Et delectabuntur in multitudine pacis»¹⁷¹.

Il processo di secolarizzazione minacciava quindi la religione cristiana in quanto tale e la Chiesa cattolica, dopo il venir meno dell'anglicanesimo perito docilmente sotto i colpi degli attacchi legislativi della prima metà dell'Ottocento, rappresentava l'ultimo baluardo contro quel processo; alludendo così «all'unità di intenti che aveva ispirato la sua vita, al di sopra dei cambiamenti confessionali»¹⁷², Newman conclude il suo itinerario intellettuale additando la strada per la liberazione dell'uomo dall'ideologia liberale dell'Inghilterra vittoriana. In nome di un'idea di libertà utopisticamente intesa come scioglimento dai legami religiosi della persona (e quindi come negazione del limite umano), il liberalismo aveva sconfitto la Chiesa anglicana, ma non era riuscito a impedire la nascita (nel seno ancora agonizzante di quella Chiesa) del Movimento di Oxford che fin dal 1833 si oppose all'attacco antireligioso, senza però conseguire la vittoria finale, riservata

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 69-70.

¹⁷² Marin, *Newman*, p. 408.

come ricompensa all'opera di coloro i quali (come Newman) ritennero, in un certo momento, che la salvezza del vecchio mondo inglese si decideva sotto il cielo di Roma.

CONCLUSIONE

Tradizione e storia

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

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

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

¹ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

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

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

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

² Vedi sopra, cap. I, par. 3.

³ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

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

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

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

⁴ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

⁵ Vedi sopra, cap. II, par. 2 e 3.

⁶ Vedi sopra, cap. II, par. 4.

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

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

⁷ Vedi sopra, cap. III.

⁸ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

⁹ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

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

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

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

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

¹⁰ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

¹¹ Vedi sopra, cap. III.

¹² Vedi sopra, cap. IV.

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

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

¹³ Vedi sopra, cap. I, par. 1 e 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ Vedi sopra, cap. I, par. 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

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

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

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

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

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

³⁴ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

Per il catalogo completo delle opere di Newman rimane fondamentale lo studio di Vincent Ferrer Blehl del 1978: V. F. Blehl (ed.), *John Henry Newman. A bibliographical catalogue of his writings*, University Press of Virginia, Charlottesville 1978.

Utilissimi per l'aggiornamento bibliografico delle opere di Newman e della letteratura secondaria risultano anche i siti internet delle associazioni "The Venerable John Henry Newman Association", "The National Institute for Newman Studies" e "The International Centre of Newman Studies" (che in Italia ha sede a Roma in via Aurelia, 27).

Merita di essere segnalato anche il catalogo (cartaceo e on line) della libreria cattolica *St. Philip's Books* di Oxford (specializzata in storia religiosa dell'Europa) che contiene un'ampia sezione dedicata alle opere di Newman, alla letteratura secondaria che lo riguarda e alla storia religiosa inglese dell'Ottocento.

I. OPERE DI NEWMAN

Delle opere di Newman prese in esame o soltanto nominate nel corso del lavoro viene qui indicata, in ordine cronologico di pubblicazione, la prima edizione e (nella quasi totalità dei casi) l'edizione utilizzata per le citazioni o soltanto tenuta presente, in quanto è quasi sempre risultata diversa dalla prima; dove esistente, si è anche indicata l'edizione italiana di riferimento.

The arians of the fourth century, their doctrine, temper and conduct, chiefly as exhibited in the Councils of the Church, between A.D. 325 and A.D. 381, J. G. & F. Rivington, 1833.

The arians of the fourth century, Longmans, Green and co., London etc. 1908.

Gli ariani del quarto secolo, Jaca Book-Morcelliana, Milano 1981.

Thoughts on the Ministerial Commission, respectfully addressed to the Clergy, in *Tracts for the times*. By members of the University of Oxford, I, J. G. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1834.

The Convocation of the Province of Canterbury, in «British Magazine», VI (Nov. 1834) pp. 517-524, (Dec. 1834) pp. 637-647; VII (Jan. 1835) pp. 33-41, (Feb. 1835) pp. 145-154, (March 1835) pp. 259-268.

The Convocation of the Province of Canterbury in Historical sketches, III, Longmans, Green and co., London etc. 1909, 341-421.

On the introduction of rationalistic principles into revealed religion, in *Tracts for the times*. By members of the University of Oxford, III, J. G. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1835-1836.

On the introduction of rationalistic principles into revealed religion, in *Essays critical and historical*, I, Longmans, Green and co., London etc. 1907, pp. 30-101.

Elucidations of dr. Hampden's theological statements, W. Baxter, Oxford 1836.

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

Affairs of Rome, in «The British Critic», XXI (Oct. 1837), pp. 261-283.

Fall of De Lamennais, in *Essays critical and historical*, I, Longmans, Green and co., London etc. 1907, pp. 138-178.

Lectures on the prophetic office of the Church, viewed relatively to romanism and popular protestantism, Oxford: John Henry Parker, London: J. G. F. & J. Rivington 1837.

The Via media of the anglican Church illustrated in lectures, letters and Tracts written between 1830 and 1841, I, Longmans, Green, and co., London etc. 1908.

Lectures on justification, J. G. & F. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1838.

Lectures on the doctrine of justification, Longmans, Green, and co., London etc, 1908.

Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione, a cura di Fortunato Morrone, Jaca Book, Milano 1994.

Memorials of Oxford, in «The british critic», XXIV (July 1838), pp. 133-146.

Medieval Oxford, in *Historical sketches*, III, pp. 315-340.

Letter to the Rev. Godfrey Faussett, D.D., Margaret Professor of Divinity, on certain points of faith and practice, Oxford: J. H. Parker, London: J. G. & F. Rivington 1838.

Letter to Margaret Professor of Divinity on Mr. R. H. Froude's Statements on the Holy Eucharist, in *The Via media of the anglican Church illustrated in lectures, letters and Tracts written between 1830 and 1841*, II, Longmans, Green, and co., London etc. 1908, II, pp. 195-258.

A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West, Oxford: John Henry Parker, London: J. G. F. & J. Rivington, 1838-1885.

Palmer's Treatise on the Church of Christ, in «The British Critic», XXV (Oct. 1838), pp. 347-372
Treatise on the Church of Christ. Palmer's view of faith and unity, in *Essays critical and historical*, I, pp. 179-221.

Jacobson's Apostolical Fathers-Ignatius, in «The British Critic», XXV (Jan. 1839), pp. 49-76.
The theology of St. Ignatius, in *Essays critical and historical*, I, pp. 222-261.

State of religious parties, in «The British Critic», XXV (April 1839), pp. 396-426.
Prospects of the anglican Church, in: *Essays critical and historical*, I, pp. 262-308.

The american Church, in «The British Critic», XXVI (Oct. 1839), pp. 281-343.
The anglo-american Church in *Essays critical and historical*, I, pp. 309-386.

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

Catholicity of the english Church, in «The British Critic», XXVII (Jan. 1840), pp. 40-88.
Catholicity of the anglican Church in *Essays critical and historical*, II, Longmans, Green and co., London etc. 1907, pp. 1-111.

The Church of the Fathers, J. G. F. & J. Rivington, London 1840.

The Church of the Fathers, in *Historical sketches*, II, Longmans, Green and co., London etc. 1906, pp. 1-210.

La Chiesa dei Padri. Profili storici, a cura di Stefano Maria Malaspina, Jaca Book, Milano 2005.

Bowden's Life of Gregory VII-Reformation of the eleventh century, in «The British Critic», XXIX (April 1841), pp. 280-331.

Reformation of the eleventh century in *Essays critical and historical*, II, pp. 249-285.

Milman's History of Christianity, in «The British Critic», XXIX (Jan. 1841), pp. 71-114.

Milman's view of Christianity, in *Essays critical and historical*, II, pp. 148-248.

Private judgment, in «The British Critic», XXX (July 1841), pp. 100-134.

Private judgment, in *Essays critical and historical*, II, pp. 336-374.

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.

The Tamworth reading room (Addressed to the Editor of the Times. By Catholicus), in *Discussions and arguments on various subjects*, Gracewing: Leominster, University of Notre Dame Press: Notre Dame 2004, pp. 254-305.

Remarks on certain passages of the Thirty-nine Articles, J. G. F. & J. Rivington, London 1841.

Remarks on certain passages of the Thirty-nine Articles, in: *Via media*, II, pp. 259-356.

An essay on the miracles recorded in the ecclesiastical history of the early ages, John Henry Parker: Oxford, J.G. and F. Rivington: London 1843.

An essay on the miracles recorded in the ecclesiastical history of the early ages in *Two essays on biblical and ecclesiastical miracles*, Longmans, Green and co., London etc. 1907, pp. 97-400.

Sermons bearing on subjects of the day, J. G. F. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1843.

Sermons bearing on subjects of the day, Longmans, Green and co., London 1902.

Sermons, chiefly on the teory of religious belief, preached before the University of Oxford, J. G. F. & J. Rivington & J. H. Parker, Oxford 1843.

Fifteen sermons preached before the University of Oxford between 1826 and 1843, Longmans, Green and co., London etc. 1909.

Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843, in J. H. Newman, *Scritti filosofici: Quindici sermoni all'Università di Oxford, Quaderno filosofico, Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, Bompiani, Milano 2005, pp. 269-301.

An essay on the development of christian doctrine, James Toovey, London 1845.

An essay on the development of christian doctrine, Longmans, Green and Co., London etc. 1909. *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, a cura di Luca Obertello, Jaca Book, Milano 2003.

Loss and gain, James Burns, London 1848.

Loss and gain. The story af a convert, Longmans, Green and co., London etc. 1906.

Perdita e guadagno. Storia di una conversione, Jaca Book, Milano 1996.

Discourses addressed to Mixed Congregations, Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1849.

Discourses addressed to Mixed Congregations, Longmans, Green and co., London etc. 1906

Sermoni cattolici, Jaca Book, Milano 1983, pp. 21-217.

Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the catholic Church, Burns & Lambert, London 1850.

Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching, Longmans, Green, and Co., London etc. 1901.

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.

Lectures on the present position of catholics in England: addressed to the Brothers of the Oratory, Burns & Lambert, London 1851.

Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici, a cura di Bruno Gallo, Jaca Book, Milano 2000.

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.

The second spring. A sermon preached in the synod of Oscott, on Tuesday, July 13th., in Sermons preached on various occasions, Longmans, Green, and co., London etc. 1908, pp. 163-182 *Seconda primavera*, in Newman, *Sermoni cattolici*, pp. 275-288.

Discourses on the scope and nature of University education. Addressed to the catholics of Dublin, James Duffy, Dublin 1852.

Discourses on the scope and nature of University education. Addressed to the catholics of Dublin, in *The idea of a University defined and illustrated*, Longmans, Green and co., London etc. 1907, pp 1-248.

L'idea di università, in Newman, *Opere*, Utet, Torino 1988, pp. 531-652.

Lectures on the history of the Turks in its relation to Christianity by the author of Loss and gain, Dublin: James Duffy, London: Charles Dolman 1854.

Lectures on the history of the Turks in its relation to Christianity by the author of Loss and gain, in Historical sketches, I, pp. 1-238.

Who's to blame?, in «The Catholic Standard», 3, 10, 17, 24, 31 March and 7, 14, 21 April 1855.

Who's to blame?, in Discussions and arguments on various subjects, Gracewing: Leominster, University of Notre Dame Press: Notre Dame 2004, pp. 306-362.

The office and work of Universities, Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1856.

The rise and progress of Universities, in Historical sketches, III, pp. 1-254.

The mission of the benedictine order, in «Atlantis», I/1 (January 1858), pp. 1-49.

The mission of st. Benedict, in Historical sketches, II, pp. 365-432.

Lectures and essays on university subjects, Longman, Brown, Green, Longman, and Roberts, London 1859.

Lectures and essays on university subjects in The idea of a University defined and illustrated, Longmans, Green and co., London etc. 1907, pp 249-527.

L'idea di università, in Newman, Opere, Utet, Torino 1988, pp. 595-1177.

The benedictine centuries, in «Atlantis», II/3 (January 1859), pp. 1-43

The benedictine schools, in Historical sketches, II, pp. 433-487.

The mission of the isles of the north, in «The Rambler», I, (May 1859), pp. 1-22, (July 1859), pp. 170-185.

The northmen and normans in England and Ireland, in Historical sketches, III, pp. 255-314.

On consulting the Faithful in matters of doctrine, in «The Rambler» (July 1859), pp. 188-230.

The orthodoxy of the body of the Faithful during the supremacy of arianism, in *The arians of the fourth century*, Longmans, Green and co., London etc. 1908, pp. 445-468.

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

Apologia pro vita sua: being a reply to a pamphlet entitled "What, then, does Dr. Newman mean?", Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, London 1864.

Apologia pro vita sua, Longmans, Green, and Co., London etc. 1908.

Apologia pro vita sua, Jaca Book, Milano 1995².

The Pope and the Revolution: a sermon preached in the Oratory Church, Birmingham, on Sunday, October 7, 1866, Longmans, Green, Reader, and Dyer, London 1866.

The Pope and the Revolution: a sermon preached in the Oratory Church, Birmingham, on Sunday, October 7, 1866, in *Sermons preached on various occasions*, pp. 281-316.

Parochial and plain sermons in eight volumes. New edition, Rivingtons, London, Oxford and Cambridge 1868.

Parochial and plain sermons, Longmans, Green, and co., London etc. 1907.

An essay in aid of a grammar of assent, Burns, Oates & co., London 1870.

An essay in aid of a grammar of assent, Longmans, Green and co., London etc. 1903.

Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso, in: J. H. Newman, *Scritti filosofici: Quindici sermoni all'Università di Oxford, Quaderno filosofico, Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, Bompiani, Milano 2005, pp. 897-1727.

The infidelity of the future, in *Faith and prejudice and Other unpublished sermons of cardinal Newman*. Edited by the Birmingham Oratory, Sheed & Ward, New York 1956, pp. 113-128.

L'incredulità dei tempi futuri, in Idem, *Sermoni cattolici*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 311-321.

The idea of a University defined and illustrated I. in nine discourses addressed to the catholics of Dublin II. In occasional lectures addressed to the members of the catholic University, Basil Montagu Pickering, London 1873.

The idea of a University defined and illustrated, Longmans, Green and co., London etc. 1907.

L'idea di università, in Idem, *Opere*, Utet, Torino 1988, pp. 729-1177.

A letter addressed to His Grace the duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation, B. M. Pickering, London 1875.

A Letter addressed to the duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation. Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching, II, Longmans, Green, and Co., London etc. 1900.

Lettera al duca di Norfolk. Coscienza e libertà, a cura di Valentino Gambi, Paoline, Milano 1999.

Speech of His Eminence cardinal Newman on the reception of the Biglietto at Cardinal Howard's palace in Rome on the 12th of May, 1879. With the address of the english-speaking catholics in Rome and His Eminence's reply to it, at the English College on the 14th of May, 1879, Libreria Spithöver, 1879.

Speech of His Eminence cardinal Newman, etc. in Adresses to cardinal Newman with his replies, 1879-1881, The Rev. W. P. Neville, Longmans, Green, and Co., New York etc. 1905, pp. 61-71.

Neville W. (ed.), *My campaign in Ireland, Part I. Catholic University reports and other papers by cardinal Newman of the Oratory*, printed for private circulation only by A. King & Co. printers to the University of Aberdeen 1896.

Tristram H. (ed.), *Autobiographical writings*, Sheed and Ward, London 1956.

Sillem E. (ed.), *The philosophical notebook of John Henry Newman, I*, Nauwelaerts Publishing House, Louvain 1969 *Quaderno filosofico*, in: J. H. Newman, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, pp. 633-845.

Derek Holmes J. (ed.), *The theological papers of John Henry Newman on biblical inspiration and on infallibility*, Clarendon Press, Oxford 1979.

Newman's oratory papers, in P. Murray (ed.), *Newman the oratorian. His unpublished oratory papers*, Fowler Wright Books, Leominster 1980, pp. 131-467.

II. OPERE CURATE DA NEWMAN

La bibliografia che segue riguarda soltanto le opere citate nel corso del lavoro.

Sutton C., *Godly meditations upon the Most Holy Sacrament of the Lord's Supper. With many things appertaining to the due receiving of so great a mystery, and to the right disposing ourselves unto the same*, J. H. Parker, Oxford 1838.

Sparrow A., *A Rationale upon the Book of Common Prayer of the Church of England*, J. H. Parker, Oxford 1839.

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

Nelson R., *The life of George Bull, D.D., some time Lord Bishop of St. Davids*, John Henry Parker, Oxford 1840.

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

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

The Ecclesiastical History of M. l'Abbé Fleury, from the Second Ecumenical Council to the end of the fourth century, translated with notes and an Essay on the miracles of the period, John Henry Parker: Oxford, Rivingtons: London 1842.

Lives of the english saints, 14 voll., James Toovey, London 1844-1845.

The lives of the english saints, S. T. Freemantle-Piccadilly, London 1901.

III. EPISTOLARIO DI NEWMAN

Correspondence of John Henry Newman with John Keble and others: 1839-1845, edited at the Birmingham Oratory, London 1917.

Dessain C. S. (ed), *The Letters and diaries of John Henry Newman*, 31 voll., Clarendon Press, Oxford 1961 ss. (i volumi sono ancora in fase di pubblicazione).

Mozley A., *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in english Church*, 2 voll., Longmans, Green and co., London etc. 1920.

Mozley D. (ed.), *Newman. Family letters*, SPCK, London 1962.

Sugg J. (ed.), *A packet of letters: a selection from the correspondence of John Henry Newman*, Clarendon Press, Oxford 1983.

IV. LETTERATURA SECONDARIA

La bibliografia fornita include esclusivamente gli studi (libri, articoli, tesi) utilizzati o che, in diversi modi, sono risultati utili al fine della ricerca e della stesura del lavoro e non ha quindi alcuna pretesa di esaustività, né di completezza.

VITA, PENSIERO E OPERA DI NEWMAN

Achten R., *First principles and our way to faith. A fundamental-theological study of John Henry Newman's notion of first principles*, Peter Lang, Frankfurt am Main etc. 1995.

Addington R., *The idea of the Oratory*, Burns & Oates, London 1966.

Adler B., *John Henry Newman on Edward Gibbon: indebted to the infidel*, in «Classical Bulletin», LXIX (1993), pp. 17-20.

Allen W., *Is a "Via media" possible? John Henry Newman in "conversation" with John Milbank and "radical orthodoxy"*, in «Louvain Studies», XXVII (2002), pp. 376-388.

Attard F., *John Henry Newman. Advocacy of conscience, 1825-1832*, in «Salesianum», LXII (2000), pp. 331-351.

Barry W., *The Turks, Cardinal Newman and the Council of Ten*, The anglo-ellenic league, Aldwych 1920.

Bastable J. (ed), *Newman and Gladstone: centennial essays*, Veritas, Dublin 1973.

Bellini E., *Introduzione a J. H. Newman, Gli ariani del quarto secolo*, Jaca Book-Morcelliana, Milano 1981, pp. XVII-XXXII.

Bertram J., *The Oxford of Newman, the places and buildings associated with John Henry Newman during his years in Oxford, 1816-1846*, Friends of Cardinal Newman The Oratory, Birmingham 1995.

Bianchi G., *Il cardinal J. H. Newman: il suo tempo, la sua esperienza e la sua antropologia*, tesi di laurea in Filosofia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1993 (relatrice prof.ssa C. Gallicet Calvetti).

Biffi I., *Una vita nell'intimità con i Padri. Introduzione a J. H. Newman, La Chiesa dei Padri. Profili storici*, Jaca Book, Milano 2005, pp. IX-XXIX.

Boekraad A. J., *The personal conquest of truth according to J. H. Newman*, Nauwelaerts, Louvain 1955.

Boekraad A. J., *Newman and modernism*, in «Doctor Communis», XXXVII (3), settembre-dicembre 1984, pp. 236-255.

Bokenkotter T. S., *Cardinal Newman as an historian*, Bibliothèque de l'Université, Louvain 1959, pp. 1-9.

Bouyer L., *Newman: Sa vie; sa spiritualité*, Les Editions du Cerf, Paris 1952.

Bouyer L., *Newman's vision of faith. A theology for times of general apostasy*, Ignatius Press, San Francisco 1986.

Boyce P., *Newman's reception into the catholic church: its message and relevance*, in «Teresianum», XLVI (1995/II), pp. 523-542.

Bremond H., *Newman. Essai de biographie psychologique*, Bloud & Gay, Paris 1906.

Briel D. J., *Isaac Williams on the psychology of Newman's conversion*, in «The Downside Review», CXVI (1998), pp. 55-64.

Brown D. (ed), *Newman. A man for our time*, SPCK, London 1990.

Bucher K. D., *Newman on the theologian in the Church: Some kindly light on a contemporary problem*, in «Louvain Studies», VIII/3 (Spring 1981), pp. 307-317.

Callegari L., *Newman. La fede e le sue ragioni*, Paoline, Milano 2001.

Cere D., *Newman, God and the Academy*, in «Theological Studies», LV/1 (March 1994), pp. 3-23.

Cere D., *Newman's "prejudiced man": christianity, civilization, and bias*, in «Louvain Studies», XXVI/1 (Spring 2001), pp. 27-49.

Chadwick O., *From Bossuet to Newman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Chadwick O., *Newman*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1983.

Coulson J., *Newman and the common tradition. A study in the language of Church and society*, Clarendon Press, Oxford 1970.

Cristaldi G., *La «figura» di Newman: anglicano e cattolico*, in *Storia religiosa dell'Inghilterra*, La Casa di Matriona, Milano 1991, pp. 303-331.

Cristaldi G., *L'accoglimento di Newman nella Chiesa cattolica*, in «Vita e Pensiero», LXXIX (novembre 1996), pp. 784-794.

Dawson C., *St. Augustine and his Age*, in *A monument to saint Augustine*, Sheed & Ward, London 1930, pp. 11-78.

Dawson C., *The spirit of the Oxford Movement and Newman's place in history* (1933), The Saint Austin Press, London 2001.

Dessain C. S., *John Henry Newman*, Oxford University Press, Oxford 1980.

Duacastella L. A., *John Henry Newman, el empirismo británico y Tomás de Aquino*, in «Aquinas», XLIX/1, pp. 67-83.

Egan P. A., *Lonergan on Newman's conversion*, in «The Heythrop Journal», XXXVII/4 (October 1996), pp. 437-455.

Enright E. J., *Newman and the process of religious commitment: the letters as spiritual direction*, in «The Downside Review», 405 (October 1998), pp. 235-256.

Fenlon D., *De-christianising England: Newman, Mill and the stationary State*, in Gormolly L. (ed.), *Culture of life-culture of death. Proceedings of an international conference on "The Great Jubilee and the culture of life"*, Linacre Institute, London 2002, pp. 27-48.

Fenlon D., *Elite and popular religion: the case of Newman*, in Cooper K.-Gregory J., *Elite and popular religion. Studies in Church History* (42), Woodbridge, Suffolk and Rochester NY 2006, pp. 372-382.

Fenlon D., *recensione a J. M. Marin, John Henry Newman: la vita (1801-1890)*, Jaca Book, Milano 1998, in «Annali di storia moderna e contemporanea», VI (2000), pp. 722-724.

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

Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno. Rosmini, Newman, Blondel. Contributi al IL Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate (1994), a cura di S. Biolo, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

Gaffney J., *Newman and the common roots of morality and religion*, in «The Journal of Religious Ethics», XVI/1 (Spring 1988), pp. 143-150.

Gallo B., *Newman e la tradizione elisabettiana*, Saggio introduttivo a J. H. Newman, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 11-48.

Gallo B., *Prefazione a J. H. Newman, Perdita e guadagno. Storia di una conversione*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 11-29.

Gilley S., *Newman and his Age*, Darton, Longman and Todd, London 1990.

Gilley S., *Newman, conservatism and orthodoxy*, in «Cristianesimo nella storia», XII/3 (ottobre 1991), pp. 603-622.

Grassi O., *Fede e scienza alla luce del pensiero di John Henry Newman*, in «Rivista teologica di Lugano», VII (2/2002), pp. 225-246.

Grassi O. (a cura di), *John Henry Newman. L'idea di ragione*, Jaca Book, Milano 1992.

Griffin J. R., *Newman and "The philosophy of Byron"*, in «Cristianesimo nella storia», XVIII (1997), pp. 77-90.

Guitton J., *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Boivin et C.ie, Paris 1933.

Hauke M., *La relación entre iglesia y mundo según John Henry Newman*, in *El Cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*, Universidad de Navarra, Pamplona 2003.

Herrera R., *Newman y San Felipe, la búsqueda consunta de un apostolado*, in «Annales Oratorii», IV (2005), pp. 149-161.

Hoeffken T., *John Henry Newman on liberal education*, Maryhurst, Kirkwood 1946.

Hulsman J. (ed.), *The rule of our warfare. John Henry Newman and the true christian life*, Scepter Publishers, New York 2003.

Hutton R., *Cardinal Newman*, Methuen and co., London 1891.

Iacopini B., *Introduzione a J. H. Newman, Il sogno di Geronzio*, Mondadori, Milano 1998, pp. 5-23.

Jaki S. L., *Newman: a mystic?*, in «The Downside Review», 403 (April 1998), pp. 143-145.

Jaki S. L., *Newman's Idea of a University and the supernatural*, in «Sensus Communis», III (2002/1-2), pp. 59-74.

Jaki S. L., *The Church of England as viewed by Newman*. Real View Books, Pinckney, MI 2004.

John Henry Cardinal Newman's coat of arms, in «Newman-Newsletter 2003, International Centre of Newman Friends», pp. 2-7.

John Henry Newman. Apostle to the doubtful, Catholic Truth Society, London 2001.

Karrer O., *Il cammino di Newman verso la Chiesa*, in Daniélou J.-Vorgrimler H., *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, II, Paoline, Roma 1964.

Kenny T., *The political thought of John Henry Newman*, Longmans Green & Co., London etc. 1957.

Ker I., *John Henry Newman. A biography*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988.

Ker I., *The idea of a catholic University*, in «Louvain Studies», XXI (1996), pp. 203-215.

Ker I. (ed), *Newman and conversion*, T&T Clark, Edinburgh, 1997.

Ker I., *Newman's standing as a philosopher*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», LXXVIII (2004), pp. 71-81.

Ker I., *Newman the theologian. A reader*, Collins, London 1990.

Ker I., *Newman and the fullness of christianity*, T&T Clark, Edinburgh 1993.

Lash N., “*A seat of wisdom, a light of the world*”: *considering the University*, in «Louvain Studies», XV (1990), pp. 188-202.

Lettieri G., *Newman alessandrino. Postfazione a J. H. Newman, Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 421-452.

Llano A., *Vida Cristiana y valores seculares en Newman*, in «Scripta Theologica», XXXIII (2001/2), pp. 417-423.

MacDougall H. A., *The Acton-Newman relations: the dilemma of christian liberalism*; Fordham University Press, New York 1962.

Maceri F., *Il ruolo della coscienza nel dialogo tra fede e ragione secondo Newman: un aiuto per il superamento della tensione tra integralismo e nichilismo*, in «Euntes Docete», LIII (2000/3), pp. 139-152.

Magill G., *Moral imagination in theological method and Church tradition: John Henry Newman*, in «Theological Studies», LIII (1992), pp. 451-475.

Magill G., *Newman on liberal education and moral pluralism*, in «Scottish Journal of Theology», XLV (1992), pp. 45-64

Mandle W. F., *Newman and his audiences: 1825-1845*, in «The Journal of Religious History», XXIV/2 (June 2000), pp. 143-158.

Marchetto M., *La filosofia di John Henry Newman*. Monografia introduttiva a: J. H. Newman, *Scritti filosofici: Quindici sermoni all'Università di Oxford, Quaderno filosofico, Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, Bompiani, Milano 2005, pp. VI-CCXLVII.

Marcocchi M. (a cura di), *John Henry Newman*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

Marín J. M., *John Henry Newman. La vita (1801-1890)* (1990), Jaca Book, Milano 1998 (tr. it).

Martin B., *John Henry Newman. His life and work*, Chatto & Windus, London 1982.

McCartney D., *Newman and the catholic University of Ireland*, in «Doctrine and Life», LI/2 (February 2001), pp. 91-98.

McClelland V. A. (ed.), *By whose authority? Newman, Manning and the Magisterium*, Downside Abbey, Bath 1996.

McGrath F., *Newman's University: idea and reality*, Longmans-Green and Co., London etc. 1951.

McGrath F., *The consecration of learning*, Gill and Son, Dublin 1962.

Merrigan T. (ed), *Clear heads and holy hearts. The religious and theological ideal of John Henry Newman*, Peeters Press, Louvain 1991.

Merrigan T., *El Cristianismo entre las religiones según el pensamiento y la praxis de Newman*, in «Scripta Theologica», XXXIII/2 (2001), pp. 425-440.

Merrigan T., *John Henry Cardinal Newman: 1801-1890* («Louvain Studies», XV, 1990, 2/3).

Merrigan T., *Newman's Oriel experience: its significance for his life and thought*, in «Bijdragen», XLVII (1986), pp. 192-211.

Merrigan T. - Ker I. (ed), *Newman and the world*, Peeters Press, Louvain, Sterling, Virginia 2000.

Miller A. H., *John Henry Newman, knowingness, and victorian perfectionism*, in «Texas Studies in Literature and Language», XLV/1 (Spring 2003), pp. 92-113.

Miller E. J., *John Henry Newman on the idea of Church*, The Patmos Press, Shepherdstown, 1987.

Miller J., *Newman's dialogical vision of the Church*, in «Louvain Studies», III/3 (1981), pp. 318-331.

Moraglia F., Tripodi A., *John Henry Newman: la coscienza e l'assenso alla Verità, Atti del Convegno 'Rosmini e Newman: un confronto con la modernità'*, Ufficio per la Cultura e l'Università, Genova 2006.

Morra G. (a cura di), *L'eredità di Newman*, Istituto per la storia della Chiesa di Bologna, Bologna 1992.

Morrone F., *John Henry Newman: quando l'impegno per la ragione è vissuto in nome della fede*, in *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della «Fides et Ratio»*, Ares, Milano 2003, pp. 55-86.

Morrone F., *Newman*, in Tanzella Nitti G.-Strumia A., *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Città del Vaticano-Roma 2002, pp. 1973-1985.

Morrone F., *Saggio introduttivo a J. H. Newman, Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 11-50.

Murray P. (ed.), *Newman the oratorian. His unpublished oratory papers*, Fowler Wright Books, Leominster 1980.

Newman e la questione della Chiesa, in «Newman-Newsletter 2004, International Centre of Newman Friends», pp. 2-12 (tr. it.).

Newman's thoughts on holiness, in «Newman-Newsletter 2002, International Centre of Newman Friends», pp. 3-8.

«Newman Studies Journal», I/1 (Spring 2004).

Newsome D., *The convert cardinals. John Henry Newman and Henry Edward Manning*, John Murray, London 1993.

Newsome D., *Victorian ways to faith*, in «The Tablet», XXIV (February 2001), pp. 264-266.

Nicholls D.-Kerr F., *John Henry Newman. Reason, rhetoric and romanticism*, The Bristol Press, Bristol 1991.

Norris T., *Conversion, the Church, and John Henry Newman*, in «Doctrine and Life», LI/7 (September 2001), pp. 414-423.

Obertello L., *Newman e il pregiudizio. Saggio introduttivo a J. H. Newman, Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 49-64.

Obertello L., *Newman ieri e oggi: l'unità del sapere e l'Università*, in «Rivista teologica di Lugano», VII (2/2002), pp. 169-180.

Oslington P., *John Henry Newman, Nassau Senior and the separation of political economy from theology in the nineteenth century*, in «History of Political Economy», XXXIII (2001), pp. 825-842.

Pan D., *The crisis of humanities and the end of the University*, in «Telos», XI (Spring 1998).

Peck J., *Newman and the victorian self: from Loss and gain to the Apologia*, in «New Blackfriars», LXXVIII/912 (February 1997), pp. 85-95.

Potvin T. R., *Thought of John Henry Newman. The preservation of the type: what is Christianity's type or idea?*, in «Science et Esprit», LI/3 (1999), pp. 305-315.

Prandi A., *L'idea di sviluppo dottrinale in Newman, Introduzione a J. H. Newman, Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 13-34.

Quinlan T., *Coleridge and Newman: a shared vision*, in «Studies. An Irish Quarterly Review» (autumn 1996), pp. 222-230.

Ratzinger J., *Newman, uno dei grandi maestri della Chiesa. Discorso introduttivo alla III giornata del simposio di Newman organizzato dal Centro Internazionale degli Amici di Newman* (Roma, 28 aprile 1990), in «Euntes Docete», Commetaria Urbaniana, Roma, XLIII (1990/3), pp. 431-436.

Renz W., *Newmans idee einer universität. Probleme höherer bildung*, Universitätsverlag, Freiburg 1958.

Roverselli C., *L'educazione negli scritti anglicani di John Henry Newman*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.

Roverselli C., *Diventare reali: un principio educativo negli scritti anglicani di John Henry Newman*, in «Orientamenti Pedagogici», XLV(1998), pp. 997-1012.

Rowell G., *Newman and the anglican tradition: reflections on tractarianism and the seventeenth-century anglican divines*, in «Louvain Studies», XV(1990), pp. 136-150.

Ruiz V. G., “*Cor ad cor loquitur*”. *El poderoso lenguaje de John Henry Newman*, in «Scripta Theologica», XXXIII/2 (2001), pp. 441-462.

Rupert J., *Newman and Bacon*, in «The Downside Review», 410 (January 2000), pp. 45-67.

Servais J., *Valori comuni e "pretesa" cristiana. Attualità di Newman*, in «Synesis», III (1989/3), pp. 75-91.

Shrimpton P. A., *A catholic Eton?, Newman's oratory school*. Gracewing, Herefordshire 2005.

Shrimpton P. A., *John Henry Newman and the oratory school, 1857-1872: the establishment of a catholic public school by converts from the Oxford Movement*, Ph. D. Thesis, Institute of Education, University of London 2000.

Tardivel F., *John Henry Newman éducateur*, Beauchesne, Paris 1927.

Tillman M. K., *Mentality and personality: Newman and Giussani on catholic education*, in «Communio», XXX (2003), pp. 110-129.

Trevor M., *Newman. Light in winter*, Macmillan and Co. LTD, London 1962.

Trevor M., *Newman. The pillar of the cloud*, Macmillan and Co. LTD, London 1962.

Tristram H., *Cardinal Newman and the Church of the Birmingham Oratory: a history and a guide*, Bristol Publishing, Gloucester 1962.

Turner F., *John Henry Newman: the challenge to evangelical religion*, Yale University Press, New Haven 2002.

Vaiss P., *From Oxford to the people. Reconsidering Newman & the Oxford Movement*, Gracewing, Leominster 1996.

Velocci G., *Maria nella vita di Newman. Maria nel pensiero di Newman. Introduzione a John Henry Newman, Maria. Lettere, Sermoni, Meditazioni*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 7-54.

Velocci G., *Saggio introduttivo a J. H. Newman, La coscienza*, Jaca Book, Milano 1999.

Velocci G., *Sant'Agostino nelle luminose parole del Cardinale John Henry Newman*, in «L'Osservatore Romano», 27/08/2006, p. 5.

Walgrave J. H., *Newman the theologian. The nature of belief and doctrine as exemplified in his life and works*, Geoffrey Chapman, London 1960.

Ward W., *The life of John Henry, cardinal Newman based on his private journals and correspondence*, Longmans, Green and co., London etc. 1927.

Wright L., *On the passivity of Newman's "gentleman"*, in «English Studies», LXXV/3 (1999), pp. 239-246.

Zeno O.F.M. Cap., *John Henry Newman. His inner life*, Ignatius Press, San Francisco 1987.

Yearley L. H., *The ideas of Newman*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London 1978.

MOVIMENTO DI OXFORD

Arnold T., *The Oxford malignants and dr. Hampden*, in «The Edinburgh Review», LXIII (April 1836), pp. 225-239.

Battiscombe G., *John Keble. A study in limitations*, Constable, London 1963.

Butler P. (ed), *Pusey rediscovered*, SPCK, London 1983.

Chadwick O., *The mind of the Oxford Movement*, Adam & Charles Black, London 1960.

Church R. W., *The Oxford Movement*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1891.

Cross C. L., *The Oxford Movement and the seventeenth century*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1933.

Faber G., *Oxford apostles. A character study of the Oxford Movement* (1933), Faber and Faber, London 1936².

Huber C., *Presentazione a J. H. Newman, Sermoni anglicani*, Jaca Book-Morcelliana, Milano 1981, pp. 1-8.

Liddon H. P., *Life of Edward Bouverie Pusey*, 4 voll., Longmans, Green and Co, London and New York, 1893-1897.

Mozley T., *Reminiscences chiefly of Oriel College and the Oxford Movement*, 2 voll., Longmans, Green, and co., London 1882.

Newsome D., *The parting of friends. A study of the Wilberforces and Henry Manning*, John Murray, London 1966.

Nockles P., *The Oxford Movement in context: anglican high churchmanship, 1760-1857*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Stewart H. L., *A century of anglo-catholicism*, J. M. Dent & Sons Ltd., London & Toronto, 1929.

Ward W., *William George Ward and the Oxford Movement*, McMillan and Co., London and New York 1889.

Webb C. C. J., *Religious thought in the Oxford Movement*, Society for promoting christian knowledge-The MacMillan co., London-New York-Toronto 1928.

Williams N. P. -C. Harris, *Northern catholicism. Centenary studies in the Oxford and parallel movements*, Society for promoting christian knowledge-The MacMillan co., London-New York, 1933.

Wiseman N., *Tracts for the times: anglican claims of apostolic succession*, in «Dublin Review», VIII (Aug. 1839), pp. 146-147.

OTTOCENTO INGLESE

Altholz J. L.-Houghton W. E., *The wellesley index to victorian periodicals, 1824-1900: tables of contents and identification of contributors with bibliographies of their articles and stories*, Toronto: University of Toronto Press: London: Routledge & K. Paul, copyr. 1966.

Beck G. A., *The english catholics, 1850-1950*, Burns & Oates, London 1950.

Bentley J., *Ritualism and politics in victorian Britain. The attempt to legislate for belief*, Oxford University Press, Oxford 1978.

Bivort de la Saudée, J. De, *Anglicani e cattolici: il problema dell'unione anglo-romana (1833-1883)*, Vita e Pensiero, Milano 1956.

Bowden D., *The idea of the victorian Church. A study of the Church of England 1833-1889*, McGill University Press, Montreal 1968.

Brose O. J., *Church and Parliament. The reshaping of the Church of England 1828-1860*, Stanford University Press-Oxford University Press, Stanford and London 1959.

Butler C., *The life & times of Bishop Ullathorne, 1806-1889*, 2 voll., Burns Oates and Washbourne Ltd., London 1926.

Campbell R. J., *Thomas Arnold*, McMillan and co., London 1927.

Carpenter S. C., *Church and People, 1789-1889. A history of the Church of England from William Wilberforce to "Lux Mundi"*, Society for Promoting Christian Knowledge-The MacMillan co., London-New York 1933.

Chadwick O., *Professor Lord Acton*, Acton Institute, Grand Rapids 1995.

Chadwick O., *The victorian Church*, 2 voll., Adam & Charles Black, London (1966) 1971³.

Derek Holmes J., *More roman than Rome: english catholicism in the nineteenth century*, Patmos Press, Shepherdstown 1978.

Dicey A. V., *Diritto e opinione pubblica nell'Inghilterra dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1997 (tr. it.).

Elliott-Binns L. E., *The religion in the victorian era* (1936), Lutterworth Press, London 1964³.

Ensor R. C. K., *Oxford history of England. England 1870-1914*, Clarendon Press, Oxford 1936.

Fitzsimons J., *Manning: anglican and catholic*, Burns Oates, London 1951.

General report, by Her Majesty's Inspector of Schools, in Minutes of the Committee of Council of Education, London 1850, pp. 463-501.

Gerolin A., *Persona, libertà e storia. Studio su Lord Acton*, tesi di Laurea in Filosofia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2002 (relatore il prof. Evandro Botto).

Gladstone W. E., *The Vatican Decrees in their bearing on civil allegiance. A political expostulation*, John Murray, London 1874.

Grey R., *Cardinal Manning. A biography*, Weidenfeld and Nicolson, London 1985.

Heimann M., *Catholic devotion in victorian England*, Clarendon Press, Oxford 1995.

Holloway J., *The victorian sage*, Norton, New York 1953.

Hunt J., *Religious thought in England in the nineteenth century*, Gibbins & Co., London 1896.

Ker I., *The Catholic revival in english literature, 1845-1961: Newman, Hopkins, Belloc, Chesterton, Greene, Waugh*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2003.

Knight F., *The nineteenth-century Church and english society*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Leslie S., *Henry Edward Manning. His life and labours*, Burns Oates & Washbourne Limited, London, Manchester, Birmingham and Glasgow 1921.

Leys M. D. R., *Catholics in England 1559-1829: a social history*, Logmans, London 1961.

Mathieson W. L., *English Church reform 1815-1840*, Longmans, Green and Co., New York etc. 1923.

McClelland V. A., *Cardinal Manning. His public life and influence 1865-1892*, Oxford University Press, London, New York and Toronto, 1962.

McClelland V. A., (ed), *From out the flaminian gate*, London 2000.

McLeod H., Mews S., d'Haussy C. (a cura di), *Storia religiosa della Gran Bretagna (XIX-XX secolo)* (1997), Jaca Book, Milano 1998 (tr. It.).

Morley J., *The life of William Ewart Gladstone*, 3 voll., Mcmillan, London; The MacMillan Company, New York 1903.

Nassau Senior W., *Introductory lecture on Political Economy, delivered before the University of Oxford, on the 6th of December 1826*, London 1827.

Norman E., *Anti-catholicism in victorian England*, Allen and Unwin, London 1968..

Norman E., *Roman catholicism in England from the elizabethan settlement to the Second Vatican Council*, Oxford University Press, Oxford-New York 1985.

Norman E., *The english catholic Church in the nineteenth century*, Clarendon Press, Oxford 1984.

Peel R., *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.

Purcell C. S., *Life of cardinal Manning Archbishop of Westminster*, 2 voll., MacMillan and Co., Ltd., London and New York 1896.

Storr V. F., *The development of english theology in the nineteenth century (1800-1860)*, Longmans, Green and Co., London etc. 1913.

The history of Maria Monk, Catholic Truth Society, London 1895.

The true history of Maria Monk, Catholic Truth Society, London 1938.

Thureau Danguin P., *La renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle*, Plon, Paris 1899.

Trevelyan G. M., *Storia d'Inghilterra nel secolo XIX*, Garzanti, Milano 1965 (tr. it.).

Tulloch J., *Movements of religious thought in Britain during the nineteenth century*, Leicester University Press, New York 1971.

Ward B., *The eve of catholic emancipation*, 3 voll., Longmans, Green, and Co., London etc. 1911-12.

Ward B., *The sequel to catholic emancipation*, 2 voll., Longmans, Green, and Co., London etc. 1915.

Ward W., *The life and time of cardinal Wiseman*, 2 voll., Longmans, Green, and Co., London etc. 1897.

Ward W., *William George Ward and the catholic revival*, Longmans, Green, and Co., London etc. 1912.

Warre Cornish F., *The english Church in the nineteenth century*, 2 vols., MacMillan, London 1910.

Watson J. S., *Oxford history of England. The reign of George III 1760-1815*, Clarendon Press, Oxford 1960.

Wilson A. N., *The victorians*, Hutchinson, London 2002.

Woodward E. L., *Oxford history of England. The age of reform 1815-1870*, Clarendon Press, Oxford 1938.

Yates N., *Anglican ritualism in victorian Britain, 1830-1910*, Oxford University Press, Oxford 1999.

STORIA DELL'INGHILTERRA

Bagehot W., *La Costituzione inglese*, Il mulino, Bologna 1995 (tr. it.).

Bedarida F., *La tradizione liberale in Gran Bretagna*, in P. Pombeni (a cura di), *Correnti ideali e forze politiche in Europa*, Il Mulino, Bologna 1979.

Bossy J., *The english catholic community 1570-1850*, Darton, Longman & Todd, London 1975.

Chesterton G. K., *Una breve storia dell'Inghilterra*, Rubettino, Soneria Mannelli 2003 (tr. it.).

Clark J. C. D., *English society 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancien regime* (1985), Cambridge University Press, Cambridge 2000².

Clutterbuck I., *Marginal catholics. Anglo-catholicism: a further chapter of modern Church history*. Gracewing: Fowler Wright Books, Herefordshire 1993.

Concise dictionary of british literary biography, 8 voll., A Brucoli Clark Layman Book, Detroit, London 1992.

Cowling M., *Religion and public doctrine in England*, Cambridge, Cambridge University press, 1980.

Cross F. L. (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Duncan-Jones A. S., *Archbishop Laud*, MacMillan and Co., London 1927.

Hastings A. (ed.), *The Oxford companion to christian thought*, Oxford University Press 2000.

Hutton W. H., *William Laud*, Methuen & Co., London 1895.

Laslett P., *Il mondo che abbiamo perduto. L'Inghilterra prima dell'era industriale*, Jaca Book, Milano 1997² (tr. it.).

Leslie S., *History of the english thought*, J. Murray, London 1927.

Moorman J. R. H., *A history of the Church in England*, Adam and Charles Black, London 1953.

Mullet M., *Catholics in Britain and Ireland, 1558-1829*, Basingstone- New York, MacMillan-St. Martin's press 1998.

Rosman D., *The evolution of the english Churches: 1500-2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Storia religiosa dell'Inghilterra, La Casa di Matriona, Milano 1991.

Torre A., *Regno Unito*, Il Mulino, Bologna 2005.

Ward A. W.-Waller A. R. (ed.), *The Cambridge history of english literature*, 15 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1932.

Williamson J. A., *Storia d'Inghilterra*, Cappelli, Firenze 1956 (tr. it.).

IV. ALTRI TESTI

Enciclopedia cattolica, 12 voll., Sansoni, Firenze 1948-1954.

Aubert R., *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in *Storia della Chiesa*, XXI/1, S.A.I.E., Torino 1969.

Caroniti D., *Problema sociale, nazione e cristianesimo: Orestes A. Brownson*, Rubettino, Soveria Mannelli 1998.

Chadwick O., *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'ottocento*, SEI, Torino 1989 (tr.it.).

Fides et ratio. Lettera enciclica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai vescovi della Chiesa cattolica circa i rapporti tra fede e ragione, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

Guazzaloca G., *Fine secolo. Gli intellettuali italiani e inglesi e la crisi tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 2004.

Israel J. I., *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.

Jaki S. L., *Lo scopo di tutto. Scienza, filosofia & teologia si interrogano sulla finalità*, Ares, Milano 1994 (tr. it.).

Locke J., *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, Laterza, Bari 1994 (tr. it.).

O'Clery P. K., *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità della nazione*, Ares, Milano 2000 (tr. it.).

Polenghi S. , *La politica universitaria italiana nell'età della Destra storica 1848-1867*, La Scuola, Brescia 1993.

Rapetti E., *Pierre Daniel Huet, erudizione, filosofia, apologetica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

Samek Lodovici G., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004

Sina M., *L'avvento della ragione: "reason" e "above reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

Vanni Rovighi S., *Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia 1976.

INDICE

Introduzione	p. 3
I. Newman e il “vecchio mondo” inglese	p. 5
1) <i>La Lettera al Duca di Norfolk</i>	p. 5
2) Il 1833	p. 29
3) « <i>I had rather been an Englishman, than belong to any other race under heaven</i> »: anti-liberalismo, anti-cattolicesimo, anti-protestantesimo e Via Media	p. 38
4) « <i>I determined to be guided, not by my imagination, but by my reason</i> »: la conversione	p. 63
5) La rilevanza della dimensione culturale in Newman	p. 72
II. Cristianesimo, cattolicesimo e cultura nazionale	p. 75
1) <i>Il cristianesimo come principio dell’educazione</i>	p. 75
2) Anglican difficulties	p. 86
3) « <i>Do not measure heaven and earth by views which are in a great degree insular</i> »: il pensiero sociale di Newman	p. 98
4) I cattolici, il pregiudizio e la teoria	p. 107

III. <i>Come educare la nazione?</i>	p. 130
1) <i>«It is well to be a gentleman»</i>	p. 130
2) <i>L'idea di Università: enlargement of mind, antiutilitarismo, personal influence</i>	p. 139
3) <i>L'idea di Università: natural theology</i>	p. 152
4) <i>A form of infidelity of the day</i>	p. 168
IV. <i>Quale coscienza ha lo Stato?</i>	p. 177
1) <i>Metropolitan opinion</i>	p. 177
2) <i>Tolerance</i>	p. 184
3) <i>The corruption of public conscience</i>	p. 186
4) <i>Stato e Chiesa</i>	p. 190
5) <i>Conservatism</i>	p. 203
6) <i>Apostasy</i>	p. 223
Conclusion	p. 231
Bibliografia	p. 243