

LA METODOLOGIA DELLA RICERCA E DEL DIALOGO NELL'«APOLOGIA PRO VITA SUA» DI NEWMAN

Pier Mario Ferrari

1. Contro l'«avvelenamento delle sorgenti».

Significato dell'«Apologia»

Nella *Prefazione* all'*Apologia*, Newman, oltre a spiegare la genesi dell'opera, ne illustra pure il suo significato di fondo che, sostanzialmente, può essere illuminato su un duplice versante.

Il primo è chiaramente quello della difesa di se stesso, della sua vita, della sua storia, della sua maturazione religiosa tormentata e sofferta. Ma già su questo primo versante l'avvertenza è esplicita:

«Voglio limitarmi alla mia storia personale; qui non espongo la dottrina cattolica; voglio soltanto spiegare me stesso, le mie opinioni e le mie azioni».¹

Tuttavia, anche in questo suo spiegare se stesso, subentra un tratto caratteristico della sua personalità e della sua spiritualità:

«Non mi piace rivelare ai potenti e agli umili, ai giovani e ai vecchi, tutto ciò che si è svolto nella mia anima fin dalla prima infanzia. Non mi piace rivelare a un qualunque casuale e malevolo antagonista i miei pensieri più intimi, anzi il mio rapporto personale con il Creatore».²

Soprattutto queste ultime righe riecheggiano il celebre «Secretum meum mihi» di san Filippo Neri, la cui spiritualità, per molti aspetti, venne accolta da Newman che fonderà, nel 1848, la branca inglese dell'*Oratorio* a Birmingham.

Il secondo versante è dato dalla consapevolezza che, spezzando la barriera dei pregiudizi e degli ostracismi contro di lui, veniva ad essere spezzata pure una barriera di pregiudizi e di ostracismi contro la vera Chiesa, cattolica ed universale.

Insomma, Newman si rende conto che il travaglio dottrinale e spirituale da lui vissuto e sofferto non può essere diagnosticato come l'orgoglioso e solitario cammino di un'astuta e opportunistica conversione, ma come l'autentico riscoprire le sorgenti della vera cattolicità e della veritiera dottrina. Ecco perché il suo accusatore viene tacciato di grave illecito, proprio, perché, attaccando lui e il suo «iter», avvelena le *sorgenti* che tale iter di conversione hanno guidato ed ispirato, e scalza le fondamenta su cui tale iter si è intrapreso.

È anche una questione di «correttezza d'immagine» per Newman: non tanto perché gli stesse a cuore il consenso o il plauso della pubblica opinione (tutta la sua spiritualità testimonia esattamente il contrario, a tale punto che Jean Honoré nel suo vo-

¹ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, tr. it. a cura di M. GUIDACCI e G. VELOCCI, Jaca Book, Milano 1982, p. 15 (orig. ingl.: London 1864).

² *Op. cit.*, p. 15.

lume *Itinerario spirituale di Newman*, parla di «spiritualità della sconfitta»), quanto per restituire «ad integrum» la verità di un travaglio anche di fronte alla pubblica opinione.

2. Primi influssi: avviamenti costruttivi della metodologia futura

Non si tratta qui di ripercorrere tutte le tappe biografiche della giovinezza di Newman e del suo maturarsi e consolidarsi culturale e spirituale (la scuola di Ealing; la «conversione» dell'agosto 1816; l'entrata al Trinity College di Oxford come *undergraduate*; l'elezione a *fellow* di Oriel College nel 1822; *tutor* di Oriel nel 1826; parroco a St. Mary's di Oxford fino al famoso e sofferto viaggio in Sicilia del '33), quanto, piuttosto, di cogliere le prime avvisaglie di una complessa metodologia di ricerca che poi avrà le proprie consistenze costruttive a partire dall'epoca dei *Traits* e che poi, via via, si consoliderà e si strutturerà in modo più coerente e lineare.

Queste avvisaglie metodologiche vengono innanzitutto determinandosi come una serie di influssi e di insegnamenti significativi, che possono così essere sinteticamente enucleati:

a) Dal dottor Edward Hawkins, rettore di Oriel dal 1828 al 1874, nemico poi del Movimento Trattariano, apprese il principio che Newman considerava il più attinente al Cattolicesimo, e cioè il *principio della tradizione*, principio che aperse «un vasto campo di meditazione» e molto fecondo di nuove riflessioni.

b) Nel 1823 Newman lesse l'opera del vescovo di Durham, Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736), opera dai molteplici insegnamenti:

«Quanto a me, se tento di definire il profitto maggiore che ne trassi, trovo due punti su cui avrò occasione di soffermarmi in seguito: sono infatti i principi ispiratori di gran parte del mio insegnamento. Primo, l'idea stessa di un'analogia fra le diverse opere di Dio porta a concludere che il sistema di minore importanza è economicamente o sacramentalmente connesso col sistema di maggiore importanza... In secondo luogo la teoria di Butler, secondo cui la probabilità è la guida della vita, mi condusse, anche per effetto dell'insegnamento con cui venni in contatto qualche anno dopo, al problema della forza di persuasione logica della fede, su cui tanto ho scritto».³

c) Molto, a detta dello stesso Newman, gli venne dal dottor Richard Whately (1783-1863), *Fellow* di Oriel nel 1813, autore degli *Elements of Logic* e arcivescovo di Dublino nel 1831, ostile alle tendenze «cattoliche» nel Movimento di Oxford.

Due, soprattutto, gli insegnamenti del dottor Whately: la Chiesa intesa come Corpo sostanziale, come Società visibile; e il rafforzamento della convinzione «antierastiana» («erastiano» designa nell'anglicanesimo il rapporto subordinativo della Chiesa allo Stato, per cui la Chiesa smette la sua società sostanziale e diventa dipartimento delle operazioni dello Stato) che divenne poi una delle caratteristiche più importanti del Movimento Trattariano.

d) John Keble (1792-1866), *Fellow* di Oriel (1811), poi *tutor* (1817), autore del *Christian Year* (1827), raccolta di poesie per le domeniche e i giorni festivi, fu una delle figure che esercitò un gran fascino su Newman. Da cattolico, lo stesso Newman ricorda:

³ *Op. cit.*, pp. 31-32.

«(Keble) ha fatto per la Chiesa d'Inghilterra ciò che nessuno, salvo un poeta, poteva fare: l'ha resa poetica... La poesia è il rifugio di coloro che non hanno la Chiesa cattolica per alzarsi a volo e per riposarsi, poiché la Chiesa stessa è il più sacro e il più augusto dei poeti... La sua felice magia ha dato alla Chiesa anglicana l'apparenza del cattolicesimo, come era e come è. La Chiesa nazionale ha scoperto con sorpresa che, durante tutta la sua esistenza, non aveva parlato in prosa, ma in poesia».⁴

Newman confessa che due sono le più importanti «verità intellettuali» che J. Keble gli fece comprendere:

«...furono quelle stesse due verità che aveva appreso da Butler, anche se riplasmate nella mente creativa del mio nuovo maestro. La prima consisteva in quello che si può chiamare, in senso lato, il sistema sacramentale: cioè la dottrina per cui i fenomeni materiali sono al tempo stesso i tipi e gli strumenti di realtà invisibili – dottrina questa che abbraccia nella sua pienezza non solo ciò che gli anglicani, come i cattolici, credono dei sacramenti propriamente detti, ma anche l'articolo della "comunione dei Santi" ed i misteri della fede.

...Sul secondo principio intellettuale che presi da Keble... esso permea gran parte dei miei scritti... Butler ci insegna che la probabilità è la guida della vita. Il pericolo di tale dottrina, per molte anime, è la sua tendenza a distruggere in esse la certezza assoluta, inducendole a ritenere dubbia ogni conclusione, e riducendo la verità ad un'opinione che si può, sì, seguire e professare tranquillamente, ma che non è possibile abbracciare con pienezza dell'assenso interiore.

...Notai che Keble superava questa difficoltà attribuendo la saldezza dell'assenso che noi diamo alla dottrina religiosa, non alle probabilità che le hanno servito da introduzione, ma alla forza viva della fede e dell'amore che l'hanno accettata. In fatto di religione, sembrava dire Keble, non è la probabilità sola a darci una certezza intellettuale, ma la probabilità in quanto viene considerata con fede ed amore. Sono la fede e l'amore a dare alla probabilità una forza che di per sé non avrebbe. La fede e l'amore sono diretti verso un oggetto: vivono nella visione di quell'oggetto; ed è quell'oggetto, ricevuto con fede e amore, a rendere ragionevole l'accettazione della probabilità come prova sufficiente per l'interno convincimento. Così, in materia di religione, l'argomento tratto dalla probabilità diventa un argomento tratto dalla personalità, che in realtà è un aspetto dell'argomento tratto dalla autorità».⁵

Il rapporto con Keble, così come il ricordo del suo più intimo amico, Richard Hurrell Froude, prematuramente scomparso nel 1836, rimarranno per Newman delle costanti spirituali invalicabili, superiori ad ogni distanza fisica o spirituale che nel futuro produrranno amari anni di silenzio.

e) Decisiva è stata poi la *fonte patristica*, la riscoperta sorgiva dei Padri, i suoi «immensi compagni» come Newman stesso li chiamò in una lettera alla madre del 18 ottobre 1827: «I Padri mi hanno fatto cattolico e non allontanerò col piede la scala per la quale sono salito nella Chiesa».⁶

È poi importante sottolineare il taglio interpretativo peculiare con cui Newman legge la grande vicenda patristica, vicenda che egli sente riproporsi anche nella sce-

⁴ *Op. cit.*, pp. 42-43. Citazione tratta dagli *Essays, Critical and Historical*, vol. II, London 1871, p. 44.

⁵ *Op. cit.*, pp. 43-46.

⁶ J. H. NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching Considered*, Longmans, Green and Co., London 1850⁴.

na a lui contemporanea e che ripropone l'eterno «dramma» di sempre: la lotta tra verità ed eresia, tra fede e «ribellione» razionale:

«Newman immagina anche la storia dell'antichità cristiana come ampi affreschi d'una sconvolgente epopea: da una parte i testimoni fedeli, i difensori della fede, che resistono, con le spalle al muro, uomini dalle mani nude; dall'altra i ribelli, profeti del rifiuto, che si sollevano ad ondate incessanti, adducendo i diritti della ragione, per distruggere l'edificio cristiano. La posta in gioco del conflitto è né più né meno quella dell'uomo in rivolta e dell'uomo salvato. E Newman scopre l'irriducibile opposizione tra due tendenze, tra due mentalità: la prima, tutta pretesa razionale, si preoccupa solo di criticare e di discutere; la seconda, compenetrata di riserbo e di pietà, tende all'ubbidienza e alla fedeltà. Non che Newman contesti la parte della ragione nella fede, ma non vuol vedere in essa l'arbitro assoluto dell'adesione religiosa. ...Nel suo primo libro *The Arians of the Fourth Century*, pubblicato nel 1830, Newman ritorna costantemente sulla idea che l'eresia nasce dalla controversia e dalla libertà critica, mentre la fede matura nel silenzio e nella preghiera... Newman si serve d'una frase lapidaria del teologo Hooker per opporre le due tendenze: "Negli uni, la polemica deriva dall'inquietudine, negli altri, la pace frena la controversia".⁷ ...Ciò che ama nella Chiesa primitiva, è la *vivente testimonianza d'una coscienza religiosa*...: adesione assoluta alla Parola divina, sottomissione e dipendenza dello spirito, profondo rispetto per il mistero cristiano, silenzio e fervore nella preghiera: "...Queste verità religiose sono accessibili soltanto agli spiriti discreti e vigilantissimi, in modo lento e progressivo, nella *dipendenza* da Colui che dona la sapienza, un' *obbedienza fedele* alla luce che già s'è rivelata".⁸

Due saranno le convinzioni che Newman maturerà da questa sua meditazione sui Padri, tali da disegnare una «continuità» non solamente formale con le stesse sorgenti patristiche: innanzitutto, il primato dell'ubbidienza nel progresso della fede, che lo porterà a lottare per tutta la sua vita contro il liberalismo, la più ostinata «eresia del secolo»:

«La ricerca della verità non deve essere appagamento di curiosità; l'acquisizione della verità non assomiglia in niente all'eccitazione per una scoperta; il nostro spirito è sottomesso alla verità, non le è, quindi, superiore ed è tenuto non tanto a disertare su di essa, ma a venerarla». ⁹

L'altro aspetto su cui fu importante la lezione patristica fu il rafforzamento del *pensiero cristologico* newmaniano, da cui scaturirà una più lucida sintesi di fede, e il suo pensiero potrà così appoggiarsi su quello che lui chiamerà un «sistema religioso», sistema che va però inteso

«non qualcosa come un'opinione, ma un fatto esterno che penetra nella storia del mondo, che ne risulta e ne deriva, che ne è inseparabile... Essere cristiani significa far parte di questo sistema, sottomettervisi». ¹⁰

J. Honoré commenta così questa fondamentale derivazione cristologica dalla meditazione patristica:

⁷ «The one, because they enjoyed not, disputed; the other disputed not because they enjoyed»; citazione di R. HOOKER, *The Laws of Ecclesiastical Poetry*, in *The Arians of the Fourth Century*, p. 19. Il libro di Hooker, scrittore anglicano (1554-1600), fu ripubblicato da Keble nel 1836 a Londra.

⁸ J. HONORÉ, *Itinerario spirituale di Newman*, Morcelliana, Brescia 1981, pp. 63-65.

⁹ J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 377.

¹⁰ J. H. NEWMAN, *Certain Difficulties...*, cit., p. 322.

«Questo sistema non è altro che la tradizione apostolica della fede che Newman impara a riconoscere nel suo paziente sforzo d'investigazione patristica. Nel cuore di questa tradizione, punto capitale di ogni sintesi, si rivela l'avvento del Cristo. Questo fatto esterno, obiettivo, assoluto, grazie al quale tutto persiste perché tutto vi conduce e tutto ne dipende, è appunto il mistero della Incarnazione.

È questa la verità essenziale che Newman scopre non appena affronta con esemplare coraggio, nel suo primo libro, lo studio sistematico delle eresie trinitarie.

Nell'intricato dedalo delle discussioni scolastiche, vede d'un tratto la posta di un conflitto decisivo per la fede cattolica: si tratta, in definitiva, d'accettare o di respingere quel che di più assoluto e di più irriducibile c'è nel mistero di Cristo; dietro la negazione ariana della divinità del Verbo, viene messo in causa tutto il realismo dell'Incarnazione e, insieme con esso, tutto l'edificio del *Credo*.

...Newman riceve questa lezione dai Padri quando scrive: "Argomento principale della Scrittura è trattare dell'Uomo-Dio, di Gesù Cristo, non soltanto nel Nuovo Testamento, ma anche nell'Antico" (*The Arians of the Fourth Century*, p. 221 [tr. it., p. 169]).

...Newman vedeva nel contempo nell'"indomabile Atanasio", il difensore della divinità del Verbo e il dottore della grazia che divinizza gli uomini; svilupperà più tardi il rapporto strettissimo tra la cristologia e la dottrina della giustificazione.

...Per tutta la sua vita, Newman si mostrerà sensibile a questo principio resogli evidente dalla lettura dei Padri: i dogmi cristiani assumono il loro significato e la loro intelligibilità nella "coerenza del tutto"; la ragione discorsiva è incapace di superare le spiegazioni frammentarie per ciascun articolo del "Credo". Soltanto la globalità della Rivelazione, appoggiandosi sulla realtà del Cristo, dà l'intelligenza alle verità dogmatiche».¹¹

Queste, in sintesi, le principali avvisaglie metodologiche che hanno determinato quel «plafond» necessario ai fini di una costruttività più sistematica del suo pensiero futuro.

3. Prime consistenze costruttive della metodologia: l'epoca dei «Tracts»

Gli antefatti sopra enucleati (le «avvisaglie») spinsero il riflessivo e solitario Newman ad un'intesa comune con quanti iniziavano a riflettere sulla situazione critica della contemporaneità anglicana, e con quanti, pur con provenienze diverse ed esperienze non sempre armonizzabili, sentivano il peso e la difficoltà di una Chiesa «a rischio» sul piano della sua vera libertà e della sua autentica fedeltà.

La convinzione di Newman, di Froude, di Keble, di W. Palmer, di Hugh Rose e altri ancora, era che i movimenti vivi non nascono mai dai comitati e che la solidità profetica di un movimento è più debitrice alla giustezza della propria causa che non alle favorevoli circostanze spazio-temporali.

Il Movimento Trattariano si genera quindi con un'ispirazione comune che è quella di una rivitalizzazione ecclesiale, spirituale e liturgica, cercando però al contempo di suffragare dogmaticamente questo tentativo di rinascita.

Qui interessa cogliere i punti fermi che, secondo Newman, delineano la *metodologia trattariana*. Nell'*Apologia*, sono così formulati:

a) Il ritorno all'originario come autentico:

«Noi eravamo i sostenitori di quel cristianesimo primitivo che era stato trasmesso

¹¹ J. HONORÉ, *Itinerario spirituale di Newman*, cit., pp. 68-69.

una volta per sempre dai primi maestri della Chiesa, e che era registrato e attestato dai formulari anglicani e dai teologi anglicani. Quell'antica religione era quasi scomparsa dalla nazione a causa delle vicissitudini politiche degli ultimi centocinquanta anni e doveva essere restaurata. Sarebbe stata una seconda Riforma».¹²

b) Il principio dogmatico:

«La mia battaglia era contro il liberalismo: per liberalismo intendevo il principio antidogmatico e le sue conseguenze. Questo era il primo punto su cui mi sentivo sicuro. Faccio a questo proposito un'osservazione: la fedeltà a una determinata credenza non è una prova sufficiente della sua veracità; ma il suo ripudio getta, a dir poco, un'ombra sull'uomo che prima se ne sentiva così certo... Tuttavia riguardo a questo primo punto, ho la soddisfazione di sentirmi senza nulla da ritrattare, nulla di cui pentirmi. Il principio fondamentale del Movimento mi è oggi caro come allora. In molte cose sono cambiato, in questa no. Fin da quando avevo quindici anni, il dogma è stato il principio basilare della mia religione; ...una religione che sia puro sentimento per me è sogno e burla. La devozione senza un Essere Supremo sarebbe come un amore filiale senza un padre... Anche quando ero sotto l'influsso del dottor Whately, non ebbi mai la tentazione di allentare il mio zelo per i grandi dogmi della fede... E quello fu il principio fondamentale del Movimento del 1833».¹³

c) Il principio della visibilità ecclesiale:

«In secondo luogo confidavo nella verità di un certo e preciso insegnamento religioso basato su questo fondamento dogmatico; vale a dire, credevo nell'esistenza di una Chiesa visibile, con sacramenti e riti come canali della grazia invisibile. Pensavo che questa era la dottrina della Scrittura, della Chiesa primitiva e della Chiesa anglicana. Anche qui non ho cambiato opinione... Nel 1834 e negli anni seguenti allargai la base di questa dottrina della Chiesa, dopo aver letto da una parte Laud, Bramhall, Stillingfleet e altri teologi anglicani, e dall'altra aver proseguito lo studio dei Padri... Quando cominciai i *Tracts for the Times*, mi basavo per la dottrina principale di cui sto parlando, sulla Scrittura, sul *Prayer Book* anglicano e sulle Epistole di Sant'Ignazio. Quanto all'esistenza di una Chiesa visibile, la desumevo specialmente dalla Scrittura, cioè dagli Atti degli Apostoli e dalle Epistole... Inoltre, per il sistema episcopale, mi basavo sulle Epistole di Sant'Ignazio, che lo inculcano in vari modi. Specialmente un brano mi rimase impresso: ...“Un uomo non inganna il vescovo che vede; è disonesto verso il vescovo invisibile, e così non si tratta più della carne, ma di Dio che conosce il segreto dei cuori”.

Volli seguire questo principio alla lettera e posso dire con fiducia che non l'ho mai consapevolmente trasgredito. Amavo agire come se fossi alla presenza del mio vescovo e il suo sguardo fosse lo sguardo di Dio. Era una delle speciali difese e salvaguardie che adottavo contro me stesso... Quella che io mi proponevo non era solo un'obbedienza formale all'autorità, io desideravo di compiacere il mio vescovo come persona...

Ero rigoroso nell'osservanza dei miei doveri ecclesiastici... Non m'importava molto dell'episcopato, se non perché attraverso di esso poteva risuonare la voce della mia Chiesa; ...ma quello che per me era *jure divino* era la voce del mio vescovo, in persona propria. Il mio vescovo era il mio papa: non ne conoscevo altri: il successore degli apostoli, il vicario di Cristo. Era solo una dimostrazione pratica della teoria anglicana sul governo della Chiesa... La sua disapprovazione era la sola cosa che non

¹² *Apologia pro vita sua*, cit., p. 72.

¹³ *Op. cit.*, pp. 77-78.

potevo sopportare... Se sono ora così fermo nell'accettare il principio del dogma, come lo ero nel 1833 e nel 1816, sono anche così saldo nella fede in una Chiesa visibile, nell'autorità dei vescovi, nella grazia dei sacramenti, nel valore religioso delle opere di penitenza, quanto lo ero nel 1833».¹⁴

d) Il principio «protestante»: tra ragione e cuore:

«...a cui mi attenevo nel 1833, e che poi ho completamente rinnegato e calpestato: si tratta dell'opinione che avevo allora della Chiesa di Roma... Da giovane – l'ho già detto – e anche da adulto, credevo che il Papa fosse l'Anticristo... Da quando conobbi Froude diventai sempre meno aspro a questo riguardo. Più tardi... dissi della Chiesa romana che era legata «alla causa dell'Anticristo», che era uno dei molti anticristi predetti da San Giovanni...; ma nel 1832-33 pensavo che la Chiesa di Roma si fosse legata alla causa dell'Anticristo con il Concilio di Trento... Inoltre, almeno durante il Movimento dei *Tracts*, pensavo che l'essenza della sua colpa consistesse negli onori da lei tributati alla Santa Vergine e ai santi... D'altro canto Hurrell Froude, nelle sue conversazioni familiari, tendeva sempre a togliermi di mente quell'idea... Inoltre da Froude imparai ad ammirare i grandi pontefici del Medioevo... Poi, quando stetti all'estero, la vista di tanti luoghi solenni, templi venerabili e nobili chiese, lasciò un segno profondo nella mia immaginazione. E anche il mio cuore ne fu commosso... Inoltre la zelante conservazione della dottrina e della regola del celibato, che io riconoscevo come apostolica, e la fedele concordanza con i primi tempi in tanti punti che mi stavano a cuore, erano per me un argomento e una perorazione a favore della grande Chiesa di Roma. Così imparai ad avere nei suoi riguardi più miti sentimenti; ma la mia ragione non ne era per niente influenzata... Questo conflitto tra la ragione e il cuore lo espressi in uno dei primi *Tracts*, pubblicato nel luglio del 1834... Il mio sentimento somigliava a quello di chi, in tribunale, sia costretto a testimoniare contro un amico... Per un caso di coscienza, dunque, anche contraddicendo i miei sentimenti, io mi sentivo in dovere di protestare contro la Chiesa di Roma. Questo inoltre era un dovere anche perché la perentorietà di quella protesta era uno dei principi animatori della mia Chiesa... E per di più quella protesta era necessaria come parte integrale del suo fondamento controversistico. Avevo infatti accettato l'argomento di Bernard Gilpin,¹⁵ secondo cui i protestanti «non erano in grado di dare nessuna ragione consistente e solida della loro separazione da Roma oltre questa, cioè che il Papa è l'Anticristo».

Ma pur pensando che la protesta si fondasse sulla verità e fosse un dovere religioso, una regola dell'anglicanesimo, ed una necessità del momento, protestare non mi piaceva affatto.

...Tutti erano sbalorditi di quanto io e Froude andavamo scrivendo, e si diceva che era del papismo bello e buono. Io rispondevo: «Sì, sembra che stiamo correndo in quella direzione; ma continuate ancora un po' e troverete un grande abisso sul nostro cammino, che rende impossibile un vero avvicinamento». Inoltre aggiungevo che molti teologi anglicani erano stati accusati di papismo eppure erano morti nel loro anglicanesimo».¹⁶

Questi principi segnano ormai traiettorie maestre nell'itinerario di ricerca appassionata e spregiudicata della verità e, salvo aggiustamenti nei confronti dell'ultimo,

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 78-81.

¹⁵ Bernard Gilpin (1517-1583), soprannominato l'«apostolo del Nord», subì l'influsso di Erasmo, ma non appoggiò la Riforma, perché convinto che Roma avesse comunque conservato intatta la dottrina sino al Concilio di Trento.

¹⁶ *Apologia...*, pp. 81-84.

diventeranno pilastri di una metodologia che garantisce sempre più chiarezza e profondità d'analisi.

In tale contesto, e in tale ispezione dell'accrescimento e del consolidamento metodologico, fondamentale risulta la pubblicazione nel 1837 dello scritto di Newman, *The Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*.¹⁷ Si tratta di uno scritto ove Newman delinea la cosiddetta «Via Media» e tenta di posizionare reciprocamente il sistema romano e quello anglicano, augurandosi che la teologia anglicana sappia «osare» una sapienza diversa e più lungimirante nei confronti del proprio patrimonio, in modo da renderlo più coerente e rigoroso e, in definitiva, più «cattolicamente» (nel senso dell'universalità teologica) aperto e disponibile.

Lo stesso Newman ne descrive le ragioni e le impostazioni principali:

«Esso tenta di scoprire le linee rudimentali lungo cui procedono la fede e l'insegnamento cristiano, e di usarle come un mezzo per determinare la posizione reciproca del sistema romano e del sistema anglicano... Il volume non ha nei confronti della Chiesa di Roma, lo spirito tollerante del *Tract 71* pubblicato un anno prima, e lo spiego col fatto che il volume è teologico e didattico... Un'altra ragione ancora più immediata è che nel volume io tratto del "romanismo" (come lo chiamavo) considerando non tanto nei suoi decreti formali e nella sostanza del suo credo, quanto nella sua azione tradizionale e nel suo insegnamento autorizzato così come ci viene rappresentato dai suoi autori più in vista... Ma il volume mirava a ben altro che ad osteggiare il sistema romano. In esso volevo tentare di avviare un sistema teologico che partisse dall'idea anglicana e si basasse sulle autorità anglicane. Press'a poco nello stesso tempo, Palmer stava progettando un lavoro affine... Palmer applicò così brillantemente il metodo logico delle scuole romane che padre Perrone, nel suo trattato di teologia dogmatica, riconobbe in lui lo stampo del vero combattente e lo salutò come un avversario che valeva la pena di vincere.

...Il mio libro, al contrario, aveva un carattere assolutamente esplorativo ed empirico. (...) Quella mia pubblicazione ebbe un altro motivo, di carattere personale, che ritengo di dover riferire. Ero convinto allora (come sempre sono stato) che fosse un segno di viltà intellettuale non trovare nella ragione una base per le mie credenze, e un segno di viltà morale non riconoscere quella base... Questo è uno dei motivi principali per cui scrissi e pubblicai *The Prophetic Office*. (...) Nella prefazione al volume dicevo: "Il mio intento è di offrire un contributo alla formazione di una teologia ufficiale anglicana, in uno dei suoi rami... Abbiamo tante ricchezze che non sappiamo usare; cumuli di dottrina, ma poco che sia preciso e utilizzabile... tutto alla rinfusa nelle stesse opere, dove urge, perciò, una soluzione. Troviamo l'esagerazione di certe verità, e l'applicazione errata di altre; ...quel che ci occorre soprattutto è un sano discernimento, una paziente meditazione, una capacità di discriminare e di comprendere, una rinuncia a qualunque fantasia e capriccio personale, ai propri gusti soggettivi: in una parola, la divina sapienza".

Il tema del volume è la dottrina della *Via Media*, ...Una *Via Media* era soltanto un rifiuto degli estremi: perciò bisognava darle una forma ed un carattere positivo... Per il momento era una religione sulla carta. (...) Dappertutto la Chiesa cattolica era stata una, dall'inizio e per molti secoli; poi varie parti se ne erano andate per conto loro, a danno della verità e della carità, ma senza distruggerle. Queste parti o rami erano principalmente tre: la Chiesa greca, la Chiesa latina e la Chiesa anglicana. Ciascuna

¹⁷ Questo saggio, riprodotto nel primo volume della *Via Media*, risulta dalla rielaborazione di una serie di sermoni tenuti nella Adam de Brome's Chapel a St. Mary's di Oxford tra il 16 maggio e l'11 luglio 1836.

di esse aveva ereditato *in solido* la primitiva Chiesa indivisa, come sua legittima appartenenza. Ciascun ramo si identificava con quella Chiesa primitiva ed indivisa... I tre rami concordavano *in tutto fuorché* nei loro successivi errori accidentali. (...) Perciò avevamo un sincero desiderio di cooperare con Roma in ogni cosa lecita, se Roma ce lo avesse permesso; ...e pensavamo non esistesse via migliore per la restaurazione della purezza ed unità dottrinale». ¹⁸

Si è ormai ad una autoconsapevolezza di ricerca spassionata della verità, che non consente più passi falsi, ma neppure indietreggiamenti tattici. Newman vive tutto il tormento di una «vigilia» spirituale e veritativa non più smentibile.

La «Via Media» non basta più, è troppo «media» per una autentica abitazione della verità. Occorrono altri passi.

Occorre, forse, l'abbandono di una dimora, il congedo da uno sforzo che ormai anela a proseguimenti diversi e più avanzati, più coraggiosi e definitivi. Tra sofferenze interiori e tormenti intellettuali, Newman compie la sua «rivoluzione spirituale».

4. Metodologia del «congedo»: l'abbandono della «dimora» tra distacco progressivo e avvicinamento costante

«Ora mi accingo a delineare, come meglio potrò, gli sviluppi di quella grande rivoluzione spirituale che m'indusse ad abbandonare la mia dimora, a cui ero legato da tanti vincoli, così forti ed affettuosi; e mi sento sopraffatto dalla difficoltà di darne un esauriente rendiconto...

E, anche se fosse concessa quella calma contemplazione del passato, in sé tanto auspicabile, chi riuscirebbe a conservare tranquillità e risolutezza, dovendo praticare su se stesso un'operazione crudele, riaprire vecchie ferite e riaffrontare l'*infandum dolor* di anni in cui le stelle del nostro primo cielo si estinguevano ad una ad una? A freddo, se non avessi l'imperiosa spinta del dovere, non potrei mai fare un tentativo come questo mio, di ora. È una prova terribile per la mente e per il cuore, analizzare a questo modo fatti di tanto tempo fa ed esporre i risultati dell'esame. In vita mia ho fatto parecchi atti di audacia, ma questo è il più audace di tutti; e se non fossi certo di raggiungere alla fine il mio scopo, il tentativo sarebbe follia». ¹⁹

Ma quali sono i momenti critici di questo passaggio, quali i «punti nodali» del distacco/avvicinamento? Anche qui si delinea una metodologia di ricerca laboriosa, ma precisa, intellettualmente e psichicamente snervante, ma teologicamente lucida e determinata.

4.1. Primo «snodo critico»: l'insufficienza della «Via Media»

«...mentre ancora cercavo a tentoni, in un modo o nell'altro, una possibile *Via Media*, mi si stava preparando un colpo che avrebbe bandito per sempre dalla mia mente qualsiasi idea di soluzione intermedia e di compromesso». ²⁰

La convinzione che ormai sta maturando in Newman è quella di una elaborazione, di una «teoria positiva» della Chiesa, più precisa nei suoi fondamenti costitutivi.

Ma, per poter istituire favorevolmente un tale livello, occorreva «interferire» con l'insegnamento della Chiesa di Roma. E tale «interferenza» si istituisce teologicamente come «controversia» romana.

¹⁸ *Apologia...*, pp. 94-101.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 121-122.

²⁰ *Op. cit.*, p. 134.

Lo «status» controversistico impone anzitutto a Newman alcune distinzioni opportune al fine di meglio chiarire e impostare la ricerca.

Bisognava, *in primis*, distinguere fra la «fattualità» delle credenze e dei costumi religiosi della cattolicità romana e i dogmi nella loro enucleazione formale. Newman si rende conto che l'area «fattuale» è più estesa di quella «dogmatico-formale».

Analogamente si imponeva una seconda distinzione, questa volta in sede anglicana: fra anglicanesimo «passivo» e anglicanesimo «attivo»:

«Formalmente il credo dell'anglicanesimo non era molto lontano da Roma; ben altrimenti stavano le cose quando si considerava l'anglicanesimo nella sua insularità, nelle tradizioni della sua gerarchia, nelle caratteristiche storiche, nei rancori polemici e nelle opinioni private. Io rifiutavo e condannavo quegli eccessi, e li chiamavo "protestantesimo" o "ultra-protestantesimo"; e avrei voluto trovare nei controversisti romani un analogo rifiuto di quel sistema popolare di credenze e costumi, nell'ambito della loro stessa Chiesa, che io chiamavo "papismo". Quando quella speranza si rivelò infondata, capii che la controversia stava fra la teologia scritta degli anglicani da un lato, e il sistema vivente di quella che io chiamavo la corruzione romana dall'altro».²¹

La formalizzazione della «controversia» (teologicamente ineludibile, perché suscitata dalla «interferenza» necessaria) avviene tematizzando i due principi, le «popularità» teologiche che, secondo Newman, sorreggono le due posizioni: il *principio dell'antichità/apostolicità* per gli anglicani e il *principio della cattolicità* per Roma.

«Diceva l'anglicano al romano: "C'è una sola fede, quella antica, e voi non l'avete conservata". Ribatteva il romano: "C'è una sola Chiesa, quella cattolica, e voi ne siete usciti". L'anglicano insisteva: "Le vostre particolari credenze, pratiche, maniere di agire, non si trovano da nessuna parte fra gli antichi cristiani". Obiettava il romano: "Voi non siete in comunione con nessuna Chiesa tranne la vostra e le sue derivazioni e avete abolito principi, dottrine, sacramenti e usi che sono, e sempre sono stati, accettati in oriente e in occidente". La vera Chiesa, com'è definita nel simbolo di fede, è tanto cattolica che apostolica; ed ora, per quanto capivo della controversia in cui ero ingolfato, l'Inghilterra e Roma si erano divise tra loro queste caratteristiche o prerogative: dunque la causa s'impostava nel contrasto fra apostolicità e cattolicità».²²

Questo, dunque, lo «status» controversistico che invitava Newman a riflettere più accuratamente e penetrare in profondità l'«impasse» della «quaestio».

4.2. Secondo «snodo critico»: l'elaborazione di una possibile metodologia d'intesa

Perché lo «status» controversistico non si irrigidisca su se stesso, non burocratizzi le contrapposizioni, isterilendo il possibile reciproco coinvolgimento delle parti, è necessario argomentare con grande onestà intellettuale e sincera amicizia per la verità.

Newman descrive la sua «intentio» e la sua «forma mentis» come un voler far parlare la chiarezza e la giustezza della posizione «altra» dalla sua:

«Primo: quando trattavo un qualsiasi tema, mi ripugnava non delinearlo nella maniera più chiara e completa. Secondo: volevo usare la maggior correttezza possibile

²¹ *Op. cit.*, p. 136.

²² *Op. cit.*, pp. 136-137.

verso i miei avversari. Terzo: pensavo che tra i nostri amici vi fosse molta superficialità; che sottovalutassero la forza di quell'argomento a favore di Roma, e che fosse bene perciò svegliarli ad una più esatta percezione dei termini della controversia. Più tardi (nel 1841), quando io stesso, in verità, sentivo la forza del punto di vista romano come una difficoltà che andava affrontata, ebbi un quarto motivo di essere così franco nella discussione: il numero di persone turbate, molto più di me, riguardo alla cattolicità della Chiesa anglicana. Era evidente che se non fossi stato perfettamente sincero nell'enunciare tutto quel che si poteva dire contro di essa, avrei distrutto ogni possibilità che le argomentazioni che io giudicavo a suo favore (o per lo meno sfavorevoli a Roma) facessero presa sulle persone in questione. Inoltre, tanto per spiegarmi nei termini più semplici, io sono sempre stato convinto che l'"onestà è la miglior politica".²³

Questa convinzione di fondo non elimina, tuttavia, per il momento, la vena polemica della vertenza, nel senso che Newman rimane ancora convinto che nella Chiesa di Roma permanga ancora una densità «idolatra» che rende chiaroscurale il principio «romano»:

«Se da un lato il biasimo dello scisma ricade sull'Inghilterra, su Roma c'è un'ombra diversa, l'ombra dell'idolatria. Non vogliamo qui essere fraintesi: non stiamo accusando né Roma di idolatria né la nostra Chiesa di scisma; crediamo che siano due accuse insostenibili; tuttavia la Chiesa di Roma ha delle pratiche che ricordano tanto l'idolatria e la Chiesa inglese incoraggia un atteggiamento che somiglia tanto allo scisma, che, sorvolando su quale sia il dovere di un cattolico romano verso la Chiesa di Inghilterra nelle sue condizioni attuali, noi pensiamo seriamente che i membri della Chiesa inglese abbiano ricevuto una direttiva provvidenziale su come comportarsi verso la Chiesa di Roma finché essa rimane quella che è».²⁴

4.3. Terzo «snodo critico»: l'«atroce dubbio» sull'anglicanesimo

«Le vacanze estive del 1839 cominciarono presto. ...Io avevo messo da parte la controversia romana da più di due anni. Non avevo più introdotto quel tema nei miei sermoni parrocchiali; ...Verso la metà di giugno cominciai a studiare e ad approfondire la storia dei monofisiti.

...Fu durante questa serie di letture che mi colse per la prima volta un dubbio sulla possibilità di sostenere l'anglicanesimo.

...Verso la fine di agosto ero seriamente allarmato».²⁵

L'allarme, biografico e teoretico, era giustificato, in quanto Newman vedeva la «roccaforte» del principio d'antichità rivoltarsi contro le sue convinzioni che da esso derivavano:

«La mia roccaforte era l'antichità; ed ora, nel bel mezzo del quinto secolo, trovavo (o così mi parve) rispecchiata la cristianità del sedicesimo e del diciannovesimo secolo. Vidi il mio volto in quello specchio: era il volto di un monofisita. La Chiesa della *Via Media* occupava il posto della comunità orientale, Roma il suo posto di sempre e i protestanti erano gli eutichiani.

(...) Il dramma della religione, il combattimento della verità e dell'errore, erano sempre gli stessi. I principi e i procedimenti della Chiesa d'oggi erano identici a quelli della Chiesa d'allora; i principi e i procedimenti degli eretici di allora erano quelli

²³ *Op. cit.*, p. 139.

²⁴ *Op. cit.*, p. 142.

²⁵ *Op. cit.*, p. 143.

dei protestanti di oggi. Lo scopersi quasi con terrore: c'era una somiglianza spaventosa... fra le morte reliquie del passato e la cronaca febbrile del presente. L'ombra del quinto secolo gravava sul sedicesimo... La Chiesa, allora come ora, poteva apparire dura e perentoria, risoluta, autoritaria e implacabile; e gli eretici erano sfuggenti, mutevoli, riservati ed infidi; sempre pronti ad adulare il potere civile in accordo fra loro soltanto con l'aiuto di esso; e il potere civile mirava a sempre nuove annessioni, cercando di togliere di mezzo l'invisibile e sostituendo l'opportunità alla fede. A che serviva che io continuassi la controversia o difendessi la mia posizione se, a conti fatti, ciò equivaleva a fabbricare argomenti a favore di Ario o di Eutiche, e a far l'avvocato del diavolo contro il paziente Atanasio ed il venerabile Leone? La mia anima sia con i santi!».²⁶

L'antichità prendeva quindi posizione contro se stessa, e le fondamentali interpretative abituali vacillavano sempre di più: la *Via Media* si frantumava e si polverizzava nelle stesse mani di chi l'aveva pazientemente costruita ed elaborata. Il tormento newmaniano si fa acuto, ma nello stesso tempo foriero di decisività. Il momento non è spiritualmente dei più facili, anche per le polemiche che si addensano su di lui e contro la sua prospettiva di pensiero: l'accusa di «romanismo» è ancora la più immediata, ma le altre colpiscono ancora più in profondità.

«Dopo l'estate del 1839 provavo una grande e crescente riluttanza a parlare contro la Chiesa di Roma in se stessa o nelle sue formulazioni dottrinali. Ero molto restio a parlare contro dottrine che forse sarebbero potute risultare vere, anche se per il momento non avevo motivo per ritenerle tali... Tuttavia *sostanzialmente* mantenevo ancora tutto quello che avevo detto contro la Chiesa di Roma nel mio *Prophetical Office*... Cominciai a desiderare l'unione fra la Chiesa anglicana e Roma, se, e quando, questa unione fosse possibile; e facevo del mio meglio per guadagnare preghiere settimanali a quello scopo».²⁷

5. «Posso io salvarmi nella Chiesa inglese?»:

l'epilogo cattolico come compimento metodologico

Pur con tutta la forza che la percezione del «novum» provocava nell'animo di Newman e la complicazione intellettuale e spirituale nei confronti della sua «deontologia» teologica ed ecclesiale, la situazione non si sbloccava, anzi, nella maturazione ormai terminale del percorso, decretava ancor più pesantemente la sofferenza di un passo considerato ormai irrinunciabile.

Lo stesso Newman racconta lo smarrimento di quel periodo e lo «sbilanciamento» teorico-pratico a cui era sottoposto:

«1) Avevo rinunciato al mio posto nel Movimento con la lettera scritta al vescovo di Oxford nella primavera 1841; ma 2) non potevo abdicare ai miei doveri verso le numerose e varie anime che più o meno erano state attratte nel Movimento da me; 3) prevedevo o intendevo di ritornare a poco a poco nella comunione dei laici; 4) non pensavo affatto di abbandonare la Chiesa d'Inghilterra; 5) non potevo continuare ad essere un suo sacerdote se non mi era permesso di affermare il senso cattolico degli Articoli; 6) non potevo passare a Roma, finché Roma permetteva che si tributassero alla Beata Vergine e ai santi degli onori che in coscienza io ritenevo incompatibili con la gloria suprema ed incommunicabile dell'Uno, Infinito ed Eterno; 7) desidera-

²⁶ *Op. cit.*, pp. 144-145.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 153-154.

vo l'unione con Roma, sotto certe condizioni: che fosse unione di una Chiesa con una Chiesa;... 9) facevo ogni sforzo per trattenere tutte le persone che erano già disposte a passare a Roma».²⁸

L'anno 1843 segnò la svolta: Newman si dimette da parroco a St. Mary's e si ritira a Littlemore, ove resta fino al febbraio 1846. Nell'ottobre del 1845 abbandona la *fellowship* d'Oriel e abiura di fronte al p. Domenico Barberi.

Tra il '41 e il '43 una serie di lettere indirizzate a conoscenti cattolici (soprattutto al rev. Charles W. Russel irlandese e storico della Chiesa, che si adoperò moltissimo per la «conversione» di Newman) segnalano la preparazione al passo definitivo, che rappresenta anche il compimento della sua impostazione metodologico-veritativa.

Ecco i brani più significativi al riguardo, riportati dalla *Apologia*:

8 aprile 1841: «L'unità cattolica della Chiesa mi sta molto a cuore, ma non ne vedo alcuna prospettiva nel nostro tempo; e non ho speranza che possa attuarsi senza grandi sacrifici da tutte le parti. (...) Credete a me, la forza di qualsiasi partito è data dalla fedeltà alla teoria. La coerenza è l'anima di un movimento, (...) Posso ferventemente auspicare l'unione fra la mia Chiesa e la vostra. Ma non posso accettare il pensiero di un passaggio a titolo individuale dalle nostre alle vostre file».²⁹

26 aprile 1841: «Non è possibile che una parte così grande della cristianità si sia separata dalla comunione con Roma e abbia mantenuto viva la protesta per trecento anni senza motivo. Sento che non potrò mai credere che tanta devozione, tanto fervore si troverebbero fra i protestanti se dalla parte di Roma non vi fossero dei gravissimi errori... Tutte le aberrazioni hanno il loro fondamento e la loro vita in qualche verità – e il protestantesimo, che si è diffuso così largamente e dura da tanto tempo, deve avere in sé una grande verità, o almeno una gran parte di verità, a cui rende testimonianza. Non potete pensare che io sia un difensore del protestantesimo, ma sono costretto a scegliere una *Via Media*, a breve distanza dalla Chiesa di Roma così com'è adesso».³⁰

5 maggio 1841: «Noi siamo, almeno lo spero, troppo radicati nel principio e nello spirito dell'obbedienza per consentire a separarci dai nostri superiori ecclesiastici solo perché su molti punti le nostre simpatie vanno ad altri. Ci fa troppo orrore l'idea di seguire il nostro giudizio personale per ricorrere proprio a quello in una questione immensa come il passaggio da una comunione all'altra. (...) Che le mie simpatie verso la religione di Roma siano aumentate non lo nego, ma che le mie ragioni per evitare di farne parte siano diminuite o alterate, sarebbe cosa difficile da dimostrare. Ed io voglio farmi guidare dalla ragione, non dal sentimento».³¹

18 giugno 1841: «Ora, nelle lettere che ho scritto, ho detto costantemente che non prevedevo che tale unione potesse attuarsi nel nostro tempo, e ho sempre scoraggiato chi voleva qualche azione repentina tendente ad essa... Non posso partecipare a nessuna agitazione... Penso che questo sia il mio dovere puro e semplice ...Se i vostri amici vogliono scavare un abisso fra loro e noi, si mettano a fare del proselitismo; non occorre altro».³²

12 settembre 1841: «Il sospetto e la diffidenza sono oggi le cause principali della nostra divisione ...Quali che possano essere i nostri sentimenti personali, noi tenderemo solo a suscitare e diffondere ai quattro canti del mondo una chiesa rivale della vostra, se voi non farete quello che soltanto voi potete fare. Simpatie che sponta-

²⁸ *Op. cit.*, pp. 177-178.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 213-214.

³⁰ *Op. cit.*, p. 214.

³¹ *Op. cit.*, pp. 214-215.

³² *Op. cit.*, p. 215.

neamente verrebbero alla Chiesa di Roma, se essa... continuerà ad essere, per noi, oggetto di sospetto e di paura. Io desidero, e come, che la nostra Chiesa si accresca e si diffonda, ma non a spese della Chiesa di Roma, né in contrasto con lei. Sono certo che come soffrite voi, così soffriamo anche noi di questa separazione. (...) Io naturalmente desidero che la nostra Chiesa si consolidi, in comunione con voi e grazie a questa comunione, perché amo la mia Chiesa e la vostra ed amo l'unità. (...) Ora temo di darvi un dispiacere dicendovi che il nostro avvicinamento dottrinale a voi è parso più grande di quanto sia in realtà. Non posso fare a meno di ripetere quel che ho scritto e stampato tante volte, e cioè che le vostre funzioni e devozioni alla Madonna mi addolorano profondamente... Poi, non ho mai detto, né esplicitamente né implicitamente, di poter accettare i decreti tridentini nella loro totalità. La dottrina della transustanziazione per me è una grossa difficoltà, perché penso che non derivi dalla Chiesa primitiva. (...) Vi sono degli ostacoli sostanziali... Non ho mai nascosto che vi sono nella Chiesa di Roma delle condizioni di fatto che mi addolorano; non vedo nessuna possibilità di eliminarle se passiamo a voi uno a uno... Se guardiamo a Roma, non è perché crediamo che la sua comunione sia infallibile, ma perché crediamo che l'unità sia un dovere».³³

Lo stato d'animo di questo tratto finale del percorso è consegnato ad una lettera del 16 novembre 1844:

«La fase che attraverso deve essere attraversata; e spero solo che ogni giorno di sofferenza sia sottratto dal calice che dev'essere necessariamente vuotato... La cosa si è palesata senza che io lo volessi; ma tutto va bene.

Da parte mia, il mio solo grande sgomento nasce dalla perplessità, dal turbamento, dall'allarme e dallo scetticismo di cui io sono causa per tanti; e dalla perdita delle simpatie e della buona opinione di tante persone, conosciute e sconosciute, che mi volevano bene. Ma di queste due sorgenti di dolore, la più continua, opprimente, inconsolabile è la prima. Per giorni interi mi sono sentito dolere il cuore, letteralmente, e di volta in volta tutti i lamenti del salmista mi sembravano miei.

Per quanto possa giudicare, la mia unica e suprema ragione di prendere in considerazione un cambiamento è la profonda e immutabile convinzione che la nostra Chiesa si trovi nello scisma, e che per la mia salvezza è necessario che io passi alla Chiesa di Roma. (...) Inoltre quante rinunzie faccio e sotto quanti aspetti! E sono per me sacrifici irreparabili, non solo per l'età, un'età in cui si odiano i cambiamenti, ma per il mio speciale attaccamento al mio vecchio ambiente e al piacere dei ricordi. E non provo neppure nessuna sensazione, entusiastica o eroica, di gioia nel sacrificio; non ho nulla a cui appoggiarmi.

Quel che ancora mi trattiene è lo stesso sentimento che mi ha trattenuto così a lungo: la paura che tutto sia frutto d'illusione; ma la convinzione resta salda in tutte le circostanze, ed in tutte le condizioni di spirito.

E acquista sempre più forza per me una considerazione molto seria: che le ragioni per cui credo quel che insegna la nostra Chiesa devono portarmi necessariamente a credere di più, e non credere di più equivale a ricadere nello scetticismo».³⁴

6. Conclusione: tra pazienza e speranza.

La «spiritualità della sconfitta» come «metafora ecumenica»

«Dal momento in cui divenni cattolico... ho goduto una perfetta pace e tranquillità... Al momento della conversione non mi rendevo conto io stesso del cambiamento in-

³³ *Op. cit.*, pp. 216-217.

³⁴ *Op. cit.*, pp. 247-248.

tellettuale e morale operato nella mia mente. Non mi pareva di avere una fede più salda nelle verità fondamentali della rivelazione, né una maggior padronanza di me; il mio fervore non era cresciuto; ma avevo l'impressione di entrare in porto dopo una traversata agitata; per questo la mia felicità, da allora ad oggi, è rimasta inalterata».³⁵

La conversione, più che segnalare una crisi, un ripensamento riorientativo, si manifesta piuttosto come *conclusione* inevitabile di una ricerca seria ed essenziale, dura e rigorosa, che non si smarrisce negli inevitabili meandri dell'emozione o del compiacimento sottile del proprio cammino, ma tende scrupolosamente all'oggettività spregiudicata del vero.

La pace interiore ne è, allora, il frutto logico più cospicuo e l'evidenza estrema.

Nel suo romanzo *Loss and Gain*, Newman ha descritto la forza e la bellezza di questa raggiunta pace interiore:

«Inginocchiato nella cappella dei passionisti, di fronte al tabernacolo, provava una serenità profonda e una pace che non avrebbe creduto di questa terra. Tutto ciò faceva pensare a quel silenzio che l'orecchio percepisce come un'altra musica, quando tace una campana che aveva suonato a lungo; a ciò che si prova nel momento in cui una nave entra nel porto dopo una tempesta...

Si credeva quasi di nuovo bambino, all'alba della sua vita. Ma la sua felicità era molto più grande di quella dell'infanzia ritrovata: finalmente egli aveva l'impressione d'avere sotto i suoi piedi la roccia, la *soliditas Cathedrae Petri*».³⁶

Il solitario teologo di Littlemore ha fatto della pazienza e della speranza una scuola di alta specializzazione dialogica e di profonda ricerca veritativa. Con la conversione nulla è finito, ma tutto ricomincia. A Pusey che contestava il valore religioso delle devozioni cattoliche, soprattutto quelle mariane, Newman rispondeva:

«Un convertito giunge per apprendere, non per fare una cernita e una scelta. Giunge con semplicità e fiducia e non pensa di pesare e di misurare ciascuno dei suoi atti, ciascuna pratica che trova presso coloro ai quali s'è unito. I convertiti, dirà anche, arrivano, non per discutere, ma per istruirsi».³⁷

Ma questa «istruzione» non sarà mai scevra né di prove, né di forti delusioni: la conversione non porta di per sé la metodologia della beatitudine, ma la «spiritualità della sconfitta», come l'ha chiamata Jean Honoré nel suo libro su Newman.

«Quand'ero protestante, la mia vita era tranquilla e la mia preghiera infelice; da quando sono cattolico, la mia vita è infelice e la mia preghiera tranquilla».³⁸

«La santa volontà di Dio mi darà ancora delle delusioni. Insomma, ad osservar la mia vita nel suo insieme, credo ch'Egli si serva di me; ma in realtà, considerata nelle sue singole parti, si tratta proprio d'una vita di sconfitte».³⁹

³⁵ *Op. cit.*, p. 257.

³⁶ J. H. NEWMAN, *Loss and Gain*, trad. francese di LEFRANÇOIS - LEPILLON, *Le Roman de la conversion de Newman*, La Colombe, p. 60.

³⁷ Lettera a Pusey, riportata da Wilfrid WARD, *The Life of J. H. Newman*, Longmans, Green and Co, London 1912.

³⁸ *Diario intimo*, 21 gennaio 1863, in *John Henry Newman: Autobiographical Writings*, a cura di H. TRISTRAM, London - New York 1957; in francese, nella collezione *Textes newmaniens*, t. II: *Écrits autobiographiques*, a cura di I. GINOT e L. BOUYER, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

³⁹ Lettera a Suor Imelda Pole, in *Letters and Correspondence of John Henry Newman during His Life in the English Church*, a cura di A. MOZLEY, London 1891.

Ma la «sconfitta», se tale si manifesta nelle «parti» e non nell'«insieme» di una vita, risulta alla fine vittoriosa, in quanto servizio complessivo alla Verità, in quanto inevitabile *diaconia* intellettuale e spirituale verso il «tutto» della cattolicità.

La biografia ricercante di Newman può diventare una felice metafora per il cammino ecumenico di oggi, che richiede e pretende sempre più, con rigore e autenticità, il vero ritorno alle «sorgenti», per consentire un dialogo che non sia semplicemente il registro notarile di varie diplomazie teologiche o di diversificati tatticismi concettuali e pratici.

Il tormento newmaniano, non puramente psicologico, ma teologico, può insegnare che la vitalità di un cammino non si può esaurire nella pur inevitabile condivisione del proprio «iter» e della propria appartenenza particolare, ma nell'insinuare nelle inevitabili «parti» (appartenenze) l'istanza del Tutto, nel consentire cioè che il Tutto custodisca il frammento, onde evitare che i vari frammenti si ergano a rango interale, decretando così l'imperio della pura differenza e dell'abitare isolato.

La «sconfitta» delle parti è quindi necessaria, a volte, duramente necessaria, ma non per dileguare e spaesare la ricchezza e gli apporti delle varie differenze particolari, ma per legittimare, nell'autentico, un cammino di unità che non sia la semplice sommatoria quantitativa delle «parti».

In questa direzione, Newman, «mendicante della perfezione», diventa esemplare di quel cammino da «viatores» che, di fronte ai «sentieri interrotti» della storia, indica la possibilità che l'«inaudito» di Dio in Cristo diventi la sorgente della vera unità «cattolica», incamminantesi verso il Tutto.