

CAPITOLO TERZO

Come educare la nazione?

1) «It is well to be a gentleman»¹.

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

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

¹ *The Idea of a University*, p. 120.

² Cfr. J. H. Newman, *Discourses on the scope and nature of university education. Addressed to the catholics of Dublin*, James Duffy, Dublin 1852; Idem, *Lectures and essays on university subjects*, Longman, Brown, Green, Longman, and Roberts, London 1859. Entrambi gli scritti confluiranno nella già citata *The Idea of a University defined and illustrated I. in nine discourses addressed to the catholics of Dublin II. In occasional lectures addressed to the members of the catholic University*, Basil Montagu Pickering, London 1873 (vedila nell'edizione del 1907: Idem, *The Idea of a*

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

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

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.

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

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

⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. X-XI.

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Gilley, *Newman*, p. 303.

dai tempi di Oxford¹² e rimane quindi indissolubilmente legato alle polemiche sviluppatesi in quella Università: le riforme del primo decennio dell'Ottocento delle quali parleremo (che fecero ridestare l'antica istituzione da un secolo di inattività e che vennero accusate di proporre un sapere inutile in quanto potenziavano lo studio dei classici) e il tentativo del 1834-5 di abolire i *tests* religiosi, di cui si è già parlato¹³.

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

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

¹² «Many changes has my mind gone through: here it has known no variation or vacillation of opinion, and though this by itself is no proof of the truth of my principles, it puts a seal upon conviction, and is a justification of earnestness and zeal. Those principles, which I am now to set forth under the sanction of the Catholic Church, were my profession at that early period of my life, when religion was to me more a matter of feeling and experience than of faith. They did but take greater hold upon me, as I was introduced to the records of Christian Antiquity, and approached in sentiment and desire to Catholicism; and my sense of their correctness has been increased with the events of every year since I have been brought within its pale» (*The Idea of a University*, p. 4).

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

¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 180-181.

fondamentali per la vita cristiana (dall'incapacità dell'uomo segnato dal peccato a raggiungere il Cielo senza l'aiuto della grazia alla forza vincolante della voce della coscienza), ma è il richiamo al male della sensualità (*the inconceivable evil of sensuality*)¹⁷ che Newman ritiene essere il vantaggio maggiore che l'educazione del *gentleman* può arrecare alla Chiesa.

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

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

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 181-182.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 183-184.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 184-185.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 185.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 186.

Ed è senza alcun timore di smentire il giudizio negativo da lui stesso dato nelle *Lectures* del 1851 sulla letteratura di intrattenimento inglese²¹ che Newman parla della saggezza dei filantropi del suo tempo, i quali avrebbero meritoriamente fornito alle masse ricreazioni intellettuali e decorose (*intellectual and honourable recreations*), come le edizioni economiche (*cheap literature*) e le collane di conoscenze utili e dilettevoli (*libraries of useful and entertaining knowledge*). Assieme alle conferenze scientifiche (*scientific lectureships*), ai musei (*museums*), alle collezioni zoologiche (*zoological collections*) e ad altro ancora, esse, espandendo la mente e innalzandola in contemplazioni liberali (*liberal contemplations*), sarebbero gli strumenti (conformi al cristianesimo) dei quali un'epoca progredita (*an age of advanced civilization*) si serve per combattere i disordini morali denunciati sia dalla Ragione (*Reason*) che dalla rivelazione²². Chi volesse un quadro che sembri realizzare l'ideale evangelico della carità, non avrebbe che da ricorrere alla filosofia (*Philosophy*) di un'epoca civile come quella dell'Ottocento, secondo Newman: in essa la fede è del tutto assente, ma il fatto di non essere soprannaturale non rende l'opera meno bella²³; bisogna soltanto non temere di riconoscerlo, perché l'intelletto deve avere ciò che gli spetta (*the Intellect may have its due*)²⁴.

Questo può non comportare alcuna decurtazione della ricchezza dell'umano perché il sapere a cui viene riconosciuto il posto che gli spetta, spiega Newman nel quinto discorso, «is its own reward»²⁵, cioè (quando è autentico) costituisce già esso stesso una ricompensa per l'uomo che lo accoglie. Se la conoscenza come tale, spiega Newman (a prescindere dalle diverse forme che

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

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

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

²⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p.103.

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

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

²⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 125.

²⁷ Cfr. *Ibidem*, p.101-103.

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

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

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

327. Su George Lillie Craik (1798-1866), cfr. Ward-Waller (ed.), *The Cambridge history of english literature*, I (VIII), XII (504), XIV (502, 612).

²⁹ Vedi sopra, cap. II, par. 1.

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

³¹ Vedi sopra, cap. I.

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

cultura inglese dell'Ottocento) qualora venisse coltivata solo in funzione del pulpito e del catechismo³³.

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

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

³³ «Why this distinction? because that alone is liberal knowledge, which stands on its own pretensions, which is independent of sequel, expects no complement, refuses to be *informed* (as it is called) by any end, or absorbed into any art, in order duly to present itself to our contemplation. The most ordinary pursuits have this specific character, if they are self-sufficient and complete; the highest lose it, when they minister to something beyond them. It is absurd to balance, in point of worth and importance, a treatise on reducing fractures with a game of cricket or a fox-chase; yet of the two the bodily exercise has that quality which we call "liberal," and the intellectual has it not. [...] If, for instance, Theology, instead of being cultivated as a contemplation, be limited to the purposes of the pulpit or be represented by the catechism, it loses,—not its usefulness, not its divine character, not its meritoriousness (rather it gains a claim upon these titles by such charitable condescension),—but it does lose the particular attribute which I am illustrating; [...] And in like manner the Baconian Philosophy, by using its physical sciences in the service of man, does thereby transfer them from the order of Liberal Pursuits to, I do not say the inferior, but the distinct class of the Useful» (*Ibidem*, pp. 108-109). Sulla critica newmaniana del liberalismo inteso come antidogmatismo razionalista, cfr. quanto scrive Edward Sillem nell'introduzione al *Philosophical notebook* di Newman (*Notebook*, pp. 22-66); sulla concezione newmaniana dell'educazione liberale, cfr.: T. Hoeffken, *John Henry Newman on liberal education*, Maryhurst, Kirkwood 1946.

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

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

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

³⁷ *Ibidem*, p. 120.

though it is to pass away»; perfezioniamo la nostra natura, non disfacendola, ma elevandola al di sopra di se stessa: «we perfect our nature, not by undoing it, but by adding to it what is more than nature, and directing it towards aims higher than its own»³⁸.

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

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

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

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

³⁸ *Ibidem*, p. 123.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 127.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ «For instance, a great memory, as I have already said, does not make a philosopher, any more than a dictionary can be called a grammar. There are men who embrace in their minds a vast multitude of ideas, but with little sensibility about their real relations towards each other. These may be antiquarians, annalists, naturalists; they may be learned in the law; they may be versed in statistics; they are most useful in their own place; I should shrink from speaking disrespectfully of them; still, there is nothing in such attainments to guarantee the absence of narrowness of mind. If they are nothing

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

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

more than well-read men, or men of information, they have not what specially deserves the name of culture of mind, or fulfils the type of Liberal Education» (*Ibidem*, p. 135).

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 137.

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

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

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

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

way of reconnoitring its neighbourhood. In like manner, you must be above your knowledge, not under it, or it will oppress you; and the more you have of it, the greater will be the load» (*Ibidem*, pp. 139-140).

⁴⁹ Vedi sopra, cap. II, par. 4.

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

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

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

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

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

morally the better, for it is plain that compulsory study must be a good and idleness an intolerable mischief,—but if I must determine which of the two courses was the more successful in training, moulding, enlarging the mind, which sent out men the more fitted for their secular duties, which produced better public men, men of the world, men whose names would descend to posterity, I have no hesitation in giving the preference to that University which did nothing, over that which exacted of its members an acquaintance with every science under the sun» (*Ibidem*, p. 145).

⁵³ Cfr. *Ibidem*, pp. 145-148.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 148-150.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 152.

⁵⁶ Vedi sopra, cap. I, par. 2.

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

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

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 157.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 164.

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

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 177-178.

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

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

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

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

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

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 12-28.

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

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

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

⁷² Cfr. *Ibidem*, pp. 74-75.

⁷³ Cfr. *Ibidem*, pp. 75-76.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 185-188.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁸ Vedi sopra, cap. I, par. 2.

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

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

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

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

⁸⁰ Vedi sopra, cap. I, par. 3.

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

⁸² Cfr. *Ibidem*, pp. 143-145.

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

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

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

⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 9.

⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 9-10.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 10-11.

⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. XIV-XV-XVI.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A essere tramontato, comunque, nei discorsi del 1852, non è solo l'ideale della *mixed education*, ma anche quello dell'esclusività del modello del *gentleman* in campo educativo, in quanto Newman, in linea con la Santa Sede che aveva auspicato un'educazione che fosse non solo liberale ma anche cattolica, non può non sottolineare come il disgusto per la sensualità (caratteristico dell'educazione del *gentleman*), per quanto importante, sia un qualcosa di meno rispetto alla religione.

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

Insomma, quella religione della ragione (che caratterizza la cultura del *gentleman*), di cui si è già parlato, per quanto si tratti di una ragione rettamente esercitata e quindi in grado di condurre al cattolicesimo, non solo non si identifica con esso, ma potrebbe anche opporvisi, come dimostrano la figura dell'Imperatore Giuliano "l'apostata" (esempio di disdegno del piacere dei sensi, ma, nello stesso tempo, anche di eccessiva fiducia in sé stessi) e le riflessioni di Antony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury, sulla perfezione morale: discepolo di Locke sul terreno del liberalismo politico, lord

⁹² Vedi sopra, par. 1.

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

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 191-192.

Shaftesbury, in *Characteristics of men, manners, opinions, times* (1711), sosteneva che il cristianesimo è ostile alla virtù morale, perché influenza lo spirito con il timore di Dio e non con l'amore del bene, essendo la virtù nient'altro che una forma di bellezza da perseguire per gusto estetico⁹⁵.

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

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

La distanza che separa il *gentleman* dal santo è la stessa che separa il sapere fine a se stesso dal sapere cattolico: il primo può essere davvero libero (e dar vita a una educazione “liberale”) solo se diventa cattolico, se cioè, sulla scorta dell'insegnamento della Chiesa cattolica, si apre alla teologia.

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

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

⁹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 121.

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

Liberal education, quindi, in Newman significa non solo libertà da finalità pratiche e allargamento della mente attraverso un sapere qualitativo e non utilitarista, ma anche, come nota il Marin, libertà «dall'indifferenza grazie al collegamento con la teologia»¹⁰⁰. C'è insomma un cattivo liberalismo che consiste nel criticare il dogma e ce n'è uno buono che consiste nell'accettare la teologia.

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

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

A livello del sapere universitario, questa profondità di sguardo può essere data solo dalla teologia: alla chiarificazione di questo punto nevralgico della sua riflessione Newman dedica il secondo, il

⁹⁹ Gilley, *Newman*, p. 302.

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

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

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

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

¹⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, p. XVIII.

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

Ragionare in questi termini significa fare non della teologia nel senso autentico del termine (dal momento che essa perde la propria specificità riducendo l'oggetto di indagine a un principio naturale), ma della teologia fisica (*Physical Theology*), cioè una scienza asservita alla fisica, in quanto starebbe nei confronti di quest'ultima come il romanzo della storia sta alla storia¹⁰⁸. Una tale

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

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

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

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

scienza, secondo Newman, conduce facilmente all'ateismo, dal momento che non c'è molta differenza tra il dire che Dio non esiste e il dire che non si conosce nulla di certo su di lui, come avviene appunto nella teologia di cui stiamo parlando, che non aggiunge nulla ai guadagni conoscitivi già raggiunti dalla fisica¹⁰⁹: di fronte alla debolezza di questa teologia senza trascendenza, Newman non può fare a meno di ricordare la spiacevole pagina di metafisica (*unpleasant page of Metaphysics*) di Hume, il quale, nei *Saggi sull'intelletto umano* (1748), sostiene l'inutilità di una scienza di Dio sulla base della considerazione che l'unica cosa che possiamo sapere di Lui sono i fenomeni naturali¹¹⁰.

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

Avendo infatti uno specifico oggetto di studio (Dio), la teologia è una branca del sapere (*a branch of knowledge*)¹¹²; escluderla dall'Università (che ha il compito di promuovere il sapere universale) è, a meno di voler negare l'esistenza di Dio, anzitutto una assurdità logica, sostiene all'inizio del secondo discorso dell'*Idea di Università* (il primo dei tre dedicati alla teologia)¹¹³ e, per avvolgere

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

¹¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. Newman, *Faith and reason, contrasted as habits of mind; The nature of faith in relation to reason; Love the safeguard of faith against superstition; Implicit and explicit reason*, in *US*, pp. 176-277. Ed. it.: Idem, *Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843*, in Idem, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, pp. 337-507.

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

¹¹³ «A University, I should lay down, by its very name professes to teach universal knowledge: Theology is surely a branch of knowledge: how then is it possible for it to profess all branches of knowledge, and yet to exclude from the subjects of its teaching one which, to say the least, is as important and as large as any of them? I do not see that either premiss of this argument is open to exception. As to the range of University teaching, certainly the very name of University is inconsistent with restrictions of any kind. Whatever was the original reason of the adoption of that term, which is unknown [1. In Roman law it means a Corporation. Vid. Keuffel, *de Scholis*.], I am only putting on it its popular, its recognized sense, when I say that a University should teach universal knowledge. [...] I say, then, that if a University be, from the nature of the case, a place of instruction, where universal knowledge is professed, and if in a certain University, so called, the subject of Religion is excluded, one of two conclusions is inevitable,—either, on the one hand, that the province of Religion is very barren of real knowledge, or, on the other hand, that in such University

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

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

A molti, continua Newman, questa sembrerà una conclusione affrettata e a chi vuole salvare la presenza della teologia in Università obietteranno che l'inclusività conoscitiva dell'istituzione

one special and important branch of knowledge is omitted. I say, the advocate of such an institution must say *this*, or he must say *that*; he must own, either that little or nothing is known about the Supreme Being, or that his seat of learning calls itself what it is not. [...] In a word, strong as may appear the assertion, I do not see how I can avoid making it, and bear with me, Gentlemen, while I do so, viz., such an Institution cannot be what it professes, if there be a God.» (*Ibidem*, pp. 19-25).

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

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

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

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

universitaria non deve spingersi oltre una non ben precisata linea che la caratterizzerebbe (*a line of its own*)¹¹⁸: si tratta di un'obiezione che si aggiunge alle due già viste (l'utilitarismo di Brougham e il sentimentalismo di ascendenza shaftesburiana penetrato fin nella politica scolastica del regno) e alla quale Newman risponde sostenendo che quel limite non può esistere, perché altrimenti bisognerebbe escludere dal sapere universitario discipline come l'etica, la storia, la metafisica e la fisica (tutte in diverso modo basate su una forma non sensibile di conoscenza)¹¹⁹. Cos'è, infatti, l'esistenza di Dio, che si vorrebbe escludere dall'ambito dei saperi universitari (escludendo la teologia), se non una verità che, essendo insieme di ordine naturale e soprannaturale, viene raggiunta attraverso i metodi di tutte queste scienze¹²⁰?

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

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 25.

¹¹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 24.

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

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

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

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

limitandosi a dire di poter comprendere l'esclusione dall'Università dello studio dei fatti religiosi rivelati solo se proviene da un uomo che non li ritenga veri nemmeno in privato¹²⁴.

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

¹²⁴ «I do not see how it is possible for a philosophical mind, first, to believe these religious facts to be true; next, to consent to ignore them; and thirdly, in spite of this, to go on to profess to be teaching all the while *de omni scibili*. No; if a man thinks in his heart that these religious facts are short of truth, that they are not true in the sense in which the general fact and the law of the fall of a stone to the earth is true, I understand his excluding Religion from his University, though he professes other reasons for its exclusion. In that case the varieties of religious opinion under which he shelters his conduct, are not only his apology for publicly disowning Religion, but a cause of his privately disbelieving it. He does not think that any thing is known or can be known for certain, about the origin of the world or the end of man» (*The Idea of a University*, p. 27).

¹²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 27-28.

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

¹²⁷ Vedi sopra, cap. I, par. 2 e 3.

¹²⁸ Vedi sopra, cap. II, par. 2 e 4.

non temendo di elogiare l'*Established Church*, della quale aveva smesso di fare l'apologia in concomitanza con la conversione e negli anni successivi al suo ingresso nella Chiesa di Roma.

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

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

Prima di entrare nel merito della questione, Newman osserva che la difficoltà di parlare di teologia nell'Inghilterra vittoriana è dovuta al fatto che viviamo in un'epoca nella quale le scienze morali e

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

¹³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 43-44.

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

dello spirito non hanno cattedre (*the moral and mental sciences are to have no professional chairs*) e vengono lasciate al giudizio individuale, perché si ritiene che il mondo, in tutti i suoi aspetti, possa essere spiegato soltanto con cause meccaniche¹³³.

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

¹³² Cfr. *Ibidem*, pp. 45-52.

¹³³ Cfr. *Ibidem*, pp. 54-55.

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

¹³⁵ Cfr. *The Idea of a University*, pp. 60-64. «Man, with his motives and works, his languages, his propagation, his diffusion, is from Him. Agriculture, medicine, and the arts of life, are His gifts. Society, laws, government, He is their sanction. The pageant of earthly royalty has the semblance and the benediction of the Eternal King. Peace and civilization, commerce and adventure, wars when just, conquest when humane and necessary, have His cooperation, and His blessing upon them. The course of events, the revolution of empires, the rise and fall of states, the periods and

Se è vero tutto questo, conclude Newman, la teologia non solo non potrà essere esclusa dal sapere universitario, ma dovrà avere nei confronti di quest'ultimo un ruolo architettonico (visto che il suo oggetto di studio è il Creatore dei brandelli di realtà dei quali si occupano le diverse scienze)¹³⁶, come è dimostrato anche dal fatto che, lungi dall'essere l'estemporaneo prodotto di una crisi religiosa o filosofica o la moda del momento, il discorso teologico pervade tutta la cultura occidentale, riempiendo di sé le riflessioni di grandi intellettuali inglesi del passato: vengono citati, tra gli altri (oltre a Hooker e a Shakespeare), Bacone e Locke (criticati in altri passi come si è visto¹³⁷, ma qui "riabilitati"), Ralph Cudworth (uno dei rappresentanti del cosiddetto "platonismo di Cambridge" della seconda metà del Seicento e sostenitore di una posizione filosofica incentrata sull'idea secondo la quale l'unica vera fonte di conoscenza sarebbe la religione cristiana), Isaac Newton (il quale oltre che di fisica si occupò anche di teologia perché nel suo *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* del 1687 si oppose al panteismo sostenendo l'esistenza e la trascendenza di Dio), George Berkeley (filosofo della prima metà del Settecento sostenitore di una posizione filosofica riconducibile a una forma di idealismo soggettivo sintetizzabile nel famoso "esse est percipi", ma del quale non va dimenticato che era teologo e vescovo anglicano formatosi al *Trinity College* di Dublino), John Milton (poeta favorevole alla causa di Cromwell e all'uccisione di Carlo I e autore, dopo la prigionia scontata durante la restaurazione monarchica, del celebre *Paradise Lost* del 1667 dedicato alle vie attraverso le quali Dio si comunica all'uomo), Edward Herbert (filosofo deista della prima metà del Seicento sostenitore di idee innate comuni a tutte le religioni), Richard Baxter (teologo e vescovo puritano del Seicento, sostenitore della causa del Parlamento durante la Guerra Civile, poi favorevole alla restaurazione monarchica dopo la fine

eras, the progresses and the retrogressions of the world's history, not indeed the incidental sin, over-abundant as it is, but the great outlines and the results of human affairs, are from His disposition» (*Ibidem*, p. 64).

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 66-67.

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

del conflitto)¹³⁸. Ma non è soltanto una nozione inglese o protestante, perché riguarda tutto il mondo di tutte le epoche: «When was the world without it?»¹³⁹.

Proprio in forza di questa sua diversità rispetto alla riduzione alla fisica e ad ogni prospettiva che voglia sottacere il suo occuparsi di Dio come creatore trascendente della realtà, la teologia si configura dunque come quella scienza nella quale non soltanto è possibile parlare degli attributi di Dio, ma deve trovare anche spazio la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio: il vero motivo per cui la teologia non può essere esclusa dall'ambito scientifico (e deve dunque poter trovare posto nell'insegnamento universitario) è che, facendo uso della ragione per dimostrare l'esistenza di Dio e i suoi attributi (e rivolgendosi quindi indistintamente al credente e al non credente), possiede, quanto al metodo di indagine, una dignità almeno pari a quella delle altre scienze.

Come nota Jacques Servais, su questo punto nevralgico della sua riflessione Newman compie una significativa smentita rispetto a quanto aveva scritto negli anni precedenti a proposito della difficoltà di dimostrare Dio a partire dal mondo¹⁴⁰: criticando, come si è visto, la pretesa di Peel di comprendere il cristianesimo a partire dalla scienza, aveva infatti sostenuto (nel decimo sermone universitario del 1839¹⁴¹ e nel saggio sulla *Tamworth reading room* del 1841¹⁴²) che, di fronte all'osservazione della natura, l'uomo di scienza, lungi dal pervenire alla verità della creazione, avrebbe piuttosto la tendenza a chiudersi in se stesso e ad adorare il mondo; la via per arrivare a Dio sarebbe invece quella già accennata in un sermone del 1832 (*The religion of the day*), dove la contemplazione dell'universo veniva vista come uno stratagemma di Satana per distogliere l'uomo dalla considerazione del proprio cuore che lo conduce a Dio¹⁴³, e sviluppata negli anni a venire nei

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

¹³⁹ *Ibidem*, p. 67.

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

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

¹⁴² Vedi sopra, cap. II, par. 1.

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

sermoni universitari, nel *Philosophical notebook*¹⁴⁴, nella *Grammatica dell'assenso* (1870)¹⁴⁵ e nella *Lettera al duca di Norfolk* (1875)¹⁴⁶: la propria coscienza, esperienza personale ed esistenziale del proprio cogito e degli altri atti conoscitivi che insieme attestano la dipendenza creaturale dell'uomo da Dio. La via a posteriori della riflessione razionale sul mondo non possiede certo un grado di maggiore universalità (nel senso di comprensibilità e di accettabilità anche da parte dei non credenti) rispetto a quella della coscienza, ma, nell'*Idea di Università*, Newman ritiene nondimeno di poter vedere in essa il contenuto portante del cristianesimo, che risulta così ricondotto alla teologia naturale.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nel quarto discorso dell'*Idea di Università* (l'ultimo di quelli dedicati alla teologia), Newman sostiene infatti che il pericolo maggiore derivante dall'esclusione della teologia dal novero delle scienze è che, data la naturale e spontanea tendenza dell'uomo a cercare la spiegazione di tutto, altre scienze prenderanno il suo posto, esorbitando dai propri limiti e sostituendo alla trascendenza prospettive ben più misere¹⁵⁰: «The human mind cannot keep from speculating and systematizing; and if Theology is not allowed to occupy its own territory, adjacent sciences, nay, sciences which are quite foreign to Theology, will take possession of it»¹⁵¹. Senza idee non possiamo stare e, se non riusciamo a conquistare una verità, ci accontenteremo di una illusione (*We cannot do without a view, and we put up with an illusion when we cannot get a truth*), comportandoci come il fanatico (*bigot*), che difendendo fino all'estremo l'esclusività del proprio sapere limitato, è un uomo d'una sola idea (*a man of one idea*), cioè di una sola scienza (*a man of one science*), dotato quindi di una visione (*view*) che, in quanto parziale (*partial*), sarà necessariamente un po' vera e un po' falsa¹⁵².

Il rischio di sostituirsi indebitamente alla teologia, presente già in scienze cosiddette "amiche" di essa (come la pittura, la scultura, l'architettura e la musica), a proposito delle quali Newman mette in guardia dall'idealizzare lo stile gotico (preferito al romanico da parte di anglicani e di *old catholics*)¹⁵³, aumenta ancora di più in scienze come l'anatomia comparata, la storia, l'economia politica e l'archeologia. In questi campi, molti uomini elevano i principi del loro metodo di indagine a misura di tutte le cose e diventano nemici della religione¹⁵⁴: sir William Lawrence, professore di anatomia al collegio chirurgico di Londra, che nel 1816 pubblicò un'introduzione all'anatomia comparata, nella quale sembrava negare la spiritualità dell'anima¹⁵⁵; alcuni anni prima, in campo

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

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 96.

¹⁵² Cfr. *Ibidem*, pp. 76.

¹⁵³ Cfr. *Ibidem*, pp. 78-83.

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

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

linguistico John Horne Tooke propose una sorta di nominalismo grammaticale¹⁵⁶; in campo giuridico, Jeremy Bentham riuscì a fare di un trattato sulle prove giudiziarie un attacco contro i miracoli¹⁵⁷; in campo storico Edward Gibbon, nella sua nota *History of the decline & fall of the roman Empire* (1788), voleva escludere dalla Rivelazione tutto ciò di cui non si può addurre prova scritta nei Vangeli o nei Padri e Henry Hart Milman, dignitario della Chiesa anglicana, nella sua *Storia degli Ebrei* (1829), interpretò la storia del popolo eletto in termini puramente secolari¹⁵⁸.

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

Risulta tuttavia alquanto difficile vedere in questa osservazione un ritorno all'impostazione della questione culturale nei termini ecclesiologici tipici degli anni della conversione, dal momento che Newman, subito dopo aver parlato di Milman e passando a William Nassau Senior (professore di economia politica a Oxford dal 1825 al 1830), prende in considerazione i pericoli insiti nel non voler riconoscere (come fece l'illustre cattedratico nella conferenza inaugurale del suo corso tenuta nel 1826¹⁶¹) che l'accumulo di denaro è un mezzo e non un fine della vita umana; la visione di Nassau Senior si pone certamente in contrasto con l'insegnamento della Bibbia, del Vangelo e dei

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

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

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

¹⁵⁹ Vedi sopra, cap. II, par. 1.

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

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

Padri della Chiesa¹⁶², ma la critica di Newman al professore oxoniense non si appunta sulle sue idee antireligiose, ma sulla sua pretesa di non voler ammettere l'esistenza di oggetti di pensiero più elevati del denaro, rifiutandosi di condurre la scienza dell'economia di fronte al tribunale della filosofia e della teologia e riuscendo a far dipendere dalla ricerca della ricchezza persino la religione¹⁶³: del resto, secondo il convertito inglese, non esisterebbe personaggio più devoto di Nassau Senior (allievo di Richard Whately) ai sentimenti religiosi di una Università che, nonostante le riforme liberali alle quali è stata sottoposta a partire dagli anni Trenta del secolo, sul tema dell'economia politica rimane ben lontana dall'abbracciare posizioni in contrasto con la religione¹⁶⁴; la visione di Nassau Senior, quindi, è antireligiosa non perché parta da una volontà di contrastare la trascendenza e il dato rivelato, ma perché non vuole accettare di essere una verità relativa rispetto alla totalità della verità che non può risiedere solo in essa¹⁶⁵.

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

I sentimenti fondamentali (*sentiments*) dell'infedeltà che caratterizza la società del tempo non consistono infatti in altro che in quell'inevitabile abbandono della fede tipico di un'età intellettuale che impedirebbe ormai di definire ancora cristiana l'Europa¹⁶⁶, ma l'errore teorico che le sta alla

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

¹⁶³ Cfr. *Ibidem*, pp. 88-94.

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

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

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

base è l'idea secondo la quale la religione non può essere materia di scienza (e quindi di teologia) perché il mondo soprannaturale non esiste¹⁶⁷: i rappresentanti di questo modo di pensare non vengono esplicitamente citati, ma sono probabilmente quegli stessi presi in considerazione e criticati (come si è già visto) nel saggio sulla *Tamworth reading room* e nella prima parte dell'*Idea di Università* (Francis Bacon, John Locke, lord Shaftesbury, David Hume, Edward Gibbon, Jeremy Bentham, Robert Peel, Henry Brougham, Henry Hart Milman, William Lawrence, William Nassau Senior); riferendosi a quelli tra loro che si interessarono direttamente alla questione universitaria, adesso Newman aggiunge che evitano la controversia e la polemica (in quanto consapevoli che essa finirebbe per rafforzare ciò che vogliono combattere)¹⁶⁸, preferendo invece fare la politica costruttiva del sostituire la teologia con studi riguardanti il mondo materiale: «you will put an end, in the Schools of learning, to the long reign of the unseen shadowy world, by the mere exhibition of the visible»¹⁶⁹.

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

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 392-394.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 395-396.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 397.

propria vocazione) i malati di un'epidemia della quale ella potrebbe morire¹⁷¹; e la decisione se ammettere un prete al capezzale di un moribondo (qualora il medico affermi che ciò potrebbe disturbare lo spirito del moribondo mettendone a repentaglio la guarigione) non spetta al medico, ma al prete, perché la religione è una scienza superiore alla medicina¹⁷².

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

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

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 508-509.

¹⁷¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 509-511.

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

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

manifestazioni dell'essere, che dell'insorgere di apparenti contraddizioni tanto nelle scienze profane che nella teologia, oltre che nei rapporti tra i due ambiti»¹⁷⁵.

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

Da parte sua, il neo-arcivescovo di Dublino non stava a guardare: mentre Newman chiedeva la collaborazione tra gli altri, di Döllinger (il sacerdote e teologo cattolico tedesco che proprio in quegli anni stava assumendo una posizione critica nei confronti della Chiesa, che lo avrebbe portato di lì a poco a non condividere la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, il potere temporale del Papa, il *Sillabo* e l'infallibilità, dando vita alla setta dei "Vecchi Cattolici", impegnati nella critica delle decisioni della Chiesa)¹⁷⁸, di Orestes Brownson (filosofo americano ex socialista convertito al cattolicesimo)¹⁷⁹ e di Montalembert (filosofo londinese di nascita ma francese di

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

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

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

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

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

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

adozione seguace del liberalismo di La Mennais)¹⁸⁰, offrendo ai primi due il posto di professore straordinario, egli fece nominare come segretario o *general manager* dell'Università James Taylor (1805-1875), sacerdote non gradito a Newman. Nel 1871, all'indomani della proclamazione del dogma dell'Infallibilità, il convertito inglese non esiterà a definire tragico (*tragic*) lo scisma di Döllinger¹⁸¹ (esprimendo una posizione che probabilmente avrebbe condiviso anche Cullen), ma prima di quella data si dovette assistere alla rottura definitiva della collaborazione tra Cullen e Newman, già fragile fin dall'inizio: sarà infatti proprio sulla vecchia questione relativa allo status (laico o ecclesiastico) del personale universitario (la proposta da lui rivolta a Cullen nell'estate del 1856 di un elenco di laici ai quali affidare i fondi dell'Università) che Newman, di fronte al netto rifiuto dell'arcivescovo, due anni dopo rassegherà definitivamente le dimissioni¹⁸².

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

Si trattava, in fondo, della differenza tra un atteggiamento centrato sulla difesa del cattolicesimo dagli errori del tempo e di uno centrato sulla proposta di una cultura cattolica in grado di rispondere

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

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

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

alle sfide poste dalla società: come tale, il progetto newmaniano si basava sulla consapevolezza dell'impossibilità di vincere l'attacco utilitarista e liberale soltanto richiamando la necessità di conformare il pensiero alla dottrina della Chiesa e senza dire che libertà (ideale della filosofia dell'Inghilterra vittoriana) significa apertura alla trascendenza e liberazione dal ghetto dell'assolutismo del sapere attraverso il collegamento con la teologia. Come nota Nicholas Lash, nell'*Idea di Università* Newman riesce a far parlare, sintetizzandoli, il meglio della cultura inglese e il meglio del cattolicesimo, scrivendo un'opera sostanzialmente autobiografica: «Newman was a Victorian Tory, an Englishman, and the superior of an Oratory whose ethos, deeply indebted, of course, to Philip Neri, yet also carried echoes of the Oriel Common Room. It was from within a world formed of these elements that he considered the idea of a university»¹⁸⁵.

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

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

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

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

¹⁸⁶ Cfr. Ker, *Newman*, p. 455.