

## Newman e il “vecchio mondo” inglese

### 1) La *Lettera al Duca di Norfolk*

Nel sesto capitolo della *Lettera al duca di Norfolk*<sup>1</sup>, 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»<sup>2</sup>. 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 1828-33<sup>3</sup>? Rispondere a questa domanda aiuta non solo a capire meglio la *Lettera al*

---

<sup>1</sup> 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*.

<sup>2</sup> *Letter to the duke of Norfolk*, p. 293.

<sup>3</sup> 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 sistema politico-religioso e sociale basato sui valori religiosi e sull'alleanza del Trono e dell'Altare (cfr. J. C. D. Clark,

*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 I<sup>4</sup>. Secondo il politico inglese, i cattolici, stante la loro sottomissione al dogma conciliare sull'infallibilità 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 anglicane<sup>5</sup>.

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, vedendo ormai vicino il suo abbandono della Chiesa anglicana), Gladstone aderì al Movimento di

---

*English society 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancien regime* – 1985 – , Cambridge University Press, Cambridge 2000<sup>2</sup>).

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

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 Irlanda<sup>6</sup>.

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 Clark<sup>7</sup>, 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

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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) 1971<sup>3</sup>, 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 1964<sup>3</sup>; 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.).

<sup>7</sup> Cfr. Clark, *English society*, p. 562.

famosi dell'Ottocento inglese, autore del *Christian year – 1827* – e professore di poesia a Oxford dal 1831)<sup>8</sup>, che, secondo Newman, rappresentò l'atto di nascita del Movimento di Oxford<sup>9</sup>.

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 erastiano<sup>10</sup>, nel quale la Chiesa anglicana sembrava essere caduta con la legge del 1833<sup>11</sup>.

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»<sup>12</sup>. E tuttavia, dopo essere diventato leader del Partito liberale ed essere

---

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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 1995<sup>2</sup>. D'ora in poi: *Apologia*.

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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 Oxford, preferisce soffermarsi più sulle differenze tra Gladstone e i "trattariani" che sulle somiglianze, mettendo in luce

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»<sup>13</sup>. 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 Irlanda<sup>14</sup>, 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.

---

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 Oriiel 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<sup>2</sup>; 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.

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

<sup>14</sup> 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 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).

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 XIII<sup>15</sup>), 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 Newman<sup>16</sup> si formò a Oxford (Trinity College e Oriel College), dove trascorse (con brevi interruzioni) tutta la prima parte della sua vita (nelle vesti di

---

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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 Josè 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 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.

sacerdote della chiesa anglicana, *tutor*, e parroco - *vicar* - della chiesa universitaria di st. Mary)<sup>17</sup>, 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)<sup>18</sup>, 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 cattolicesimo<sup>19</sup>.

Grande assertore dell'infallibilità della Chiesa (al punto da ritenere che essa non contrastasse con la libera ricerca scientifica)<sup>20</sup>, Newman non dimostrò mai lo stesso entusiasmo sulla questione dell'infallibilità del Papa. Nel 1867, infatti, sperava che il possibile prossimo Concilio portasse a una riaffermazione del dogma dell'Immacolata Concezione (proclamato nel 1854)<sup>21</sup> e nell'ottobre 1868 rifiutò l'invito rivoltogli da papa Pio IX, a partecipare al Concilio quale consultore teologico,

---

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.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> 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.

non solo perché impegnato nella stesura della *Grammatica dell'assenso*, ma anche perché disse di non considerarsi teologo in senso stretto<sup>22</sup>. 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 pontificia<sup>23</sup>. 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)<sup>24</sup>, anche Henry Edward Manning, arcivescovo di Westminster dal 1865 al 1892 (successore di Nicholas Wiseman, primo arcivescovo metropolitano di Westminster della restaurata gerarchia cattolica inglese<sup>25</sup>), 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 divina<sup>26</sup>. 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 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

---

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

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

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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.



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 cardinale<sup>27</sup>.

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*)<sup>28</sup>. 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)<sup>29</sup> 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)<sup>30</sup>, ma anche perché proponeva un "correttivo" necessario in un tempo di mancanza di fede (*infidelity*) come quello della seconda metà dell'Ottocento<sup>31</sup>.

---

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

<sup>27</sup> 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).

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

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

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

<sup>31</sup> 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 papale<sup>32</sup>.

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*)<sup>33</sup>. 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 di fede); tra coloro che dovevano spegnerlo c'era lo stesso Newman, il quale, non per nulla, si

---

<sup>32</sup> 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.

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»<sup>34</sup>.

La *Lettera* iniziava quindi con un riferimento polemico all'ultramontanesimo che, propagandando 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'attaccava<sup>35</sup>. 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 ultramontani<sup>36</sup>.

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

---

<sup>33</sup> *Letter to the duke of Norfolk*, p. 177.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> 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

non significava un'accettazione dell'*Home Rule*<sup>37</sup>, 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»<sup>38</sup>. 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 Roma<sup>39</sup>: «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»<sup>40</sup>.

Lo stesso dovere di obbedienza all'autorità ecclesiastica non era altro che una dottrina scritturistica<sup>41</sup> e il Papa, avendo giurisdizione solo sulla sfera morale<sup>42</sup>, 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 Regina<sup>43</sup>. 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 William for James II?»<sup>44</sup>. 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

---

degli esponenti più importanti dell'ultramontanesimo inglese (Ward, *The life of John Henry, cardinal Newman*, pp. 403-404).

<sup>36</sup> Cfr. Trevor, *Newman. Light in winter*, pp. 513-14.

<sup>37</sup> «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).

<sup>38</sup> *Letter to the duke of Norfolk*, pp. 193-94.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 198-99.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 232-36.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 243-44.

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'uomo<sup>45</sup>, trovi nel papa il suo paladino<sup>46</sup>; 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.

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

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 246-47.

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»<sup>47</sup>.

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

---

<sup>46</sup> «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).

<sup>47</sup> *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."»<sup>48</sup>.

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*<sup>49</sup>, che la Chiesa anglicana era diventata un dipartimento del governo<sup>50</sup>.

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)<sup>51</sup> 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)<sup>52</sup>, 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

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 263-64.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> *Anglican difficulties*, I, pp. 6-27.

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> 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 Paine<sup>53</sup>.

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 vilipende<sup>54</sup>: ecco stabilita la linea di continuità tra tradizione anglicana e tradizione cattolica.

---

<sup>53</sup> 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.

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



«I am not a politician»<sup>55</sup>, 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 politica<sup>56</sup>. 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»<sup>57</sup>. E ciò per ragioni culturali (il razionalismo teologico<sup>58</sup>), 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 Blackstone<sup>59</sup>. 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

---

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> 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 Thence 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.

<sup>57</sup> *Letter to the duke of Norfolk*, p. 267.

<sup>58</sup> «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*).

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?»<sup>60</sup>. 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."»<sup>61</sup>.

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

---

<sup>59</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

confuso con il partito *tory*, perché si fonda sulla consapevolezza del fatto che la tradizione anglicana fa parte della ben più ampia tradizione cattolica dell'Occidente. Questa visione, essendo fondata sul riconoscimento della dipendenza del creato da Dio<sup>62</sup>, 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 costituzionale<sup>63</sup>.

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 politico<sup>64</sup>: 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

---

<sup>62</sup> 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).

<sup>63</sup> 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.

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

amico di Oriel College Frederic Rogers, che diventerà Segretario di Stato per le colonie nel 1860 e 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»<sup>65</sup>.

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 volta<sup>66</sup>: 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 regnare<sup>67</sup>, 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 Dicey<sup>68</sup>), 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

---

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

<sup>66</sup> «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*.

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

<sup>68</sup> 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

disdegnava di accettare le riforme<sup>69</sup>, 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 Wellington<sup>70</sup>.

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.

---

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.

<sup>69</sup> Woodward, *The age of reform 1815-1870*, p. 50.

<sup>70</sup> 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.

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 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 ancora<sup>71</sup>. 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 confini<sup>72</sup>, e finendo con il Parlamento che, nell'ultima sessione, aveva imposto limitazioni ai ritualisti<sup>73</sup>.

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 Comuni<sup>74</sup>. 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 ritualista<sup>75</sup>.

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

---

<sup>71</sup> *Letter to the duke of Norfolk*, p. 269.

<sup>72</sup> «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).

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 272-273.

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

*Prayer Book* nel 1859<sup>76</sup>. 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 Paese<sup>77</sup>.

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 morale<sup>78</sup>. 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 Roma<sup>79</sup>. 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

---

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

<sup>76</sup> 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.

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

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 figli<sup>80</sup>, 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*)<sup>81</sup>.

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 cattolici<sup>82</sup>. Ciò che invece Newman voleva sottolineare era la comune appartenenza di anglicani e

---

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

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

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

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

<sup>82</sup> 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*)<sup>83</sup>.

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»<sup>84</sup>.

## 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.

---

<sup>83</sup> *Letter to the duke of Norfolk*, p. 248.

<sup>84</sup> 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 Hurrell Froude (forse il suo migliore amico all'origine della sua ammirazione verso la Chiesa di Roma<sup>85</sup>), 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 Rose<sup>86</sup>.

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»<sup>87</sup>) risultava quindi di gran lunga migliore un evangelico che però fosse almeno

---

<sup>85</sup> «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 Hurrell Froude (1803-1836), cfr. *Froude, Richard Hurrell*, in Cross (ed.), *The Oxford dictionary of the christian Church*, p. 644.

<sup>86</sup> *Apologia*, p. 36.

<sup>87</sup> Dawson, *The spirit of the Oxford Movement*, p. 86.

autenticamente conservatore<sup>88</sup>. 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»<sup>89</sup>, 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*<sup>90</sup>).

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 individuale<sup>91</sup>.

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

---

<sup>88</sup> 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.

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

<sup>90</sup> *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.

<sup>91</sup> 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 secolo<sup>92</sup>.

Dall'altro lato c'erano Newman, Keble, Froude e Pusey, prete anglicano e professore di Ebraico a Oxford<sup>93</sup> (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

---

<sup>92</sup> 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*.

<sup>93</sup> 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 accademica<sup>94</sup>.

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 cattolicesimo<sup>95</sup>. 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*<sup>96</sup> 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 Padri<sup>97</sup>: 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-

---

<sup>94</sup> 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*.

<sup>95</sup> 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*.

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> 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.,

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 1833<sup>98</sup>, 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 ventidue<sup>99</sup>. 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*<sup>100</sup>) 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

---

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.

<sup>98</sup> 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.

<sup>99</sup> 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).

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 25.

difesa della Chiesa «was but the start of a counter-revolution»<sup>101</sup> per usare le efficaci parole del Nockles. Si trattava di una controrivoluzione, iniziata per difendere l'anglicanesimo, ma destinata ad entrare in collisione con esso<sup>102</sup>, 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 studio<sup>103</sup>? 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'evangelismo<sup>104</sup>.

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

---

<sup>101</sup> 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.

<sup>102</sup> *Anglican difficulties*, I, pp. 96-97.

<sup>103</sup> Cfr. Ker, *Newman*, pp. 16-17.

<sup>104</sup> 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 cattolici<sup>105</sup>.

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 politica<sup>106</sup>. 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 Rose<sup>107</sup>.

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

---

<sup>105</sup> 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.

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

<sup>107</sup> 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)<sup>108</sup>. 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 Parlamento<sup>109</sup>.

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

---

<sup>108</sup> 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*.

<sup>109</sup> 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»<sup>110</sup>: 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

---

<sup>110</sup> *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»<sup>111</sup>.

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 1834<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>112</sup> 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)<sup>113</sup>, 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 lecito<sup>114</sup>.

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 battezzata<sup>115</sup>.

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

---

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

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

<sup>115</sup> 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»<sup>116</sup>. Ma, nota Chadwick, «Oxford was not quite so Tory as the Tories preferred»<sup>117</sup> 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 annullarono a larga maggioranza<sup>118</sup>; 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 pubblicato<sup>119</sup>. 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)<sup>120</sup>, 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 scritti<sup>121</sup>, si mostrò solidale con la

---

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

<sup>117</sup> Chadwick, *Victorian Church*, vol. I, p. 93.

<sup>118</sup> 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.

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

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

<sup>121</sup> *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)<sup>122</sup>. 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 politici<sup>123</sup>.

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 Keble<sup>124</sup>), delle conferenze sul *Compito profetico della Chiesa* (1837)<sup>125</sup>, delle *Lectures on justification*

---

<sup>122</sup> 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).

<sup>123</sup> Cfr. Chadwick, *Victorian Church*, I, pp. 116-117.

<sup>124</sup> 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).

<sup>125</sup> 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, suscitavano 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)<sup>126</sup> e della *Letter to Margaret professor of divinity* (1838), tentativo di giustificare la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia<sup>127</sup>: 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 università<sup>128</sup>) 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)<sup>129</sup>; 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 1836<sup>130</sup>: 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 modo

---

<sup>126</sup> 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.

<sup>127</sup> 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).

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

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

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 Roma<sup>131</sup>, 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 1837<sup>132</sup>, 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 Rivelazione<sup>133</sup>.

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

---

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

<sup>131</sup> «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).

<sup>132</sup> 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*.

<sup>133</sup> «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), Lamennais<sup>134</sup> 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 democratici<sup>135</sup> 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 IX<sup>136</sup>.

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

---

<sup>134</sup> 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.

<sup>135</sup> *Fall of De Lamennais*, p. 158.

<sup>136</sup> *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 discutere<sup>137</sup> 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 affermata 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 Chiesa<sup>138</sup>. 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»<sup>139</sup>. 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

---

<sup>137</sup> 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).

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

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 cattolica<sup>140</sup>? 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»<sup>141</sup>.

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

---

<sup>139</sup> *Fall of De Lamennais*, p. 139.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 163-64.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 164.

credito alla tesi della pregiudiziale filo-cattolica presente nel trattarianesimo e salvare l'aggancio di 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»<sup>142</sup>, 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»<sup>143</sup>. 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

---

<sup>142</sup> Marin, *John Henry Newman*, p. 120.

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 Bolingbroke<sup>144</sup>, 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 sovranità<sup>145</sup>.

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

---

<sup>143</sup> *Apologia*, p. 30.

<sup>144</sup> 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.

<sup>145</sup> 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 istituzione<sup>146</sup>.

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 protestanti<sup>147</sup>: 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 controvoglia (*who had unwillingly taken the oaths*<sup>148</sup>) 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 anglicana<sup>149</sup>, 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 sovrano<sup>150</sup>.

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

---

<sup>146</sup> 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*.

<sup>147</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 343-346.

<sup>148</sup> *Ibidem*, pp. 345.

<sup>149</sup> «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).

permesso del Re: «Is it not an anomaly that we have no ecclesiastical synod?»<sup>151</sup>. 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 Hoadley<sup>152</sup>.

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 Chiesa<sup>153</sup>. 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 razionalistici<sup>154</sup>. 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

---

<sup>150</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 345.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>152</sup> 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.

<sup>153</sup> *Convocation of Canterbury*, p. 378.

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»<sup>155</sup>). 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»<sup>156</sup>); 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

---

<sup>154</sup> 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.

<sup>155</sup> *Convocation of Canterbury*, p. 377.



clero il dovere di pagare le tasse ordinarie allo Stato: «The Revolution which soon followed, "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»<sup>157</sup>.

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*

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 404.

*believe*), formalmente ignoto alla legge attuale in quanto abbandonato già da Elisabetta I, spiegava 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 liturgia<sup>158</sup>. 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*<sup>159</sup>.

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

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>158</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 406.

<sup>159</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 408-412.

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 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 Chiesa<sup>160</sup>.

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 tempo<sup>161</sup>: 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*

---

<sup>160</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 413-14.

*worships them*)<sup>162</sup>; tutto ciò bastava a Newman per sostenere che l'identificazione della religione 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»<sup>163</sup>.

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 luterana<sup>164</sup>: 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»<sup>165</sup>.

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

---

<sup>161</sup> Cfr. *Position of Catholics*, p. 54.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 58.

rescue her», scrive nell'*Apologia*, aggiungendo subito dopo che certamente la prospettiva di 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»<sup>166</sup>.

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»<sup>167</sup>.

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

---

<sup>164</sup> 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.

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

<sup>166</sup> *Apologia*, pp. 32-33.

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*)<sup>168</sup>. La *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)<sup>169</sup>, costoro ricoprirono 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”<sup>170</sup> 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 I<sup>171</sup>.

---

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

<sup>168</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 301-302.

<sup>169</sup> 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.

<sup>170</sup> Dal nome del teologo protestante tedesco anti-calvinista Jacobus Hermandszoon (1560-1609), latinizzato Arminius.

<sup>171</sup> 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*.

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 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 teologica<sup>172</sup>.

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*)<sup>173</sup>, cioè da Guglielmo III in poi<sup>174</sup>.

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 Roma<sup>175</sup>.

Nel 1838, trattando delle origini medievali dell'università di Oxford<sup>176</sup>, Newman scriveva che non bisognava aver paura di seguire le orme di chi ci precede (*Let us not fear to connect ourselves with*

---

<sup>172</sup> 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*.

<sup>173</sup> Cfr. *Apologia*, p. 43.

<sup>174</sup> 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.

<sup>175</sup> 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.

<sup>176</sup> 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).

*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 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*)<sup>177</sup>.

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

---

<sup>177</sup> Newman, *Medieval Oxford*, p. 334.



monarchia assumesse contorni maggiormente libertari rispetto a quanto non fosse possibile fare attraverso il presbiterianesimo<sup>178</sup>.

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 Papismo<sup>179</sup>, 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 1838<sup>180</sup>) 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

---

<sup>178</sup> 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.

<sup>179</sup> Cfr. *Letter to the duke of Norfolk*, p. 263.

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, 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)<sup>181</sup>; 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*)<sup>182</sup>.

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?

---

<sup>180</sup> 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.

<sup>181</sup> 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.

<sup>182</sup> *Anglican difficulties*, I, p. 25.

4) «I determined to be guided, not by my imagination, but by my reason»<sup>183</sup>: 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 religione<sup>184</sup>? 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 1841<sup>185</sup>) 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 vita<sup>186</sup>.

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»<sup>187</sup>) 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 più problematica, in quanto pesa su di sé l'onere di mostrare le ragioni del suo atto, tanto più che

---

<sup>183</sup> *Apologia*, p. 119.

<sup>184</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 206.

<sup>185</sup> 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*.

<sup>186</sup> *Private judgment*, pp. 344-350.

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 legittimo<sup>188</sup> e segno di una non accettazione dell'inevitabile condizionamento che riceviamo dalla storia, dall'educazione e dalle nostre stesse abitudini<sup>189</sup>.

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*<sup>190</sup>) 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)<sup>191</sup>, 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*)<sup>192</sup>.

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 universitari<sup>193</sup>; e dal momento che tra il 1843 e il 1844 la base teorica del suo voler passare a Roma era costituita

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, pp. 338-339.

<sup>188</sup> «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).

<sup>189</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 341-342.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>191</sup> 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*.

<sup>192</sup> Newman, *Human responsibility, as independent of circumstances*, in *US*, p. 141.

<sup>193</sup> 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*

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 Roma<sup>194</sup>), 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*)<sup>195</sup>. 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»<sup>196</sup>.

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).

<sup>194</sup> «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).

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

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»<sup>197</sup> che ai monofisiti e alla Chiesa anglicana potevano applicarsi le parole di sant'Agostino rivolte ai donatisti<sup>198</sup> (“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 Chiese<sup>199</sup>.

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

---

<sup>196</sup> *Private judgment*, p. 342.

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

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*)<sup>200</sup>.

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 logica<sup>201</sup>, 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 Roma<sup>202</sup>. 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*)<sup>203</sup>, 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

---

<sup>198</sup> 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).

<sup>199</sup> *Apologia*, p. 116-17.

<sup>200</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 119-120.

<sup>201</sup> «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).

<sup>202</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 123.

passaggio a Roma; ecco allora che nel gennaio 1840 pubblicò sulla «British critic» *Catholicity of the english Church* (poi riedito come *Catholicity of the anglican Church*)<sup>204</sup>, 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*)<sup>205</sup>.

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'eterogeneità 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»<sup>206</sup>) e, nel febbraio 1841, pubblicava il *Tract 90*<sup>207</sup> (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 cattolico<sup>208</sup>.

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

---

<sup>203</sup> 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).

<sup>204</sup> 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).

<sup>205</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 71-72.

<sup>206</sup> *Apologia*, p. 130.

<sup>207</sup> 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).



essendosi considerevolmente avvicinato alla Chiesa di Roma da un punto di vista dottrinale e pur 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 mondiale<sup>209</sup>; 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»<sup>210</sup>: 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 lontano<sup>211</sup>.

Soltanto la fredda logica del ragionamento steso su un foglio di carta (*paper logic*)<sup>212</sup> o la dimenticanza del fatto che l'essere in scisma non pregiudicava il favore della divina misericordia<sup>213</sup>

---

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

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

<sup>210</sup> *Apologia*, p. 169.

<sup>211</sup> «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)

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>213</sup> 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

avrebbe potuto giustificare un'illusione di questo tipo; ma Newman non era tipo da farsi guidare 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*)<sup>214</sup>. 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 cattolicesimo<sup>215</sup>, decise di scrivere un saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana<sup>216</sup>: se alla fine della stesura le convinzioni favorevoli a Roma non si fossero indebolite, avrebbe lasciato la sua Chiesa e sarebbe passato a Roma<sup>217</sup>; 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»<sup>218</sup>.

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

---

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)

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>215</sup> 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*.

<sup>216</sup> 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.

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

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 stessi<sup>220</sup>. 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?*)<sup>221</sup>. 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»<sup>222</sup>?

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.

---

<sup>217</sup> Cfr. *Apologia*, p. 228.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>219</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 237-239.

<sup>220</sup> «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).

<sup>221</sup> 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).

<sup>222</sup> *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

opporsi, 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 religione<sup>223</sup> 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*<sup>224</sup> (1852 e 1858), la *Grammatica dell'assenso*<sup>225</sup> (1870) e la *Lettera al duca di Norfolk* (1875).

---

<sup>223</sup> 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.

<sup>224</sup> 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*.

<sup>225</sup> 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.