

## INTRODUZIONE

Nel 1947, nel pieno della problematica congiuntura internazionale intervenuta durante i primi anni del dopoguerra,<sup>1</sup> Wilhelm Röpke scriveva: “La crisi della nostra società coincide con la crisi del liberalismo.”<sup>2</sup> Quella additata non era naturalmente la mera decadenza di un determinato indirizzo politico o economico,<sup>3</sup> ma piuttosto l’insorgenza di uno stato di smarrimento valoriale insidioso non tanto per la sussistenza di uno specifico sistema istituzionale, quanto per la sopravvivenza della stessa civiltà occidentale. Una crisi spirituale, che, con l’espressione or ora citata, l’economista riconnetteva a un ben definito campo semantico, quello della libertà.

Eppure, nei decenni precedenti non erano certo mancate le occasioni di riflessione su tale tematica; intellettuali di diversa formazione si erano impegnati ad offrire il proprio contributo alla chiarificazione di un principio tanto abusato quanto insostituibile, e la ricerca antichistica in particolare aveva svolto in tal senso un ruolo di primo piano. Tra gli anni ’20 e ’30 del secolo appena trascorso infatti, “la storia greca era divenuta un terreno adatto per intendere, o meno, la storia come storia della libertà.”<sup>4</sup> La rappresentazione negativa e viziata della libertà greca, sviluppata soprattutto in ambito filofascista, era stata messa in discussione dall’insistenza di storici del calibro di De Sanctis, Momigliano e Treves, sugli aspetti eticamente rilevanti del fenomeno, che certamente, pur non costituendo un insieme compiuto e coerente, aveva indubbiamente svolto una benefica funzione preparatoria per le sue successive realizzazioni.<sup>5</sup>

Tale coraggiosa asserzione però, non era stata saldata a una riflessione teorica, poiché evidentemente il confronto tra storici e filosofi, almeno su questa delicata questione, non era stato coltivato a sufficienza.<sup>6</sup> Così, quello che fu comunque indiscutibilmente “un

---

<sup>1</sup> Röpke, 2006: 129-30.

<sup>2</sup> *Id.*, 1951: 84.

<sup>3</sup> “For Röpke the crisis of society is above all a crisis of liberalism: only through a resurgence of liberalism can a better society be expected. He holds that, in addition to supply and demand, there are all the human and social values which need to be taken into account and this, he claims, is precisely why liberalism is a way of life and not just an economic policy.” Mattei, 1975: 526.

<sup>4</sup> Gabba, 1988: 363, cit. in Braccesi, 2006: ii.

<sup>5</sup> “Se nell’interpretazione illiberale e filofascista di Aldo Ferrabino la libertà greca era condannata, con giudizi sprezzanti, quale fattore di disgregazione e di impotenza, destinata a soccombere di fronte alla potenza dello Stato forte, macedone e poi romano, secondo *una visione della storia dominata unicamente dalla forza* [corsivo nostro]; a questa interpretazione, il suo maestro Gaetano De Sanctis, e altri insigni storici della scuola desantisiana, da Arnaldo Momigliano a Piero Treves, contrapponevano il valore perenne, etico e ideale, di questa prima esperienza di libertà politica – al di là dei limiti e delle contraddizioni da cui era segnata – nel lungo processo di formazione della coscienza europea, che avrebbe condotto al concetto moderno di libertà.” Braccesi, 2006: i-ii.

<sup>6</sup> Cfr. Castelli Gattinara, 2003: 187-8.

grande passo innanzi”<sup>7</sup> per la storia antica, manteneva un’acriticità di fondo, che faceva sì che il summenzionato De Sanctis, potesse ad esempio istituire un qualsivoglia nesso tra l’esercizio della libertà nell’incipiente stato di diritto greco (si tratta di “una libertà di cui pareva, ed era, estrinsecazione quella legge stessa che la limitava”), e la genesi dell’oplismo in quanto struttura in cui “il valore e l’eroismo individuale non ha posto o, per dir meglio, ha questo posto, che ciascuno, dimentico di sé e non cercando di compiere fuori delle linee individuali atti di valore, rimane nel posto assegnatogli nella linea.”<sup>8</sup>

Una simile argomentazione ricade però nella medesima “visione della storia dominata unicamente dalla forza”<sup>9</sup> di un Ferrabino, la quale nondimeno lo storico romano cercava di contrastare, con l’unica differenza che in questo caso l’idea di forza assumeva una valenza legalistica anziché militaristica. Altrettanto conforme alla suddetta ‘visione’ è la pur recentissima constatazione di Canfora, che scrive: “La libertà ha questo di inquietante, che o è totale in tutti i campi, ivi compreso quello della condotta individuale, o non è; ed ogni vincolo in favore dei meno ‘forti’ sarebbe appunto limitazione della libertà degli altri.”<sup>10</sup> Il punto di partenza di entrambe queste proposizioni è un’antropologia pessimistica fondata sull’immagine dell’uomo-atomo che in quanto tale, e in questo senso si tratta di un ragionamento coerente,<sup>11</sup> necessita di essere controllato e limitato da un organismo superiore come lo Stato forte e autoritario o l’assetto normativo, soluzione quest’ultima solo a prima vista indicativa della teorizzazione di una

---

<sup>7</sup> “Anche se si trattava di una evidente reazione, in sensi diversi, alle condizioni politiche del tempo, era in ogni caso un grande passo innanzi rispetto all’indirizzo degli studi di storia antica, e soprattutto greca, che si era avuto in Italia fra 800 e 900, spesso accademicamente aggiornato e anche tecnicamente erudito, ma povero di pensiero e di motivazioni ideali.” Gabba, 1988: 363.

<sup>8</sup> Dopo la descrizione del funzionamento degli organismi assembleari greci, troviamo questo commento: “Una libertà, dunque, non solo *piena ed effettiva* [corsivo nostro], ma tangibile nell’atto stesso del suo esercizio e nei risultati a cui questo esercizio conduceva. Una libertà di cui pareva, ed era, estrinsecazione quella legge stessa che la limitava, sicché a tutti i Greci liberi poteva bene applicarsi quello che Demarato in Erodoto dichiara a Serse come caratteristica dei Lacedemoni: «Essendo liberi, non in tutto sono liberi, ma sovrasta ad essi signora la legge, che temono assai più che non temano te i tuoi». La libertà, così praticata e così intesa, spiega anche il formarsi, di quell’ordinamento militare a cui i Greci dovettero tutte le loro vittorie, la creazione, cioè, della unità tattica, nella quale il valore e l’eroismo individuale non ha posto o, per dir meglio, ha questo posto, che ciascuno, dimentico di sé e non cercando di compiere fuori delle linee individuali atti di valore, rimane nel posto assegnatogli nella linea, solidale con i compagni a cui è assegnato un posto vicino a lui, fino alla morte o alla vittoria.” De Sanctis, 1932: 12. Sulla riduzione della libertà a libertà politica, cfr. *infra*, III nota 277.

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, nota 5.

<sup>10</sup> Canfora, 2004: 365-6. Cfr. anche *infra*, III nota 135.

<sup>11</sup> È vero cioè che l’ipotesi utilitaristica risulta quella di più verosimile attuazione se ci si basa su un’antropologia monadistica, poiché essa riduce “la libertà a criterio individualistico, del proprio profitto e del proprio egoismo. (...) L’etica utilitaristica è allora il risultato della riduzione del liberalismo a liberismo, in quanto basa il ragionamento etico sull’individualità senza relazioni essenziali e parte quindi dall’idea di un individuo astratto, generico e calcolante, in altre parole: considerando la sua pura libertà negativa.” Krienke, 2010: 34.

società realmente liberale. Quello che manca affinché si abbia effettivamente una prospettiva del genere è invece la “premessa che la natura dell’uomo è capace di bene e che si compie soltanto nella comunità, che la sua destinazione tende al di sopra della sua esistenza materiale e che siamo debitori di rispetto ad ogni singolo, in quanto uomo nella sua unicità, che ci vieta ad abbassarlo a semplice mezzo. Esso [il liberalismo] è perciò individualistico, oppure, se si preferisce, personalistico”.<sup>12</sup>

La definizione dell’uomo come persona, vale a dire essenzialmente come relazione,<sup>13</sup> comporta infatti il superamento della libertà concepita in termini astratti e negativi, e dunque come pericoloso dispositivo che in un modo o nell’altro è necessario comprimere, come si evincerebbe dalle osservazioni sia di De Sanctis che di Canfora. Di contro alla posizione del primo, nell’ottica personalistica la legge “non restringe e limita una libertà universale, che l’uomo rivendica trascendentalmente in quanto tale. Anzi, il diritto fornisce quella forma attraverso la quale la ‘libertà morale’ [o positiva] diventa realtà a livello sociale. Il diritto, nel suo senso più originale, apre quindi spazi alla libertà individuale in quanto consente alla ‘libertà morale’ di realizzarsi socialmente.”<sup>14</sup>

Quanto poi alla sentenza sulla connaturata illimitatezza della libertà, essa è propriamente ascrivibile all’orizzonte personalistico,<sup>15</sup> ma nella versione su riportata risulta sfavorevolmente connotata poiché sganciata dal suo stesso fondamento, ossia “il

<sup>12</sup> Röpke, 1947: 29.

<sup>13</sup> Ecco una breve carrellata di attestazioni della chiave di lettura personalista: “L’uomo è una relazione, non nel senso che egli è in relazione con, oppure, intrattiene relazioni con: l’uomo è una relazione, più specificamente una relazione con l’essere (ontologico), con l’altro.” Pareyson, 1995: 23. Cfr. *infra*, III nota 606. “La proposizione *pros* insieme al sostantivo *ôps*, (gen. *ôpos*), che significa: sguardo, occhio, vista, formano il concetto composto *pros-ôpon*: ho la vista rivolta verso qualcuno o verso qualcosa, sono davanti a qualcuno o a qualcosa. Il termine, dunque, serviva originariamente a definire un rapporto immediato, una relazione.’ La persona è propriamente quel ‘modo di esistenza che si attua come relazione e non semplicemente si manifesta come relazione.’” C.Yannaras, *La persona e l’eros. Saggio teologico di ontologia*, 1976: 19, 33, cit. in B. Petrà, *Il pensiero personalista nella Grecia del secolo XX. Un primo tentativo di sintesi*, in Grandi, 2003: 56-7.” “La persona umana non può comprendersi come chiusa in se stessa, perché essa esiste nella forma di una relazione; seppure la persona non nasca dall’incontro, è certo che si attua solo nell’incontro.” Guardini, 1964: II, 90.

<sup>14</sup> Krienke, 2009b: 15. “In questo senso, l’azione morale in quanto espressione della libertà del soggetto richiede il diritto come apertura e definizione del suo spazio sociale. (...) ‘Il diritto è la possibilità della morale.’ [G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 1990: III, 156] La (...) ‘libertà morale’ positiva si rifà dunque all’azione umana, che è il ricollegamento del diritto alla dignità umana in quanto concretamente esplicitata nella relazionalità dell’uomo: (...) Siccome si tratta non dell’espressione di ‘libertà dell’arbitrio’, tale dignità in quanto ‘libertà morale’ non è un diritto individual-negativo, ma un ‘diritto civile’ che, oltre a proteggere ‘negativamente’ la ‘sostanzialità’ dell’uomo nella sua dignità, lo obbliga anche ‘positivamente’ a realizzarsi attraverso la sua ‘relazionalità’. (...) Tale ‘determinazione morale’ solo impropriamente può essere denominata ‘limitazione’.” *Ibidem*, 16.

<sup>15</sup> Così scrive Luigi Pareyson, che insieme a L. Stefanini e A. Carlini, rappresenta uno dei maggiori esponenti del personalismo cristiano in Italia (Corrieri, 2002: 67): “La libertà o è illimitata o non è. Essa ignora ogni limite e legge se non quelli che ha volontariamente accettato. La contestazione è la prima forma del suo esercizio, come possibilità di consenso o rifiuto. Non s’arresta neppure di fronte a Dio, rivendicando il diritto di metterlo in discussione; e non sarebbe Dio quello che le contrastasse questo diritto e non ne sollecitasse l’uso. Egli stesso vuol mettersi nel pericolo ben consapevole del rischio che corre esigendo che la risposta umana alla sua domanda sia assolutamente libera.” Pareyson, 1995: 467.

principio dell'inseparabilità di essere e libertà. (...) La libertà che sia attività e nient'altro che attività, l'attività che si libra su se stessa, l'attività abbandonata a se stessa, non è, propriamente, libertà. Niente di strano che chi concepisce la libertà in questa maniera prima o poi non la consideri che come condanna e prigionia, come è successo a Sartre,<sup>16</sup> e come succede a Canfora.

È chiaro che quest'ultima modalità di intendere la questione si iscrive immediatamente in una dimensione antropologica, in quanto il suo sotteso presupposto è il fatto che "la realizzazione più alta dell'essere è l'essere personale."<sup>17</sup> Ora, l'origine cristiana della nozione di uomo-persona è fin troppo nota, mentre forse lo è meno il poderoso sviluppo che la sua elaborazione ha conosciuto tra Otto e Novecento, e che va sotto il nome di personalismo. Si tratta di una corrente, o meglio di un'aspirazione speculativa,<sup>18</sup> variamente manifestatasi nella storia della filosofia moderna e contemporanea,<sup>19</sup> ma che nella sua formulazione teistica,<sup>20</sup> e specialmente in quella di segno cristiano, trova certamente la più chiara esplicitazione del suo nucleo profondo, la centralità della persona in ragione della sua singolare dignità.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Ivi, 18. "Invece la libertà è stimolata dall'essere, nell'atto che l'essere le si consegna e le si affida, anzi, il fatto che l'essere si affida alla libertà, mostra appunto che la libertà è lanciata dall'essere. Quando si dice che l'essere si affida alla libertà non si vuol dire (...) che sia abbandonato alla libertà, perché questo sarebbe precisamente come dire che la libertà è abbandonata a se stessa e quindi destinata a distruggersi. L'essere affidato alla libertà vuol dire che col suo stesso esercizio la libertà attesta quella presenza originaria che la sollecita in quanto le si consegna, che la regola in quanto richiede d'essere il primo oggetto di essa." Ivi, 18-9. Cfr. *infra*, III nota 611.

<sup>17</sup> Possenti, 2006: 58. Per i Cappadoci "l'essere stesso si identifica con la Persona." B. Petrà, *Il pensiero personalista nella Grecia del secolo XX. Un primo tentativo di sintesi*, in Grandi, 2003: 67.

"L'essere, nel suo principio, è personale, e tutto quello che non è personale nell'essere è derivato dalla persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone." L. Stefanini, voce *Personalismo*, in Aa. Vv., 1967: IV, 1529.

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, III nota 770. "Il termine personalismo, secondo Mounier, è usato per la prima volta da Charles Renouvier in un saggio intitolato *Il personalismo*, pubblicato nel 1903. Esso indica una dottrina della persona intesa come coscienza e come centro d'irradiazione di atti volontari, che la qualificano più moralmente che metafisicamente." Corrieri, 2002: 67.

<sup>19</sup> "Il personalismo è una dottrina dell'essere e, quindi, necessariamente una dottrina del conoscere e dell'agire, che nel Cristianesimo trova la sua radice remota e che nello sviluppo storico del pensiero si è espressa attraverso varie posizioni teoretiche, che si sono particolarmente strutturate nel pensiero moderno e, ancor di più, in quello contemporaneo." S. Colonna, *Sul 'personalismo' di Gino Corallo*, in Moscato, 1998: 82. Al di là delle numerose specifiche (personalismo filosofico, pedagogico, sociale, relazionale, ermeneutico, ontologico, ecc.) si tratta di un concetto non univocamente definibile, poiché "in senso lato è personalista ogni filosofia che rivendichi la dignità ontologica, gnoseologica, morale, sociale della persona, contro le negazioni materialistiche o immanentistiche. In senso rigoroso si dice filosofia personalistica o personalismo la dottrina che accentra nel concetto di persona il significato della realtà." L. Stefanini, voce *Personalismo*, in Aa. Vv., 1967: IV, 1529.

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, III nota 607. Nell'ambito del filone teistico, che si accosta senza contrapporsi a quello laico, rientra anche la pur minoritaria esperienza del personalismo islamico. Cfr. Lahbabi, 1967.

<sup>21</sup> Un osservatore spassionato come Löwith afferma che "soltanto con l'affievolirsi del cristianesimo è divenuta problematica anche l'umanità." Questo perché "il mondo storico in cui si è potuto formare il 'pregiudizio' che chiunque abbia un volto umano possieda come tale la 'dignità' e il 'destino' di essere uomo, non è originariamente il mondo, oggi in riflusso, della semplice umanità, avente le sue origini nell' 'uomo universale' e anche 'terribile' del Rinascimento, ma il mondo del cristianesimo, in cui l'uomo

Scopo dell'indagine che stiamo introducendo è proprio far emergere ed approfondire la portata delle ripercussioni storico-storiografiche degli elementi concettuali fin qui sommariamente richiamati – persona, libertà, personalismo e liberalismo – visti alla luce del rapporto, spesso ambivalente, tra antichità classica, Cristianesimo e modernità, che nell'opera degli autori prescelti, Edward Augustus Freeman (1823 – 1892) e John Henry Newman (1801 – 1890), traspare in modo particolarmente significativo.

Esponiamo ora passo per passo il contenuto e l'articolazione del presente lavoro.

Il primo capitolo (Continuità, Distanza, Conoscenza: tre stadi del rapporto tra passato e presente come paradigma interpretativo dell'opera di E. A. Freeman) è interamente dedicato alla figura di Freeman, alle sue idee, ai punti di forza e di debolezza delle sue opere rispetto ad altri testi prodotti nei decenni immediatamente precedenti o successivi, nonché alla realtà extratestuale in cui esse vennero generate e recepite.

Nella premessa di cui consiste il primo paragrafo presentiamo innanzitutto gli strumenti che ci serviranno per indagare l'approccio teorico e metodologico cui aderirono i due autori in questione, e a decodificare con una certa chiarezza e praticità i connessi assunti ideologici. Un primo fattore necessario alla cornice interpretativa da noi adottata, è senz'altro la descrizione rapida, ma puntuale ed esauriente considerando gli scopi prefissi in questo studio, del contesto intellettuale dell'epoca vittoriana, il quale fu particolarmente ricco di spunti critici relativi alla ricerca e alla scrittura storica. In secondo luogo, ci è parso utile proporre un modello di analisi – sviluppato da Salvatore Settis per problemi di interesse artistico-archeologico – imperniato su tre differenti modalità di lettura del passato (continuità, distanza, conoscenza), capace certamente di tipificare, e dunque per certi versi di appiattare, atteggiamenti al loro interno proteiformi ed eterogenei, ma estremamente utile al fine di orientare il lettore a una precisa identificazione delle prospettive prese in esame.

Nel secondo paragrafo trattiamo il tema della continuità, ovvero della considerazione organica ed unitaria della storia, come manifesto principio informante di tutto il pensiero e l'attività di Freeman, in quanto studioso impegnato nella ricerca scientifica, ma anche coinvolto nel dibattito politico del suo tempo. Si è notato che questa sua posizione, pur essendo conforme alle correnti storiografiche allora invalse, nella fattispecie alla

---

ha ritrovato attraverso l'Uomo-Dio, Cristo, la sua posizione di fronte a sé e al prossimo." Löwith, 1959: 515. Analogamente Röpke: "L'azione decisiva (...) del cristianesimo sullo Stato e sulla società occidentale non è soltanto un caso di fortuna storica. La causa ultima e più profonda sta invece nella stessa dottrina cristiana che, contrariamente alla concezione sociale dell'antichità pagana, pone al centro il singolo individuo con la sua anima immortale desiderosa di raggiungere la salvezza." Röpke, 1947: 117-8.

cosiddetta ‘scuola whig’, presenta notevoli peculiarità – finora tuttavia sostanzialmente neglette – per ciò che concerne la relazione con il mondo antico.

Tali peculiarità sono state oggetto dei successivi due paragrafi, rivolti all’approfondimento di due ulteriori modalità di declinare il nesso passato-presente, o se vogliamo, più propriamente, antichità-attualità. La prima di queste chiavi di lettura è quella della ‘distanza’, ossia di quella esasperata esemplarizzazione di eventi, fenomeni, e soprattutto di civiltà (Greci, Romani e Teutoni, sono quelli che stanno maggiormente a cuore al Freeman) ormai tramontate ma le cui conquiste e i cui tratti caratteristici avrebbero potuto, e di fatto così avveniva a detta del nostro, ciclicamente riproporsi, appunto in virtù di una teoria sull’unità della storia che includeva però in tale orizzonte ‘universale’ solo alcuni popoli, cosicché in effetti solo “the history of Aryan man in Europe” poteva essere vista “as one unbroken whole.”<sup>22</sup>

Infine, terza ed ultima prassi del sistema freemaniano è quella della ‘conoscenza’, un criterio cioè, per la verità solo illusoriamente adoperato, che nella presa di possesso e nell’utilizzazione del passato tiene conto in misura preponderante del dato documentario e della sua corretta interpretazione. Freeman operò infatti in un periodo in cui per la prima volta la storia raggiungeva lo status di disciplina accademica, e in cui per di più le scienze sociali iniziavano ad ‘invaderne’ il campo, determinando per reazione una iperspecializzazione interna; nascevano così gli storici di professione, e nel contempo si rafforzava la comune aspirazione a suscitare l’interesse di un pubblico lettore in graduale ma ormai inevitabile crescita. Dal confronto con i maggiori storici connazionali e contemporanei, è emersa una nota distintiva della sua figura, consistente nello scarto non indifferente tra la metodologia e i risultati che egli professava e riteneva di aver conseguito, e quelli effettivamente constatabili attraverso precisi riscontri empirici. Le sue carenze in questo senso, rispetto a colleghi come Stubbs, Froude e Round, solo per citarne alcuni, sono state all’origine del rapido calo della sua notorietà e della risonanza delle sue opere, verificatosi pochi anni dopo la sua scomparsa. Ma in linea teorica, a livello delle dichiarazioni di intento, anche la fase della ‘conoscenza’ assume nella produzione freemaniana un rilievo niente affatto trascurabile.

L’eccentricità di un pensatore come Freeman, in cui le tre tipologie di concezione del tempo individuate convivono sovrapponendosi e intersecandosi, piuttosto che succedendosi come momenti distinti, non è mai stata oggetto di studi specifici e

---

<sup>22</sup> Nella sua famosa ‘lecture’ *The unity of history*, Freeman invita dunque a guardare “the history of Aryan man in Europe, as one unbroken whole, no part of which can be safely looked at without reference to other parts.” Freeman, 1872b: 21. Cfr. *infra*, 148.

sistematici, così come la reale natura e consistenza dell'influsso su di lui esercitato dal movimento teologico-filosofico noto come Trattarianesimo o Oxford Movement, fondato e capeggiato da John Henry Newman. Al fine di compiere adeguatamente questo itinerario ermeneutico – aggiungendo inoltre così un nuovo tassello alla definizione di un'epoca quanto mai cruciale per l'instaurazione di un assetto culturale e socio-politico ricco di ripercussioni per tutto lo scenario internazionale del secolo seguente<sup>23</sup> – abbiamo scelto di svolgere un'indagine particolarmente accurata sui temi chiave propuganti dall'O. M., e soprattutto sul suo leader, vero e proprio caso scientifico e politico, oltre che letterario e biografico.

Affrontare da vicino queste problematiche è infatti l'obiettivo del nostro secondo capitolo, che, si potrà notare, risulta non solo più esteso, ma anche più particolareggiato del precedente, per fin troppo evidenti motivi di ordine speculativo oltre che didascalico. Newman rappresenta infatti un personaggio di difficile e controversa collocazione, autore di numerosi e variegati scritti non del tutto agevoli tanto per lo storico quanto per il teologo, anche a causa dell'evoluzione decisiva che la sua riflessione conobbe. Per di più, occorre tener presente la vastissima influenza che le sue argomentazioni ebbero e continuano ad avere su tutto il panorama intellettuale europeo – come testimonia il gran numero di richiami che abbiamo effettuato nel corso della trattazione, da Guardini a von Balthasar, e da Pareyson a Ricoeur – determinando tra le altre cose una precipua prassi di ricezione del suo contributo non priva di ambiguità.

Tornando all'esposizione del contenuto dei capitoli, nel secondo (Tradizione, Scrittura, Ragione: il dibattito sulle fonti dell'autorità dottrinale nel mondo anglicano di metà Ottocento, 1833 – 1864), per le suddette ragioni, si è optato per una breve sezione introduttiva che fornisse alcune linee indicative sullo sviluppo diacronico del pensiero di Newman, connettendolo al suo passaggio al cattolicesimo e ovviamente al suo ruolo all'interno del movimento trattariano, a sua volta inquadrato nel clima e nelle problematiche che, al tempo del suo sorgere (1833) e nei decenni che seguirono, caratterizzavano gli ambienti istituzionali inglesi, e politici ed ecclesiastici.

Tale illustrazione precede altre tre unità, nelle quali vengono delineate le tematiche che furono essenziali nella formazione dell'anglicanesimo, Tradizione, Scrittura e Ragione, e

---

<sup>23</sup> Basti pensare che la concezione meramente negativa della libertà e l'antropologia atomistica che la suffraga sopra descritte e da noi attribuite a storici di epoca contemporanea quali De Sanctis e Canfora, avevano costituito "l'idéologie et la structure dominante de la société bourgeoise occidentale entre le XVIIIème et le XIXème siècle. Un homme abstrait, sans attaches ni communautés naturelles, dieu souverain au cœur d'une liberté sans direction ni mesure, tournant d'abord vers autrui la méfiance, le calcul et la revendication; des institutions réduites à assurer le nonempiètement de ces égoïsmes." Mounier, 1967: 37.

che nel corso del XIX secolo sollevarono in vario modo gli interrogativi e le dispute da cui l'Oxford Movement trasse ispirazione e vigore. Al cuore di queste controversie, così come di gran parte delle opere di Newman, si situerà il generale disaccordo circa la storicità del Cristianesimo, il carattere dinamico piuttosto che statico del suo apparato dottrinale, e dunque la legittimità degli ampliamenti dogmatici effettuati al di fuori della Tradizione – ossia di tutti quei documenti, e più in generale di quella letteratura teologica, che godeva del vanto di essere radicata nell'Antichità, intesa non tanto come riferimento temporale quanto come categoria concettuale, portatrice di un'indiscutibile ed esclusiva autorità – questione di impatto non modesto nell'ambito della disintegrazione della cristianità nei suoi attuali tre grandi rami.

Il paragrafo 'Tradizione' tratta diffusamente dell'argomento, ripercorrendo i passaggi fondamentali della storia del Trattarianesimo, da piccolo circolo intellettuale finalizzato alla contestazione e al rinnovamento dell'establishment anglicano, a fenomeno socio-politico di proporzioni vastissime e dalle molteplici implicazioni, dalla ricerca della 'ecclesiastical liberty' che i rapporti Chiesa-Stato parevano necessitare, alla trincerazione ideologica nel paradigma della continuità-identità con i primi secoli dell'era cristiana. Una continuità tuttavia non lineare ma ciclica, scandita da momenti di allontanamento dall'archetipo della Chiesa primitiva, e dunque di degrado, come il XVIII secolo, e da altri, come il XVII, in cui invece l'identificazione con il modello originario era ritenuta pressoché perfetta.

A mettere fattivamente in luce la circolarità che i Trattariani attribuivano al processo storico, è il loro conflitto con i dissenzienti protestanti, con coloro cioè che avevano fatto della Scrittura la sola fonte delle verità di fede cui ciascun credente doveva attenersi, in quanto unica espressione diretta della volontà divina, pertanto dotata di eccezionali proprietà quali l'eternità e l'immutabilità. Newman e i suoi invece, consideravano altrettanto degna di tali prerogative quella Tradizione – costituita in parole povere dalle testimonianze patristiche – frutto di un'epoca di unanimità ecclesiale talmente prodigiosa da consentire quasi di estirparla dalla storia, e di assegnarle uno statuto di origine divina pari a quello dei testi biblici. La Chiesa antica perciò era ritenuta il vero baluardo dell'ortodossia, onde per cui qualsiasi innovazione o trasformazione era percepita come apostasia e segno di decadenza, mentre i tentativi di riappropriazione e riattualizzazione dell'ideale perduto – come quelli compiuti nel Seicento dai cosiddetti *Caroline divines* o *Nonjurors*, e nell'Ottocento dagli stessi Trattariani – rappresentavano il glorioso inizio di un nuovo ciclo della civiltà cristiana.

Nel terzo paragrafo del capitolo che stiamo sintetizzando, approfondiamo invece il terzo parametro di valutazione, la Ragione, eletto nel sistema anglicano, fin dal XVI secolo, per decretare la fondatezza di un orientamento dottrinale, ma che la stagione della mobilitazione oxoniense, malgrado quest'ultima, avrebbe letteralmente portato in trionfo, applicando i suoi metodi e i suoi strumenti al Cristianesimo in quanto vicenda storica, e di riflesso alla rivelazione in quanto dato di analoga natura. Il razionalismo ottocentesco avrebbe infatti determinato l'incursione del sapere storico in quello che fino ad allora era stato un settore intoccabile, facendo così risaltare tutti i limiti della teologia pre-scientifica, e della corrispondente storiografia, su cui l'O. M. era stato edificato.

Anche da questo punto di vista – quello dell'inadeguatezza ravvisabile all'atto del confronto con la rapida maturazione metodologica delle discipline storiche, da associare all'assolutizzazione del nesso antichità-contemporaneità, e alla valenza ciclica a quest'ultimo conferita – possiamo notare la considerevole affinità tra il profilo intellettuale di Freeman, e quello dei membri del movimento in questione, tra i quali Newman spicca non solo in quanto ispiratore e interprete principale delle sue istanze, ma anche, come avremo modo di vedere, in virtù di un legame particolarmente privilegiato con la nozione e il problema della storicità, cosa che ci permette di parlare di un Newman storico, e di giustificare, di conseguenza, la preminenza accordatagli in quelle parti della nostra indagine relative al Trattarianesimo.

In aggiunta, ed è questo l'oggetto del terzo capitolo (L'Antichità e l'Uomo: storia e antropologia nel pensiero di due liberali ottocenteschi. E. A. Freeman, 1823 – 1892 e J. H. Newman, 1801 – 1890), la drastica trasformazione dei suoi convincimenti in materia di visione della storia, e dunque la loro progressiva divergenza rispetto a quelli di Freeman, oltre che dell'O. M., denota in modo estremamente efficace sotto quale specifica angolatura sia possibile inserire i nostri due autori nel filone liberale.

Nella premessa a questa esposizione finale tracciamo un sintetico quadro delle principali tendenze impostesi nel corso del secolo in questione e attinenti in modo più immediato al contributo di Freeman e Newman nell'ambito della storia delle idee del loro paese e non solo. Le tensioni nodali da noi focalizzate sono una secolarizzazione a tutto campo compiuta nel segno delle scienze positive, in grado di afferrare e manipolare la molteplicità degli enti, ma non di coglierne il principio unificante; una corrispondente affezione 'religiosamente' connotata per gli ideali politici e giuridico-istituzionali, investiti della funzione di costituire nonché rappresentare il limite e fine ultimo dell'esistenza dell'uomo; una conseguente crisi antropologica che si rifletteva nella

valorizzazione della ricerca e della definizione di un'identità stabile e facilmente riconoscibile il cui ovvio contrappeso fu l'impovertimento della dimensione soggettiva, e che la cultura dominante, quasi unanime, tentò di risolvere in senso etnico, dando avvio alla creazione di categorie culturali più o meno rigide improntate a criteri nazionali, razziali, politici o socio-economici; infine, il ruolo principe svolto in questo contesto dalle discipline storiche, e più latamente da tutte le forme di conoscenza utilizzabili per l'opportunistica appropriazione di un passato 'addomesticato' e ipostatizzato in rassicuranti miti e simboli collettivi.

Nel secondo e nel terzo paragrafo ci occupiamo segnatamente di illustrare nel dettaglio i presupposti antropologici soggiacenti ai modelli storici e storiografici di Freeman e di Newman, allo scopo di determinare la portata, a nostro avviso massiccia ma finora non sufficientemente presa in considerazione, del nesso generativo individuabile tra i due tipi di speculazione, quella antropologica e quella storico-storiografica. Cerchiamo cioè di dimostrare, attraverso l'analisi dei nuclei tematici basilari del loro pensiero, che in entrambi gli autori, dall'adozione di una precisa antropologia discendono una precisa idea della storia e delle finalità, oltre che dei metodi, della storiografia.

Per quanto concerne Freeman, si è potuto rilevare che la teorizzazione del concetto di razza prima, e della superiorità di quella inglese poi, ha rappresentato il fulcro di tutte le sue argomentazioni, cui egli dedicò il periodo più fecondo della sua attività. Essendo declinata in termini storico-politici, tale autoesaltazione razziale, si sarebbe manifestata a livello delle mirabili conquiste – proprie solo della stirpe inglese, in virtù di una sua presunta straordinaria perpetuità e purezza culturale – legate a quel patrimonio di formule istituzionali tramandato dai progenitori greci e latini, e fatto sapientemente rivivere dalle isole britanniche al continente americano. Proprio sulla base della concezione squisitamente politica della storia di Freeman, abbiamo preferito concentrare la nostra attenzione su quello che in tale ambito era a suo dire il modello più pregevole, incarnato in una struttura appartenente al passato remoto, l'organismo federale costituito dalla Lega Achea, ma passibile di ulteriori rigenerazioni. Esaminando in profondità gli elementi che secondo il Freeman avevano dato vita a questo autentico paradigma dell'efficienza governativa 'ariano-teutonica', emerge che l'interpretazione del federalismo antico che egli propose, risulta inscindibile dal suo modo di impostare la dinamica tra ordinamento istituzionale e individuo, e in ultima analisi dalla configurazione che egli attribuiva all'uomo tout court.

Nel caso di Newman invece, come spieghiamo nell'ultimo paragrafo, il graduale passaggio da un'antropologia atomistica, pessimistica e necessitaristica, quale era quella esplicitamente o implicitamente espressa dal Trattarianesimo, ad una relazionale, realistica e fondata su libertà e dignità del soggetto agente, ovvero sintetizzando semplicemente personalistica, sarà foriero del rigetto di ogni forma di immobilismo e del fatalismo provvidenzialistico che lo induceva a leggere la storia della Chiesa come un ciclico susseguirsi di progressi e cadute. La metamorfosi si verificò a partire da uno studio, compiuto attraverso l'autonomo spoglio delle fonti primarie – principalmente gli scritti patristici che costituivano la Tradizione nel senso sopra indicato – ed incentrato sui primi secoli dell'era cristiana, in particolare su quei concili ecumenici (di Nicea e Calcedonia) che condannarono rispettivamente l'eresia ariana e quella monofisita grazie alla determinazione più che mai scrupolosa della nozione di persona. Dall'intima acquisizione e rielaborazione di quest'ultima scaturirà l'asse portante di tutta la prospettiva newmaniana, ossia la tesi della primazia, rispetto al criterio estrinseco dell'Antichità/Tradizione, della coscienza personalisticamente intesa, nell'individuazione degli sviluppi del dogma effettivamente legittimi. La teoria della coscienza sarà in tal modo il punto di partenza per la propugnazione di una rappresentazione della storia ecclesiale e secolare assolutamente rinnovata ed equilibrata che, comeosterremo nelle conclusioni, consentirà al futuro cardinale di farsi autorevole fautore del liberalismo e di un confronto dialogico ma critico tra antichità e modernità.



## **CAPITOLO I**

**Continuità, Distanza, Conoscenza:  
tre stadi del rapporto tra passato e presente come paradigma  
interpretativo dell'opera di E. A. Freeman**

### a) *Premessa*

Nel recensire la *History of Federal Government*, a poche settimane dalla pubblicazione della sua prima edizione<sup>1</sup> (2 Marzo 1863), George Anthony Denison manifesta un plauso pressoché incondizionato per il potenziale euristico insito nella combinazione tra ricostruzione e indagine delle epoche antiche e di quelle moderne che egli correttamente ravvisa nell'opera di Freeman. A suo parere, in quanto “true historian”, quest'ultimo “knows nothing of distinctions between ancient and modern times, which treat men who lived beyond a certain line pretty much as if they had belonged to some other world.”<sup>2</sup>

A partire da questa e da altre affermazioni di Denison in merito alla *History*, cercheremo di illustrare alcuni aspetti della prassi storiografica e delle idee e degli usi politici della storia che caratterizzano il pensiero di Freeman. Pur nella consapevolezza del carattere disorganico e contingente del ritratto dello storico che può emergere da questa recensione celebrativa, ci sembra che esso offra degli spunti interpretativi estremamente validi per avviare una rilettura critica non solo del metodo di Freeman, con annessi presupposti e risultati, ma anche e soprattutto dello sfondo teorico-metafisico, e segnatamente religioso in cui esso si innesta in maniera affatto peculiare.<sup>3</sup>

A tal proposito segnaliamo la notevole difficoltà espressa da Arnaldo Momigliano nel definire le modalità con cui l'autore affronta la trattazione di temi di storia antica, poiché “dopo tutto Freeman resta lo storico dei Normanni.”<sup>4</sup> Lo storico piemontese prosegue rilevando in modo eccezionalmente fugace la complessità del personaggio su un altro versante, quello del percorso di formazione scolastica, e potremmo aggiungere anche di

---

<sup>1</sup> La prima edizione del 1863 uscirà con il titolo *History of federal Government from the Foundation of the Achaian League to the Disruption of the United States*, (Volume I: General Introduction; History of the Greek federations), in previsione degli altri volumi con cui l'autore si proponeva di analizzare, dopo la Lega Achea, le altre 4 grandi confederazioni: la Confederazione Svizzera, le Sette Province Unite dei Netherlands, e infine gli Stati Uniti d'America. La morte repentina nel 1892 impedì la realizzazione di questo progetto, e pertanto nel 1893 il primo volume fu ripubblicato con il titolo *History of federal Government in Greece and Italy*, con l'aggiunta di un'accurata prefazione di John Bagnell Bury, nonché di un ulteriore capitolo incompiuto intitolato *Of Federalism in Italy* (Capitolo X) e del frammento *Of the Kingdom and Confederation of Germany*. Inoltre vi compaiono due appendici: la prima comprende alcune note inedite dell'autore (sulle città della Lega Licia, sulla monetazione federale dell'Acarnania e su quella dell'Etolia) che si aggiungono a quelle sulle città della Lega Achea già presenti nella prima edizione. La seconda appendice contiene invece alcune note supplementari del curatore Bury.

<sup>2</sup> Denison, 1863: 205.

<sup>3</sup> Facciamo riferimento nello specifico all'Oxford Movement, che rimenzioneremo tra breve.

<sup>4</sup> Momigliano, 1981: 307. *The history of the Norman conquest of England, its causes and its results* (1867-76) costituisce l'opera più compiuta e celebre di Freeman.

inculturazione e socializzazione,<sup>5</sup> osservando che già negli anni giovanili non sembra che Freeman abbia avuto l'opportunità di muoversi con disinvoltura negli ambienti civili<sup>6</sup> corrispondenti al suo status. "L'assenza di una educazione in una *public school* – adeguata alle convenzioni della sua classe – contribuì probabilmente alla relativa solitudine della sua vita adulta e certo impedisce di considerarlo un tipico vittoriano. Ma per il resto Freeman rientra bene nel cliché della sua epoca".<sup>7</sup> Gli elementi addotti a sostegno di questo punto di vista sono numerosi e senza dubbio significativi, ma l'elencazione risulta nondimeno priva di alcuni dati a nostro parere più efficaci, di quelli relativi allo stile di vita e al generico approccio alla realtà, al fine di definire finanche solo lo stereotipo dell'epoca tardo-vittoriana. Ci riferiamo a un principio realmente fondativo e regolativo di questo periodo della storia inglese, ossia quel processo di integrazione/mediazione ermeneutica tra passato e presente, dotato di specifica rilevanza per una riflessione su Freeman storico.<sup>8</sup>

È in questa sfera che – a detta di altri studiosi<sup>9</sup> – sembrano manifestarsi gli ostacoli maggiori a un suo inquadramento entro le coordinate della tradizione liberale britannica del XIX secolo. Effettivamente, "Freeman is often seen as taking his place alongside J. R. Seeley, William Stubbs, and J. R. Green in the rise of the Whig tradition of academic history. Those unsavoury and un-Whiggish aspects of his historical method, most notably his racialism, have either been ignored or downplayed as the personal eccentricities<sup>10</sup> of a 'Teutomaniac'."<sup>11</sup>

Il merito di Conlin e Bremner, autori di queste frasi, si esaurisce nella mera attestazione di una deficienza, che non viene superata e a dire il vero nemmeno affrontata, naturalmente anche per via dell'impostazione della loro analisi, indirizzata alle idee di

<sup>5</sup> Per le informazioni biografiche essenziali segnaliamo il ritratto conciso fornito in Momigliano, 1981: 309-10.

<sup>6</sup> La situazione era invece in una certa misura diversa in determinati ambienti ecclesiastici. Cfr. Freeman, Stephens, 1895: I, 69-87.

<sup>7</sup> Segue: "spiccato individualismo; una certa spregiudicatezza al di sotto delle convenzioni, amore per la vita di signore di campagna (che iniziò intorno al 1848 in Gloucestershire e con due trasferimenti vicino a Cardiff nel Galles nel 1855 e poi vicino a Wells in Somerset nel 1860 non abbandonò più), lettore e scrittore tenace e metodico, corrispondente e conversatore di gran classe, appassionato di equitazione nonostante un fisico tutt'altro che atletico, viaggiatore per ampi orizzonti, e soprattutto animale politico." Momigliano, 1981: 310.

<sup>8</sup> Distinguiamo l'interesse e l'attività di Freeman come storico a scopo puramente analitico; nella realtà i vari elementi culturali che costituivano la sua personalità erano inseparabili e complementari, poiché l'istituzione della storia come disciplina accademica sarebbe avvenuta proprio negli anni in cui egli si apprestava ad iniziare la carriera di *Regius Professor*, e ad ogni modo questo fenomeno non avrebbe influenzato in maniera decisiva la sua produzione scientifica. Si rimanda a *infra*, 59-62.

<sup>9</sup> Conlin, Bremner, 2009.

<sup>10</sup> Burrow, 1981; Levine, 1986; Slee, 1986; Mandler, 2006.

<sup>11</sup> Conlin, Bremner, 2009: 1. Si riscontra per la prima volta l'espressione "Teutomaniac" in una lettera di Matthew Arnold, figlio del noto mentore di Freeman, indirizzata alla moglie Fanny Lucy Wightman. Arnold, Russel, 1895: I, 119.

Freeman in campo fondamentalemente architettonico.<sup>12</sup> Cionondimeno, le loro recentissime osservazioni esprimono lucidamente l'esigenza di sollevare una questione – quella della sostanziale e per certi versi imbarazzante atipicità di Freeman<sup>13</sup> – con ogni evidenza passata in sordina fino ad oggi, nonostante la sua centralità nell'ambito sia di uno studio sull'autore e sulla genesi della sua opera, sia di una più vasta ricostruzione della storia intellettuale degli ultimi due secoli.<sup>14</sup>

Nel momento in cui assistiamo, soprattutto nei paesi anglosassoni, a una riformulazione e riproposizione dei contenuti del cosiddetto 'liberal racism',<sup>15</sup> l'esigenza di una pertinente contestualizzazione diacronica e sincronica per un autore come Freeman, ci sembra quanto mai attuale e prioritaria.<sup>16</sup> L'ipotesi sbrigativa di un'insignificanza della problematica in quanto semplicemente esito di 'personal eccentricities', e la conseguente indifferenza di coloro che si sono occupati dell'argomento,<sup>17</sup> ci sembra implausibile e

---

<sup>12</sup> Il grande coinvolgimento di Freeman nel mondo dell'architettura è visibile attraverso la sua stimata opera *History of Architecture* (1849), nonché la raccolta di ben 6.2000 disegni di varie chiese europee custodita presso la John Rylands Library. Da una lettera alla futura moglie Eleanor Gutch in cui dichiara di aver cambiato idea circa la carriera migliore da intraprendere, deduciamo che avesse contemplato per un certo tempo l'idea di diventare un architetto. "I am afraid you will think that both I and my guide Wayte are somewhat changeable, when I tell you that , a discourse with him on Friday evening has made me give up the idea of Architecture as a profession. I think there are strong objections to it: its study now would require more time and expense and a greater absence from College than I am inclined for." Stephens, 1895: I, 95.

<sup>13</sup> Solo a titolo esemplificativo, riservandoci di approfondire la questione in seguito, citiamo l'opinione espressa da Freeman dopo il suo viaggio negli USA nel 1881-2: "I suggested that the best remedy for whatever was amiss would be if every Irishman should kill a negro and be hanged for it." Freeman, 1883: 139. Poco dopo individua l'unico inconveniente a questa atroce 'soluzione' nell'esaurimento delle risorse umane necessarie per formare la classe servile. Anche sul fronte dell'antisemitismo, si mostrò particolarmente accanito. Il suo impegno nella politica liberale lo condusse a forti ostilità nei confronti dei politici conservatori, tra cui Benjamin Disraeli a cui Freeman si riferiva come 'the Jew' o addirittura 'the Dirty Jew'. Freeman to Green, 27 June 1875, cit. in Brundage, Cosgrove, 2007: 43. (Wohl riporta altre espressioni adoperate da Freeman nei suoi vari scritti, quali 'Jew Earl, Philo-Turkish Jew and Jew Premier', 'traitorous Jew', 'veritable Jew', 'haughty Jew', 'abominable Jew'. Wohl, 1996: 89.) Ancora, in una lettera a N. Pinder definì sia il Chinese Exclusion Act del 1882 (con cui il Congresso americano iniziò a limitare l'immigrazione cinese) sia i pogroms antisemiti del 1881, manifestazioni del 'naturale istinto' a liberarsi di sporchi stranieri: "there is no religious persecution in either case, only the natural instinct of any decent nation to get rid of filthy strangers." Freeman, Stephens, 1895: II, 254.

<sup>14</sup> Cfr. Babbit, Campbell, 1999; Wintle, 2002; King, 2004.

<sup>15</sup> Cfr. *infra*, 164. Cfr. anche Germinario, 2009; Higham, 2002; Sleeper, 2002.

<sup>16</sup> Spiegheremo in seguito le motivazioni per cui la *History of federal Government*, e in generale la riflessione di Freeman sul federalismo antico e moderno, si prestino in modo particolare a far emergere queste contraddizioni tra razzismo e presunta ideologia liberale.

<sup>17</sup> Si rimanda alla nota 10. In Italia facciamo notare il caso di Momigliano (1981) e Gabba (1981). Nei rispettivi contributi a quello che rappresenta l'unico lavoro su Freeman pubblicato nel nostro paese (esito di un seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa a lui dedicato), entrambi gli autori glissano questo nodo in modo degno di nota. Il tema non rientra affatto nell'elenco delle questioni ancora aperte che Momigliano (1981: 322) indica nel rifare il punto della situazione globale degli studi freemaniani (tra le quali annovera piuttosto l'interrogativo sulle sue fonti per l'idea federale e sui suoi eventuali eredi). Gabba (1981: 330), a sua volta, non lo inserisce tra i punti di demerito della sua opera (che egli individua soprattutto nella tendenza, senz'altro di importanza primaria, a "tener separato troppo il discorso costituzionale nel suo livello teorico-comparativo, dalle vicende storiche, narrate con buon metodo critico, ma in sostanza fine a se stesse." Conclude il saggio (p. 340) affermando che la storia elaborata da Freeman,

derivante in qualche caso<sup>18</sup> dal carattere parziale delle testimonianze prese in esame,<sup>19</sup> e in altri dallo scarso peso attribuito ad alcune di queste;<sup>20</sup> ad ogni modo risulta quasi del tutto omessa l'analisi di uno dei fenomeni – noto come Oxford Movement, Trattarianesimo o Puseysmo, in base alle varie denominazioni che assunse dopo la sua nascita<sup>21</sup> – più consistenti e vivaci sviluppatasi proprio nel cuore del contesto spazio-temporale<sup>22</sup> in cui Freeman visse e operò, fenomeno senza la cui valutazione alcuni aspetti del suo pensiero risulterebbero spiegabili solo in virtù di una sua radicale estraneità all'ambiente sociale e politico della seconda metà dell'Ottocento inglese.

Uno degli indizi a favore di questa tesi consiste nella ricorrenza di affermazioni che manifestano esplicitamente un certo consenso da parte della comunità scientifica circa l'esiguità degli effetti che il movimento ebbe su Freeman come uomo e come pensatore. Così ritiene Momigliano: “Born in 1823, Freeman entered Trinity College, Oxford, in 1841 at the height of the Oxford Movement and seemed to be destined to play an important part in it. In fact, the Oxford Movement left him with a permanent interest in ecclesiastical architecture, *but little else* [corsivo nostro].”<sup>23</sup> E ancora, a proposito della scelta universitaria: “Trinity College era appunto il collegio originario di Newman e uno dei centri dell'Oxford Movement: la scelta del collegio non sarà stata casuale. Freeman certo partecipò ad alcuni aspetti del movimento, condividendone il gusto per l'ascetismo, la liturgia e le cattedrali gotiche. Già allora si dimostrava esperto disegnatore di edifici e competente di storia dell'architettura. Ma decise di non entrare nello stato ecclesiastico (perdette il *fellowship* di Trinity College che gli era stato dato a studi compiuti, essendosi sposato); e tosto cessò di curarsi degli aspetti teologici del movimento. Non pare sia stato

---

e così quella di Droysen e Grote, “rappresentano livelli assai alti della storiografia di ispirazione liberale dell'800.”

<sup>18</sup> Cfr. nota 10 e 17.

<sup>19</sup> Solo per fare un esempio, si sembra che appartenga a questo gruppo di testimonianze la preoccupazione di Eleanor Gutch per la costante frequentazione di anglicani ‘eterodossi’ che il fidanzato intratteneva ad Oxford, per cui la futura moglie viene rimbrottata nel 1846 con queste parole: “So you think all my friends have a leaning towards Rome, and you think that to avoid their pernicious influence I had better be removed from Oxford as soon as possible to the Protestant atmosphere of a wife and a drawing-room. What will you say when I tell you that I have been thinking whether I could not manage to combine both?” Freeman, Stephens, 1895: I, 87.

<sup>20</sup> Questo è certamente il caso di W. R. W. Stephens, biografo, editore e dunque ottimo conoscitore, delle lettere di Freeman.

<sup>21</sup> Church, 2007: 95.

<sup>22</sup> Ricordiamo che Oxford, e il Trinity College in particolare, dove Freeman svolgeva l'attività accademica, costituivano il centro ufficiale ed effettivo del movimento; va inoltre evidenziato che Littlemore, piccolo villaggio nei dintorni di Oxford che ospitò la sua residenza privata subito dopo il matrimonio avvenuto nel 1847, fu il luogo in cui J. H. Newman si era ritirato a partire dal 1842, e dove ricevette l'accoglienza ufficiale nella Chiesa cattolica tre anni dopo.

<sup>23</sup> Momigliano, 1986: 236.

mai tentato di seguire Newman sulla strada di Roma (1845).”<sup>24</sup> Scusandoci per la lunghezza della citazione, desideriamo sottolinearne alcuni punti particolarmente sintomatici della tendenza generale segnalata nelle considerazioni sin qui fatte.

In primo luogo vediamo che l'autore riconosce che l'approdo di Freeman al Trinity College non fu una circostanza fortuita, e ne individua l'influenza in fattori di importanza sostanzialmente collaterale, come si evince dall'adozione del termine 'gusto'. Successivamente sembra di poter intravedere nel brano l'istituzione di una connessione causale, a nostro avviso ingiustificata, tra l'irrisorietà dell'influsso dell'O. M. su Freeman e il suo mancato ingresso nel ceto ecclesiastico. Sulla stessa lunghezza d'onda, segue infine la constatazione di un disinteresse apparentemente definitivo per gli 'aspetti teologici [corsivo nostro] del movimento.' Ma in verità, sempre che sia effettivamente possibile e proficuo scindere gli aspetti culturali, sociali, politici, istituzionali, e perfino economici, dell'O. M. da quelli precipuamente teologici,<sup>25</sup> non sono questi ultimi ad interessarci in modo immediato ai fini del nostro discorso. In ogni caso sottoporremo a verifica in un secondo tempo<sup>26</sup> questa ed altre conclusioni di Momigliano in proposito.

Intanto, ci sembra comunque opportuno accostare ad esse l'analogo, sebbene fondato su diverse premesse, giudizio di W. R. W. Stephens, ancor più emblematico in quanto emesso da colui che a tutt'oggi rappresenta un punto di riferimento imprescindibile per qualsiasi studio su Freeman, nonché il suo unico vero biografo.<sup>27</sup> Tuttavia, vista la distanza ravvicinata tra la sua improvvisa scomparsa avvenuta nel 1892<sup>28</sup> e la pubblicazione di *The life and letters* (1895), occorre tener presente la limitatezza della documentazione impiegata da Stephens.<sup>29</sup> Egli fa notare l'assiduità con cui lo storico

---

<sup>24</sup> Momigliano, 1981: 309-10.

<sup>25</sup> Cfr. Nockles, 1997: 44-103; Faught, 2004: 1-33; 101-126. Come afferma lo stesso Stephens: "The Tractarian Movement was many-sided and far-reaching in its effects: it touched almost every subject of human interest, for while it stirred the deepest questions which can be raised in religion, philosophy, and history, it also gave an impulse to music, painting, and architecture in their connexion with religious worship, as well as to the study of all matters which had to do with ritual and ecclesiastical discipline". Freeman, Stephens, 1895: I, 47.

<sup>26</sup> Ritorniamo a discutere questo tema, che comunque ci interessa in misura relativa rispetto agli altri aspetti del movimento che influenzarono Freeman, e che per comodità espositiva è possibile scindere da quelli specificamente teologici.

<sup>27</sup> L'opera pubblicata nel 1895 con il titolo *The life and letters of Edward A. Freeman*, fu intrapresa su richiesta della sua famiglia e consta di 2 volumi che comprendono una sintesi biografica ad opera di Stephens e gran parte della corrispondenza di Freeman suddivisa in base alle fasi della sua vita e alle tematiche affrontate. Nella prefazione (p. vii) viene precisato che molte delle lettere di Freeman non erano più reperibili, e che quelle invece scambiate con l'amico, ma anche rivale, John Richard Green sarebbero state pubblicate separatamente per il loro particolare rilievo.

<sup>28</sup> Già a partire dal 1886 la salute cagionevole gli aveva imposto di compiere frequenti viaggi, tra cui l'ultimo della sua vita in Spagna. L'11 marzo 1892 iniziò a manifestare i sintomi della bronchite, seguiti da quelli del vaiolo, che lo condusse alla morte dopo soli 5 giorni, il 16 marzo ad Alicante, all'età di 68 anni.

<sup>29</sup> Ad esempio tra le ipotesi di carriera che Freeman aveva ponderato in gioventù non viene fatta menzione degli studi giuridici, di cui siamo a conoscenza grazie a una lettera inviata da William Trevor Parkins

intratteneva con colleghi e amici lunghe, e possiamo immaginare intense, discussioni incentrate su quegli argomenti che l'O. M. stava in qualche modo contestando e rigenerando.<sup>30</sup>

Eppure afferma: “Neither his Journal, however, nor his letters supply any evidence that his mind was violently disturbed or excited by events connected with the Oxford Movement which agitated the whole Church of England as well as the University.”<sup>31</sup> E subito dopo abbiamo la negazione di qualsiasi propensione all’investigazione teologica o filosofica, sulla cui scorta probabilmente Momigliano giunse alle proprie succitate e assimilabili deduzioni: “For purely theological or philosophical speculations he never had any strong taste or aptitude, and in time they became positively repugnant to him.”<sup>32</sup>

Ben sapendo che le dichiarazioni di Stephens, così come quelle di Momigliano, meritano di essere approfonditamente commentate, in questa parte della trattazione ci limitiamo a far notare che nessuno dei due studiosi prevede, neppure come ipotesi remota, l’eventualità che il movimento, certamente in prima istanza di natura teologica, e dunque, forse, in sè e per sè non perfettamente congeniale agli interessi di Freeman, abbia potuto comportare ripercussioni concrete sulla sua visione della storia e sul metodo storiografico che ne scaturì, anche se non sulle sue personali convinzioni religiose.

Ma ritorniamo per il momento alla frase menzionata inizialmente con cui Denison intese encomiare il ‘true historian’ autore della *History of federal government*;<sup>33</sup> in essa scorgiamo uno dei segni più importanti di quella svolta scientifica, e vedremo in che senso anche ideologico-politica, che prelude e in parte dà fondamento, alla storiografia whig;<sup>34</sup> ma in essa, allo stesso tempo, è racchiuso ed esplicitato tutto il retaggio culturale di quella *querelles des anciens et des modernes*<sup>35</sup> che, soprattutto a partire dalla

(William Trevor Parkins to Freeman, n.d. 1846, JRL FA1/7/619, citata in Conlin, Bremner, 2009: 36) con ogni probabilità non disponibile quando Stephens intraprese la sua opera.

<sup>30</sup> “He and his fellow scholars, with a few of their intimate friends outside their College, were constantly meeting in each other’s rooms, to discuss, often to a late hour in the night, questions in philosophy, theology, history, and art, to all of which the Oxford Movement had given a fresh impulse.” Freeman, Stephens, 1895: I, 51. E ancora, in riferimento a un componimento poetico di Freeman: “Some of the notes appended to it show how entirely he was in sympathy at this time with the spirit and teaching of the more advanced leaders of the Oxford Movement.” Freeman, Stephens, 1895: I, 38.

<sup>31</sup> Freeman, Stephens, 1895: I, 47-8. Sempre Conlin e Bremner (2009: 36) ci segnalano che Stephens avrebbe fondato queste osservazioni su un diario iniziato da Freeman nel 1843, e ora sfortunatamente perso.

<sup>32</sup> Ivi.

<sup>33</sup> “[The true historian] knows nothing of distinctions between ancient and modern times, which treat men who lived beyond a certain line pretty much as if they had belonged to some other world.” Denison, 1863: 205.

<sup>34</sup> Per indicazioni esplicative sulla storiografia whig cfr. *infra*, 40.

<sup>35</sup> Lecoq, Fumaroli, Armogathe, 2001; Bolgar 2010: 155-223.

rivoluzione francese,<sup>36</sup> varcherà i confini della mera controversia letteraria e artistica,<sup>37</sup> e che Freeman erediterà per poi rimaneggiare e rielaborare in modo assolutamente singolare.

Forse ancor più emblematica e problematica di questa definizione del ‘true historian’, è l’immagine che Denison ci offre qualche riga più avanti: “The history of Greece and Rome became a storehouse of political wisdom and experience for the statesmen of England or the United States of America. In the case of the Athenian democracy the full treasures of this storehouse were set forth before his countrymen by Mr. Grote; for the Achaian League the same great work has been accomplished by Mr. Freeman.”<sup>38</sup> Di analoga espressione icastica, sia pure con tutt’altri toni e propositi, si serve Giorgio Camassa per descrivere una delle modalità con cui, dal tardo Medioevo fino ad almeno il XIV secolo, è stato declinato il rapporto, più o meno strumentale, tra attualità e antichità. L’autore si riferisce con tacito biasimo a un periodo in cui “l’antico è una sorta di magazzino sotto casa, donde prelevare quello che via via occorre.”<sup>39</sup> L’atteggiamento delineato corrisponde a quella fase che, nel ben noto modello interpretativo elaborato da Salvatore Settis<sup>40</sup> per il disegno dall’antico, viene sintetizzata con il termine *auctoritas*, durante la quale si verificano varie forme di riuso, materiale e ideale. Lo schema proposto mira a presentare tramite le parole chiave continuità, distanza, conoscenza e *auctoritas*, *vetustas*, *antiquitates*, i meccanismi con cui l’età medievale, rinascimentale e moderna hanno articolato la relazione con l’antico. Pur prendendo atto della sussistenza di fenomeni di sovrapposibilità tra i tre stadi, il primo di essi si distingue nettamente dagli altri in quanto ancora dominato dalla presenza fisica delle creazioni dell’antichità e dalla simultanea perdita del patrimonio culturale e tecnico che le aveva prodotte; l’esito di questo binomio sarà una riappropriazione dell’antico dettata in modo più o meno cosciente dal riconoscimento di una certa intrinseca *auctoritas* di natura ideologica o di gusto. Si tratta di quell’approccio al mondo antico come ‘storehouse’ o ‘magazzino’, elogiato da Denison e rilevato da Camassa. Benché la dissonanza tra i due riferimenti sia indubbia e marcata, possiamo rilevare che, in ambedue i casi, la premessa concettuale

---

<sup>36</sup> Seznec, 1957; Hartog, 1991; Grell, 1995; Fumaroli 2006: 498-531.

<sup>37</sup> Il rinnovato interesse per l’antichità classica, e il conseguente dibattito sulla validità dei suoi lasciti, finiranno per mettere in discussione conoscenze acquisite e paradigmi relativi al concetto di autorità e di progresso, non solo in campo letterario ma anche scientifico, politico e religioso.

<sup>38</sup> Denison, 1863: 205.

<sup>39</sup> Camassa, 2004: 6.

<sup>40</sup> Settis, 1993: 1347-80. Possiamo parlare di nascita del concetto di antico a partire dalle profonde e dirimenti trasformazioni politiche e culturali determinatesi in seguito alla caduta dell’impero romano e alla conseguente perdita di buona parte degli strumenti necessari alla comprensione del bagaglio culturale del mondo classico. Cfr. Guarracino, 2001: 141-2.

necessaria sia costituita dalla percezione di un'essenziale continuità del processo storico che, seppur cifra caratteristica del Medioevo secondo l'analisi di Settis, risulta indubbiamente identificabile in autori moderni Grote e Freeman. L'intuizione di Denison, dunque senz'altro legittima,<sup>41</sup> risulta nondimeno vaga e incompleta in quanto, come tenteremo di dimostrare almeno per Freeman, non tiene conto dei molteplici segni che rivelano, in maniera talvolta implicita, talaltra perentoria, come egli sia stato ben lungi dal fermarsi a questo stadio.

Precisiamo che il disconoscimento della sussistenza di cesure epocali, così come il concetto di *auctoritas*, costituisce il principale leitmotiv soggiacente e ineludibile in tutta l'opera di Freeman, nella quale tuttavia si assommano e si trascendono in modo variabile le altre due tendenze alternative e reciprocamente divergenti che nel corso dei secoli hanno contrassegnato le procedure di ricezione della tradizione antica. Accenniamo rapidamente quali sono i tratti essenziali di queste ulteriori due forme conoscitive e rappresentative, per poi tornare ad illustrarle con maggiore chiarezza e profondità, avvalendoci del supporto esemplificativo, e per certi versi addirittura integrativo, fornito proprio dall'opera e dal pensiero di Freeman letti alla luce di un continuo, spesso conflittuale e mai scontato confronto con predecessori e colleghi.

Dunque, se, come poc'anzi si è ricordato, l'idea di continuità e la prassi del riuso caratterizzano il medioevo, con l'Umanesimo crescono la percezione e la rivendicazione di una distanza rispetto all'antichità classica, che segnano la fine di quell'attingere frammentario e indiscriminato, e la nascita delle collezioni. L'introduzione di criteri selettivi comporta il passaggio dal principio di *auctoritas* a quello di *vetustas*, o monumento, secondo cui l'antichità viene "concepita come un intero perduto, ma ricostruibile, nel quale ogni frammento, ogni monumento può e deve essere ricollocato."<sup>42</sup> Il conseguimento di questo allontanamento storico e teorico diviene a sua volta la condizione di una nuova e più sostanziale ricerca della conoscenza dell'antico, che si traduce nella costruzione di corpora ordinati, composti non di 'frammenti' né di 'monumenti' ma di 'documenti', o *antiquitates*, capaci di offrire una "rilevante testimonianza storica" in quanto inseriti "entro un ordinato quadro onnicomprensivo."<sup>43</sup>

Ritornando al nostro proposito, attraverso il filtro della seriazione settisiana, ci apprestiamo a formulare un profilo intellettuale e sociale del Freeman storico che lo

---

<sup>41</sup> Vedremo come effettivamente quella della continuità sia la percezione più intensa ed evidente in tutta l'opera di Freeman.

<sup>42</sup> Settis, 1994: 256.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 257.

collochi, non all'interno di una corrente ben definita, quanto piuttosto sullo sfondo del clima di rinnovamento dottrinale, ma anche sociale e politico, della Chiesa anglicana creatosi a partire dal 1833.<sup>44</sup>

Si tratta di un approccio che possiamo definire alternativo, o quanto meno complementare, rispetto alla posizione condivisa dalla comunità scientifica a tal riguardo<sup>45</sup> che, senza aver mai subito sensibili variazioni, ha teso a minimizzare da un lato la problematicità di alcuni aspetti del pensiero di Freeman, e dall'altro l'impatto che su di esso ebbero i non pochi dirompenti stimoli provenienti dal coevo ambiente religioso.

Allo scopo di avvalorare la nostra ipotesi, esporremo e discuteremo quindi in primo luogo quella idea di unità e continuità della storia a più riprese presentata da Freeman come principio guida non solo delle sue ricerche ma anche del suo impegno politico e della sua visione morale.

Procederemo, in seconda istanza, con l'analisi della concezione della temporalità e della processualità implicita in questa impostazione teorica che, pur inquadrando gli eventi in una prospettiva totale e unitaria, li considera come reiterazione ciclica di unità concluse e quasi archetipiche, postulando e dispiegando fino alle estreme conseguenze quella "esemplarità [dei Greci] che è un modo di affermarne la lontananza".<sup>46</sup>

Infine, mostreremo come l'adozione di criteri metodologici e stilistici rigorosi e specifici per l'indagine storica, che in epoca vittoriana assurge a disciplina accademica,<sup>47</sup> abbia rappresentato una formula, più sloganistica che programmatica,<sup>48</sup> che Freeman sfruttò, in occasione di accese dispute con altri professionisti,<sup>49</sup> designandola come strumento irrinunciabile per una autentica conoscenza e ricostruzione del passato.

---

<sup>44</sup> Il 1833 rappresenta la data con cui si indica convenzionalmente la nascita dell'O. M. poiché in quell'anno abbiamo il celebre 'Assize Sermon' di John Keble ad Oxford e la pubblicazione dei primi 20 'tracts'. Per tutto ciò che concerne l'O. M. si rimanda a *infra*, 65-142.

<sup>45</sup> Ricordiamo Momigliano, 1981; 1986; Gabba, 1981; Burrow, 1981; Levine, 1986; Slee, 1986; Mandler, 2006.

<sup>46</sup> Camassa, 2004: 18.

<sup>47</sup> Heyck, 1982: 132-50; Levine, 2003: 70-101.

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, 49-64.

<sup>49</sup> In particolare con J. A. Froude e J. H. Round, di cui discuteremo nel terzo paragrafo di questo capitolo.

**b) Continuità:** “*It was from Arnold that I first learned the truth which ought to be the centre and life of all our historic studies, the truth of the Unity of History*”<sup>50</sup>

Rileviamo l’esistenza di un interessante sincronismo tra la morte di Freeman e l’inizio di quello che è stato definito da Hobsbawm “the major conflict that divided the profession of history.”<sup>51</sup> Di fatto, fu all’incirca tra il 1890 e il 1970 che si ebbero gli effetti più significativi e clamorosi di quella imponente svolta storiografica contraddistinta dal deciso ingresso, o meglio inglobamento, delle scienze sociali nel campo dell’indagine storica. I ‘modernizers’<sup>52</sup> misero radicalmente in discussione i tradizionali principi su cui essa si era fino ad allora basata, privilegiando macro-eventi valutati dall’ottica dei responsabili di decisioni politiche e militari prese dall’alto. In altre parole, nacque una polemica contro la storia dei principi e dei re, l’*histoire-bataille*, e a favore di quei processi che avvengono nel corpo sociale e nella coscienza degli individui e che sono meno eclatanti ma non meno significativi per lo storico.

Freeman rappresentò forse non l’ultimo ma certamente, sul finire del XIX secolo, il più convinto assertore del legame praticamente esclusivo tra storia e politica. Pur essendo stato una figura importante nella storiografia vittoriana, la sua fama personale e scientifica non ha resistito a lungo dopo la sua scomparsa,<sup>53</sup> e probabilmente una delle poche realtà che continua a sottrarlo a questo oblio,<sup>54</sup> è l’orgogliosa adozione, dal 1882, di una sua definizione come motto per i *Johns Hopkins University Studies*,<sup>55</sup> motto

<sup>50</sup> Freeman, 1884: 9. Altra significativa citazione è la seguente: “As the continuity of our national life is to many so hard a lesson to master, so the continuity of our political life, and the way in which we have so often fallen back on *the very earliest principles of our race* [corsivo nostro], is a lesson which many find specially hard.” Freeman, 1872a: x.

<sup>51</sup> Hobsbawm, 2003: 285.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 288, 293, 306.

<sup>53</sup> Dopo aver elencato i difetti di Freeman come studioso e come uomo, John Kenyon afferma: “the respect in which he was generally held in his lifetime is difficult now to understand.” Kenyon, 1983: 155. Un paio di anni dopo la caustica critica di Kenyon, Momigliano constata che “E. A. Freeman, this proudest of Anglo-Saxons, is now half-forgotten even in Anglo-Saxon countries - witness the ever-diminishing length of his entry in the successive editions of the *Encyclopaedia Britannica*.” Momigliano, 1986: 236.

<sup>54</sup> *The History of the Norman Conquest*, *History of Architecture*, o *History of Sicily*, sono abbastanza note, ma solo tra gli specialisti, e comunque non al pari delle equivalenti opere prodotte dai suoi colleghi contemporanei.

<sup>55</sup> “The motto was printed not only upon the title page of our published *Studies*, but also upon the wall of our old Historical Seminary.” Adams H. B., 1895a: 67. Analogamente alla John Hopkins, molte altre università statunitensi (Cornell, Harvard, Michigan e Wisconsin University) raggruppavano nei loro dipartimenti la storia con la politica. Cfr. Adams H. B., 1895b: 241; Mancini, 2006: 114.

impresso perfino sulla parete del seminario di storia della rinomata università statunitense: “History is Past Politics, and Politics are Present History”.<sup>56</sup>

Una delle primarie vivaci obiezioni contro la nuova tendenza fu sollevata dall'utilizzo sistematico di fonti che si presumevano non attendibili rispetto a quelle ‘ufficiali’,<sup>57</sup> ma il caso della storia politico-istituzionale britannica, entro certi limiti e fino a un certo periodo,<sup>58</sup> non poteva prestarsi ad una lettura propriamente ‘événementielle’. La costituzione inglese, i diritti fondamentali dei cittadini così come l'organizzazione dello Stato, essendo basata sul *common law*,<sup>59</sup> non permetteva di attingere e far riferimento a una *Grundnorm* o a un vero e proprio documento di fondazione.<sup>60</sup> E sarà anche grazie a questa indisponibilità delle fonti primarie che Freeman riuscirà ad individuare con facilità una cornice interpretativa unica attraverso la quale comprendere l'esperienza politica e istituzionale inglese come una realtà continua, un'eredità passata dai Greci ai Romani, e da questi ai Teutoni.<sup>61</sup> Così afferma in *The Growth of the English Constitution from the earliest times*:<sup>62</sup> “the likeness between the earliest political institution of the Greek, the Italian, and the Teuton is so close, so striking in every detail, that we can

<sup>56</sup> La frase costituisce un condensato del pensiero di Freeman, espresso durante un discorso tenuto a Birmingham nel novembre 1880 e pubblicato con il titolo *On the Study of History* sulla *Fortnightly Review* del marzo 1881 (In esso definisce “a highly practical truth that history is simply past politics and that politics are simply present history”, p. 320). Successivamente ricorrerà con diverse formulazioni in molte delle sue opere: Freeman, 1873: I, 207; 1877a: viii, ix, 82; 1881a: 329; 1882a: 207, 235; 1884: 13; 1886a: 8, 148.

<sup>57</sup> La molteplicità tipologica delle fonti (orali, manoscritte e a stampa, notarili, giudiziarie, letterarie) venne vista come un dato negativo, anche a causa della maturazione effettivamente insufficiente degli strumenti analitici necessari al loro utilizzo per fini storici. Cfr. Williams, 2004: 381-2; Berger, 2006: 319-21.

<sup>58</sup> Sui limiti posti all'applicazione del *common law* (Magna Charta, Petition of Right, Bill of Rights, ecc.), cfr. *infra*, nota 59. Sullo scarso interesse degli Inglesi verso la codificazione, cfr. Kelly, 1996. Sugli effetti della prolungata mancanza di codificazione, cfr. Van Caenegem, 1988. Sulla dialettica tra *common law* e codificazione, che come fenomeno storico e sociologico di grande portata non avrà inizio prima del XIX secolo, con l'emergenza del positivismo nella filosofia giuridica, cfr. Whittington, 1999.

<sup>59</sup> Così si espresse Edward Fischel: “The English Constitution is not the result of conquest achieved by a people in revolt, nor it is derived from any ‘act of grace’ of a liberal prince. Not by special charter, set forth in titles and paragraphs, does it assert its claim, nor by any contract between prince and people formally drawn up. It is something more than a Constitution in the ordinary acceptation – than a mere fundamental state-law ratified by document and solemnly sealed. It is not, withal, a mere array of particular charters and statutes; for the principal acts affecting political and legislative relations, from Magna Charta itself down to the Local Government Acts of 1858, comprise but a small portion of the public law of England. The public law of England is itself but a part only of recognized English customary law in action – a part, consequently, of the ‘Common Law’.” Fischel, 1863: 3-4; Costa, Zolo, 2002: 187-9, 194.

<sup>60</sup> Freeman, 1872a: 18, 66. Sampford fornisce una sfumatura interpretativa diversa, affermando che “like all constitutional systems, the British Constitution must rest upon some fundamental *grundnorm* or ‘rule of recognition’ prescribing the rules governing the exercise of ultimate power. Even if it be accepted that the British *grundnorm* is that ‘whatever the monarch in Parliament enacts is law’, that rule is a form of fundamental law.” Sampford, 1996: 136.

<sup>61</sup> “I have said that the primæval Teutonic constitution was brought with them by our Teutonic forefathers when they came as conquerors into the Isle of Britain.” Freeman, 1872a: 22.

<sup>62</sup> La sua sarà la prima delle moderne storie costituzionali, ma il suo successo non durò a lungo, a causa della rapida comparsa, (1873-8), della ben più sistematica e apprezzata opera di W. Stubbs, *The Constitutional History of England in Its Origin and Development*.

hardly fail to see in it possession handed on from the earliest times.”<sup>63</sup> I Greci vengono presentati come l’originale, ma ormai soppiantata, varietà della stirpe ariana il cui superiore “national character”<sup>64</sup> era stato trasmesso ai Teutoni e successivamente agli Inglesi in modo particolare. L’autore compì una sintesi tra storia istituzionale e teorie razziali basata sulle origini più remote della civiltà britannica,<sup>65</sup> rendendo la ricerca storica uno strumento eccellente per spiegare e riaffermare l’orgoglio inglese per le tradizioni di libertà e autogoverno. Il passato rifletteva questi elementi fondanti dell’identità della nazione, e ne enfatizzava il costante primato nel progresso morale e nelle acquisizioni costituzionali. Nella versione di Freeman la storia inglese era una coerente successione di istituzioni politiche non nettamente lineare, egli ammetteva, ma tale da consentire allo storico di individuarvi “the germs alike of the monarchic, the aristocratic, and the democratic branches of our constitution.”<sup>66</sup>

Prendendo in considerazione la storiografia vittoriana, non possiamo non tener conto dell’influenza delle teorie di Thomas Arnold (1795-1842), di cui Freeman fu successore alla cattedra di Storia Moderna presso il Trinity College di Oxford, e di cui si riconobbe profondamente debitore.<sup>67</sup> Egli afferma chiaramente di aver ricavato la tesi dell’unità della storia dalle lezioni<sup>68</sup> che Arnold tenne nell’anno del suo insediamento come Regius Professor (1841-2), cui egli aveva partecipato come semplice studente.<sup>69</sup> La presentazione di una teoria della continuità storica, che Arnold applicò alla storia moderna, non comparve come un fenomeno isolato, ma rappresentò il coronamento di un itinerario metodologico già intrapreso con successo in altre discipline. Nella formulazione di Arnold, possiamo riconoscere caratteristiche contenutistiche e formali che testimoniano la sua conoscenza del metodo filologico, che era stato applicato alle

<sup>63</sup> Freeman, 1872a: 16. E ancora, “the Constitution which was the common heritage of the Teutonic race was an heritage which the Teuton shared with his kinsfolk in Greece and Italy.” *Ibidem*, 14.

<sup>64</sup> Freeman, 1849b: 99.

<sup>65</sup> MacDougall, 1982: 100-1.

<sup>66</sup> Freeman, 1876: I, 1.

<sup>67</sup> Durante la sua Inaugural Lecture a Oxford nel 1884, pubblicata come *The Office of the Historical Professor*, Freeman afferma: “It was from him that I learned a lesson, to set forth which, in season and out of season, I have taken as the true work of my life. It was from Arnold that I first learned the truth which ought to be the centre and life of all our historic studies, the truth of the Unity of History. If I am sent hither for any special object, it is, I hold, to proclaim that truth, but to proclaim it, not as my own thought, but as the thought of my great master.” Freeman, 1884: 9.

<sup>68</sup> Arnold, 1842. La pubblicazione e ampia diffusione di queste lezioni ci fa comprendere quanto fosse notevole la sua influenza.

<sup>69</sup> A distanza di più di quarant’anni, divenuto a sua volta Regius Professor, Freeman riconobbe pubblicamente, nel momento in cui assunse ufficialmente la carica, il profitto che ne aveva tratto e la volontà di proseguire lungo la stessa linea: “Of Arnold I learned what history is and how it should be studied. It is with a special thrill of feeling that I remember that the chair which I hold is his chair, that I venture to hope that my work in that chair may be in some sort, at whatever distance, to go on waging a strife which he began to wage.” (Freeman, 1884: 8)

fonti storiche da studiosi tedeschi come Schlegel e Niebuhr.<sup>70</sup> Dalla *Römische Geschichte* (1811-32) di quest'ultimo, egli trasse l'idea che l'evoluzione socio-politica di una nazione possedesse una certa continuità che le conferiva le sue peculiarità e che dava senso ai suoi progressi,<sup>71</sup> e ne fu talmente colpito da affermare: "It is a work of such extraordinary ability and learning, that it opened wide before my eyes the extent of my own ignorance."<sup>72</sup>

Anche Freeman esprimerà esplicitamente il proprio fervido apprezzamento per il metodo comparativo<sup>73</sup> e per la sua possibile applicazione ad altri campi del sapere umano oltre la filologia: "I do not for a moment hesitate to say that the discovery of the Comparative Method in philology, in mythology – let me add in politics and history and the whole range of human thoughts – marks a stage in the progress of the human mind at least as great and memorable as the revival of Greek and Latin learning."<sup>74</sup> Nel suo caso il nuovo espediente metodologico si coniugò in modo consapevole ed esplicito con un'ipotesi monogenetica di stampo etnico e gerarchico, come si evince chiaramente da una delle lettere indirizzate all'antropologo Edward Tylor, in cui egli si propone di rintracciare la "common source"<sup>75</sup> delle istituzioni politiche 'ariane'.

Non tarderà ad arrivare la concretizzazione di questo entusiastico impulso positivistico, grazie a *Comparative Politics*,<sup>76</sup> raccolta di lezioni in cui Freeman si era proposto di individuare e rendere comprensibili quei segni di unità e continuità rintracciabili applicando il metodo comparativo alla ricostruzione delle "primitive institutions of the Aryan nations, above all, in the three most illustrious branches of the common stock, the Greek, the Roman and the Teuton (...), who went before our own race in holding the first place among the nations on the earth."<sup>77</sup> Secondo questa impostazione, gravata da una

<sup>70</sup> I segni dell'adozione di questa concezione politico-giuridica della storia sono riscontrabili nelle opere di Eichhorn, Savigny, Baron vom Stein, George Pertz, e Gervinus, ma il vero fondatore della moderna storia istituzionale, che influì in modo determinante su tutta la storiografia tedesca e inglese del tempo fu Niebuhr, del quale lo stesso Ranke disse: "The greatest influence upon my historical studies was exerted by Niebuhr's Roman history. It afforded a powerful stimulus in my own investigations in ancient history, and it was the first German historical work which produced a profound impression upon me." Ranke L. von, *Lebenserinnerungen, Deutsche Rundschau*, April, 1887: 60, citato in Adams H. B., 1895a: 76.

<sup>71</sup> Su Niebuhr e il suo metodo, cfr. Reill, 1990: 9–26.

<sup>72</sup> Arnold, Stanley, 1844: 43.

<sup>73</sup> Secondo D. Goldstein, Freeman riteneva che "the comparative method provided the means of ordering the new knowledge about the antiquity of man into a coherent pattern of development, while retaining belief in cultural and racial hierarchy." Goldstein, 2004: 15.

<sup>74</sup> Freeman, 1872b: 9.

<sup>75</sup> "What I want to do is to carry out the same line of thought which you and others have applied to the language, the mythology, and the customs of different nations to their political institutions, and to show that the forms of government of the Aryan nations (...) all spring from a common source, an Urbrunnen, to use the language of Langenschwalbach." Freeman, Stephens, 1895: II, 57.

<sup>76</sup> Si tratta di sei nuove lezioni pubblicate nel 1873 insieme alla ristampa di *The Unity of History* del 1872.

<sup>77</sup> Freeman, 1872b: 36.

forte propensione all'esaltazione della comunione razziale, esisteva una corrispondenza biunivoca tra storia greca, romana e 'teutonica', in base a una sorta di "germ theory".<sup>78</sup> Questa consentiva di ricorrere a quelle comparazioni indiscriminate che Freeman riteneva essenziali per lo studio della storia, come evinciamo da questa dichiarazione programmatica: "modern history must of necessity be grounded upon ancient; ancient history loses half its interest and value when not paralleled and illustrated by modern."<sup>79</sup> Sotto questo aspetto, egli era perfettamente concorde con il suo maestro, e tuttavia, introducendo a pieno titolo categorie, forme e interrogativi tipici del mondo antico<sup>80</sup> nel corpo della narrazione moderna e viceversa, egli giungeva ad esasperarne le ipotesi interpretative, e a far coincidere i due livelli al punto che "at times such analogies became homologues for him. Arnold's analogy between the Spartans in Laconia and the Normans in England collapsed into identity [in Freeman's works]: the Spartans *were* Normans, the Normans Spartans."<sup>81</sup>

Da questa esposizione riepilogativa dei presupposti e degli obiettivi dell'autore, emerge quello che probabilmente rappresenta il più grave ed innegabile vizio di fondo implicito nella sua riflessione sulla 'unity of history' e nella concreta utilizzazione di questo concetto per l'elaborazione di una 'universal history'. Volendo offrire una definizione generica, quest'ultima si caratterizzava semplicemente per l'elevata tendenza a produrre delle direttrici di sviluppo attraverso l'individuazione di categorie di eventi, cui ciascun autore attribuiva un proprio specifico significato e una rilevanza più o meno considerevole.<sup>82</sup> La questione si fece più complessa nel momento in cui gli esponenti di questo orientamento storiografico iniziarono a ritenere possibile e utile che "their typology, rather than providing criteria for the description and classification of successive

<sup>78</sup> "Briefly summarized, the theory held that English and American democratic and liberal institutions had grown out of an institutional germ which developed in the forests of Germany in the remote past, and was transported to Britain by the Teutonic tribes in the fifth and sixth centuries." Novick, 1988: 87 Cfr. anche Vinogradoff, 1892: 16-39; Burrow, 1981: 121-25.

<sup>79</sup> Freeman, 1849a: 28. Anche Ranke, convinto assertore dell'unità e dell'universalità della storia almeno tanto quanto Freeman, affermava: "Die Kenntnis der Vergangenheit ist unvollkommen ohne Bekanntschaft mit der Gegenwart, ein Verständnis der Gegenwart gibt es nicht ohne die Kenntnis der früheren. Die eine reicht der anderen die Hände." Ranke 1872: 289. A sua volta, dopo averla acquisita da Arnold, Freeman trasmetterà questa idea a J. B. Bury, futuro curatore della seconda edizione della *History of federal government*, che nel 1889 terminerà la prefazione della sua maggiore opera (*A History of the later Roman Empire from Arcadius to Irene*) affermando: "Speaking of Mr. Freeman, I am impelled to add that his brilliant and stimulating essays first taught me in all its bearings the truth that the Roman Empire is the key to European history." Bury, 1889: xii.

<sup>80</sup> Freeman, Stephens, 1895: I, 123-5.

<sup>81</sup> Conlin, Bremner, 2009: 11. Cfr. Freeman, 1849a: 35; 1876: II, 257; Freeman, Stephens, 1895, I, 124.

<sup>82</sup> Come afferma Momigliano, (1986: 235) "The universal historian isolates and defines types of events and tries to make their appearance or disappearance meaningful. By giving more importance and therefore more attention to certain types of events than to others he will provide his own universal history with a characteristic line of development. So far, I believe, our definition of universal history may apply equally to Hesiod and to Daniel, to Bossuet, Marx, and Toynbee."

ages of mankind, would lead to the partition of mankind into several coexisting groups or races,<sup>83</sup> (...) a history of concurrent and competing permanent groups, each with its own permanent characteristics.”<sup>84</sup> In tal senso, quella della civiltà greca era una realtà che colpiva e coinvolgeva particolarmente Freeman, poiché a suo avviso i Greci – che ricordiamo erano da lui considerati diretti antenati dei Teutoni e quindi degli Inglesi – si stagliavano nettamente tra le altre civiltà del Mediterraneo: “among all diversities of government and dialect, never failed to bind Greek to Greek as fellow-countrymen, in distinct opposition not only to Phœnicians or Egyptians, but to the kindred inhabitants of Lydia, Italy, or Macedonia.”<sup>85</sup> L’assunzione di questa insidiosa prospettiva, secondo cui i gruppi umani pur comunicando e agendo talvolta congiuntamente risultano essere entità ben distinguibili,<sup>86</sup> fu accompagnata da particolari circostanze e contraddizioni, che eruppero non a caso nel corso del XIX secolo, e che la resero uno degli inesauribili argomenti opportuni per sanzionare l’egemonia dell’Europa sul resto del mondo. Leggiamo nella *Rede Lecture* intitolata proprio *The Unity of History*: “European history forms one whole in the strictest sense, but between European and Asiatic history the connexion is only occasional and incidental.”<sup>87</sup> L’unità della storia, per Arnold come per Freeman, significava in realtà l’unità della storia della razza ariana, come possiamo agevolmente cogliere anche attraverso quei passi in cui con estrema disinvoltura si passa dall’una all’altra: “Looking then *at the history of man, at all events at the history of Aryan man in Europe* [corsivo nostro], as one unbroken whole, no part of which can be safely looked at without reference to other parts, we shall soon see that those branches of history which are too often set aside as something distinct and isolated from all others do not lose but gain in dignity and importance, by being set free from an unnatural bondage.”<sup>88</sup> La storia dell’uomo tout court, e la storia dell’uomo ariano in Europa, si presentano come realtà equivalenti e intercambiabili, di modo che la ‘universal history’ diviene nient’altro che “the apologia for Western expansionism by writing the history of humanity in terms of any one, or several of the following tropes: civilization and/or

---

<sup>83</sup> Freeman credeva che la nascita e lo sviluppo della cultura ‘ariana’ si fossero manifestati attraverso l’esito positivo di una lotta contro altri gruppi razziali, come ad esempio avvenne secondo Freeman nel X secolo: “The tenth century was a period of struggle between the Teutonic and the Romance tongues, between Laon and Paris, between the descendants of Charles the Great and the descendants of Robert the Strong.” Freeman, 1876: I, 172.

<sup>84</sup> Momigliano, 1986: 235.

<sup>85</sup> Freeman, 1849b: 99.

<sup>86</sup> Sempre parlando dei Greci, Freeman afferma che qualsiasi influenza esterna sulla loro civiltà e sulle sue testimonianze risulta immediatamente distinguibile. “Their poetry, their philosophy, their politics, are all the pure growth of the soil; the least tinge of foreign influence is *at once discernible*” [corsivo nostro]. Ivi.

<sup>87</sup> Freeman, 1872b: 51.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 21.

culture, freedom, the state, technology, civil society, urbanization, and so on.”<sup>89</sup> Il furore astrae e classificante di Freeman si focalizzò su una particolare materializzazione di queste varianti di ‘tropi’, la cui descrizione diacronica avrebbe potuto corroborare le sue idee sull’unità della storia e sulla solidarietà e superiorità razziale dei popoli germanici. Si trattava della costituzione inglese che – intesa come contenitore di esperienze, valori, conoscenze e abilità specifiche e unificanti che avevano dato vita allo stato liberale – incarnava l’emblema di quel genio politico posseduto pressoché ab aeterno,<sup>90</sup> e persistente negli ideali della democrazia gladstoniana. Il racconto della sua graduale evoluzione soddisfaceva al meglio le esigenze di un’interpretazione altamente romantica della politica democratica anglosassone come anticipazione di quella vittoriana, e le sue basi si potevano rintracciare addirittura nella civiltà greca arcaica: “In the Homeric poems we see a constitution, essentially the same as that which is set before us in the Germany of Tacitus.”<sup>91</sup>

Nell’opera da cui è tratto il brano appena menzionato, *The Growth of the English Constitution*, Freeman dimostra dunque le prerogative politiche del popolo inglese ripercorrendo un’ininterrotta evoluzione costituzionale,<sup>92</sup> ma sarà la *History of the Norman Conquest* l’opera in cui la costituzione inglese verrà additata con maggiore efficacia e chiarezza come suprema espressione della nozione di continuità storica. Essa rappresenta anche il suo lavoro più maturo, quello con cui ottenne il suo successo più duraturo, presentando in 5 volumi (1867-79) una versione dell’identità nazionale fondata sui presunti elementi democratici della costituzione precedente all’occupazione del 1066.<sup>93</sup> Al cuore di questa grande metanarrazione stavano due fondamenti ideologici: la convinzione della primazia della storia costituzionale, e il ribaltamento

<sup>89</sup> Mendieta, 2008: 112. Cfr. anche McNeill, 1986: 109-24.

<sup>90</sup> Poiché vedeva la storia istituzionale inglese come radicata nella vita germanica primitiva, Freeman inizia *The Growth of the English Constitution* con una verbosa disquisizione sulle tradizioni politiche contemporanee dei cantoni svizzeri Uri e Appenzell, affermando senza alcuna esitazione che in quei luoghi dimorava una “immemorial freedom, a freedom only less eternal than the rocks that guard it, puts to shame the boasted antiquity of kingly dynasties, which, by its side, seem but as innovations of yesterday” (p.2). Seguono analoghe dichiarazioni circa l’assoluta antichità della costituzione e del parlamento inglesi: “immemorial Teutonic constitution” (p.18); “The English Parliament is immemorial” (p. 66); “earlier forms which are strictly immemorial and common to the whole Teutonic race” (p. 162).

<sup>91</sup> Freeman, 1872a: 14. Il principio della storia inglese era rinvenibile nella Germania descritta da Tacito, in base a un nucleo primitivo di istituzioni teutoniche che la stirpe germanica avrebbe portato con sé fondando i nuovi insediamenti tra l’Humber e il Tamigi. Freeman, 1976: I, 21.

<sup>92</sup> Soffer, 1994: 101-2.

<sup>93</sup> Sebbene la vittoria di Guglielmo di Normandia nel 1066 rappresenti un vero e proprio spartiacque nella storia inglese, per via dei notevoli cambiamenti demografici, politici ed economici che comportò, occorre tener presente che la cultura franco-normanna aveva già intrattenuto relazioni costanti con l’Inghilterra prima di quella data (cfr. Thomas, 2003: 20-31), come è possibile evincere in particolare da numerosi complessi architettonici (cfr. Fernie, 2002: 208, Bonelli, Bozzoni, Pardo, 1997: 61).

dell'interpretazione tradizionale degli effetti della conquista normanna.<sup>94</sup> Quanto al primo punto, è necessario sottolineare che furono numerose le cause che contribuirono alla promozione della storia costituzionale, tra cui l'esigenza di rintracciare nelle originarie istituzioni teutoniche quei presupposti che potessero rendere conto del successo politico inglese per come si andava manifestando in epoca vittoriana. Storici e giuristi, come Austin, Bagehot, Dicey,<sup>95</sup> contribuirono in egual misura alla creazione di un modello narrativo grazie al quale la costituzione divenne “the ideal angle from which to illustrate the growth of the British nation, and its development was the axis of the history of England tout court, the factor explaining especially the uniqueness of British political development.” Nacque una sorta di mito whig della storia costituzionale, come ha acutamente osservato P. Blaas,<sup>96</sup> che, almeno a partire dal 1860 e per molti decenni dopo, si sposò mirabilmente con l'insistente e monotona proclamazione dell'eccezionalismo inglese.<sup>97</sup> Sebbene questo atteggiamento fosse largamente condiviso da molti accademici del tempo, Freeman, come abbiamo già visto, si distanziava da questi ultimi, poiché per illustrare e giustificare il progresso costituzionale inglese ne faceva risalire le origini fino all'antichità classica, e addirittura all'epoca arcaica. Freeman propugnava dunque una continuità veramente radicale, ed esperibile attraverso lo studio di Omero<sup>98</sup> così come attraverso il dibattito politico contemporaneo, mentre storici coevi, anche della stessa corrente whig,<sup>99</sup> spiegavano la supremazia politica inglese in termini di innovazione e combinazione di elementi diversi, o perfino

<sup>94</sup> Cfr. Simmons, 1990: 60. Fino alla pubblicazione della *History fo the Norman Conquest* di Freeman nel 1876, l'interpretazione corrente che aveva dominato gli studi sul ruolo assunto dai Normanni in Inghilterra, era incentrata sugli effetti decisamente traumatizzanti e rivoluzionari che l'invasione aveva avuto sulla civiltà inglese precedente. Tra le ultime opere che si collocano lungo questa linea vi sono ad esempio, Roscoe, 1842; Corner, 1850; Turner, 1853; Morgan, 1858.

<sup>95</sup> Austin, 1832; Bagehot, 1867; Gneist, 1867; Dicey, 1885. Segnaliamo invece Lord Acton, un cattolico liberale, come pressoché unico storico, almeno nell'Inghilterra vittoriana, a mostrarsi caustico oppositore di questa prassi storiografica. Cfr. Lord Acton to James Bryce, 8 May 1888, Bryce, 1826-1958, cit. in Brundage, Cosgrove, 2007: 250.

<sup>96</sup> “The Whig myth concerning the constitution was so irresistible, that the constitution had come to be regarded as the sole explanation for the development of English history as such.” Blaas, 1978: 34.

<sup>97</sup> Le effettive peculiarità dello sviluppo politico inglese, e in seguito di quello americano, costituirono l'argomento principale per elaborare e suffragare la tesi del primato anglosassone nella storiografia moderna tra XVIII e XIX secolo. Cfr. Mount, 1992: 8-14; Mandelbaum, 2007: 52-65.

<sup>98</sup> Il modo in cui in epoca vittoriana venne declinato il rapporto con l'epica omerica, non dissimile da quello con cui l'O. M. si relazionò con la patristica, ebbe un particolare influsso sul pensiero di Freeman. Come sottolinea W. Spanos, riassumendo il pensiero di Frank Turner, “Homer's epics were, by and large, read in terms of the typological hermeneutics of the Patristic Fathers, sometimes in ways that merely suggest this exegetical model, but often, especially since the Tractarian movement at Oxford, quite consciously and specifically.” Spanos, 2000: 242. Per la questione delle letture analogizzanti della letteratura patristica, si rimanda a *infra*, 126.

<sup>99</sup> Il più illustre di questi storici whig fu William Stubbs con la sua *Constitutional History*, cui dedichiamo la nostra attenzione in *infra*, 32-3.

contrastanti, verificatesi in seguito all'invasione dell'isola da parte dei Normanni nel 1066.

Ma per meglio chiarire questo aspetto, andiamo ad esaminare il secondo elemento che abbiamo individuato alla base della costruzione della *Conquest* di Freeman, ossia la ferma intenzione di dismettere le consuete rappresentazioni violente del giogo normanno evidenziando la distinzione tra il mero dettaglio e le linee di sviluppo fondamentali. Sfruttando come di consueto esempi tratti in pari proporzione dall'epoca antica e da quella moderna,<sup>100</sup> egli asserisce che per la disciplina storica i particolari possiedono una importanza ridotta, ed essa consiste piuttosto nel “contemplate the whole as one vast drama, to behold the progress of nations in distant ages and countries, regulated according to one unerring succession of youth, manhood, and age.”<sup>101</sup>

Chiaramente Freeman non avrebbe potuto confutare in modo convincente il trionfo dei Normanni, ma ne sottolineò con veemenza il carattere per l'appunto particolare, in quanto temporaneo e conservativo. Pur subendo la conquista, che Freeman precisa essere di natura meramente territoriale e non politica, “England has ever retained independence.”<sup>102</sup> Dunque il consenso piuttosto che il conflitto avevano caratterizzato la storia politica inglese, determinando quella continuità istituzionale che secondo Freeman abbracciava la vita dei primitivi villaggi germanici così come il liberalismo gladstoniano. Il primato degli anglosassoni si era manifestato finanche dinanzi a una sconfitta, tramite la progressiva acculturazione dei conquistatori, a loro volta conquistati dallo spirito di libertà che animava la vita istituzionale del paese. La tenace costituzione aveva resistito alle incursioni degli invasori, ma per di più tra Anglosassoni e Normanni Freeman intravedeva una connessione remota, ma non per questo trascurabile, che soddisfaceva il suo desiderio di avvalorare l'ipotesi di coerenza e continuità della storia inglese. L'arrivo, di questi scandinavi romanizzati nell'Inghilterra germanica, era stato ai suoi occhi quasi un rimpatrio e un recupero degli antichi legami dopo un periodo di momentanea inimicizia.<sup>103</sup> Così viene ritratto Guglielmo, duca di Normandia: “a chief of Danes and Saxons who had fallen from their first love, who had cast away the laws and the speech of their forefathers, but who now came to the Teutonic island to be won back

---

<sup>100</sup> “What is the true view of history? Not surely to remember the details of the battle of Delium and those of the battle of Minden; not to carry in one's head the changes introduced by Cleisthenes and the provisions of the Bill of Rights.” Freeman, 1849a: 28.

<sup>101</sup> Ivi.

<sup>102</sup> Freeman, *The effects of the conquest of England by the Normans*, f. 1. JRL, FA3/3/4, cit. in Conlin, Bremner, 2009: 8.

<sup>103</sup> I Normanni giunsero “to win for themselves, among the brethren whom they were to meet as momentary enemies, a right to an equal share in the name, the laws, and the glories of Teutonic England.” Freeman, 1876: III, 403.

into the Teutonic fold.”<sup>104</sup> Secondo questa ipotesi della comune appartenenza razziale, la conquista, e il conseguente inserimento di nuovi elementi, andavano letti come eventi non effettivamente traumatici, risoltisi in un’integrazione piuttosto che in uno stravolgimento. Anzi, nell’opera di Freeman l’esito definitivo dell’invasione normanna fu – grazie alla riunificazione di due gruppi di comune origine<sup>105</sup> – l’instaurazione di un vincolo identitario ancora più saldo e fondato per la nazione inglese, cosicché “the overthrow of the English led to the greatness of England.”<sup>106</sup>

D’altronde, Freeman non nascose mai la propria avversione per i Francesi nell’ambito della più generale storia europea,<sup>107</sup> ed è perciò naturale che nella sua opera essi non appaiano assolutamente capaci di inficiare la fondamentale unità del popolo anglosassone,<sup>108</sup> né tantomeno di svolgere un ruolo centrale nel definirne l’identità, come invece sosterranno altri storici whig in opere anche immediatamente successive a quella di Freeman. Essi concordavano sulla ricerca delle origini della vita politica inglese a partire dalle sue radici teutoniche, ma assumevano posizioni affatto differenti sul ruolo svolto dai Normanni nell’ambito della genesi e dell’organizzazione delle istituzioni, e di conseguenza anche sulla natura più o meno continua e uniforme di questi processi.

Ma vediamo più in dettaglio cosa emerge dal confronto tra la *Conquest* di Freeman e alcune di queste interpretazioni alternative. Citiamo in primo luogo William Stubbs, una delle figure più eminenti della storiografia whig, in seguito alle cui dimissioni, motivate dalla volontà di intraprendere la carriera episcopale, Freeman ottenne la cattedra regia di storia moderna che detenne dal 1884 fino alla morte avvenuta nel 1892. La sua opera, *The Constitutional History of England in Its Origin and Development*,<sup>109</sup> è stata subito considerata un capolavoro di storia costituzionale<sup>110</sup> e ancora negli anni Ottanta veniva

<sup>104</sup> Ivi.

<sup>105</sup> Secondo Freeman, in definitiva, la continuità della vita anglosassone aveva permesso di incorporare e ‘inglesizzare’ i Normanni, concludendo con il regno di Edoardo I (1272 - 1307) un processo di aggregazione iniziato già al tempo di Enrico I (1100 – 1135).

<sup>106</sup> Freeman, *The effects of the conquest of England by the Normans*, f. 46. JRL, FA3/3/4, cit. in Conlin, Bremner, 2009: 8.

<sup>107</sup> “They disturbed the peace of Europe, they were Catholics, and unlike Teutons, they were dishonest.” Freeman to Edward B. Tylor, 20 July 1872, in Freeman, Stephens, 1895: II, 57. “Freeman spread his racial venom across a wide spectrum; the political eclipse of France by Germany after 1870 he regarded as the natural outcome of his racial ideas on superiority and inferiority.” Brundage, Cosgrove, 2007: 43.

<sup>108</sup> Il suo sentimento antifrancese lo spingeva addirittura a denominare lo scontro decisivo del 1066, “battaglia di Senlac”, in quanto solo una parola germanica avrebbe reso giustizia al senso di quella vittoria, di contro alla consueta designazione “battaglia di Hastings” di attribuzione franco-normanna. Salzman, 1953: 285; Burrow, 1981: 160.

<sup>109</sup> Il primo volume dell’opera venne pubblicato appena un anno dopo *The Growth of the English Constitution* di Freeman, e mentre egli stava lavorando alla *History of the Norman Conquest*, ossia nel 1873.

<sup>110</sup> Lapsley, 1936: 119.

definita “the Ur-text on medieval English history.”<sup>111</sup> In essa gli Anglosassoni del 1066 vengono rappresentati sull’orlo della disintegrazione politica,<sup>112</sup> e ai conquistatori viene attribuita un’aura provvidenziale, determinata dall’apporto di una sintesi tra governo autoritario ed efficienza amministrativa che si rivelò cruciale per neutralizzare le minacce dell’incombente feudalizzazione.<sup>113</sup> L’oppressione esercitata dai sovrani normanni, che Stubbs a differenza di Freeman riconosce come effettivamente stranieri,<sup>114</sup> stimolò le “latent energies”<sup>115</sup> del popolo inglese e, insieme alla più generale affermazione del loro potere accentratore, si rivelò cruciale per la nascita dell’Inghilterra moderna. L’imposizione di un governo dispotico permise infatti di innestare le tradizioni di autogoverno delle comunità locali in uno stato propriamente centralizzato.<sup>116</sup>

Pertanto, mentre Freeman aveva considerato la conquista come un evento i cui effetti potenzialmente devastanti erano stati mitigati dalla derivazione teutonica di vincitori e vinti,<sup>117</sup> Stubbs ne sostenne l’essenzialità per l’evoluzione della storia costituzionale inglese, grazie all’introduzione di innovazioni determinanti, e dunque al parziale superamento delle istituzioni anglosassoni. Coerente con le sue convinzioni Freeman affermava: “I cannot too often repeat, for the saying is the very summing up of the whole history, that the Norman conquest was not the wiping out of the constitution, the laws, the language, the national life of Englishmen.”<sup>118</sup> E in verità, a prima vista, potrebbe sembrare che l’opinione di Stubbs non fosse diametralmente opposta a questa, dato che egli riconobbe che i Normanni “left the ancient local organisation unimpaired.”<sup>119</sup> Cionondimeno, a un esame più approfondito, si distingue nettamente la notevole differenza tra le due prospettive. L’omogeneo schema di sviluppo costituzionale, nonché identitario, proposto da Freeman non poteva trovare spazio nell’opera del suo predecessore accademico; e questo non solo per via di una diversa valutazione dell’influsso del dominio normanno, ma anche e soprattutto perché per Freeman quella continuità,<sup>120</sup> che pure era un connotato distintivo della scuola storica whig,<sup>121</sup> costituiva

<sup>111</sup> Kenyon, 1983: 152.

<sup>112</sup> Stubbs, 1878: I, 196; 215; 233; 407.

<sup>113</sup> *Ibidem*, I, 269.

<sup>114</sup> “The English, who might never have struggled against native lords, were roused by the fact that their lords were strangers as well as oppressors.” *Ibidem*, I, 196.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 283.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 234.

<sup>117</sup> Ci limitiamo ad esporre la prospettiva adottata da Stubbs per non dilungarci ulteriormente su argomenti che esulano dai nostri obiettivi specifici, ma segnaleremo altre interpretazioni discordi con quella di Freeman. Cfr. *infra*, 57-8.

<sup>118</sup> Freeman, 1876: I, 71.

<sup>119</sup> Stubbs, 1878: I, 186.

<sup>120</sup> Lo stesso Stubbs, in una lettera indirizzata a Freeman nel 1867, espresse la sua disistima per l’antichità pagana, di contro alla vera azione unificante svolta dal cristianesimo in particolare nel medioevo, e affermò:

una legge universale che non presentava né eccezioni né limitazioni, almeno per le cosiddette nazioni ‘ariane’;<sup>122</sup> un assioma capitale dunque, la cui validità, come abbiamo già visto, era riconducibile in ultima istanza alla comune radice greca.<sup>123</sup> Di contro all’idea di un ‘germe’ di civilizzazione tramandato in modo più o meno armonico dall’antica Grecia all’Inghilterra moderna attraverso i Romani e i Teutoni, Stubbs riteneva invece che solo con il regno di Enrico II (1154-1189)<sup>124</sup> gli Inglesi divennero “a people which has *begun* at least to realise its unity and identity [corsivo nostro],”<sup>125</sup> e sottolineava “the continuity of Teutonic as *opposed* to Roman or Celtic institutions [corsivo nostro].”<sup>126</sup>

Il riferimento di Freeman ai progenitori greci e romani<sup>127</sup> era certamente affine alla tendenza, diffusa nella seconda metà dell’Ottocento e naturalmente non solo,<sup>128</sup> a definire l’identità nazionale a partire dal confronto con i popoli del passato. Sebbene, come già detto, escludendo Freeman, a livello scientifico il richiamo all’antichità greco-romana non fu oggetto di particolari attenzioni a parte qualche sporadica eccezione,<sup>129</sup> tra le analogie idealizzanti prodotte in epoca vittoriana, quella tra società inglese e ateniese divenne comunque abbastanza consolidata; come constata Turner, “the Athenians became transformed into the ancient equivalent of modern Englishmen who had mastered the art of self-government and who had achieved a civilization wherein artistic excellence, positivistic thought, and individual liberty had largely, if not always

“I hold a religious unity, he [John Richard Green] a philosophical and you I suppose an actual continuity.” Stubbs, Hutton, 1904: 150.

<sup>121</sup> Come osserva Dorothy Ross (*Anglo-American Political Science, 1880-1920* in Adcock, Bevir, Stimson, 2007: 22), quella whig, era “a story of continuity and gradual change, of tradition and its progressive adaptation to new conditions.” Ma Freeman assumeva una delle posizioni estreme, in antitesi a quella di Macaulay, in questo gioco di rimbalzi tra individuazione della continuità dal passato al presente, ed esaltazione dell’originalità di quest’ultimo. “If continuity and change were balanced, the balance ranged from Thomas Macaulay’s more forward-looking welcome of change to Edward Freeman’s restorationist impulse to subsume novelty in ancient forms.” Cfr. *infra*, 43-5.

<sup>122</sup> Cfr. *supra*, 28.

<sup>123</sup> Cfr. *supra*, 24-5.

<sup>124</sup> Secondo Stubbs, Enrico II era il sovrano che rappresentava in modo più chiaro e soddisfacente questo processo, poiché era riuscito ad armonizzare monarchia e autogoverno locale, introducendo nuovi elementi ma anche salvaguardando quanto di meglio restava della tradizione passata. Stubbs, 1878: I, 445-543.

<sup>125</sup> *Ibidem*, I, 481.

<sup>126</sup> Da una lettera indirizzata a Freeman nel 1864 (Stubbs Papers, 1850-1901) citata in Brundage, Cosgrove, 2007: 64.

<sup>127</sup> Abbiamo già discusso (cfr. *supra*, 28), e lo faremo ancora (cfr. *infra*, 47), della sua concezione del mondo greco; per quanto riguarda Roma, “To Freeman the great unifying element in history was Rome, ‘the true Eternal City’” (Robinson, 1931: 465). Del resto, già “after the Glorious Revolution of 1688, parallels were regularly drawn between England freed from the Stuarts and Republican Rome, freed from its kings in 509 B.C., as examples of balanced polities.” Morris, 2000: 41-2.

<sup>128</sup> Come afferma Camassa (2004: 5): “[Il rapporto con l’antico] si può dire sia un elemento strutturante della moderna civiltà europea.”

<sup>129</sup> La più illustre eccezione è rappresentata naturalmente da George Grote, di cui stiamo per parlare nuovamente, seppure in modo rapido e generico. Per uno studio più approfondito dei suoi rapporti con Freeman e con altri autori più o meno contemporanei si vedano, Momigliano, 1952; Clarke, 1962.

perfectly, flourished.”<sup>130</sup> Massimo fautore di questo atteggiamento fu “George Grote, per cui la democrazia ateniese diventa l’ideale della democrazia liberale.”<sup>131</sup> Abbiamo già citato l’autore della monumentale *History of Greece* all’inizio della nostra trattazione attraverso il brano di Denison,<sup>132</sup> in cui egli appare insieme a Freeman come campione di quell’indirizzo storiografico che vedendo una linea ideale continua tra Omero e Gladstone, consentiva di attingere a uno straordinario “storehouse of political wisdom and experience.” Che il canale privilegiato per l’autoesaltazione nazionale fosse l’elogio della democrazia ateniese o del federalismo acheo, per entrambi gli studiosi la descrizione del funzionamento dei sistemi politici antichi risultava utile per lo statista moderno, in virtù della condivisione di una situazione esistenziale, o forse sarebbe meglio dire di uno stesso universo culturale.<sup>133</sup> Ma, come preannunciato, poiché riteniamo che le modalità con cui Freeman articolò il rapporto tra passato e presente non si esauriscano nel dogma della continuità istituzionale, proseguiremo ripensando la sua opera e la sua personalità alla luce del già illustrato modello descrittivo e interpretativo delle tre fasi: continuità, distanza, conoscenza.

---

<sup>130</sup> Turner, 1981: 213.

<sup>131</sup> Avlami C., *Libertà liberale contro libertà antica*, in Settis, 2001: III, 1328. Cfr. anche Herman, 2006: 85-101.

<sup>132</sup> “The history of Greece and Rome became a storehouse of political wisdom and experience for the statesmen of England or the United States of America. In the case of the Athenian democracy the full treasures of this storehouse were set forth before his countrymen by Mr. Grote; for the Achaian League the same great work has been accomplished by Mr. Freeman.” Denison, 1863: 205.

<sup>133</sup> Potrebbe sembrare che Denison, alludendo alla condivisione di un certo tipo di condizioni tra uomini dell’epoca antica e di quella moderna come presupposto che garantisca l’utilità concreta dello studio della loro storia, intenda indicare che tale attività andrebbe svolta alla luce dell’unità stessa del genere umano, e non “as if they had belonged to some other world.” Denison, 1863: 205. Come segnala Bernal (Bernal, 1991: 12; Bernal, Moore, 2001: 200-3), la questione della presenza di un’idea di comunanza culturale e razziale, anziché universale, nel pensiero di Grote, risulta piuttosto problematica. Nel caso di Freeman invece, in base a ciò che abbiamo detto finora e che ancora diremo (cfr. *supra*, 25, 27, 29, 33, e *infra*, 45-6), possiamo essere certi che l’unità sulla quale poggiava la legittimità della connessione teorica e metodologica tra storia antica e moderna che caratterizzava le sue opere, non possedesse in alcun modo il carattere di universalità. Cfr. Robinson, 1931: 465. “He cared little for the times subsequent to the eleventh century nor did his ‘unity’ comprehend other than southern and western European development.”

c) *Distanza*: “*There never was a people whose whole institutions more completely bore the stamp of national originality than the ancient Greeks. (...) Their poetry, their philosophy, their politics, are all the pure growth of the soil; the least tinge of foreign influence is at once discernible.*”<sup>134</sup>

Le cause e le conseguenze della conquista normanna continuarono a suscitare interesse e perplessità tra gli storici del medioevo e non,<sup>135</sup> ma, al di fuori dell’ambito accademico, la disputa continuità vs mutamento<sup>136</sup> si risolveva quasi invariabilmente a favore del primo elemento, emblematizzato nello sviluppo lento e senza fratture della costituzione.

L’anacronistico nazionalismo di cui Freeman si rese sommo interprete descrivendo la vita proto-democratica<sup>137</sup> dell’Inghilterra pre-1066, riconosceva nella ininterrotta resistenza delle acquisizioni giuridiche degli eroi anglosassoni un segno distintivo delle virtù nazionali. Nella *Norman Conquest* così come nella *Growth*, l’unità della storia inglese appariva imperniata sul saldo mantenimento della medesima posizione circa le questioni di libertà e autogoverno, nel quale Freeman collocava le fonti ultime del successo inglese.<sup>138</sup> Attraverso il plauso per la continuità istituzionale, questa argomentazione definiva la realtà attuale come un fedele e rassicurante calco della storia, nonostante le sfide più o meno traumatizzanti che questa aveva presentato e poteva ancora presentare. In altre parole, “by giving to the late Victorians an identity rooted in ninth-century liberty and institutions, Freeman fixed national identity firmly in

<sup>134</sup> Freeman, 1849b: 99. Il brano continua così: “among all diversities of government and dialect, never failed to bind Greek to Greek as fellow-countrymen, in distinct opposition not only to Phœnicians or Egyptians, but to the kindred inhabitants of Lydia, Italy, or Macedonia.”

<sup>135</sup> Cfr. Williams, 1995; Chibnall, 1999.

<sup>136</sup> Precisiamo che per mutamento intendiamo qui l’introduzione di elementi completamente nuovi provenienti dall’esterno rispetto a un sistema politico, istituzionale o di altro tipo (come quelli individuati da Stubbs, e in seguito da altri studiosi, nella costituzione inglese cfr. *infra*, 52-8), di contro ai processi di evoluzione graduale, che anche Freeman riconosce, in cui le modificazioni risultano comunque in piena armonia con la realtà già data.

<sup>137</sup> Freeman ravvisava primariamente i fondamenti di questa protodemocrazia nella relazione tra il witenagemot e il sovrano, che collocava quest’ultimo in una posizione se non subordinata quanto meno vincolata; egli infatti veniva eletto da questo corpo assembleare nazionale e inoltre doveva agire in conformità alla sue indicazioni (cfr. Brooke, 2001: 21-2). Viene dunque richiamata l’attenzione sulla persistenza dei principi democratici al di là delle modifiche formali, e la conseguente derivazione diretta del Parlamento moderno da questo consiglio anglosassone: “I will now only call you to bear in mind that England has never been left at any time without a National Assembly of some kind or other. Be it Witenagemot, Great Council, or Parliament, there has always been some body of men claiming, with more or less of right, to speak in the name of the nation.” Freeman, 1872a: 54.

<sup>138</sup> Tutta la storiografia di epoca vittoriana, al di là della varietà degli approcci più o meno teorizzanti o filologici, è contraddistinta da una lettura del passato inglese come una “success story” tout court. Cfr. Newsome, 1997: 142-54, 161.

constitutional history.”<sup>139</sup> A proposito di quest’ultima citazione ci sembra interessante evidenziare che, probabilmente a motivo di una casuale disattenzione, per ben due volte in un’unica frase viene ripetuto il termine ‘identity’. L’uso del vocabolo ‘identità’ è particolarmente appropriato al caso in questione, poiché esso rimanda da un lato alla consapevolezza della propria esistenza continuativa nel tempo,<sup>140</sup> e dall’altro a quei processi di inclusione ed esclusione, che distinguono un ‘noi’ e un ‘loro’.<sup>141</sup> Come vedremo nel corso del presente lavoro, in Freeman l’exasperata ricerca di una determinazione chiara e definitiva del carattere nazionale si risolverà in un rapporto quasi ossessivo con l’antico, fatto di incessanti andirivieni lungo l’asse identità/estraneità (o continuità/distanza), e che contribuirà a fargli accogliere quelle teorie razziali che in ultima istanza invalideranno tutta la sua produzione scientifica. Non stupisce dunque che, come ricorda Momigliano, l’amico e collega John Richard Green lo biasimasse per via di una sostanziale “indifferenza per le forze sociali e morali,”<sup>142</sup> poiché senza dubbio ciò che stava a cuore a Freeman era “più il problema dell’identità che non quello della soggettività, ovvero più il problema della collocazione che quello dell’azione.”<sup>143</sup> L’individuazione di questo particolare aspetto del suo approccio storiografico ci riporta inevitabilmente alla mente ulteriori critiche, mosse in circostanze e con intenti differenti, ma a nostro avviso comunque ascrivibili alla medesima stretta ideologica.

Facendo riferimento a uno dei principi che informavano maggiormente il pensiero di Freeman, riepilogato nella celebre definizione “History is past politics, politics is present history,”<sup>144</sup> James Bryce, che pure condivideva con lui il legame con Gladstone, lo accusò di essere capace di andare ben oltre la sua stessa massima, e affermò che

<sup>139</sup> Cosgrove, 2008: 37.

<sup>140</sup> Per una descrizione accurata del legame tra senso di continuità e costruzione identitaria, a livello individuale e collettivo, cfr. Strauss, 1959: 134-49.

<sup>141</sup> Abbiamo già visto in che misura le teorie razziali di Freeman, tutte protese a definire e riconfermare l’appartenenza etnica del popolo inglese, siano alla base di gran parte delle sue interpretazioni storiche. Cfr. Smith, 1991: 13-4.

<sup>142</sup> Momigliano, pur citandole fuggacemente in nota, non può fare a meno di definire le lettere scritte da Green come “la critica più penetrante che io conosca di Freeman storico: Green rimproverava all’amico l’indifferenza per le forze sociali e morali (332; 363) e una volta osserva: « You have never left Oxford » (168).” Momigliano 1981: 10, nota 1.

<sup>143</sup> Giacomantonio, 2007: 37. Nell’ultima parte della trattazione si cercherà di verificare come nell’opera di Freeman, la marginalità del concetto di soggetto-individuo in quanto agente libero e responsabile, e ovviamente ancor più quella del soggetto-persona, dotato di dignità universale e inalienabile, conduca all’insistenza sulla perpetuazione dei valori pseudoliberali e democratici e sulla netta distinzione gerarchica della cultura di riferimento che li avrebbe prodotti.

<sup>144</sup> “History is but past politics and politics are but present history.” Freeman, 1884: 13. Cfr. *supra*, nota 56. Nel paragrafo successivo (pp. 34-47) vedremo che dell’approccio rankiano, Freeman accoglierà l’enfasi posta sulla storia politica a livello esclusivamente tematico, trascurando la centralità attribuita allo studio delle testimonianze documentarie ufficiali dello stato in quanto contrapposto all’uso sconsiderato di cronache di varia provenienza e affidabilità caratteristico della cosiddetta ‘cultural history’. Cfr. Burke, 1991: 3, 6.

“sometimes he made history present politics as well as past.”<sup>145</sup> Anche più recentemente, l’interesse e il coinvolgimento di Freeman nella politica inglese della sua epoca è stato definito debole e instabile, poiché essa lo attraeva solo nella misura in cui poteva essere vista come parte del continuum storico. Secondo Burrow, uno dei più accreditati storici dell’era vittoriana, “all his opinions were rooted in history; they were derived from its conceptions of the past.”<sup>146</sup> L’effettiva involontaria<sup>147</sup> assenza di Freeman dalla scena politica inglese in seguito a due fallimentari candidature parlamentari, comportò indubbiamente un certo grado di inesperienza e di relativo isolamento dalla concreta vita pubblica del suo tempo; e il risultato, o forse la causa, di questo distacco fu che egli “did not simply inject his contemporary politics into history; it would be truer to say that apart from history he had no contemporary politics at all.”<sup>148</sup>

Le occasioni in cui Freeman manifestò questo atteggiamento furono numerose e di diverso tenore,<sup>149</sup> ma scegliamo di dedicare maggiore attenzione ad una delle dispute istituzionali più accese, che lo vide protagonista in aperta opposizione ad altri esponenti della scuola degli storici whig, tra i quali nondimeno, come già detto, egli viene consuetamente annoverato.<sup>150</sup>

Già nel 1863, all’indomani della pubblicazione del primo volume, la sua *History of Federal Government* veniva riconosciuta come contributo particolarmente pertinente per il dibattito che si andava sviluppando in seno al parlamento inglese, relativamente alla possibilità di applicare il modello federale all’Impero britannico.<sup>151</sup> Un giudizio a caldo fu il seguente: “He has treated the subject of federal government in general with through impartiality, at a time when Englishmen most need, but are perhaps least able, to examine it dispassionately.”<sup>152</sup> Negli anni in cui Freeman si accingeva a redigere il secondo volume previsto nel piano dell’opera,<sup>153</sup> e precisamente nel 1884 a Londra, la proposta di creare un’unione federale che soppiantasse la struttura esistente dell’Impero britannico si tradusse nella fondazione di una organizzazione, *The Imperial Federation League*, che promuoveva una maggiore coesione all’interno dei possedimenti della Corona, propugnando l’istituzione di un parlamento direttamente eletto dalle popolazioni

---

<sup>145</sup> Bryce, 1903: 274.

<sup>146</sup> Burrow, 1981: 156.

<sup>147</sup> Freeman, Stephens, 1895: 208.

<sup>148</sup> Burrow, 1981: 155.

<sup>149</sup> Segnaliamo ad esempio il dibattito sulla Home Rule (Freeman, 1886c), e quello sulla questione greca o più generalmente balcanica (Freeman, Stephens, 1895: II, 113, 144; Freeman, 1882a: 400-455; Freeman, 1872b: 296-339).

<sup>150</sup> Goldstein, 2004: 6-12. Heyck, 1982: 143.

<sup>151</sup> Cfr. Burgess, 1978.

<sup>152</sup> Urban, 1863: 426

<sup>153</sup> Cfr. Freeman, 1893: v-x.

della Gran Bretagna e dei suoi *dominions*. L'esigenza di fornire alle relazioni tra le molteplici civiltà che costituivano l'Impero un grado più significativo di integrazione politica ed economica, fondando quest'ultima su solidi vincoli giuridici, fu avvertita con notevole sensibilità istituzionale da alcuni uomini politici, nonché eminenti storici, tra cui Charles Dilke, James Anthony Froude, John Robert Seeley e James Bryce, ai quali si aggiunsero numerosi altri intellettuali dell'epoca. In *Greater Britain* Dilke aveva per la prima volta definito l'impero "as a geo-political community of races and civilizations that, due to Anglo-Saxon superiority, would gradually assume the characteristics of a true federation."<sup>154</sup> Freeman si oppose strenuamente al movimento della Imperial Federation League,<sup>155</sup> sostenendo piuttosto la creazione di una più vasta comunità che riunisse le popolazioni anglosassoni e anglofone, e che includesse dunque gli Stati Uniti d'America.<sup>156</sup> Nel saggio *Imperial Federation*, pubblicato sul Macmillan's Magazine nel 1885, Freeman, in primo luogo, evoca a sostegno delle proprie opinioni l'incompetenza terminologica implicita nel progetto di una Imperial Federation. "The simple truth is that the phrase 'Imperial Federation' is a contradiction in terms, that what is imperial cannot be federal, and that what is federal cannot be imperial."<sup>157</sup>

Bryce non tardò ad ammonirlo per l'eccessivo rigore terminologico, così come per il suo modo di valutare gli eventi contemporanei in base agli antecedenti modelli storici; citando Gardiner, amico e collega di Freeman, gli imputò una conseguente incapacità di comprendere e apprezzare "statesmanship looking forward and trying to find a solution

<sup>154</sup> C. Dilke, *Greater Britain*, cit. in A. Bosco, *The British Federalist Tradition and the Origins of the Churchill Proposal of Union with France in 1940*, in Knipping, 1994: 180.

<sup>155</sup> "What is Imperial Federation? Some say, a Federation of the British Empire, the Queen's dominions, or something of that kind. That means a Federation in which we all shall be outvoted by Hindoos and Mahometans." Freeman to Bryce, 16 Dicembre 1886, in Bryce, 1826-1958, cit. in Freeman, Stephens, 1895: II, 356.

<sup>156</sup> Pur essendo consapevole della verosimile irrealizzabilità concreta di un'ipotesi del genere, per motivi geografici e non solo, osserva: "Now the people of the United States of America surely form so large a part of the English-speaking people that a federation which is meant to take in all the branches of that people is strangely imperfect if it leaves out a branch so great and so fruitful as that which has spread the English tongue from Ocean to Ocean." Freeman, 1886d.

<sup>157</sup> Freeman, 1885a: 430. Poco dopo leggiamo: "When then we hear of 'Imperial Federation,' we first wish to know the meaning of the word 'imperial;' next we wish to know the meaning of the word 'federation'." *Ibidem*, 433. Dobbiamo quindi smentire categoricamente quanto afferma Momigliano, che per una svista o per imprecisione scrive: "Green che condivide con Freeman il graduale abbandono dell'anglicanesimo, (...), al federalismo imperialista dell'amico contrappose un forte interesse per la vita comunale." Momigliano, 1981: 310-1. Gabba, più prudentemente, scrive: "La sua Storia del Governo Federale ebbe una qualche importanza nell'elaborazione delle idee e delle proposte per una soluzione federalistica dell'Impero Inglese." Gabba, 1981: 327. Egli si rifà a sua volta al testo di Barié (in *Idee e dottrine imperialistiche nell'Inghilterra vittoriana*, leggiamo che i "fautori della federazione imperiale, i quali per altro lato si appellavano alla letteratura scientifica sul problema federalistico, in particolare al famoso libro del Freeman, la cui prima parte era apparsa nel 1863, la *Storia del governo federale*." Barié, 1953: 149) il cui fraintendimento, associato alla mancata disamina del testo autografo di Freeman (*Imperial Federation*, 1885), deve essere probabilmente all'origine dell'errore di Momigliano.

to difficult problems.”<sup>158</sup> Bryce e Gardiner riconobbero dunque in lui l’incapacità di mantenere l’essenziale distinzione tra storia e politica, tra passato e presente, tra teoria accademica e politica pratica. In effetti, dopo la prima sentenza con cui individuava addirittura un’incompatibilità semantica tra i vocaboli usati per definire il disegno politico prospettato, Freeman procedeva con una corrosiva e dettagliata critica che sottolineava l’astoricità globale<sup>159</sup> dell’ipotesi di una soluzione federale per l’Impero britannico. Infatti, al di là del pedante attacco rivolto all’incongruenza terminologica, ciò che urtò più gravemente la sensibilità di Freeman fu la pretesa di realizzare un’azione senza precedenti, l’assoluta originalità di una federazione imperiale, definita con disprezzo e derisione una proposta “which has perhaps never before been made in the history of the world.”<sup>160</sup>

Questo secondo aspetto su cui si articola la critica al progetto federale-imperiale ci permetterà di definire più chiaramente in che misura la sua riflessione risulti discordante o comunque eccentrica rispetto alla tradizione storiografica cui abbiamo di tanto in tanto accennato, e in cui pure egli era inserito.

L’espressione “whig history” coniata solo nel 1931 dallo storico Herbert Butterfield,<sup>161</sup> assume oggi una connotazione spregiativa che mira a mettere in risalto i limiti delle narrazioni teleologiche e trans-storiche.<sup>162</sup> Il riferimento all’omonimo partito, tradizionalmente contrapposto a quello Tory, ci consente di individuare ideali e interessi in cui si riconobbero storici come J. R. Seeley, W. Stubbs, J. R. Green e, con le dovute riserve di cui tratteremo, E. A. Freeman. Volendo semplificare al massimo, gli obiettivi della politica dei Whig coincidevano con quelli del liberalismo classico:<sup>163</sup> esaltazione della libertà individuale (almeno fino alle ultime due decadi del XIX secolo),<sup>164</sup> riformismo sociale, universalizzazione del diritto di voto, difesa dei poteri del parlamento di contro a quelli del sovrano e della Chiesa Anglicana. La convergenza tra presupposti teorici – decisa interpretazione teleologica – e credo politico, sfociava in un modello

<sup>158</sup> Brano tratto da una lettera di S.R. Gardiner a Bryce, citato in Bryce, 1892: 502.

<sup>159</sup> “The word ‘imperial’ is the adjective of the substantive ‘empire.’ Now what is meant by ‘empire’? The proposal that a ruling state — if any one chooses to call it so, an ‘imperial’ state — should come down from its position of empire, and enter into terms of equal confederation with its subject communities, is a very remarkable proposal, and one which has perhaps never before been made in the history of the world.” Freeman, 1886d: 120.

<sup>160</sup> Ivi.

<sup>161</sup> Butterfield, 1931.

<sup>162</sup> Uno dei campi in cui per estensione viene adottato l’aggettivo ‘whiggish’ è ad esempio la storia della scienza. Cfr. McIntire, 2004: 205; Schuster, 1995: 13-16.

<sup>163</sup> Nello specifico possiamo parlare di liberalismo gladstoniano, in quanto distinto dal cosiddetto ‘old liberalism,’ di cui abbandona almeno in parte l’esaltazione delle idee di potere ed efficienza, così come dal ‘new liberalism’ e dalla sua estensione delle riforme sociali e della tassazione. Cfr. Blaas, 1978: 206-18.

<sup>164</sup> Cfr. Greenleaf, 1983: 143.

narrativo che ricostruiva la storia inglese come progressiva realizzazione del prodotto più elevato e maturo dello sviluppo umano, ossia la democrazia liberale.

Del resto, l'idea di progresso e la relativa tendenza a formulare leggi universali e costanti valide per tutte le epoche si trovava al centro dei modelli conoscitivi e rappresentativi dominanti durante gran parte del XIX secolo, e su questa matrice interpretativa materialistico-positivista – alla cui diffusione nell'Inghilterra vittoriana contribuì in modo cospicuo l'influenza esercitata dall'opera di Comte – si innestò gran parte della riflessione e della produzione storiografica del periodo, la quale aggiunse alla nozione di natura umana intrinsecamente e inevitabilmente progressiva, il principio della centralità della storia anglosassone e più in generale germanica, che Freeman condivise senz'altro. In linea con queste tendenze T. B. Macaulay, storico e politico da lui apprezzato e per certi aspetti emulato,<sup>165</sup> “named progress the key to history [and] located its culmination in the English people.”<sup>166</sup> Molti storici del XIX secolo diedero alle loro opere toni nazionalistici, presentando gli eventi del passato come testimonianze dell'indiscutibile primato del mondo anglosassone, e considerando questa dimostrazione come uno dei loro compiti fondamentali.<sup>167</sup> E la storia costituzionale,<sup>168</sup> che apparisse caratterizzata da eventi rivoluzionari e nondimeno provvidenziali come nella versione di Stubbs o di Round,<sup>169</sup> o da consenso e continuità attraverso i secoli, come in quella Freeman, finì per costituire il veicolo primario per ribadire il motto secondo cui “the history of England is emphatically the history of progress.”<sup>170</sup>

La costituzione poteva rappresentare il fondamento e il marchio di questa superiorità, poiché si adattava in modo esemplare alla concezione lineare, evolutiva e finalistica della storia, che condurrebbe attraverso tappe progressive, biologiche, sociali, culturali, verso una condizione gradualmente sempre più elevata. A questa tendenza si associò ben presto l'ipotesi che il percorso evolutivo delle civiltà potesse essere osservato e studiato in modo da individuarne le leggi e da esercitare un controllo diretto sulla realtà e dunque anche sul corso stesso della storia. Già nel 1857, un altro storico vittoriano, H. T. Buckle, nella sua opera, *History of Civilization*, considerava il meccanismo di evoluzione ascendente come un dato di fatto della storia dell'uomo, e si proponeva piuttosto di

---

<sup>165</sup> Freeman, Stephens, 1895: 160.

<sup>166</sup> Reed, 1989: 89.

<sup>167</sup> Cfr. Pocock, 1962: 219-46.

<sup>168</sup> Per gli storici whig il percorso costituzionale divenne pressoché l'unico oggetto degno di ricostruzione, di contro alle biografie eroiche di un Carlyle, e all'illustrazione della storia della civiltà con i metodi delle scienze naturali che fu di un Buckle (cfr. *infra*, 42).

<sup>169</sup> Mentre di Stubbs e del suo pensiero abbiamo, seppur brevemente, già discusso (cfr. *supra*, 32-3), ci riserviamo di delineare l'opera di Round nel paragrafo successivo (cfr. *infra*, 53-57).

<sup>170</sup> Macaulay, 1843: II, 226.

studiarne le cause, applicandovi i metodi della ricerca scientifica e statistica. Essendo convinto che i fenomeni sociali presentassero la stessa costante regolarità dei fenomeni naturali, Buckle individuava le forze motrici della storia in leggi impersonali, piuttosto che nelle grandi individualità come avevano invece fatto Macaulay e Carlyle, o nella forza dell'unità razziale e istituzionale propugnata da Arnold e Freeman. Il vasto e immediato successo di cui godette l'opera di Buckle contribuì in modo rilevante a diffondere questo concetto di progresso, ma certamente gli effetti più rilevanti furono quelli derivanti dalla teoria dell'evoluzione di Darwin, il quale concludeva così la sua trattazione: "as natural selection works solely by and for the good of each being, all corporeal and mental endowments will tend to progress towards perfection".<sup>171</sup> Occorre precisare che la pubblicazione di *The Origin of Species* nel 1859, piuttosto che ispirare ed orientare la produzione degli storici sopra evocati, costituì una valida conferma delle loro argomentazioni. Il concetto di progresso lineare della storia e della società divenne infatti prevalente "before it became popular to account for the origin of man in terms of biological evolution. The progressive view of human society was a stimulus for, not a product of, the theory of organic evolution. Only later in the century, after the success of the Darwinian revolution in biology, were the two levels of progress synthesized into a comprehensive vision of universal development."<sup>172</sup> L'idea che l'evoluzione biologica proceda secondo uno sviluppo lineare dal livello più basso a quello più alto o dal più primitivo al più sofisticato, e che dunque sia necessariamente progressiva, non è in effetti esplicitamente formulata nella teoria di Darwin, ma in epoca vittoriana fu questa la principale chiave di lettura secondo cui venne accolta l'opera. Certamente anche lo stesso Darwin contribuì a questa interpretazione per il desiderio di enfatizzare gli aspetti positivi di una teoria che sapeva avrebbe sconcertato e allarmato coloro che attribuivano esclusivamente alla Chiesa il diritto di proclamare la verità sull'universo e sul posto che l'umanità occupava in esso. Suggestendo l'ipotesi che il meccanismo di selezione naturale fosse almeno nel lungo periodo benefico, e dunque avrebbe condotto le specie a livelli di sviluppo sempre più elevati, la teoria dell'evoluzione biologica poté ottenere il favore dei pensatori liberali che la considerarono come garanzia di progresso sociale. Grazie alla concezione lineare e storicistica del tempo, i miti dell'evoluzione e del progresso indefinito si adattavano in modo così calzante alla generale atmosfera vittoriana da essere "accepted without critical scrutiny."<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Darwin, 1861: 524.

<sup>172</sup> Bowler, 1989: 90-91.

<sup>173</sup> Houghton, 1957: 38.

Terminato questo excursus, certamente non esaustivo della complessità implicita in una simile situazione,<sup>174</sup> cercheremo ora di vedere in che modo collocarvi l'opera di Freeman, e lo faremo ritornando in primo luogo al dibattito politico dal quale eravamo partiti, ossia quello sulla *Imperial Federation*, e nello specifico ai fondamenti delle osservazioni polemiche che egli manifestò in proposito. Le tendenze e le sollecitazioni che emergevano dal contesto intellettuale descritto, sembrano averlo influenzato in maniera intermittente, o meglio trasversale, poiché sia la visione della storia come progresso, sia l'idea di prevedibilità scientifica del suo andamento, sono ravvisabili nel suo pensiero, ma si presentano come esito di una elaborazione concettuale e metodologica del tutto peculiare.

Affrontiamo innanzitutto la prima questione, quella relativa alla modalità di teorizzazione del progresso umano e alla concezione del tempo che vi soggiace. A tal fine merita di essere riconsiderata la frase che abbiamo riportato sopra per sintetizzare le motivazioni addotte da Freeman al fine di giustificare la sua inflessibile opposizione alla possibilità di una soluzione federale per l'Impero Britannico. Essa viene definita una proposta "which has perhaps never before been made in the history of the world." Questo giudizio, così come il resto della critica di Freeman, è basato sul confronto oppositivo che egli instaura tra l'incognita del nuovo e dell'intentato e la certezza offerta da strutture che hanno attraversato la storia, e che si ripetono eguali in quanto pervase di valori civili e politici. Le numerose attestazioni di questo procedimento interpretativo e valutativo<sup>175</sup> sembrano rivelare quella incapacità di emanciparsi dal già noto e quella tendenza ad irrigidire la realtà politica presente in schemi preordinati e mistificanti, di cui lo rimproverarono Bryce e Gardiner. Alla temporalità fluida e irreversibile del divenire Freeman contrappone la recuperabilità e la riattualizzazione periodica di una sorta di modello

---

<sup>174</sup> L'epoca vittoriana è stata oggetto di varie definizioni, quali 'the age of science,' 'the age of steam,' 'the age of progress,' 'the age of improvement,' tutte di analoga derivazione semantica e legate ai grandi successi che, nella seconda metà dell'Ottocento, punteggiarono in modo marcato le scienze naturali, l'economia, e la tecnologia, influenzando profondamente anche le scienze 'molli.' Tuttavia il ruolo attivo e autorevole che svolsero pensatori controcorrente rispetto alle convinzioni imperanti, come Lord Acton, o John Richard Green, evidenzia il rischio di applicare indiscriminatamente a questo periodo un paradigma interpretativo, sicuramente rappresentativo di gusti e tendenze generali, ma non esauriente quanto agli spunti concettuali originali. Cfr. Turner, 1993.

<sup>175</sup> Ecco alcune osservazioni significative di Freeman al riguardo: [nell'ambito della proposta di una 'Imperial federation'] "by 'federation' is meant some wholly new device, something the like of which is not to be found either in the existing world or in any past age of the world. (...) Such a demand was never yet made on any ruling people or any ruling assembly, and that the Parliament and people of Great Britain will assuredly not be the first to set the world the example of accepting it." Freeman, 1885a: 130. "And it is proposed to bring in federation, not only as a perfectly new thing, but under circumstances utterly unlike those under which any of the present or past confederations of the world ever came into being." *Ibidem*, 120. "Let us at least remember that what is proposed is unlike anything that ever happened in the world before." *Ibidem*, 122.

archetipico. In base a questa considerazione appare già evidente che l'idea di progresso di Freeman, insieme ad altri aspetti della sua personalità e della sua formazione,<sup>176</sup> si discosta dall'impostazione dominante nell'epoca in questione, assumendo la prospettiva di un movimento retrogrado e una visione ciclica<sup>177</sup> della storia. Un esempio indicativo è costituito dall'opinione espressa riguardo ai moderni mezzi di trasporto e di comunicazione: essi sono considerati validi strumenti per rendere possibile o comunque per agevolare la restaurazione della struttura politica federale dell'antica Grecia, con la relativa attuazione dell'ideale greco di cittadinanza attiva, su una scala molto più vasta: “it is by the help of modern discoveries that the federal systems of old Greece can be reproduced on a gigantic scale, that a single Union of states can embrace a continent stretching from Ocean to Ocean instead of a peninsula stretching from sea to sea.”<sup>178</sup> L'espressione “the cycle has come round”, insieme ad altre analoghe, compare in quasi tutte le sue opere principali,<sup>179</sup> e segnatamente in relazione ai momenti storici in cui in qualche misura avviene il positivo ripristino di una condizione passata.<sup>180</sup> Così nella sua *Norman Conquest* (1865 – 1876), Guglielmo I appare come una figura eroica poiché era riuscito a condurre il paese verso un futuro prospero mantenendo e restaurando le antiche istituzioni.<sup>181</sup> Ma in modo analogo anche l'epoca di Edoardo I (1272 – 1307), così come il periodo fino ad allora vissuto dallo stesso Freeman (1868 – 1874), costituivano a suo avviso un chiaro esempio di questa reiterabilità di illustri precedenti.<sup>182</sup> A tal proposito, il già citato Gardiner gli attribuisce una certa nostalgia anacronistica, asserendo che “Freeman's attitude is that of the people who cried out for the good laws of King

<sup>176</sup> Momigliano, 1981: 310.

<sup>177</sup> Jann, 1985: 12, 114.

<sup>178</sup> Riportiamo solo alcune delle numerosissime affermazioni analoghe: “Above all, I wish to point out that some of the great inventions of modern times, which might at first sight seem to sever us more utterly than ever from those small and ancient commonwealths, have really brought us nearer to them.” (Freeman, 1886d: 59) “We should rejoice that in many things we have gone back to the earliest form of European political life, that the discoveries of modern times have enabled the free states of old times to arise again.” (*Ibidem*, 16) “Let us rather rejoice that those inventions have brought us who do need them nearer to the political level of those early times.” (*Ibidem*, 60)

<sup>179</sup> “William the Deliverer to complete the cycle which had begun under William the Conqueror.” (Freeman, 1876: I, 102; V, 285, 390); “Thus the cycle has come round, that the days of foreign rule have been wiped out and that England is England once again.” (Freeman, 1872a: 158); (“This series of deliverers or conquerors who, in the fourth century before Christ and in the first years of the third, come forth from Greece and the lands near Greece to deliver or to conquer in Greek Italy and Sicily form a marked feature in the history of those ages. And, as everything Sicilian must have its cycle, we find their counterparts also in later times.” Freeman, 1891: 23)

<sup>180</sup> “By one of those curious cycles which so often come round in human affairs (...) our modern Kings have recovered the ancient right, common to them with other men, of inheriting, purchasing, and bequeathing private estates.” (Freeman, 1876: I, 102.)

<sup>181</sup> *Ibidem*, V, p. 395.

<sup>182</sup> *Ibidem*, V, pp. 426, 731.

Edward, trying to revive the past.”<sup>183</sup> Secondo Freeman il regno di Edoardo I non era che il ritorno a una situazione precedente, concretizzatasi nello specifico nel revival dell’istituzione democratica del *witenagemot* anglosassone, al quale Freeman ricollegava tutte le successive conquiste parlamentari. Sotto questo aspetto Freeman diverge decisamente da quella scuola whig che, come abbiamo visto, pur sostenendo la tesi della continuità storica, ammetteva anche l’esistenza di sviluppi costituzionali del tutto nuovi e tuttavia validi.

La sua idea del progresso si fonda in sostanza su un ritorno all’antichità, che anima profondamente anche la sua visione politica, decisamente eterodossa agli occhi di qualsiasi liberale vittoriano per cui invece il cammino dell’uomo era un processo continuo e lineare di autotrasformazione e autotrascendenza di diversi stadi.<sup>184</sup> Egli sostiene infatti: “our ancient history is the possession of the Liberal, who, as being ever ready to reform, is the true Conservative, not of the self-styled Conservative who, by refusing to reform, does all he can to bring on destruction.”<sup>185</sup> D’altronde, è evidente il carattere conservatore del modello integrativo di identità nazionale che Freeman propose nella *Growth* e nella *Norman Conquest*, e che individuò nel partito liberale come “the embodiment of original Anglo-Saxon virtues.”<sup>186</sup> Pertanto le riforme, cambiamenti frutto di un cosciente progetto politico ancorato a una visione olistica della storia, vengono additate come il maggior pegno di stabilità, dinanzi a quelli determinati dalla contingenze socio-culturali, nell’ambito di una prospettiva tendenzialmente pessimistica.<sup>187</sup> Anche in questo senso, la sua posizione non risulta del tutto convenzionale, se consideriamo che la nozione di uno sviluppo necessariamente progressivo ebbe un certo effetto consolatorio rispetto alle implicazioni negative della visione del mondo e dell’uomo che scaturiva dall’opera di Darwin, alimentando la fiducia nella possibilità di scoprire le leggi secondo cui l’evoluzione funzionava, e di poter quindi influenzare il destino dell’uomo. “Where progress was accepted it was generally bound to some belief in the power of human will to shape not only man’s individual and communal destiny but the character of the material world itself.”<sup>188</sup>

---

<sup>183</sup> Gardiner, citato in Bryce, 1892: 502.

<sup>184</sup> Cfr. Bury, 1920: 217-237.

<sup>185</sup> Freeman, 1872a: X.

<sup>186</sup> Cosgrove, 2008: 34.

<sup>187</sup> Egli manifesta il proprio rammarico dinanzi al profilarsi di un avvenire diverso, rimproverando ad esempio alla Grecia del suo tempo di essere “a Greece which could utterly forget Athens and Sparta” (Freeman, 1872b: 320), e affermando che la “regenerate Hellas has, in the zeal of her new birth, forgotten her long continuous being. It is, above all things, the dream of the irrecoverable past, the dream of the exclusively classic past, which has checked the progress of the ransomed nation” (Ivi).

<sup>188</sup> Reed, 1989: 84.

Giungiamo così alla seconda questione che ci eravamo proposti di trattare per accertare la presenza di elementi singolari nel pensiero di Freeman rispetto alle convinzioni prevalenti del suo tempo, ovvero quella relativa al potenziale predittivo della scienza storica. La sua visione ciclica della storia<sup>189</sup> lo spingeva a trascurare i singoli eventi distinti e irreversibili ma gli consentiva d'altro canto di intuire, attraverso l'esame delle ricorrenze, un ordine atemporale e dunque una struttura assimilabile a una legge di svolgimento. Essa risulterebbe coerente con la seconda delle direttrici fondamentali sopra individuate caratterizzanti la storiografia in epoca vittoriana, quella cioè che mirava ad individuare regole pressoché universali la cui conoscenza permettesse all'uomo di influire attivamente sul proprio destino. È innegabile che egli condivise l'impegno per l'individuazione di leggi globali, poiché la concezione della storia come un tutto organico spingeva Freeman a ricondurre gli eventi a un orizzonte sostanzialmente causalistico, ad aderire a quell'aspetto della teoria del progresso compatibile con la concezione ciclica del tempo, ossia la tendenza storicistica – manifestatasi nelle versioni idealista, positivista o marxista<sup>190</sup> – ad attribuire al processo storico il principio di necessità. Così si esprime nella 'Lecture' *Unity of History*: "The history of the Aryan nations of Europe, their languages, their institutions, their dealings with one another, all form one long series of cause and effect."<sup>191</sup> Da questa dichiarazione emerge però che nel suo caso, la possibilità di utilizzare l'esperienza passata al fine di costruire una scienza storica predittiva in grado di indicare la fattibilità e la convenienza dei vari percorsi politici, è strettamente connessa alla tesi della superiorità ariana.<sup>192</sup> In Freeman l'idea di razza si sostituisce ai meccanismi evolutivi della formulazione comtiana, come garanzia di costanza e prevedibilità del destino dell'uomo. "Race was important to Freeman because it provided an alternative to the Whig idea that history was about mankind's march towards 'civilisation'."<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> Segno di questa visione è anche la predilezione per Polibio, con la sua narrazione di respiro universale associata a una teoria ciclica della storia. Ecco il ritratto dello storico della Lega Achea che emerge nella *History of federal Government* in seguito al confronto con Tucidide: "Polybios, on the other hand, is like a writer of our own times; with far less of inborn genius, he possessed a mass of acquired knowledge of which Thucydides could never have dreamed. He had, like a modern historian, read many books and seen many lands; one language at least beside his own must have been perfectly familiar to him; (...) He had himself personally a wider political experience than fell to the lot of any historian before or after him. (...) he lived to secure some little fragments of Grecian freedom as contemptuous alms from the Roman conqueror." (Freeman, 1863: 227) Anche nella Rede Lecture *The Unity of History* troviamo un'analoga e ancor più estesa ammirata descrizione (Freeman, 1872b: 311-5), al punto che secondo Momigliano, in questo testo Freeman si riferì "to Polybius as his immediate predecessor" (Momigliano, 1980: 140).

<sup>190</sup> Cfr. Tessitore, 1991: 204; Banti, 1997: 21-2.

<sup>191</sup> Freeman, 1872b: 12.

<sup>192</sup> *Ibidem*, 14, 15, 21.

<sup>193</sup> Conlin, Bremner, 2009: 2.

Il progresso lineare che avanza per superamento di stadi successivi,<sup>194</sup> viene respinto poiché nel suo pensiero non vi è una vera e propria riduzione della storia alle leggi della natura, che sono di per sé universali, quanto piuttosto l'istituzione di una distinzione normativa tra gruppi etnici in lotta per preservare e definire la propria identità, e dunque la negazione aprioristica di realtà o leggi di sviluppo universalmente valide per tutti gli uomini. La ciclicità e dunque la prevedibilità della storia era per lui fondata sull'unità della razza ariana, del cui carattere i Greci costituivano l'archetipo immutabile di validità permanente, intrinsecamente soggetto ad essere riprodotto. La frase che abbiamo accostato al titolo del presente paragrafo<sup>195</sup> celebra il recupero di una marcata distanza dall'antico, che non coincide con il rifiuto della riappropriazione e riattualizzazione delle primitive esperienze politiche che fu ad esempio di un Constant,<sup>196</sup> ma che nondimeno manifesta la percezione di una cesura tra presente e passato. Seppure "la civiltà greca è la matrice di quella occidentale, (...) i Greci si allontanano;"<sup>197</sup> per Freeman l'originalità, l'autonomia<sup>198</sup> e l'esemplarità del loro carattere nazionale, li colloca quasi fuori dalla storia, e nella misura in cui entrano in contatto con essa, ossia con gli altri popoli di cui subiscono l'influenza, queste 'difformità' risultano immediatamente e nettamente percepibili.<sup>199</sup> Inoltre, al popolo greco viene attribuita una sorta di unicità nel loro legame con la stirpe 'ariana', per cui occorrerebbe riconoscere che colui che ne fa parte non costituisce "merely one of the great Aryan family, but that he is the foremost among a group of nations who are bound to him by some closer tie than that which binds together all the branches of the great Aryan family."<sup>200</sup>

D'altronde, è la stessa concezione circolare del tempo a presupporre il sopraggiungere di una discontinuità, e a far riconoscere l'esistenza di una distanza tra una fase e l'altra che

<sup>194</sup> L'interpretazione destabilizzante della conquista normanna fornita da studiosi come Stubbs e Round potrebbe costituire un esempio di questa diversa accezione del progresso quale realizzazione di sviluppi effettivamente inediti. Cfr. Blaas, 1978: 189-90.

<sup>195</sup> "There never was a people whose whole institutions more completely bore the stamp of national originality than the ancient Greeks. They possessed a most strongly marked national character, which, among all diversities of government and dialect, never failed to bind Greek to Greek as fellow-countrymen, in distinct opposition not only to Phœnicians or Egyptians, but to the kindred inhabitants of Lydia, Italy, or Macedonia. Their poetry, their philosophy, their politics, are all the pure growth of the soil; the least tinge of foreign influence is at once discernible." Freeman, 1849b: 99.

<sup>196</sup> Il suo famoso saggio *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819) riassume e approfondisce le principali critiche rivolte, già a partire dall'epoca dell'Illuminismo, al culto dell'antichità e soprattutto alla sua utilizzazione a fini politici.

<sup>197</sup> Camassa, 2004: 15.

<sup>198</sup> Freeman nega ad esempio risolutamente anche la presenza di popolazioni autoctone in Grecia prima dell'arrivo degli Elleni, che quindi avrebbero mantenuto per un certo tempo la purezza razziale. "The existence in old Greece of any people earlier than the Greeks is matter of legend, of guess, of scientific inference, not matter of direct evidence." Freeman, 1886d: 7.

<sup>199</sup> Cfr. *supra*, nota 86.

<sup>200</sup> Freeman, 1886b: 13.

va colmata tramite quella ripetizione e riattualizzazione del modello primigenio che secondo Freeman rappresentavano il vero progresso. L'idea stessa di modello implica logicamente l'idea della riproducibilità, necessaria in seguito a un periodico deterioramento. "Freeman's writing (...) conceived of progress, but of progress through retrogression, and considered the postmedieval world as a declension from purity and unity to racial mix and diversity."<sup>201</sup> Così, in virtù del connubio tra pensiero razziale e ipotesi del ripetersi ciclico degli avvenimenti viene avallata nella sua opera una presa di distanza dall'antico, per certi versi non dissimile da quella verificatasi in tutta Europa tra XVIII e XIX secolo lungo il solco della riflessione winckelmanniana.<sup>202</sup> Questo tipo di distanziamento, naturalmente, non rende affatto infondate o inappropriate le accuse che Freeman ricevette da quegli storici che reclamavano l'uscita di scena della storia più o meno remota dal dibattito politico.<sup>203</sup> Il contraltare di questa auspicata segregazione dell'antico dalla vita pubblica attiva, sarà dato dall'acquisizione di un nuovo stabile ruolo, di cui tratteremo tra breve, nel mondo delle università, dei musei e nel più generico quadro del sistema educativo.

---

<sup>201</sup> Parker, 1983: 143.

<sup>202</sup> Cfr. Wood, 2001: 123-5; Camassa, 2004: 19.

<sup>203</sup> Ricordiamo la decisa riprovazione espressa in tal senso da alcuni studiosi nei confronti di Freeman: "Freeman was apt to go beyond his own dictum about history and politics, for he sometimes made history present politics as well as past." Bryce, 1903: 274-5. "All his opinions were rooted in history; they were derived from its conceptions of the past. (...) He did not simply inject his contemporary politics into history; it would be truer to say that apart from history he had no contemporary politics at all." Burrow, 1981: 155-6.

**d) Conoscenza:** “*I tremble at the notion of going to the Vatican library, I, who never in my life had any dealings with any library at all, save very slight once with our Bodleian.*”<sup>204</sup>

Uno dei criteri per analizzare le modalità con cui si configura il rapporto con l'antico nella vita e nel pensiero di Freeman, rispetto a quanto accadeva nel più vasto contesto della storiografia whig, consiste nel leggerlo alla luce di due considerevoli fenomeni, verificatisi in ambito istituzionale-culturale all'incirca negli stessi anni.

Nel 1870 l'*Elementary Education Act*, noto anche come *Forster's Education Act*,<sup>205</sup> che prevedeva l'istruzione elementare per tutti i bambini dai 5 ai 12 anni, avrebbe avviato uno straordinario processo di ampliamento del pubblico dei lettori, certamente compiuto solo nei decenni successivi, ma del cui impatto studiosi e giornalisti ebbero piena consapevolezza già al suo inizio.

La seconda e più complessa trasformazione oggetto del nostro interesse è quella che gradualmente, durante le decadi centrali del XIX secolo, elevò la storia, da mera attività amatoriale, al rango di professione accademica specialistica.<sup>206</sup> Si colloca in questo retroscena una pregnante faida intellettuale che vide protagonista Freeman, contro il quale si succedettero Froude e Round, e che per motivi di onore e di interesse si protrasse per quasi mezzo secolo.

James Anthony Froude (1818 – 1894) fu uno dei tanti storici vittoriani a crescere all'ombra del movimento anglo-cattolico trattariano, contro la cui dottrina finì nondimeno per scagliarsi dopo il ritiro dalla carriera ecclesiastica intrapresa nel 1845.<sup>207</sup>

La sua posizione rispetto alle controversie teologiche che scossero Oxford tra il 1840 e il 1860 fu espressa con toni tutt'altro che pacati nel romanzo parzialmente autobiografico *The Nemesis of Faith* (1849), che gli costò l'accusa di eresia da parte della Chiesa anglicana<sup>208</sup> e la perdita delle cariche accademiche di cui, poco più che ventenne, era

---

<sup>204</sup> Freeman to Bryce, 27 March 1881, cit. in Cosgrove, 2008: 35. Analogamente dichiara: “I have never tried the British Museum, I never use Bodleian oftener than I can help (...) I must have my materials in my house or other place that acts as such for the time: a room in an inn or a friend's house will do,” cit. in Kenyon, 1983: 155.

<sup>205</sup> Cfr. in generale Stephens, 1998; McLure, 1979. Sul ruolo e sui pareri degli intellettuali circa la riforma, Gordon, White, 1979: 65-89.

<sup>206</sup> Cfr. Burrow, 1981; Levine, 1986; Slee, 1986.

<sup>207</sup> Cfr. Markus, 2005: 28.

<sup>208</sup> Il libro suscitò vivissime polemiche, al punto da essere definito dal *Morning Herald* come “a manual of infidelity” (cit. in Dunn, 1961: II, 233), e alla fine venne dato alle fiamme pubblicamente presso l'Exeter College. Cfr. Paul, 1905: 47-48; Willey, 1956: 131.

stato insignito presso l'Exeter College.<sup>209</sup> La sua principale fonte di sostentamento divennero dunque le sue opere storiche e non, tra cui quella di impianto più sistematico ed editorialmente più fortunata, la *History of England from the Fall of Wolsey to the Defeat of the Spanish Armada* (1856–1870). Nei suoi 12 volumi, Froude additava il XVI secolo come fase di avvio del percorso di costituzione e differenziazione della grandezza inglese, grazie alla cessazione della soggezione al papato. Al di là delle turbolente opinioni religiose manifestate in gioventù, la sua indole tendenzialmente conservatrice lo spinse ad elaborare la propria versione della storia inglese individuando nello spiccato spirito di espansione e di riforma religiosa, caratteristici dell'epoca Tudor, il momento chiave che meglio ne definiva l'essenza e le finalità. Egli non ravvisava alcun legame tra le prospettive presenti e future del popolo inglese e l'esperienza del periodo precedente al 1529, dominato dal clericalismo di impostazione medievale.

Per Freeman, paladino delle ancestrali virtù anglosassoni e delle libere istituzioni che ne scaturirono, lo status privilegiato che Froude assegnava al XVI secolo costituiva una lacerazione rispetto a quello che egli considerava il disegno continuo della storia inglese. Inoltre l'enfasi posta sull'autoritarismo monarchico<sup>210</sup> contrastava con la fiducia di Freeman nel successo indiscusso e ininterrotto della costituzione liberale. Ma l'inevitabile disputa personale e scientifica tra i due sorse e si sviluppò con sproporzionato fervore sulla base di questioni puramente metodologiche. La campagna di Freeman contro Froude si dipanò per quasi due decenni, con una serie di recensioni critiche apparse in forma anonima e non. Possiamo attribuire una data ben precisa all'esordio ufficiale delle ostilità, ossia il 1864, anno in cui la *Saturday Review* cominciò a pubblicare diversi articoli che minavano profondamente la reputazione di Froude mettendone in discussione l'integrità scientifica.<sup>211</sup> Gli attacchi che dovette affrontare erano rivolti soprattutto a una presunta inaccuratezza rispetto ai nuovi standard della storiografia professionale, dovuta a cause strutturali e non intenzionali. Lo accusò di

---

<sup>209</sup> Nel 1842 era stato nominato MA late fellow, e lo rimase fin quando non decise di pubblicare questa "religious biography, auto or otherwise, (The Nemesis of Faith) and therewithal resigns his Fellowship. But the Rector (of Exeter) talks of not accepting the resignation, but having an expulsion." Dunn, 1961: 133.

<sup>210</sup> Froude ammirava la forte leadership di Enrico VIII, anche quando essa poteva essere oppressiva. Froude, 1909: xvii-xix.

<sup>211</sup> Ecco un elenco delle principali recensioni prodotte da Freeman e proposte dalla *Saturday Review*: "Froude's Reign of Elizabeth (First Notice)," 16 January 1864: 80-82; "Froude's Reign of Elizabeth (Concluding Notice)," 30 January 1864: 142-44; "Froude's Reign of Elizabeth—Vol. III," 27 October 1866: 519-20; "Froude's Reign of Elizabeth—Vol. III (Second Notice)," 3 November 1866: 550-51; "Froude's Reign of Elizabeth—Vol. IV," 24 November 1866: 642-44; "Froude's Reign of Elizabeth—Vol. IV (Second Notice)," 1 December 1866: 677-78. "Froude's Short Studies," 11 May 1867: 601-2. Sulla *Contemporary Review* comparvero invece: "Mr. Froude's Life and Times of Thomas Becket" (suddiviso in 4 numeri, n. 31, March 1878: 821-42; n. 32, April 1878: 116-39; n. 32, June 1878: 474-500; n. 33, September 1878: 213-41); "Last Words on Mr. Froude," n. 35, May 1879: 214-36.

essere affetto da “an inborn and incurable twist, which made it impossible for him to make an accurate statement about any matter.”<sup>212</sup> Per dimostrare questa innata tendenza alla negligenza, Freeman non esitò a commentare specifiche affermazioni di irrilevanza autoevidente,<sup>213</sup> pretendendo di compendiare in queste considerazioni formaliste la valutazione complessiva dell’opera e dell’erudizione di Froude, che risultavano intrinsecamente, e dunque innocentemente, inattendibili. “I do not suppose that Mr. Froude wilfully misrepresents anything; the fault seems to be inherent and incurable; he does not know what historical truth is, or how a man should set about looking for it.”<sup>214</sup>

Alla generica condanna per il tradimento della verità storica, si affianca quella, non meno virulenta, per l’abbandono di determinate convenzioni stilistiche,<sup>215</sup> che, a detta di Freeman, era esito di una cronica e deliberata carenza di professionalità.<sup>216</sup> “He has won his place among the popular writers of the day; his name has come to be used as a figure of speech, sometimes in strange company with his betters (...) But an historian he is not.”<sup>217</sup> E quasi impossibile risulta per noi non individuare in questo incedere ironico e pedante il risentimento che verosimilmente dovette suscitare in Freeman il travolgente successo popolare ottenuto da Froude.<sup>218</sup> Ma, a dispetto dell’arrogante ingigantimento delle manchevolezze del collega, lo smacco e il discredito di Freeman erano già allusivamente annunciati nella sua invettiva contro la mancata adozione dei nuovi criteri metodologici dell’indagine storica. Per dimostrare l’impiego scarsamente consapevole e mirato delle fonti archivistiche, facendo espresso riferimento alla monumentale *History of England*, per la quale Froude aveva esaminato numerosi manoscritti e lettere in patria

---

<sup>212</sup> Paul, 1905: 177.

<sup>213</sup> Ne citiamo solo alcune: “Mr. Froude talks of a French attack on Guienne, evidently meaning Guisnes. It is hardly possible that this can be a misprint” (Freeman, 1864b). A proposito del Vescovo di Lexovia, definito ‘unknown’ da Froude, Freeman afferma con sarcasmo: “Unknown to no one who has studied the history of Julius Caesar or of Henry II” (Paul, 1905: 154). “Can we trust a single uncertified detail from the hands of a man who throughout his story of the Armada always calls the Ark Royal the Ark Raleigh?” (*Ibidem*, 160). Si difese dalle accuse di eccessiva pignoleria affermando: “But I don’t think that in my writings published with my name I am open to the charge of constantly challenging on small points etc.” (Cosgrove, 2008: 35).

<sup>214</sup> Paul, 1905: 170. E ancora: “We do not believe that Mr. Froude is intentionally dishonest in this or any other matter; but then it is because he does not know what literary honesty and dishonesty are.” *Ibidem*, 158.

<sup>215</sup> *Ibidem*, 192; cfr. *infra*, 59.

<sup>216</sup> “He was careless of the truth, he did not make history the business of his life.” *Ibidem*, 186.

<sup>217</sup> “That burning zeal for truth, for truth in all matters great and small, that zeal which shrinks from no expenditure of time and toil in the pursuit of truth--the spirit without which history, to be worthy of the name, cannot be written--is not in Mr. Froude's nature, and it would probably be impossible to make him understand what it is.” *Ibidem*, 166.

<sup>218</sup> “Freeman resented the overwhelming popular success of a writer who ignored what he considered professional standards.” Jann, 1985: 136.

e all'estero,<sup>219</sup> egli si servì di questa infelice argomentazione: "I have made no charge of bad faith against Mr. Froude with regard to any Spanish manuscripts, or any other manuscripts. All that I say is, that as I find gross inaccuracies in Mr. Froude's book, whenever I have the means of testing him. I think there is a presumption against his accuracy in those parts where I have not the means of testing him. But this is only a presumption, and not proof."<sup>220</sup> Si tratta in parole povere di una implicita ammissione di incompetenza, peraltro corroborata in ulteriori passaggi.<sup>221</sup> Freeman sostenne che, nonostante il favore riscosso tra il pubblico e gli storici accademici,<sup>222</sup> non poteva rilevare alcuna prova circa la validità dell'opera di Froude, poiché vi erano parti per analizzare le quali egli non possedeva gli strumenti. L'autoinganno è evidente, come ebbe a stigmatizzare Herbert Paul: "Freeman seemed to glory in his own deficiencies, and was almost as proud of what he did not know as of what he did."<sup>223</sup> Egli, a differenza di Froude, non solo aveva una perentoria predilezione per i materiali stampati, essendo quasi del tutto privo di preparazione in campo paleografico,<sup>224</sup> ma per di più disdegnava le visite alle biblioteche scientifiche, come confessa con estrema franchezza all'amico Bryce con le parole citate nell'incipit di questo paragrafo.<sup>225</sup>

Ci asteniamo dal riportare altri brani che potrebbero agevolare la comprensione della vicenda polemica in esame, tra cui le puntuali risposte di Froude alle provocazioni ricevute. Le esemplificazioni già fornite infatti, pur non offrendo uno sguardo onnicomprensivo sulla annosa controversia, sono quelle che maggiormente riflettono la personalità di Freeman e i suoi quanto meno discutibili assunti in campo metodologico. La battaglia sulla ricostruzione delle origini delle virtù nazionali e sull'evoluzione degli standard professionali non era tuttavia conclusa, e ben presto il sedicente campione della verità storica sarebbe stato costretto ad affrontare la propria nemesi in John Horace

<sup>219</sup> "He neglected no source of information open to him, and he obtained special privileges for searching Spanish archives which entailed upon him the severest labour. He studied not only at Simancas, where none had been before him, but also in Paris, in Brussels, in Vienna." Paul, 1905: 192.

<sup>220</sup> Fish, 1932: 186.

<sup>221</sup> "I leave others to protest against Mr. Froude's treatment of the sixteenth century. I do not profess to have mastered those times in detail from original sources." Freeman, 1878d: 241.

<sup>222</sup> Nel 1876, in veste ufficiale, giacché deteneva ancora la cattedra di storia moderna del Trinity College di Oxford, William Stubbs parlò della "Mr. Froude's great work, a book to which even those who differ in principle from the writer will not refuse the tribute of praise as a work of great industry, power, and importance." Stubbs, 1900: 64.

<sup>223</sup> Paul, 1905: 157.

<sup>224</sup> "[Freeman] was ignorant of palaeography and refused to work with anything but printed sources." Robinson, 1931: 465.

<sup>225</sup> "I tremble at the notion of going to the Vatican library, I, who never in my life had any dealings with any library at all, save very slight once with our Bodleian." Freeman to Bryce, 27 March 1881, cit. in Cosgrove, 2008: 35. Sull'uso quasi esclusivo della biblioteca privata della sua abitazione nel Somerset per la redazione delle sue opere, cfr. Cronne, 1943: 83; Kenyon, 1983: 155.

Round. Round (1854 – 1928), un robusto conservatore, era stato allievo di Stubbs al Balliol College fino al 1881, anno in cui conseguì il Master of Arts in storia moderna.<sup>226</sup> Non riuscì mai a detenere una carica accademica,<sup>227</sup> ma il suo contributo alla storia medievale inglese, in particolare alla ricerca araldico-genealogica,<sup>228</sup> gli ottenne la nomina di Doctor of Letters dell'Università di Edinburgo nel 1905, nonché quella di Consigliere Storico Onorario della Corona nel 1914. La sua formazione, intrapresa circa trent'anni dopo quella di Freeman, fu dunque radicata nel nuovo clima culturale venutosi a creare tra il 1860 e il 1880, segnato, come si è già accennato, dai progetti di affinamento della disciplina. Il magistero ricevuto da Stubbs, trasmettendogli la passione per l'esplorazione delle fonti archivistiche, ebbe un ruolo non secondario nel suscitare in Round il desiderio di adottare i recentissimi standard professionali in modo categorico. L'applicazione rigorosa delle norme accademiche lo legittimò ad assumere il ruolo di “destructive miniaturist”<sup>229</sup> del lavoro degli altri studiosi, e in questo senso Freeman, avendo cavillato per anni su questioni minori o errori occasionali delle opere di Froude, rappresentava indubbiamente un bersaglio invitante per la sua offensiva erudita.<sup>230</sup>

A meno di un anno dalla nomina regia del 1884, Freeman iniziò a lamentare l'eccesso di zelo in cui Round era incorso rivolgendogli critiche iperboliche che indugiavano “on the smallest point”<sup>231</sup> come la datazione del castello di Colchester.<sup>232</sup> Ma questo episodio, che in sé non suscitò particolare clamore, fu solo il tutto sommato pacato preludio di un'interminabile serie di scontri, le cui ricadute avrebbero investito la figura di Freeman, sul piano sia scientifico sia politico, anche dopo la sua morte. L'entusiasmo per il reperimento delle fonti originali<sup>233</sup> e l'accuratezza nella loro decodificazione, che dominarono la produzione scientifica di Round, divennero strumenti impietosi con cui vagliare il resoconto della conquista normanna di Freeman, la sua opera più celebre e anche la più compiuta, che meglio evidenziava vizi e virtù posti dalle ipotesi sottostanti al suo modello teorico e operativo. Round provava un evidente compiacimento nel

---

<sup>226</sup> Powell, 2001: 19-40.

<sup>227</sup> Questo isolamento professionale subito da Round fu in gran parte autoinflitto, a causa delle sue eccessive critiche dinanzi agli errori occasionali degli altri studiosi. Cfr. Brundage, Cosgrove, 2007: 94.

<sup>228</sup> Ecco alcune delle sue principali pubblicazioni in questo campo: *Studies in peerage and family history* (1901), *Peerage and pedigree: studies in peerage law and family history* (1910), *Family Origins and other Studies* (1930).

<sup>229</sup> Kenyon, 1983: 283.

<sup>230</sup> Kadish, 1988: 198.

<sup>231</sup> Bodl., Bryce MSS, 7: Freeman to Bryce, 22 July 1885, cit. in Brundage, Cosgrove, 2007: 50.

<sup>232</sup> Round, 1882: 28-32.

<sup>233</sup> “Round was happiest when in pursuit of archival materials unknown to other scholars.” Cosgrove, 2008: 37. “I am happy to say that I am on the track of a fine series of nearly 30 charters of a French Abbey.” TNA (PRO), H. Maxwell Lyte MSS, 1/158: John H. Round to H. Maxwell Lyte, 15 Apr. 1896, cit. in ivi.

sottolineare che l'enfasi maniacale sui piccoli dettagli,<sup>234</sup> con cui stava sistematicamente erodendo la reputazione di Freeman, non era che la stessa arma che egli aveva adoperato per avventarsi contro Froude: "We have weighed it in the balance in which he weighed the work of others, and we have found it wanting."<sup>235</sup>

Innegabile fu il valore del contributo di Round alla storiografia medievale inglese, tanto quanto la sua proverbiale combattività<sup>236</sup> nei confronti di molti studiosi, i cui lavori setacciava alla ricerca di qualche imprecisione in una data o nella traduzione di una frase, che egli amplificava al punto da invalidare la totalità delle conclusioni. Ma l'acredine che caratterizzò la controversia con Freeman<sup>237</sup> denunciava una contrarietà più profonda,<sup>238</sup> che celava dietro la sferzante analisi dell'uso delle testimonianze relative alla conquista normanna, la volontà di confutare gli ideali liberali con cui questi aveva marchiato la storia nazionale fin dai suoi albori, nonché le implicazioni di questa soluzione interpretativa per la politica contemporanea. Come intuisce Cosgrove, in realtà in quegli anni "Freeman and Round had engaged in an early version of historical interpretation as a culture war: was England fundamentally a liberal or conservative nation?"<sup>239</sup>

Il penoso ritratto di un Freeman storico continuamente intento ad evitare di intraprendere serie ed estese esplorazioni archivistiche sarebbe servito a persuadere il pubblico accademico e non, a riconoscere la fallacità della rappresentazione degli Anglosassoni del IX secolo come liberali gladstoniani in erba. Considerando il suo rifiuto di consultare personalmente i documenti d'archivio,<sup>240</sup> l'ipotesi di una pratica costituzionale non sopraffatta neanche nei periodi più bui della storia inglese<sup>241</sup> appariva come semplice frutto della sua immaginazione, e si giungeva effettivamente all'ingiuriosa constatazione che "in all these fantasies of a brain viewing plain facts through a mist of moots and

<sup>234</sup> Come abbiamo già segnalato l'eccessiva enfasi sul dettaglio, sempre espressa con uno stile vendicativo, veniva già stigmatizzata dai contemporanei. Poole lo ammonì esplicitamente in una lettera: "what I complain of is not the pointing out of mistakes, but the magnifying of them." Poole to Round, 18 October 1886, Volume 664, Round papers, cit. in Brundage, Cosgrove, 2007: 95.

<sup>235</sup> Round, 1892: 37.

<sup>236</sup> Roffe, 2000: 11. Lord Annan lo qualificò come "horrible Horace Round, who in controversy had the manners of a ferret." Annan, 1999: 91. Con i suoi modi spietati suscitò il disprezzo di molti, e non a caso non comparve alcuna sua biografia prima di quella di Powell del 2001.

<sup>237</sup> Blaas, 1978: 52-56; Powell, 2001: 94-102, 116-21.

<sup>238</sup> Round definì Freeman con sprezzante commiserazione come "a democrat first, an historian afterwards; history was for him unhappily, ever 'past politics'." Round, 1895: 395.

<sup>239</sup> Cosgrove, 2008: 41.

<sup>240</sup> Cronne, 1943: 91-2. Round fornisce la confutazione di più di una delle interpretazioni esposte nella *History of the Norman Conquest* di Freeman; ad esempio, sottopose a un esame minuzioso il suo "account of the battle of 'Senlac', his league of the western cities and a whole series of lesser magnitude errors; and traced them with recision to their ultimate origin in the misinterpretation of an original source."

<sup>241</sup> Freeman, 1873: IV, 475; 1882b: 224.

‘witan,’ we have what can only be termed history in masquerade.”<sup>242</sup> Mentre l’applicazione del metodo critico per l’approccio alle fonti originali – e dunque la necessità di acquisire particolari competenze linguistiche e paleografiche – stava comportando anche una rapida specializzazione degli interessi, data l’impossibilità di padroneggiare nella sua interezza la gran mole di documenti disponibili, la riflessione di Freeman continuava a spaziare dall’architettura all’attualità politica, dalla storia moderna a quella antica. Nei numerosi articoli e recensioni che gli permisero di sovvenzionare la sua attività storiografica, Round aveva invece fatto del “modern ardour for discovery”<sup>243</sup> il suo punto di forza,<sup>244</sup> perfezionandosi in uno stile di scrittura essenziale, così concentrato sulle fonti che la maggior parte delle sue pubblicazioni erano quasi assimilabili ad appunti di ricerca e non superavano le 6 pagine.<sup>245</sup> Fu l’opera di Freeman a sollecitarlo a dedicarsi alla stesura del suo saggio più impegnativo, attuazione di un ambizioso progetto sulla conquista normanna e in particolare sull’introduzione del *knight service*,<sup>246</sup> naturalmente, come teneva a precisare, “fruit of long original research.”<sup>247</sup> Lo studio constava di tre parti, pubblicate sulla *English Historical Review* tra il 1891 e 1892,<sup>248</sup> in cui l’interpretazione di Freeman veniva interamente rigettata dinanzi a significative prove dell’importanza assunta dagli attributi squisitamente normanni nella creazione della moderna nazione inglese. L’obbligo feudale del servizio militare per il *tenant-in-chief*,<sup>249</sup> imposto nel corso dell’XI, non costituiva affatto l’esito inevitabile di sviluppi pregressi nè, nello specifico, un’istituzione i cui germi erano insiti nelle consuetudini in vigore in Inghilterra già prima della vittoria normanna. Più che un prolungamento lineare delle tradizioni dalla società anglosassone, il *knight service* rappresentava una tappa, secondo Round purificatrice, del quadro del sistema feudale, alla quale ascrivere un rovesciamento del paradigma precedente. Ciò che rese Round

<sup>242</sup> Round, 1895: 538.

<sup>243</sup> Round, 1898: 1007.

<sup>244</sup> “I am very glad that you like the critical study of records in my last book. It is, I think, its strongest point.” Round to George Burton Adams, 3 Mar. 1900, cit. in Cosgrove, 2008: 38.

<sup>245</sup> I passaggi di pura esposizione narrativa erano sempre piuttosto limitati. In ultima istanza, l’eccessiva tensione verso il dato documentario, divenuto per lui un obiettivo anziché un mezzo, condusse Round a una concezione ristretta delle finalità dell’indagine storica. Egli manifestò questa sua scarsa attitudine quando si rifiutò di offrire il proprio contributo per la redazione della *Cambridge Medieval History*, in quanto a suo avviso il carattere panoramico dell’opera era “somewhat alien from that of my minute researches.” Round to Lord Acton, 23 Jan. 1897, cit. in Cosgrove, 2008: 38.

<sup>246</sup> Il ‘knight service’ (detto anche *servitium militare*, o *fief de chivaler* o *fief d’haubert* nella versione normanna) consisteva nell’obbligo, da parte dei vassalli della Corona, di fornire annualmente, un certo numero di cavalieri in cambio della detenzione delle terre. Cfr. Pollock, Maitland, 2008: 252-282. Sul ruolo di Guglielmo I nell’ambito dell’istituzione di questo sviluppo del sistema feudale, cfr. Baldwin, 1897: 10-12.

<sup>247</sup> TNA (PRO), Lyte MSS, 1/158: Round to Lyte, 7 July 1891, cit. in Cosgrove, 2008: 40.

<sup>248</sup> *English Historical Review*, vi (1891), 417-43, 625-45; vii (1892), 11-24.

<sup>249</sup> Bloch, 1989: II, 333.

particolarmente ostinato su questo punto fu l'insofferenza per il trionfo della politica liberale,<sup>250</sup> a suo dire null'altro che una lampante manifestazione del fatto che "Englishmen have a stubborn hatred of being dragooned."<sup>251</sup>

L'XI secolo poteva divenire la cornice più appropriata per proporre una definizione dell'identità nazionale basata sui principi conservatori; e in tal senso l'occupazione normanna era l'avvenimento più eloquente, poiché dimostrava che le inosservanze di quei principi, e dunque proprio le prerogative semi-democratiche degli Anglosassoni decantate da Freeman, avevano provocato la caduta del 1066. Di contro alla minimizzazione del ruolo eversivo degli invasori che emergeva nella *Norman Conquest*, le indagini di Round testimoniavano l'avvio di un cambiamento sismico per l'isola, cui era stata apportata la giusta dose di autoritarismo per combattere quelli che egli definiva "the bitter fruits of Old-English freedom,"<sup>252</sup> ossia "an almost anarchical excess of liberty, the want of a strong centralized system, the absorption in party strife, the belief that politics are statesmanship."<sup>253</sup>

Ma la vocazione critica di Round emerse in tutta la sua crudezza nel 1892, quando sulla *Quarterly Review* comparve in forma anonima un suo articolo di ben 37 pagine,<sup>254</sup> totalmente incentrato sui risultati deludenti riportati, in due decenni di intensa attività scientifica, proprio da E. A. Freeman. Nel frattempo, durante un viaggio in Spagna, era sopraggiunta in modo del tutto improvviso la fulminea morte di quest'ultimo.<sup>255</sup> L'ignoto autore dell'oltraggio fu ovviamente tacciato di cattivo gusto e di vigliaccheria per aver mosso accuse così severe contro un collega impossibilitato a intervenire per far valere le proprie ragioni. Sappiamo che Freeman aveva mostrato di essere animato da buona volontà sul piano professionale, auspicando di poter replicare punto per punto alle requisitorie di Round dopo aver compreso a fondo i cardini delle sue deduzioni tramite un confronto diretto.<sup>256</sup> Anche se ciò non poté mai avvenire, due anni dopo, quando Round si decise ad assumersi la responsabilità dello scritto incriminato, gli estimatori di Freeman fecero sì che la controversia acquistasse una risonanza ancora più vasta, in un ultimo disperato tentativo di opporsi all'inevitabile declino della sua fama. Per Kate

---

<sup>250</sup> La prima vera disastrosa sconfitta per il partito Whig sarebbe giunta solo nel 1895. Cfr. Heidal, 1959.

<sup>251</sup> West Sussex RO, Oswald Barron MSS, Add. MS 732: Round to Barron, 17 May 1913, cit. in Brundage, Cosgrove, 2007: 100.

<sup>252</sup> Round, 1895: 396.

<sup>253</sup> *Ibidem*, 394.

<sup>254</sup> Round, 1892a.

<sup>255</sup> Freeman, Stephens, 1895: II, 425-61.

<sup>256</sup> Round ne fu informato in una lettera di Gardiner: "I think I ought to tell you that the last time or nearly the last time I saw Freeman, he told me of your articles on knight service, and said that he meant to read them together that he might see what they proved." London University Library, John Horace Round MS 638: Gardiner to Round, 25 May 1893, cit. in Cosgrove, 2008: 40.

Norgate e Thomas Archer, la confessione di Round offriva l'opportunità più propizia per riscattare, almeno in parte, l'umiliazione subita, puntando il dito contro il vile e sleale anonimato, che sarebbe stato dettato dalla ragionevole mancanza di convinzione nel portare avanti le sue stesse insincere asserzioni. Secondo i suoi detrattori, Round "had not the courage of his opinions"<sup>257</sup> per la loro intrinseca fallacia, ma non fu affatto difficile smentire questa congettura;<sup>258</sup> era logico infatti che l'articolo fosse stato scritto e accettato per la pubblicazione molto prima del decesso di Freeman, e inoltre egli era stato perseguitato per anni da Round in modo assolutamente sicuro, energico ed esplicito.

Dunque neanche questa fase postmortem della serrata disputa tra Round e Freeman, servì ad impedire efficacemente che la reputazione di quest'ultimo venisse irrimediabilmente infangata;<sup>259</sup> e ciò anche e soprattutto perché al di là della totalizzante dedizione alle fonti che, in ultima istanza finì per conferire tratti parodici alla figura di Round e alla sua attività archivistica,<sup>260</sup> nel caso di Freeman le accuse a tal proposito erano puntualmente fondate. Era evidente che il giudizio categoricamente negativo espresso da Round sulla vita istituzionale dell'Inghilterra anglosassone fosse inscindibile dal proposito di trarre dalla narrazione della sconfitta subita nel lontano 1066 un ammonimento conservatore per la tarda politica vittoriana. Tuttavia egli non sarebbe stato certamente il solo a pensare che Freeman avesse reinterpretato la conquista normanna producendo delle conclusioni storiche distorte al fine di avvalorare le convinzioni politiche e le teorie razziali che aveva abbracciato.

La versione della continuità dell'identità nazionale basata su presupposti razziali resistette appena due decenni dinanzi al vaglio della storia professionale. "The free village community, as it is commonly understood, standing at the dawn of English and German history is discoverable in no historical documents," affermava Andrews già nel 1892.<sup>261</sup> A partire dal 1890 ebbe infatti inizio, sia tra gli storici<sup>262</sup> sia tra i giuristi,<sup>263</sup> quella

---

<sup>257</sup> Archer, Norgate, 1894: 76.

<sup>258</sup> "I must, therefore, say of her accusation that a charge so reckless, so offensive, and so capable of instant disproof could only have been made by the advocate of a desperate and a routed cause." Round, 1894: 259. Round difese il proprio onore con questo lungo articolo, in cui con i consueti toni sarcastici attribuiva la stizza dei suoi avversari a motivazioni storiograficamente non consistenti, derivanti in realtà da un atteggiamento quasi devozionale nei confronti di Freeman. "It is not merely that I have ventured to assail Mr. Freeman's sacrosanct authority, but that I have been successful." Ivi.

<sup>259</sup> Tra l'altro, oltre alla damnatio memoriae, la reputazione di Freeman subì anche una beffa, poiché il suo immediato successore alla cattedra di storia moderna del Trinity College fu proprio Froude.

<sup>260</sup> Cfr. Cosgrove, 2008: 38.

<sup>261</sup> Andrews, 1892: 2.

<sup>262</sup> Luke Pike constata la maturità del sistema feudale francese all'epoca della conquista, e arguisce che "the ideas which William the Conqueror brought with him were, therefore, the ideas of Frenchmen." Pike, 1894: 18.

reazione all'interpretazione genetica della storia costituzionale inglese che avrebbe decretato il definitivo rovesciamento delle fortune scientifiche di Freeman.<sup>264</sup> L'evidenza storica della complessità e della conflittualità insite nella definizione delle appartenenze culturali post-1066,<sup>265</sup> impose una manovra di decostruzione ideologica il cui esito fu una netta inversione di tendenza<sup>266</sup> volta a relegare il ritratto idillico della vita democratica dei villaggi anglosassoni al romanzo storico e patriottico.<sup>267</sup> Tale apprezzamento non va però considerato come prova del carattere pregiudizievole fatuo e approssimativo di quest'ultimo, dal momento che "the transition from 'literary' to professional history in England was less a break than a continuum."<sup>268</sup> Precisamente, l'affermazione di più rigorosi criteri di erudizione aveva in primo luogo investito il campo del romanzo storico impegnato post-Scott,<sup>269</sup> e pertanto questo genere si qualificava come legittimato, alla stregua della storia professionale, ad illuminare la questione dell'identità britannica, e ad inculcarne almeno i rudimenti in quella massa di pubblico lettore che si andava costituendo in seguito alla riforma scolastica del 1870.<sup>270</sup>

Abbiamo già citato questa ristrutturazione del sistema educativo<sup>271</sup> in quanto fenomeno proficuamente sfruttabile come indicatore del livello di integrazione dell'opera di Freeman nel quadro della storiografia vittoriana, nonché dell'approccio all'antico, o al passato tout court, comunemente adottato nelle narrazioni prodotte dagli storici a lui contemporanei. Infatti anche se gli effetti delle riforme si sarebbero moltiplicati più significativamente solo una decina d'anni dopo, la chiara percezione di una imminente e imponente trasformazione non poté che suscitare l'entusiasmo e l'impegno di

<sup>263</sup> Sul finire del secolo, il giurista Frederick Pollock dichiarò, riguardo a strutture e processi istituzionali del popolo inglese: "we have acquired or preserved them, peculiar as they are, not by some spontaneous genius of the Anglo-Saxon race, but through the course of a long and complex national history." Pollock, 1898: 427.

<sup>264</sup> "As a general rule for the study of the English constitution, the nationalist theory of its origin no longer stands." Baldwin, 1913: 2. Questa frase scritta da Baldwin nel 1913 è stata addirittura definita "an epitaph for the tomb of Freeman's scholarly reputation." Brundage, Cosgrove, 2007: 53.

<sup>265</sup> "Regarding this conquest it is well-nigh impossible to come to any fixed conclusion as to how far the conquerors destroyed, displaced or united with, the existing people of Britain." Andrews, 1892: 40.

<sup>266</sup> Profetico ed emblematico in tal senso il verdetto, verosimilmente iperbolico, espresso fin dal 1882 da Henry Adams, secondo cui per almeno sei o sette secoli gli Anglosassoni avevano "muddled their brains with beer and cut each other's throat for amusement, and did not even leave an institution worth preserving, for a rottener society never existed than that which the Normans so easily extinguished." Henry Adams to John Richard Green, 9 April 1882, Green papers, cit. Brundage, Cosgrove, 2007: 38.

<sup>267</sup> Si ammise che l'ancestralità delle virtù politiche inglesi non aveva basi nella realtà. "The Anglo-Saxon freeman, proud of his liberty and consciously preserving for future nations those institutions which England was later to hand on to the civilized world, is harder to see than he was twenty-five years ago." McIlwain, 1962: 12.

<sup>268</sup> Jann, 1985: 224.

<sup>269</sup> Cfr. Melman, 1991: 576-7.

<sup>270</sup> Sanders, 1978: 13-14.

<sup>271</sup> Cfr. *supra*, 49.

raggiungere un pubblico quanto più vasto possibile, accogliendo l'impiego di un linguaggio e di uno stile meno astrusi. L'interesse per la realizzazione delle vendite pose la storia fatta dagli accademici in diretta competizione con quella proposta dal romanzo storico, poiché "the Victorians saw the historical novel as a form of history. Indeed, readers of historical fiction (especially fiction on the remote past) looked for what we now seek in social history."<sup>272</sup>

D'altronde la massiccia irruzione delle scienze sociali nell'universo teorico e tecnico del sapere storico, come abbiamo sopra accennato,<sup>273</sup> assumerà un rilievo strategico soltanto all'avvento del nuovo secolo. Ma, gli storici whig, alacri maestri della convenzionale storia costituzionale,<sup>274</sup> seppure fallirono nella ricostruzione della vita ordinaria e privata del popolo inglese, non disattesero le aspettative del pubblico generico quanto a mezzi espressivi.<sup>275</sup> Constatiamo infatti che per quanto "the tradition of 'amateur' historical writing directed at a general audience (...) remained more vital in England than elsewhere in modern Europe or America, (...) the new professional history had become more important in volume and intellectual authority than the older Victorian style."<sup>276</sup> Ciò fu possibile perché la carenza dei presupposti concreti per il dialogo tra la storia politica e la storia delle mentalità non aveva impedito a personalità come Froude, Stubbs o Green, di fare propri gli espedienti stilistici della narrativa, come correttivi capaci di bilanciare i connotati delle loro opere rispetto alla conversione culturale in atto. Quanto al primo personaggio, di cui abbiamo già trattato abbastanza diffusamente, possediamo a tal proposito una vera e propria dichiarazione di intenti, per l'appunto espressa per ribattere alle accuse di diletterismo mossegli da Freeman:<sup>277</sup> "I substitute a story in English for a story in Latin, a short story for a long one, and a story in a popular form for a story in a scholastic one."<sup>278</sup> E il suo biografo Herbert Paul attesta: "Froude did not write, like Stubbs, for professional students alone; he wrote for the general public, for those whom Freeman affected to despise."<sup>279</sup> Se Froude professò di avere deliberatamente scelto questo orientamento, è pur vero che, a dispetto della citazione qui sopra trascritta, anche l'opera di Stubbs, nelle sue componenti narrative e formali, ebbe il merito di essere

---

<sup>272</sup> Melman, 1991: 581.

<sup>273</sup> Cfr. *supra*, 23.

<sup>274</sup> Cfr. *supra*, 30.

<sup>275</sup> Dopotutto, "Whig history was public history, so it invariably conformed to high literary standards. Whig history became synonymous with stylistic craftsmanship." Brundage, Cosgrove, 2007: 23.

<sup>276</sup> Heyck, 1982: 150.

<sup>277</sup> Cfr. *supra*, 51.

<sup>278</sup> Froude, 1879: 806.

<sup>279</sup> Cfr. Paul, 1905: 192. "In short, Froude wrote a style which every scholar loves, and every pedant hates." *Ibidem*, 183.

chiara e maneggevole, riassumendo e rendendo accessibile il dedalo delle fonti disponibili, attraverso una ricostruzione organica e rigorosa.<sup>280</sup> Dunque la sua reputazione ne risentì positivamente, non esaurendosi nell'ambiente ristretto dell'insegnamento accademico o degli studi eruditi, sicché "in this fashion the field attracted the admiration of citizen and scholar alike."<sup>281</sup>

Potremmo seguire senza difficoltà a tracciare il percorso che condusse Green<sup>282</sup> e ancora altri studiosi dell'epoca ad ottenere prestigio e popolarità di gran lunga superiori a Freeman, pur partendo dalle stesse premesse circa la natura politico-istituzionale degli obiettivi e dei principi guida della disciplina storica.<sup>283</sup> Ciò sarebbe tuttavia inutile o almeno superfluo al nostro scopo, poiché gli esempi che abbiamo riportato, concernendo gli autori il cui profilo biografico e scientifico ebbe un'attinenza maggiore con quello di Freeman, sono sufficienti per porre la sua figura in contrasto con la tendenza all'immediatezza comunicativa che nel periodo in questione costituì evidentemente un fenomeno di proporzioni tutt'altro che modeste. L'approdo a una tipologia di indagine storiografica di fatto sganciata da questa rigenerata tradizione intellettuale, potrebbe effettivamente rappresentare una delle ragioni per cui "the sales of his books paled in comparison to those of Froude, and to those of his friend and erstwhile protégé, John Richard Green, despite the fervid passages in which Freeman specialised and the set pieces (such as battle scenes) in which he took great pride."<sup>284</sup>

Inoltre la calorosa accoglienza che l'Inghilterra riservò all'innovativo rigore metodologico e ai criteri di scientificità che lo ispiravano – debito della storiografia tedesca<sup>285</sup> che Freeman certamente ammirava – si tradussero in lui in una serie di eccentricità intellettuali che senza dubbio contribuirono a decretare questa sconfitta commerciale, oltre che ideale. L'ossessione per la primitiva ortografia anglosassone,<sup>286</sup> la

<sup>280</sup> "Its organization and style made the *Constitutional History* eminently readable despite the documentary evidence that supported the narrative." Brundage, Cosgrove, 2007: 67.

<sup>281</sup> Ivi.

<sup>282</sup> "Green, to the chagrin of Freeman, sold more copies and received greater praise because he wrote with a more accessible narrative style." *Ibidem*, 52.

<sup>283</sup> Il caso di Dicey ad esempio è significativo. Anch'egli propose una narrazione rassicurante grazie alla descrizione di strutture giuridiche e politiche stabili e continue, ma a differenza di Freeman vi associò la messa al bando di ogni ermetismo: "Dicey set about making law the rallying-pint of an English national identity, not least through the highly accessible style of his legal text." Stapleton, 1995: 235.

<sup>284</sup> Cosgrove, 2008: 33.

<sup>285</sup> Cfr. Wende, 2000: 173: 190.

<sup>286</sup> Aveva una vera e propria fissazione "for Old English diphthongs, certain that authentic spelling of Anglo-Saxon was crucial to an understanding of postconquest history. (...) and when the *Dictionary of National Biography* refused to accommodate this pedantic preference, Freeman boycotted the great enterprise in a huff after volume 1 appeared." Brundage, Cosgrove, 2007: 48.

riproduzione di una lingua da lui stesso definita “pure English,”<sup>287</sup> in quanto depurata da tutti i termini di origine romanza, e dunque caratterizzata da frequentissime ripetizioni di quelli teutonici,<sup>288</sup> la conseguente sostituzione di determinate nomenclature di uso assodato come Hastings o *German*, con le corrispondenti Senlac<sup>289</sup> o *High Dutch*,<sup>290</sup> sono solo alcuni degli spunti che egli stesso fornì alla satira del tempo, la quale sarebbe stata forse più indulgente se solo egli non si fosse mostrato così insofferente dinanzi ai tratti di singolarità degli altri studiosi presentandoli come sinonimi di scarsa credibilità.

Ma tiriamo adesso le somme di quest’ultima parte della nostra esposizione. Le conseguenze di eventi di diversa origine ed entità verificatisi anche più di un secolo prima<sup>291</sup> si combinarono vicendevolmente dando luogo, nell’Inghilterra tardo-vittoriana,<sup>292</sup> alla comparsa di un interesse storico a livello popolare inaspettatamente non in conflitto con l’ideale di ricerca scientifica della disciplina al suo nascere in ambito accademico. Il successo della storiografia whig riposò almeno in parte sulla destrezza dimostrata dai suoi esponenti nel saldare, e soddisfare dunque congiuntamente, due precise esigenze sollecitate in modo considerevole dai processi cui abbiamo appena alluso: la prima, di ordine prettamente didascalico, imponeva, per tener testa alla concorrenza della romanzistica, di assecondare le attitudini di un pubblico in espansione con uno stile lineare, quasi essenziale<sup>293</sup> e comprensibile anche da gruppi socialmente e culturalmente non omogenei. Se i colleghi contemporanei di Freeman riuscirono in massima parte ad assolvere più che degnamente questa impresa,<sup>294</sup> non si può dire che egli abbia fatto esattamente lo stesso.<sup>295</sup> Cosgrove osserva che la redazione delle sue

<sup>287</sup> Freeman, Stephens, 1895: I, 78.

<sup>288</sup> “In that part of the essay which deals with the effect of the Conquest upon language, after showing that our modern English, ‘like the men who speak it, is neither French nor Saxon, but a fusion of the two,’ he remarks, ‘yet in our forms and constructions the Teutonic element decidedly prevails, and it affords expressions mostly of greater force than their romance synonyms for all purposes of general literature.’” Freeman, Stephens, 1895: I, 76.

<sup>289</sup> Cfr. *supra*, nota 108.

<sup>290</sup> ‘High Dutch’ proveniva direttamente dall’antico alto tedesco, mentre ‘German’ rifletteva l’influsso del latino. Cfr. Freeman, 1870: 213-16.

<sup>291</sup> La nascita degli Stati Uniti d’America, la rivoluzione francese e le due rivoluzioni industriali, sono solo alcuni dei momenti di trasformazione strutturale verificatisi nel periodo indicato. Kitson Clark, 1965: 83-111.

<sup>292</sup> Per tardo periodo vittoriano si intende comunemente il periodo che va dal 1871 al 1901 (le fasi precedenti di questa periodizzazione sono le seguenti: 1837-1850; 1851-70).

<sup>293</sup> Hinton, 1959: 721.

<sup>294</sup> Dopo aver rilevato che indubbiamente il trionfo della storiografia whig dipese innanzitutto dall’offerta di un’immagine dell’identità nazionale basata su un’eredità trasmessa da saggi e coraggiosi antenati, Raymond Hinton precisa: “But I think that the secret of the success of Whig history is that it is good art. Whig history has the same technical elegance as all artistic styles that have proved to possess the power of survival. (...) Great art conceals improbabilities and makes them look true, natural and inevitable. Hinton, 1959: 721.

<sup>295</sup> Il suo biografo Stephens afferma a sua parziale discolpa: “Freeman’s minuteness and occasional repetitions are rather, I think, to be attributed to his excessive anxiety not to omit anything which had any

opere risulta desolatamente appesantita da una gran quantità di elementi minuti, ritenuti pleonastici e vezzosi: “Freeman’s narrative did possess a dramatic rhythm that unfortunately led to an endless flow of information, not all of it relevant. Too many sections of the work came colored in bright purple hues, a habit that too often hid his insights in endless pages of obsessive detail.”<sup>296</sup> Dobbiamo anche tener conto del fatto che, sotto questo aspetto, le sue pecche furono sostanzialmente legate all’inconsapevole incapacità di valutare lucidamente i propri lavori, come dimostrano alcuni passi tratti dalle sue lettere private,<sup>297</sup> in cui egli rivendicava il riconoscimento del proprio talento narrativo, appellandosi in particolare alle vivide descrizioni delle scene di battaglia, frutto di un’erudizione vasta e profonda di cui si riteneva detentore in modo particolare rispetto ad altri autori di immeritata popolarità come Froude.<sup>298</sup>

La seconda delle esigenze suindicate era invece di tipo metodologico, e invocava l’adesione agli standard professionali emergenti specifici per la scienza storica, concernenti specialmente l’approccio alle fonti. Queste circostanze crearono il contesto più idoneo per aprire la disciplina storica a una nuova dimensione critica, che avrebbe sancito l’inaugurazione di una ulteriore fase del rapporto con le epoche antiche, altrettanto significativa di quelle che la precedettero; in più essa risultava dotata di un fondamento logico potenzialmente in grado di sovrintendere il costituirsi di una prospettiva maggiormente equilibrata e realistica,<sup>299</sup> basata sull’individuazione di un valore conoscitivo intrinseco nel concetto di passato, inteso come “tempo suscettibile di ricostruzione storica.”<sup>300</sup> La focalizzazione sulla ricerca documentaria alimentò la convinzione che, venendo indagato e registrato secondo un ordine pertinente alle diverse aspettative che lo interpellavano, esso potesse essere compreso e fornito di un significato

---

bearing on his subject, and to emphasize those points which he considered to be of primary importance.” Freeman, Stephens, 1895: II, 473.

<sup>296</sup> Cfr. Brundage, Cosgrove, 2007: 47. Nella *History of the Norman Conquest*, “Volume 1, for example, did not even reach 1066 before its close.” Ivi.

<sup>297</sup> Per difendersi dalle accuse di eccessiva pignoleria scrive a Bryce: “I don’t think that in my writings published with my name I am open to the charge of constantly challenging on small points.” Freeman to Bryce, 20 April, 1873, Bryce papers, cit. in Cosgrove, 2008:35. Analogamente, in una lettera all’allieva Edith Thompson nel 1872: “I really believe that, in these times, simplicity of style comes only by long practice.” Freeman, Stephens, 1895: II, 60.

<sup>298</sup> “One thing which puzzles me is the seeming belief that Froude can tell a story and that I can’t. I believe that I can tell a story much better. Could he have done my battle stories in Vol. III [of the *Norman Conquest*]? Besides that he would fight Senlac on a plain in Northumberland on a Monday in April, & set the English on horseback & armed the Normans with axes.” Bodl., James Bryce MS 7: Freeman to James Bryce, 10 Apr. 1881, cit. in Cosgrove, 2008: 33.

<sup>299</sup> Teniamo presente che nello schema proposto da Settis anche lo stadio denominato ‘conoscenza’ può esitare nell’instaurazione di in un meccanismo viziato, in quanto “l’impulso al *corpus* portò a una sorta di *raptus* classificatorio, che pretendeva solo di disporre ogni antichità entro un ordinato quadro onnicomprensivo, da usarsi al tempo stesso per organizzare la materia d’un libro, i disegni d’un album, le sculture d’un museo.” Settis, 1994: 257.

<sup>300</sup> Camassa, 2004: 7.

relativamente sicuro e soprattutto discreto; e questo senza comunque dar luogo al diniego della sua differenziazione pragmatica rispetto alla realtà presente, e dunque nemmeno alla sua anacronistica utilizzazione a fini politici piuttosto che specificamente istituzionali.<sup>301</sup> Analogamente la divulgazione dei metodi e dei contenuti della storia in forme tematico-narrative adeguate a pubblici di non specialisti, può essere iscritta propriamente in questo quadro teorico, poiché la fase della “conoscenza/*antiquitates*” implica anche l’adozione di uno stile chiaro e accessibile; essa segna infatti il momento in cui il passato, dopo un risoluto distanziamento, ridiventa attingibile seppure con presupposti diversi rispetto a quelli della fase “continuità/*auctoritas*.”

È vero che gli storiografi della scuola whig furono forieri di grandi esposizioni consolatorie piuttosto che pedagogiche, ma è altrettanto irrefutabile il fatto che la loro opera, sebbene spesso formulata in termini teleologici, seppe coniugare magistralmente l’aspetto scientifico e quello artistico che la materia implicava,<sup>302</sup> proponendo il rigoroso resoconto delle testimonianze primarie in una cornice narrativa gradevole e brillante. Possiamo concludere, crediamo senza particolari esitazioni, che il genere di scrittura storica prodotto da Freeman, non collimasse affatto con i principi che informavano la modalità di analisi e di rappresentazione ora delineata, motivo per cui le argomentazioni che egli costruì per gestire gli alterchi sui dettagli storici di cui fu protagonista, furono puramente retoriche. La prestesuosità sostanziale delle controversie appare scontata se pensiamo che esse furono in gran parte innescate da motivazioni diverse da quelle specificamente metodologiche e tecniche; tuttavia lo spessore politico-ideologico degli antagonismi nulla toglie alla loro attendibilità nell’illustrare in che misura le conclusioni cui Freeman giunse furono inficiate da un approccio alle fonti che non fu né esaustivo – giacché limitato a quelle secondarie – né approfondito, come convalidarono gli studi successivi che abbiamo segnalato.<sup>303</sup> Egli rispose in modo inadeguato, o perlomeno insufficiente, agli stimoli indotti dalle mutate condizioni culturali su cui ci siamo soffermati nel presente paragrafo, e fu probabilmente questa debolezza a far sì che le sue opere non dominarono a lungo il settore nascente. Eppure, abbiamo preso atto della posizione che egli assunse pubblicamente, dell’ostentazione della propria soverchia ricercatezza, e di un concomitante atteggiamento oltremodo prescrittivo e saccente nei

---

<sup>301</sup> Ricordiamo la disputa sorta sul progetto di una ‘Imperial Federation’, da cui emergeva un quadro intellettuale e politico che, ad eccezione di Freeman, non a caso vittima di aspre critiche, tendeva a ribadire con forza la distanza dall’antico (cfr. *supra*, 38-40.)

<sup>302</sup> La storia whig “has the same qualities of simplicity, economy and demonstrability as a neat mathematical equation or scientific formula. (...) As a form of historical art, Whig history is probably unsurpassable.” Hinton, 1959: 721.

<sup>303</sup> Cfr. *supra*, 57-8.

confronti degli storici rivali con i quali intrattenne queste infervorate diatribe di durata decennale. Riteniamo che questo paradosso vissuto da Freeman possa consentirci, sia pure in modo parzialmente surrettizio, di includere nella sua concezione storiografica anche la propensione al modello etichettato come ‘conoscenza/*antiquitates*,’ se ne accantoniamo l’influsso diretto e concreto mettendo invece in luce quello puramente ideologico su cui torneremo più avanti.

## **CAPITOLO II**

**Tradizione, Scrittura, Ragione:  
il dibattito sulle fonti dell'autorità dottrinale nel mondo anglicano di  
metà Ottocento (1833 - 1864)**

### a) *Premessa*

Con il titolo di questo capitolo vorremmo proporre una riflessione, particolarmente pertinente in vista del nostro tema finale, su tre questioni fondamentali nelle quali non può fare a meno di imbattersi<sup>1</sup> chiunque si accinga a ricostruire i passaggi speculativi nodali che hanno di fatto connotato la costituzione dell'anglicanesimo, e nello specifico di quel programma di riforma spirituale, dogmatica e liturgica sorto al suo interno nel corso del XIX secolo, e denominato 'Oxford Movement.' Chiaramente non è opportuno in questa sede ripercorrere nel dettaglio l'intera vicenda storica e teologica originatasi dallo scisma del 1534,<sup>2</sup> ma intendiamo nondimeno delineare in modo conciso alcuni fattori discriminanti della causa anglicana, in ragione dei quali si è dispiegato il discorso trattariano relativo al complesso e concorrenziale nesso tra "antichità e sviluppo."<sup>3</sup>

Nell'opera che contrassegnò l'ammissione esplicita dell'incosistenza di molteplici assunti dei quali egli stesso si era fatto primario portavoce,<sup>4</sup> John Henry Newman (1801 – 1890) lascia intravedere uno scenario in cui il livello di autoconsapevolezza religiosa e culturale, risulta molto più mediocre e preoccupante di quanto normalmente si immagini, poiché, egli dice, "le autorità osservano il silenzio, evitano di impegnarsi in un'impresa disperata e ne scoraggiano gli altri; mentre la gente comune è convinta che dottrina e pratica, antichità e sviluppo sono cose di scarsissima importanza."<sup>5</sup> L'impresa disperata

<sup>1</sup> Questi tre termini danno infatti il titolo a numerose opere di carattere sia monografico sia manualistico - o a loro sezioni - relative all'anglicanesimo. Cfr. Marshall 2010; Buchanan 2006; Bauckham, Drewery, 2004; Hillerbrand, 2004: 110 e ss.; Avis 2002; Avis 2001; Atkinson 1997; Fritze, Robison, 1996: 17 e ss.; Rowell, 1992: 112 e ss.; Sykes, Booty, 1988: 106 e ss.

<sup>2</sup> Per una esposizione più generale sull'anglicanesimo si rimanda a Bains 2006, su istanze e conseguenze più immediate dello scisma; Caprioli, Vaccaro 1991, come panoramica storico-culturale dell'intera storia religiosa dell'isola; Alzati 1992, sull'evoluzione dottrinale della Chiesa di Inghilterra dagli esordi fino al dialogo anglo-cattolico degli ultimi decenni; Hillerbrand 2007, sulla specifica posizione assunta dall'anglicanesimo nell'ambito del frazionamento delle confessioni cristiane del XVI secolo.

<sup>3</sup> Newman, 2003: 122.

<sup>4</sup> Nel 1845 la pubblicazione del saggio sulle origini del cristianesimo *An essay on the development of Christian doctrine*, accompagnò le dimissioni di Newman dall'Oriel College, e il suo effettivo e riconosciuto ingresso nella Chiesa cattolica romana, coadiuvato da P. Domenico Barberi, passionista italiano residente come missionario in Inghilterra. Quest'ultimo giunse a Littlemore, dove Newman si era ritirato l'8 ottobre, giorno della confessione di Newman; nei soli due giorni seguenti la sua adesione al romanismo venne ratificata e ufficializzata attraverso professione di fede, battesimo, assoluzione canonica e Comunione. Cfr. Newman, Velocci 1992: 37-8.

In particolare sul ruolo di Barberi, cfr. Wilson 1963: 11.

<sup>5</sup> Newman, 2003: 122. Il testo originale è il seguente: "authorities keeping silence, eschewing a hopeless enterprise and discouraging it in others, and the people plainly intimating that they think both doctrine and usage, antiquity and development, of very little matter at all." Newman, 1845: 136. In seguito, riporteremo di norma le citazioni di Newman nella traduzione italiana per conferire maggiore fluidità alla trattazione, eccezion fatta per quei casi in cui la traduzione produce inesattezze e/o contraddizioni rilevanti. Cfr. Loss, 1967: 390-2. "Quanto alla versione [dell'*Essay*], fin dalle primissime linee si ha l'impressione di non avere

cui si allude consiste nell'eventuale sforzo, da parte delle varie Chiese cristiane, di definire in chiave non meramente negativa<sup>6</sup> i loro ipotetici punti di forza nell'ambito dei proteiformi contraddittori con il sistema cattolico-romano. Ora, il trattarianesimo aveva forse rappresentato un raro caso di estrinsecazione di un risoluto impegno in tal senso, assunto da un insieme di esponenti dell'ambiente anglicano; essi tuttavia, almeno a detta di Newman, non erano riusciti in fin dei conti a produrre una rappresentazione intellettualmente onesta e realmente feconda, e non furono dunque in grado di dirimere a proprio favore le controversie in modo durevole.<sup>7</sup> Coloro che, come i trattariani, pur essendo animati da intenzioni e ideali degni di lode, procedettero ad investigare in modo profondo e sistematico i principi essenziali del proprio sapere teologico,<sup>8</sup> finirono per scontrarsi con "l'impossibilità di accordare quella teologia con il senso generale dei formulari in cui i suoi elementi sono inclusi. Ne consegue un'apparenza di slealtà e di ambiguità nelle persone avventurose che cercano di dar loro coerenza e forza."<sup>9</sup> Newman si riferisce chiaramente solo a quegli studiosi che cercano di affermare e dimostrare la fondatezza delle proprie dottrine disgiuntamente dagli sviluppi del dogma cattolico-romano,<sup>10</sup> dal momento che l'opera da cui è tratto questo brano, *An essay on the development of Christian doctrine* (1845), segnò uno degli spartiacque più significativi,

---

di fronte il testo di Newman, ma una sua parafrasi, a tratti alquanto approssimativa. È doveroso concedere che il tradurre non è mai opera agevole, e il tradur Newman è spesso arduo."

<sup>6</sup> "Per quanto riguarda il Medioevo la Chiesa greca, per quanto ne so, non fece alla Chiesa latina altro che un'opposizione negativa. E similmente nella nostra età il Concilio Tridentino non ha di fronte a sé sviluppi che lo eguagliano; un sistema antagonistico non esiste. Certo, le critiche, le obiezioni, le proteste sono copiosissime, ma non è dato trovare che ben poco insegnamento positivo." Newman, 2003: 122.

<sup>7</sup> Dopo le defezioni del 1845 il movimento non ebbe più il suo centro ad Oxford, e divenne frammentario nelle sue espressioni e nella sua incidenza sull'opinione pubblica inglese, pur proseguendo per qualche anno. Cfr. Toon, 1979: 59-60. Tuttavia molti ritengono che già il 13 febbraio 1845 (Si tratta della data in cui con 777 voti contro 386 la Congregatio Magna dell'Università di Oxford, più semplicemente nota come Oxford Convocation, condannava il testo programmatico *The Ideal of a Christian Church, considered in comparison with existing Practice*, pubblicato da W. G. Ward nel 1844 e successivamente recepito dalla Chiesa romana. Cfr. Morales Marín, 1998: 157) possa essere considerato "the last day of the Oxford Movement." (W. Barry, *The Oxford Movement (1833-1845)*, in Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912, XI: 372). Nel 1854 il bilancio del teologo italiano Giovanni Perrone (1794 – 1876), che Newman definisce suo 'maestro di teologia' (Newman, Gambi, 1999a: 200) era il seguente: "Il così detto *puseismo* appena serba ancora alcun resticciuolo di sé. Sul declinar dell'anno 1850 parve voler dar segni di vita col formare una nuova setta separantesi dallo stato col titolo di *nuova chiesa* formata da alcuni resti della scuola osfordiense coi fondi già per questo fine preparati, da intitolarsi poscia *la chiesa primitiva d'Inghilterra*. Pare però che questo vano conato sia andato a vuoto." Perrone, 1854: 192.

<sup>8</sup> Dopo l'abbandono della Chiesa anglicana, e dunque ovviamente del Trattarianesimo, Newman non rinnega comunque la validità dei propositi e dei metodi adottati dal movimento, anzi saranno proprio questi – nello specifico il richiamo alla tradizione e alla storia, per quanto pretestuoso – a spingerlo a ripercorrere il cammino storico della dottrina cristiana, e in seguito a tale ricostruzione, a modificare radicalmente la propria posizione. Cfr. Newman, 2003: 437; cfr. *infra* 95-6, 205-9.

<sup>9</sup> Newman, 2003: 122.

<sup>10</sup> Vedremo segnatamente l'interpretazione del Concilio di Trento proposta da Newman nel periodo trattariano. Cfr. *infra*, 99-101.

per l'appunto il passaggio alla Chiesa di Roma, nella vita e nella produzione filosofico-teologica del cardinale.

Ma ricordiamo adesso rapidamente quale fu il percorso ideologico e spirituale che condusse l'interprete più sensibile delle istanze di rinnovamento della Chiesa anglicana – nonché guida, a livello teoretico e pratico, del movimento che da esse scaturì<sup>11</sup> – “dagli antichi legami e dalle antiche certezze dentro il mondo per lui difficile e inconsueto del cattolicesimo.”<sup>12</sup> Passeremo poi ad affrontare, come detto sopra, quegli aspetti dell'anglicanesimo che interessano immediatamente il nostro tentativo di interpretazione della figura di E. A. Freeman, e in particolare del suo rapporto con il federalismo antico, ossia la dimensione storico-critica in cui si inserisce l'approccio assunto dalla diramazione oxoniense rispetto a tre dei principali punti di riferimento e di confronto di tutta la teologia cristiana: tradizione, scrittura e ragione.<sup>13</sup>

Pur trattandosi di un personaggio di primo piano dell'epoca moderna, relativamente ben conosciuto anche nel nostro contesto nazionale,<sup>14</sup> è evidentemente necessario riassumere per sommi capi il corso degli avvenimenti attraverso cui l'itinerario esistenziale di Newman si manifestò pubblicamente.<sup>15</sup> Ci sembra che, osservando la successione diacronica dei suoi scritti più significativi, sia possibile individuare in modo attendibile tre tappe fondamentali che segnano le diverse stagioni intellettuali che egli visse, ciascuna delle quali può essere approfondita e costituire oggetto di indagine a sé nell'ambito delle ricerche storiche e concettuali sull'anglicanesimo.

Il 1834 è l'anno in cui Newman inizia a svolgere una serie di conferenze nella Cappella Adam de Brome della chiesa di Saint Mary, situata dinanzi all'Oriel College di cui egli era divenuto *Fellow* nel 1822 e *Tutor* nel 1826. Nel 1828 venne nominato anche *Vicar*, ossia parroco, della Saint Mary the Virgin, e in quanto tale, attraverso i suoi sermoni,

<sup>11</sup> I seguaci di quello che fu immediatamente definito anche ‘movimento anglo-cattolico’ (cfr. Alexander 1843) venivano non a caso etichettati come ‘Newmanians’, ‘Newmanites’, o addirittura ‘Newmaniacs’. Cfr. Watson, 1842: 8; Chadwick, 1995: 135.

<sup>12</sup> Ratzinger, 1990: 433.

<sup>13</sup> Nella nota n.1 di questo capitolo abbiamo sottolineato la centralità di questi tre argomenti nell'ambito degli studi sull'Anglicanesimo, ma naturalmente si tratta di realtà su cui la comunità cristiana si è interrogata fin dai primi secoli, ad esempio dinanzi alla necessità di stabilire in modo definitivo quale fosse il canone neotestamentario, e con maggiore enfasi a partire dal periodo della Riforma. Cfr. Congar, 1972; Geiselman, 1974.

<sup>14</sup> Oltre alla traduzione di tutte le sue principali opere, gli ultimi due decenni hanno conosciuto un crescente interesse per il pensiero di Newman - che ha dominato gran parte del dibattito culturale nazionale, sul versante scientifico così come su quello divulgativo - testimoniato dalla vasta bibliografia italiana raccolta e continuamente aggiornata dagli Oratoriani, e consultabile sul sito <http://www.oratoriosanfilippo.org/newman-bibliografia.pdf>.

<sup>15</sup> Per quanto concerne le informazioni sulla biografia di Newman, qui solo sommariamente tracciata, si rimanda alla fondamentale opera di Ker (1988, 2009) e a quella più recente di Gilley (1990).

esprimeva durante le celebrazioni domenicali e feriali<sup>16</sup> le riflessioni teologiche capitali cui era approdato dopo aver abbandonato l'orientamento più strettamente 'evangelical.'<sup>17</sup> Avrebbe pubblicato questi elaborati in due testi, *Lectures on the Prophetic Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism* (1837) e *Lectures on Justification* (1838), in seguito revisionati e riediti, insieme ad altri scritti occasionali,<sup>18</sup> nell'unica opera in due volumi *The Via Media of the Anglican Church* (1877). I componimenti raccolti in questo lavoro dal titolo celebre ed emblematico, occupavano un arco cronologico di circa un decennio, dal 1830 al 1841, anno in cui compare il novantesimo dei *Tract for Times*.<sup>19</sup> Il *Tract XC* divenne l'ultimo pamphlet della serie, e fu vero e proprio oggetto di scandalo negli ambienti anglicani, per via della controversa interpretazione 'cattolica' che Newman vi aveva inserito relativamente ai 39 articoli su cui dal 1563 si era fondata la comunione religiosa in Inghilterra. L'accoglienza allarmata che questi *Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles* dovettero ricevere ad Oxford, subendo addirittura la censura da parte dell'Università<sup>20</sup> e, solo in seguito, la sconfessione da parte di 42 vescovi anglicani,<sup>21</sup> spinse Newman a ritirarsi nel villaggio di Littlemore,<sup>22</sup> dove rimase fino ai primissimi mesi del 1846.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Sappiamo dal suo diario, andato perduto ma menzionato da Stephens, che Freeman vi partecipava assiduamente: "The entries in the Journal which he began to keep in 1843 show that he generally attended Chapel twice daily, and that he almost always went to the University sermon at St. Mary's on Sunday morning, and not infrequently to the early celebration of Holy Communion in that church." Freeman, Stephens, 1895: I, 47.

<sup>17</sup> Nella sua primissima produzione letteraria (costituita quasi esclusivamente da sermoni) Newman abbracciava la teologia evangelical, aderendo almeno in parte a un principio della giustificazione per fede di stampo calvinista. Cfr. Hylson-Smith, 1989: 105-121. Secondo Morrone il punto di svolta è già ravvisabile nel momento in cui egli inizia la sua attività di vicar della Saint Mary. Cfr. Newman, Morrone, 1994a: 22.

<sup>18</sup> Si tratta soprattutto di lettere indirizzate a colleghi, vescovi e riviste, e di una selezione dei suoi *Tracts* autografi.

<sup>19</sup> Sui *Tracts for the times*, cfr. *infra*, note 116 e 117.

<sup>20</sup> Il 15 marzo 1841 il Vice-Chancellor P. Wynter, dopo essersi riunito con la Heads of Houses, e i Proctors, dichiarava ufficialmente che "modes of interpretation such as are suggested in the said Tract, evading rather than explaining the sense of the Thirty-nine Article, and reconciling subscription to them with the adoption of errors, which they were designed to counteract, defeat the object, and are inconsistent with the due observance of the above mentioned Statutes." Brock, Curthoys, 1997: 241. Questo anatema venne affisso come monito per professori e allievi praticamente su ogni porta degli edifici universitari, con la risoluta intenzione di deridere e neutralizzare l'interpretazione dei 39 articoli proposta da Newman. Cfr. Newman, 2001a: 228. Edward Hawkins (17889-1882), rettore dell'Oriel College cui afferiva la parrocchia di Saint Mary, era stato tra i più strenui oppositori dell'O. M. in generale, e si adoperò in particolare nel contrastare la diffusione del *Tract 90*. Cfr. Newman, Gallo, 2000: 173.

<sup>21</sup> Sull'importanza dell'ordine cronologico con cui si realizzarono concretamente la condanna dell'Hebdomadal Board universitario e quella del collegio episcopale inglese, cfr. Newman, 2001a: 23. Per informazioni più dettagliate sulle modalità con cui venne espressa la condanna da parte dei vescovi, cfr. *Ibidem* 281.

<sup>22</sup> Su Freeman e Littlemore, cfr. *supra*, I nota 22.

<sup>23</sup> Già a febbraio si trasferisce, su invito del Vicario Apostolico Wiseman da cui aveva ricevuto la cresima, a Maryvale, nei pressi di Birmingham, dove fonderà, nel giro di un paio d'anni, il primo oratorio di San Filippo Neri in Inghilterra.

Il 1845 fu l'anno in cui si verificarono i cambiamenti più significativi nella sua vita, con un susseguirsi di prese di posizione e di atti concreti – tutti sorretti dal medesimo intento di obbedire alla propria coscienza<sup>24</sup> – mediante i quali prese definitivamente corpo la sua conversione al cattolicesimo: il 3 ottobre si dimise dall'Oriel College; il 9 venne accolto nella Chiesa cattolica romana da P. Domenico Barberi, un passionista italiano missionario in Inghilterra; il 1° novembre, nella località di Oscott, ricevette la cresima dal Vicario Apostolico Wiseman; nello stesso mese pubblicò *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, uno studio di carattere storico più che precipuamente teologico, in cui il futuro cardinale asserisce l'esigenza di “considerare il cristianesimo, prima ancora che dottrina di fede, un *evento*, una realtà storica (...) nella sua dinamica fattuale.”<sup>25</sup>

L'elaborazione e l'illustrazione dell'argomento centrale di questo saggio sono pervase dal senso della mutevolezza, e dunque della perfettibilità, della relazione tra verità rivelata e verità razionale, tra teologia e storia, o ancora nello specifico tra kérygma e dogma, senza che una realtà si riduca mai all'altra, ma considerando ciascuna *juxta propria principia*.<sup>26</sup> La crucialità dell'*Essay* consistette dunque nell'esortazione ad “inserire nella teologia un pensiero storico, (...) a pensare storicamente la teologia, e proprio in tal modo a riconoscere l'identità della fede in tutti i mutamenti.”<sup>27</sup> Egli ravvisò e indagò l'impossibilità di imprigionare entro schemi rigidi e definitivi la realtà fattuale e storica del Cristianesimo, di contro al principio totalizzante della *sola Scriptura* posto a fondamento della teologia luterana.<sup>28</sup> “Newman considera la realtà dell'uomo, e quindi la realtà della conoscenza, (...) calata nel mondo della natura e della storia, legata intimamente alle condizioni della vita umana, che radicano l'uomo nel contesto corale e universale della realtà, qualunque ne sia la connotazione.”<sup>29</sup>

L'assunzione di questa posizione di realismo epistemologico<sup>30</sup> viene riconosciuta come uno degli elementi propriamente inediti<sup>31</sup> della costruzione teologica che emerge, seppure

<sup>24</sup> “Io ho sempre sostenuto che l'obbedienza alla coscienza, anche erronea, è la via che porta alla luce e che importa poco da dove uno cominci (...) e che qualunque cosa può diventare un mezzo per arrivare alla verità.” Newman, 2001a: 347. Così era stato anche agli inizi della sua attività nell'O. M.: “Era quindi semplicemente per una questione di coscienza, quantunque ripugnasse ai miei sentimenti, che io mi sentivo in dovere di protestare contro la Chiesa di Roma.” *Ibidem*, 194.

<sup>25</sup> F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 53.

<sup>26</sup> Rimandiamo al terzo ed ultimo capitolo l'approfondimento del contributo newmaniano al tema della razionalità della fede, così come quello del concetto di ‘perfettibilità’, in quanto diametralmente opposto a quello di ‘perfettismo’, inteso come “nota di fondo della mentalità utopica (...) presunzione di possedere la verità una volta per tutte.” Gualco, 2003.

<sup>27</sup> Ratzinger, 1990: 434.

<sup>28</sup> Mathison, 2001: 83-95. Cfr anche *infra*, 107-8.

<sup>29</sup> Obertello L., *Newman e il pregiudizio*, in Newman, 2000a: 50-2.

<sup>30</sup> Cfr. Newman, Sillem, 1969: 199; Merrigan, 1991: 29-35; Richardson, 2004: 171.

in forma non del tutto compiuta,<sup>32</sup> nell'*Essay*; ma il tratto forse più interessante e originale di questo come degli altri scritti di Newman, è dato dall'inscindibile intreccio chiaramente percepibile tra la lettura dinamica del credo cristiano formulata dall'autore, e le concrete vicissitudini del suo incontro individuale con esso. L'ammissione dell'esistenza di un mondo reale che continuamente muta ed evolve, non riguardò solamente la religione e i suoi sviluppi dottrinali, ma investì pienamente, per non dire prioritariamente, la sfera biografica del grande teologo, come si può arguire dalla sua stessa constatazione del fatto che "qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni."<sup>33</sup> Tale affermazione, dall'evidente ricchezza e profondità di spunti, si iscrive nell'orizzonte di un dramma interiore che riflette in realtà le tensioni del dibattito religioso e anche politico,<sup>34</sup> di tutta un'epoca.<sup>35</sup> Questo aspetto, insieme all'enorme portata creativa che certamente dovette avere l'acquisizione personale della consapevolezza espressa nella suddetta frase, riceverà l'attenzione e lo spazio che merita nella terza ed ultima parte del presente lavoro. In essa confronteremo direttamente i lineamenti di fondo del discorso storico che si profila nelle opere di Freeman e di Newman, e che forse potremmo azzardarci a definire anche come i criteri di ispirazione generale della loro filosofia della storia. Intendere in questi termini il rapporto che questi studiosi, dalle competenze e dagli interessi eterogenei, intrattennero con il passato, storico e ontologico, nelle loro interpretazioni, costituisce un'operazione parzialmente congetturale dal momento che né l'uno né l'altro si è soffermato dichiaratamente su questa materia. Cionondimeno, i loro testi sono intessuti di teorie sugli interrogativi circa il significato della storia e la sua possibile spiegazione teleologica, come abbiamo già potuto constatare attraverso l'osservazione dell'idea di *universal history* prospettata da Freeman,<sup>36</sup> e come vedremo anche analizzando le argomentazioni di Newman.<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> Obertello L., *Newman e il pregiudizio*, in Newman, 2000a: 50.

<sup>32</sup> L'opera in cui invece questa teorizzazione sarà formulata più precisamente e diffusamente è la *Grammatica dell'assenso*. Inoltre "tale atteggiamento filosofico, riscontrabile in tutta la sua opera, è teorizzato in modo completo in uno scritto (ritrovato tra gli abbozzi preparatori alla *Grammatica* e datato 1 settembre 1861) pubblicato solo nel 1970, *Letter on Matter and Spirit*." Callegari, 2001: 136.

<sup>33</sup> Newman, 2003: 75.

<sup>34</sup> Sul contributo di Newman al dibattito politico del suo tempo, in particolare sui temi chiave del federalismo come libertà, autonomie locali, bilanciamento dei poteri, cfr. Newman, Tolhurst, 2004: xlvi; 306-62; Tillman, 1990: 119-129; Newman, 1868: II, 251.

<sup>35</sup> Bury, 1920; Pollard, 1968; Nisbet 2009.

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, 27-8, e Momigliano, 1986: 235-6.

<sup>37</sup> Newman ad esempio non esita a criticare la filosofia della storia di Sant'Agostino così come quella di Bossuet, definendole "too theological." Newman to Allies, 11 November 1854, in Newman, Dessain, 1977: XVI, 292-3.

Abbiamo dedotto che quella del primo è una visione del tempo e della storia che si distacca in vario modo dalla tendenza prevalente tra i suoi contemporanei,<sup>38</sup> e, per tutt'altre motivazioni, anche la prospettiva del secondo andrebbe definita *sui generis*, giacché è possibile “rilevare come la filosofia della storia elaborata da Newman nel *Saggio sullo sviluppo* costituisca un'alternativa radicale – e di grande autorevolezza – alle teorizzazioni idealistiche e marxiste.”<sup>39</sup> Da un punto di vista formale, riusciamo ad intravedere considerevoli somiglianze tra le tesi dei due intellettuali,<sup>40</sup> la cui morte, ricordiamo, sopraggiunse negli stessi anni.<sup>41</sup> Entrambi risentirono della congerie di fatti e di idee che preconizzarono le grandi trasformazioni del XIX secolo, ma proposero una concezione delle relazioni tra gli eventi – e, in definitiva, dell'uomo, che ne è il soggetto – assolutamente peculiare e gravida di conseguenze per le successive elaborazioni del pensiero moderno. A partire da presupposti indubbiamente dissimili,<sup>42</sup> Newman, come Freeman, nutriva la convinzione che la storia dell'umanità rivelasse l'azione e il funzionamento di determinati principi fondamentali e leggi di sviluppo, caratterizzati da un andamento sostanzialmente ciclico.<sup>43</sup> Nel capitolo dedicato a dimostrare la coerenza logica tra le dottrine della Chiesa primitiva e il sistema attualmente denominato ‘cattolico,’<sup>44</sup> leggiamo: “Il corso degli eventi è ciclico; ogni cosa va e viene; «il sole sorge e tramonta e si affretta verso il luogo donde sorse». I fiori prima fioriscono e poi svaniscono.”<sup>45</sup> A queste seguono altre illustrazioni a sfondo naturalistico, ma ovviamente il punto che ci interessa è che “Newman was not only convinced of the reign of law over the physical universe, but equally conscious of its sway over the moral, social and political world. There were laws on which States rose and fell, and these laws, as all the laws at work in society, could be discovered in history.”<sup>46</sup>

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, 16-7, 19, 49-64.

<sup>39</sup> Recensione di “Newman oggi”, *Rivista di storia del diritto*, Vol. 71, 1994: 810.

<sup>40</sup> È chiaro che ad ogni modo le opere che Newman produsse durante gli anni di Oxford sono quelle che si prestano maggiormente a questo tipo di confronto, seppure alcuni tratti caratteristici della visione trattariana della storia permarranno in modo evidente anche nelle opere più mature.

<sup>41</sup> La casuale prossimità cronologica tra la morte di Newman avvenuta nel 1890 e quella di Freeman del 1892 riconduce la nostra attenzione alla già accennata (*supra*, 23) fine di una stagione storiografica, quella delle storie universali, e all'avvento della nuova corrente della ‘social history.’

<sup>42</sup> Ricordiamo che per Freeman la presenza di costanti nella storia dell'uomo era fondata sull'unità della ‘razza ariana,’ e a questa si limitava. Cfr. *supra*, 45-7.

<sup>43</sup> Chadwick, 1987: 96-119.

<sup>44</sup> Poiché i capitoli precedenti sono dedicati all'attestazione degli argomenti storici a favore di questa continuità, Newman inizia il quinto affermando che a questo punto della sua esposizione, “la sola questione che si può sollevare è la seguente: la fede che si chiama cattolica rappresenta anche oggi sul piano logico, oltre che su quello storico, la fede originaria?” Newman, 2003: 187.

<sup>45</sup> Newman, 2003: 212-3.

<sup>46</sup> Kenny, 1957: 36.

L'estrinsecazione dell'idea cardine di consolidamento e potenziamento di un sistema attraverso 'riforme' o 'sviluppi',<sup>47</sup> cui sottende una certa rappresentazione ciclica del divenire temporale, e alla quale si può ricondurre la concezione della storia anglosassone che emerge dai testi Freeman, si ritrova dunque quasi identica nelle pagine di Newman sulle origini del Cristianesimo e sulle sue successive vicende dottrinali ed ecclesiastiche. Ci sembra interessante segnalare un caso esemplificativo di questa corrispondenza riportando il titolo – singolarmente attinente al discorso che abbiamo sviluppato nel primo capitolo<sup>48</sup> – di una sezione dell'introduzione all'edizione italiana della celebre autobiografia speculativa<sup>49</sup> di Newman, *Apologia pro vita sua* (1864). Il curatore, Fortunato Morrone, riepiloga con una serie di richiami estremamente sintetici, ma precisi e documentati, le conclusioni cui approda l'indagine condotta da Newman nell'arco di un'intera vita per ripercorrere e verificare il percorso cronologico e logico della fede cristiana, e sceglie di applicare a questa parte dell'esposizione la locuzione “Continuità nella discontinuità.”<sup>50</sup> In questa formula si manifesta in modo più che mai trasparente la valenza paradossale del quadro in cui Newman situa tutto il fenomeno “Cristianesimo,” e che riflette perfettamente l'attuabilità di un accostamento – se non di una sovrapponibilità, per quanto puramente esteriore – tra la coscienza storica che soggiace alla sua analisi, e quella di un connazionale – o effettivamente persino concittadino – e contemporaneo autore come Freeman.

Abbiamo appena fatto riferimento a una sorta di paradosso insito nelle argomentazioni di Newman, e che certamente diede adito, e ancora oggi è soggetto, a numerose critiche sollevate sia dalla comunità anglicana sia da quella luterana.<sup>51</sup> Proprio nelle ultime righe del capitolo antecedente abbiamo adoperato questo stesso concetto di paradosso per riferirci alla compresenza di diverse istanze storiografiche – che per facilitare la comprensione della nostra tesi abbiamo compendiato con i termini continuità, distanza,

<sup>47</sup> 'Reform' indicava per Freeman un cambiamento quasi fittizio, più che altro un adattamento, che consentiva di mantenere inalterato nei secoli la supremazia del patrimonio politico-istituzionale inglese, come era accaduto nel caso della conquista normanna e come dimostrava la *Growth* (termine che certamente instaura un rapporto reciprocamente allusivo con quello prescelto da Newman) *of the English Constitution* (*supra*, 44-5); il concetto di 'development' sarà invece adottato da Newman per descrivere i mutamenti intervenuti nella storia ecclesiastica compatibili con la sua identità profonda. (*infra*, 122).

<sup>48</sup> Cfr. *supra*, 47.

<sup>49</sup> Malgrado l'indubbia singolarità del percorso di Newman e della ricostruzione che egli stesso ne fece, la sua *Apologia* si accorda piuttosto agevolmente con le tendenze emerse nel campo della narrazione autobiografica nell'Inghilterra vittoriana, tendenze che in contrasto con quelle del XVII secolo puritano, collocavano l'esperienza di vita del singolo all'interno del disegno storico e/o più precisamente provvidenziale. Cfr. Peterson, 1986: 96-98.

<sup>50</sup> Newman, 2001a: 25-33. Il sottotitolo completo del paragrafo è “Continuità nella discontinuità: il cammino storico della dottrina cristiana,” mentre il titolo del capitolo di riferimento è “Newman e la Chiesa cattolica” (pp. 23-33).

<sup>51</sup> Goslee, 1996: 31-2.

conoscenza – nella figura di Freeman. Ora, senza voler pregiudizialmente sposare un giudizio tassativamente negativo dell'opera di quest'ultimo, riteniamo comunque necessario fornire alcune precisazioni. Tenteremo di dimostrare che, per ciò che concerne il Newman dell'*Essay* e dell'*Apologia*, il contrasto dato dalla combinazione di fattori di stabilità e mutamento risulta squisitamente formale, e pertanto non compromette affatto la validità della sua inchiesta storico-ermeneutica, svolta con ampio e scrupoloso vaglio delle fonti originali. Diversa è la questione relativa alle criticità che in questo senso abbiamo rilevato nel procedimento con cui Freeman si dedica alla ricerca e ricomposizione delle radici greco-romano-teutoniche dell'assetto istituzionale inglese, e che riscontreremo anche negli assunti dell'Oxford Movement e dunque nel primo Newman. In entrambi i casi siamo di fronte a un intestardimento sul discorso delle origini, che chiama in causa non solo il Cristianesimo per i Trattariani e il mondo politico anglosassone per Freeman, ma la civiltà occidentale tout court, e che, a nostro avviso, viene dettato e a sua volta tradisce un'incapacità di fondo nel metabolizzare e reinterpretare l'antico secondo criteri storico-critici, anziché pseudomnestici.<sup>52</sup> Fatta questa doverosa distinzione, ci riserviamo di approfondire più oltre questi sommari accenni; porremo vis-à-vis le posizioni dei due autori, spiegando in modo esplicito e dettagliato le differenze, poco sopra segnalate,<sup>53</sup> legate ai loro rispettivi background di partenza, e che inevitabilmente finiranno per scindere in modo determinante le loro teorizzazioni sulla storia non solo nei presupposti ma anche negli esiti finali.<sup>54</sup>

Ma adesso torniamo a seguire le tracce dei passaggi fondamentali che scandirono la vicenda biografica di Newman, e che ci consentiranno di individuare senza difficoltà le aree tematiche di maggior rilievo ai fini della nostra comparazione.

Dopo la conversione e un ventennio di intensa attività pastorale,<sup>55</sup> accademica<sup>56</sup> e letteraria<sup>57</sup> da essa ispirata, registriamo un'ulteriore messa a fuoco dei grandi obiettivi

---

<sup>52</sup> Cfr. *supra*, 37; sulla 'esteriorizzazione' della memoria che diviene narrazione pubblica o collettiva, cfr. Jedlowski, 2001: 29-30, secondo cui il mondo moderno, e l'Inghilterra di Freeman ne è certamente una delle espressioni più autentiche, è una realtà "in perpetual change, in which traditions lose their value and recurring discontinuities are generated; on the other hand it has offered ever more sophisticated technical instruments that exteriorize the human faculty of recall and question its meaning." Sulla pervasività del concetto di memoria in particolare nel XIX secolo cfr. J. R. Gillis, *Memory and identity: the history of a relationship*, in Gillis, 1994: 5-19.

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, 20.

<sup>54</sup> Questa divergenza globale tra i due autori emergerà solo nel secondo Newman, e sarà proprio attraverso il cambiamento di prospettiva di quest'ultimo che sarà possibile gettare luce in modo più perspicuo sul valore e sui limiti dell'opera di Freeman.

<sup>55</sup> Il 1° febbraio 1848 fonda il primo oratorio di San Filippo Neri in Inghilterra, a Maryvale; il 2 febbraio 1849 apre un altro oratorio a Birmingham; nel giugno dello stesso anno ne fonda uno a Londra e pubblica i *Discourses to Mixed Congregations published*; nell'estate del 1850 svolge una serie di conferenze a

della sua riflessione, realizzata in gran parte a motivo di una sorta di sfida lanciata da Charles Kingsley, predicatore di corte della regina Vittoria, sul *Macmillan's Magazine* del gennaio 1864.<sup>58</sup> L'articolo, in cui compare un'accusa apparentemente casuale di deliberata disonestà intellettuale, non era che una recensione dei volumi VII e VIII della *History of England* di James Anthony Froude, di cui abbiamo già parlato come opera accanitamente detrattoria nei confronti del clericalismo romano e del suo influsso, considerato sostanzialmente irrilevante, sull'identità religiosa e culturale inglese.<sup>59</sup> Kingsley aveva evidentemente apprezzato i contenuti di questa contestazione, come mostrava affermando: "Truth, for its own sake, had never been a virtue with the Roman clergy. Father Newman informs us that it need not, and on the whole ought not to be."<sup>60</sup> Nel testo in questione, la frase appena citata è l'unica in cui si presenta un riferimento a Newman, e inoltre non tardò a sopraggiungere né la secca smentita da parte di quest'ultimo,<sup>61</sup> trasmessa agli editori della rivista, né la richiesta di scuse, pubblicamente avanzata dal critico, nel numero immediatamente successivo della stessa, dopo due sole settimane dall'attacco iniziale.<sup>62</sup> Tuttavia egli si affrettò a precisare ulteriormente le proprie posizioni, impegnandosi in un dibattito epistolare più ampio e serratissimo,<sup>63</sup> poco dopo da lui stesso pubblicato con il titolo *Mr. Kingsley and Dr. Newman. A Correspondence on the Question whether Dr. Newman teaches that Truth is no Virtue?* (1864).

---

Londra, poi intitolate *Certain Difficulties felt by Anglicans in submitting to the Catholic Church*; terrà un ulteriore ciclo l'anno seguente, *Lectures in Birmingham: On the Present Position of Catholics in England*.

<sup>56</sup> Il 12 novembre 1851 Newman viene nominato primo Rettore dell'Università Cattolica di Irlanda; il 10 maggio 1852 svolge a Dublino la sua prima lecture universitaria, pubblicata come *Discourses on the Nature and Scope of University Education*.

<sup>57</sup> Oltre alle opere di carattere trattatistico Newman pubblica in questi anni anche 2 romanzi, *Loss and Gain* (1848) e *Callista* (1855).

<sup>58</sup> Kingsley, 1864a: 211-24.

<sup>59</sup> Cfr. *supra*, 50.

<sup>60</sup> Kingsley, 1864a: 217. "La verità per amore della verità non è mai stata una virtù per il clero romano. Padre Newman c'informa che non c'è bisogno che lo sia e che in generale non deve esserlo." (Trad. it. tratta da Newman, 1999a: 51).

<sup>61</sup> Newman scrisse: "I should not dream of expostulating with the writer of such a passage, nor with the editor who could insert it without appending evidence in proof of its allegations. Nor do I want any reparation from either of them. I neither complain of them for their act, nor should I thank them if they reversed it. Nor do I even write to you with any desire of troubling you to send me an answer. I do but wish to draw the attention of yourselves, as gentlemen, to a grave and gratuitous slander, with which I feel confident you will be sorry to find associated a name so eminent as yours." Newman, Dessain 1970: XX, 571-2. Per una descrizione completa del carteggio Newman-Kingsley, cfr. Ker, 2009: 533-6.

<sup>62</sup> Kingsley, 1864b: 368. Si tratta di una nota indirizzata all'editore della rivista il 14 gennaio, in cui si dice: "Dr. Newman has by letter expressed, in the strongest terms, his denial of the meaning which I have put upon his words. It only remains, therefore, for me to express my hearty regret at having so seriously mistaken him."

<sup>63</sup> Dopo la pubblicazione della recensione sull'opera di Froude, la prima lettera che Kingsley indirizza a Newman è datata al 6 Gennaio 1864. La questione continua a svilupparsi con un ritmo concitato di botta e risposta in altre 7 lettere che si susseguono (con le seguenti date: 7, 8, 10, 14, 17, 18, 22) fino alla pubblicazione completa di questa corrispondenza il 31 dello stesso mese.

Dopo aver subito questa sgradita divulgazione delle idee che aveva espresso nelle sue lettere, Kingsley non esitò a passare dalla caustica, ma pur sempre incidentale, allusione del primo attacco pubblico a Newman, alla più aspra e diretta denuncia della presunta debolezza strutturale delle sue rivendicazioni in campo dottrinale. Siamo sempre nei primissimi mesi del 1864 quando viene dato alle stampe un pamphlet improntato ai toni sarcastici che tutta la vicenda era andata assumendo, ossia *What, then, does Mr. Newman Mean?* È questo un momento cruciale per le sorti di Newman, per il consolidamento della sua reputazione<sup>64</sup> e soprattutto del suo mutato orientamento di fede, se consideriamo che fu proprio a causa<sup>65</sup> di quest'ultima iniziativa polemica di Kingsley che egli si sentì in dovere di chiarire in modo inequivocabile le proprie autentiche posizioni teoretiche, che rimarranno ormai salde fino alla sua morte.<sup>66</sup> In una pagina del suo diario privato, datata 22 febbraio 1865, Newman riconosceva la straordinaria fecondità degli esiti di questo sforzo esplicativo: la pubblicazione dell'*Apologia* "has been marvellously blest, for, while I have regained, or rather gained, the favour of Protestants, I have received the approbation, in formal Addresses, of good part of the [Catholic] clerical body."<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Come scrive Obertello, "L'Apologia pro vita sua è forse lo scritto più largamente noto e amato di Newman, un classico insieme della letteratura e della spiritualità moderne." Newman, Obertello, 1995: ix. Morrone aggiunge: "La pubblicazione dell'Apologia fu un trionfo riconosciuto dagli stessi anglicani: mise a tacere gli spiriti avversi e frantumò il pregiudizio che gravava sulla minoranza cattolica, riscattandone una volta per tutte la loro subalterna condizione sociale e intellettuale." F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 514.

<sup>65</sup> E. ten Kortenaar osserva: "L'unico, ma immenso titolo alla nostra gratitudine per il reverendo Charles Kingsley (...) è quello di aver dato, col suo gratuito attacco a Newman (...) l'occasione per la pubblicazione (...) di *Apologia pro vita sua*." (cit. in Newman, Gambi, 1999a: 51). Sul ruolo di Edward Lowth Badeley, consigliere legale e non solo di Newman, sia per la pubblicazione del carteggio con Kingsley sia per la stesura dell'*Apologia*, cfr. Courtney, 2004.

<sup>66</sup> In questa sede non avremo modo di discutere della più matura *Grammar of Assent*, il cui impianto eminentemente filosofico, piuttosto che storico, dà luogo a un'opera di attinenza meno immediata al nostro tema. Essa costituisce il terzo elemento di quella che è stata definita la "gloriosa tetralogia" newmaniana (Newman, Gambi, 1999a: 44), in cui ad ogni modo i contenuti dell'*Essay* e dell'*Apologia* non vengono rimaneggiati quanto piuttosto articolati e sistematizzati attraverso un'originale trattazione del rapporto tra fede e ragione. Anche la *Grammar* deriva sostanzialmente da ulteriori esigenze di chiarificazione e difesa delle proprie tesi, in particolare proprio di quelle contenute nell'*Apologia*, come spiega lo stesso Newman: "a main reason for my writing this *Essay on Assent*, to which I am adding the last words, was, as far as I could, to describe the *organum investigandi* which I thought the true one, and thereby to illustrate and explain the saying in the 'Apologia' which has been the subject of this Note." Newman, 1881a: 499. Poco prima aveva infatti ricordato: "I have committed myself in 'Apologia,' page 198, viz., «that there is no medium, in true philosophy, between Atheism and Catholicity, and that a perfectly consistent mind, under those circumstances in which it finds itself here below, must embrace either the one or the other;» - a saying which doubtless my critic has in mind, and which, I am aware, has been before now a difficulty with readers whom I should be sorry to perplex." *Ibidem*, 496.

<sup>67</sup> Newman, Ward, 1912: II, 72. E ancora, poco dopo, individuava nell'opera il simbolo di un vero e proprio punto di svolta per la sua popolarità, che aveva toccato il fondo di ogni riprovazione nel 1862: "Then again, it has pleased Protestants, and of all parties, as much or more. When I wrote those sharp letters, as I did very deliberately, in June 1862, in consequence of the reports circulated to the effect that I was turning Protestant, I at once brought myself down to my lowest point as regards popularity, yet, by the

Il 1864 è dunque l'anno della maturità confessionale, l'anno in cui le sue opinioni religiose, secondo quanto egli stesso pare suggerire, diventano storia, in cui le sue esperienze di vita, e le questioni che le hanno accompagnate, assumono il tempo come dimensione rivelatrice del loro ordine profondo, e vengono trasposte in una narrazione cronologica e genealogica. Abbiamo attribuito a Newman l'intenzione di comunicare al lettore l'avvenuto svolgimento di questo processo di cosciente storificazione<sup>68</sup> della sua esistenza personale, perché ci sembra di poterla evincere in base all'organizzazione del materiale all'interno dell'opera. Nella stesura iniziale, dal titolo *Apologia pro Vita Sua: Being a Reply to a Pamphlet Entitled "What, then, does Mr. Newman Mean?"*,<sup>69</sup> essa si compone infatti di sette parti – tutte pubblicate in rapida successione nella primavera del 1864<sup>70</sup> – quattro delle quali designate con le stesse parole, cui viene di volta in volta accostata l'indicazione dei vari periodi di riferimento, ossia *History of my Religious Opinions*.<sup>71</sup>

Al di là dell'abbastanza prevedibile rapporto inversamente proporzionale – man mano che ci si avvicina all'anno della conversione – tra la durata degli intervalli temporali e la quantità di pagine ad essi dedicate, crediamo che l'impostazione adottata costituisca un primo e chiaro segnale circa il significato generale dell'impresa.<sup>72</sup> I titoli delle parti rivestono nel testo una funzione non solo strutturante ma anche pragmatica, proponendo

---

very force of my descent, I prepared the way for a rebound. It was my lowest point, yet the turning point." Ivi.

<sup>68</sup> L'uso del termine storificazione in questa sede non risulta collegato necessariamente alla manifestazione di uno specifico corrispettivo antitetico alla nozione demartiniana di destorificazione (per un resoconto complessivo circa le implicazioni della relativa teorizzazione di E. De Martino, cfr. Massenzio, 1986: 23-30); intendiamo semplicemente indicare "l'inserzione di un fatto nella storia, in quanto esso acquista valore dalla consonanza degli elementi vivi della storia nel dato momento in cui è posto, e a sua volta influenza di sua vitalità i fatti storici da porre." Battaglia, 1973: 152.

<sup>69</sup> I vari pamphlet di cui essa consta furono pubblicati in unico volume con questo titolo alla fine dell'anno. Già nel 1865 comparve una seconda edizione, con una significativa variazione nel titolo divenuto *Apologia pro Vita Sua: Being a History of his Religious Opinions*. In questa nuova versione alcune sezioni particolarmente polemiche specificamente rivolte contro Kingsley, e ormai ritenute eccessive e superflue, vennero omesse, di contro all'integrazione di diverse importanti note, come quella sul liberalismo di cui discuteremo nel terzo capitolo. Per ulteriori ragguagli filologici sulla rielaborazione dell'*Apologia*, fino all'ultima edizione del 1886, cfr. Newman, Kingsley, Ward, 1931: v-xxxi; Blehl, 1978: 1-3.

<sup>70</sup> "The original work consisted of seven Parts, which were published in series on consecutive Thursdays, between April 21 and June 2. An Appendix, in answer to specific allegations urged against me in the Pamphlet of Accusation, appeared on June 16." Newman, 2007: vi.

<sup>71</sup> La precisa scansione adottata è la seguente: Part III, *History of my Religious Opinions up to 1833* (pp. 53-100); Part IV, [Idem] *from 1833 to 1839* (101-76); Part V, [Idem] *from 1839 to 1841* (177-254); Part VI, [Idem] *from 1841 to 1845* (255-370). Le restanti unità sono dedicate alla dimostrazione dei sostanziali errori interpretativi di Kingsley con: Part I, *Mr. Kingsley's method of disputation*; Part II, *True mode of meeting Mr. Kingsley*, e infine l'appendice *Answer in detail to Mr. Kingsley's accusations*.

<sup>72</sup> Il termine 'impresa' ci sembra appropriato data la mole non indifferente di lavoro che, come sottolinea Obertello, comportò per il sessantatreenne Newman (Morrone fa presente che già poco prima "di intraprendere la stesura dell'*Apologia*, il 13 marzo del 1864, in un momento di abbattimento, Newman ha il presentimento di dover morire." F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 85) "uno sforzo intellettuale, emozionale ed anche fisico intensissimo." Newman, Obertello, 1995: x.

attraverso l'esibizione lineare dello sviluppo redazionale uno schema di intellegibilità causale, sebbene non necessario,<sup>73</sup> della propria vita e delle proprie scelte. E possiamo riconoscere in questo esercizio di chiarezza ricostruttiva ed espositiva il frutto di una precisa convinzione di ordine metodologico, poiché come ci fa notare Jay Newman, "Newman recognizes that the full value of his ideas for the reader can only be conveyed if the ideas are related directly to concrete human experiences and actions: initially, Newman's own experiences and actions, and then by empathetic understanding, those of the reader."<sup>74</sup> Chiamato in prima persona a dare consistenza alla peculiarissima relazione tra cammino interiore del singolo e processo storico – e nello specifico della storia del Cristianesimo, tra coscienza individuale e dogma – che aveva già istituito nell'*Essay*, egli mette in gioco nell'*Apologia* l'affermazione della sua stessa realtà esistenziale, del cui sviluppo tenta di offrire una rappresentazione il più possibile fedele a quella verità 'storica', se non dottrinale, che Kingsley lo aveva accusato di ignorare.<sup>75</sup> Newman aveva dichiarato che "quello che la coscienza è nella storia di uno spirito individuale, è il principio dogmatico nella storia del cristianesimo,"<sup>76</sup> e adesso per dimostrare questo assunto, "the opportunity to write his own history had proved to be far more effective than any argument or controversy could have been."<sup>77</sup>

Quest'ultima serie di considerazioni ci introduce agevolmente al tema che intendiamo prendere in esame nelle pagine seguenti, ossia la questione dello statuto storico e fattuale dell'apparato dottrinale cristiano, per come essa si è andata delineando, nel corso di circa tre decenni (1833 - 1864),<sup>78</sup> nell'ambito dell'Oxford Movement e del Newmanismo in

<sup>73</sup> Sull'atipicità del concetto di causalità nel pensiero di Newman, cfr. Klocker, 1965: 160-70; Collins, 1961: 42; Newman, Sillem, 1969: II, 150. Per una sintesi del dibattito su causalità e storiografia, cfr. C. B. Joynt e N. Rescher, *Il problema della unicità nella conoscenza storica*, in Predaval Magrini, 1979: 70-4; Simili, 1984; Rossi P., *Max Weber e la metodologia delle scienze storico sociali*, in Losito, Schiera, 1988: 109-154; Veyne, 1973: 163, 171, 191. Sulla specifica funzione dei nessi causali negli scritti autobiografici, cfr. J. Brockmeier, *Il significato di "sviluppo" nella narrazione autobiografica*, in Smorti, 1997: 83-101; Bruner J., *The Autobiographical Process*, in Folkenflik, 1993: 38-56. Per quanto riguarda il ricorso ad una specifica forma di causalità in Freeman, cfr. *supra*, 46.

<sup>74</sup> J. Newman, *John Henry Newman and autobiographical philosophy*, in Mathien, Wright, 2006: 171. Questa consapevolezza può costituire una riconferma del realismo epistemologico sopra accennato (*supra*, 70-1) ravvisabile nella sua volontà "di penetrare la realtà più profonda dell'io nella sua esperienza individuale ed irripetibile, è implicito un diverso approccio antropologico ed epistemologico (...) [che] non parte mai da nozioni astratte, da principi già stabiliti, ma dai fatti, da una realtà concreta, vivente, sofferta." Savignano, 1982: 341, 337. Questa sarà una delle eredità più incisive che Newman lascerà agli autori che a lui si ispireranno, come il grande storico Henri Brémond cui è connessa la citazione appena riportata.

<sup>75</sup> "Truth, for its own sake, had never been a virtue with the Roman clergy. Father Newman informs us that it need not, and on the whole ought not to be; (...) Whether his notion be doctrinally correct or not, it is at least historically so." Kingsley, 1864a: 217.

<sup>76</sup> Newman, 2003: 348.

<sup>77</sup> Ker, 2009: 561.

<sup>78</sup> Il periodo che tratteremo va dalla riconosciuta data di nascita del movimento alla pubblicazione dell'*Apologia* di Newman, che al di là della sua conversione al cattolicesimo avvenuta circa un ventennio prima, rappresenta il più significativo spartiacque della sua ricerca e della sua produzione letteraria.

particolare.<sup>79</sup> Benché Newman non abbia mai fondato un vero e proprio movimento, né una scuola,<sup>80</sup> l'ingresso nella Chiesa cattolica di almeno altri trecento pastori e dottori anglicani,<sup>81</sup> e in totale di circa un migliaio di fedeli solo nei primi anni,<sup>82</sup> rappresenta un'efficace testimonianza della sua massiccia influenza nella gestione pratica e religiosa del riformismo trattariano, nonché all'interno della più vasta area culturale anglosassone.<sup>83</sup>

In questa premessa, abbiamo volutamente dedicato meno spazio alla fase anglicana della sua vita, che emergerà invece in modo preminente attraverso le vicende teoriche che hanno animato l'Oxford Movement – e segnatamente quelle relative alla dialettica Tradizione, Scrittura, Ragione – di cui stiamo per trattare. Successivamente, a prescindere dall'imponente reazione generale suscitata dalla conversione di Newman, porteremo alla luce e valuteremo i notevoli punti di contatto tra le idee sulla storia evincibili dalla sua ricostruzione dell'evento 'Cristianesimo', e quelle che abbiamo rilevato nell'opera di Freeman. Vogliamo tuttavia specificare fin d'ora che la chiave di volta di cui ci serviremo per argomentare la nostra tesi nell'ultima e decisiva parte della trattazione, sarà invece la divergenza dei parametri – in prima istanza contenutistici o speculativi, e di riflesso anche metodologici – dai quali trarrà fondamento il pensiero dei due autori in questione, soprattutto per ciò che concerne il nesso tra discorso storiografico e questione antropologica.<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> Tra gli appellativi dai toni più o meno spregiati vi erano anche, 'neomaniacs,' 'tractators,' 'tractites,' 'oxfordism,' spesso usati anche per indicare qualsiasi movimento revivalista anche al di fuori della vera e propria cerchia di Newman e compagni. Cfr. Harper, 2010: 7.

<sup>80</sup> Dopo il suo soggiorno a Roma presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide, Newman aveva preso in considerazione l'ipotesi di costituire un istituto di teologia a Maryvale, ma al ritorno in Inghilterra cambiò idea ed entrò nell'ordine oratoriano. Connolly, 2005: 5-6, 29. Ad esempio Frederick Faber invece, (1814 – 1863) uno dei trattariani che seguì Newman passando alla Chiesa cattolica, fonderà un nuovo ordine, 'The Brothers of the Will of God,' i cui membri saranno meglio noti come Wilfidriani. Cfr. Wilkinson, 2007: 106-11.

<sup>81</sup> Velocci, 2009: 11. Tra le figure maggiormente di spicco ricordiamo Henry Edward Manning, in seguito divenuto Cardinale e Arcivescovo di Westminster e l'appena citato Frederick William Faber, teologo e compositore liturgico. Cfr. Church, 2007: 195.

<sup>82</sup> "Newman's reception proved the signal for large numbers to follow. Gradually 900 Tractarians made their profession of the Catholic faith, and the stream of individual conversions steadily increased." Guggenberger, 1913: III, 277. Ma nelle decadi seguenti il numero sarebbe cresciuto in maniera esponenziale: "Later on the number of converts swelled to many thousands." Ivi. William Gladstone definì il passaggio di Newman al cattolicesimo come "the greatest crisis and the sharpest that the Church has known since the Reformation, for such I do, for one, feel would be the crisis of the apostasy of a man whose intellectual stature is among the very first of his age, and who has indisputably headed the most powerful movement and the nearest to the seat of life that the Church has known, at least for two centuries." Gladstone to Manning, 30 October 1843, in Gladstone, Lathbury, 1910: I, 286-7.

<sup>83</sup> Sulla diffusione dei temi trattariani in Irlanda e Scozia, negli Stati Uniti, nelle Indie orientali, in Australia e Nuova Zelanda, cfr. Browne, 1856: 69; Walworth 1974.

<sup>84</sup> In particolare tratteremo del rapporto tra visione della storia e visione dell'uomo attraverso i temi e i concetti chiave che riteniamo possano meglio riflettere la posizione dei due autori, ossia il federalismo

**b) Tradizione:** *“We agree with the Romanist in appealing to Antiquity as our great teacher, but (...) we maintain that his professed Tradition is not really such, that it is a Tradition of men, that it is not continuous, that it stops short of the Apostles, that the history of its introduction is known.”*<sup>85</sup>

Riprendiamo solo per un istante il brano da cui siamo partiti in questo capitolo, in cui Newman, nel 1845, giunto a uno dei momenti più delicati della sua vicenda privata e pubblica, traccia quasi un dichiarato consuntivo dell’operato della comunità anglicana, sia a livello istituzionale che di opinione pubblica. “A prova della verità della nostra delineazione del fenomeno, sta il fatto che le autorità osservano il silenzio, evitano di impegnarsi in un’impresa disperata e ne scoraggiano gli altri; mentre la gente comune è convinta che dottrina e pratica, antichità e sviluppo sono cose di scarsissima importanza.”<sup>86</sup> La sua disamina, segnata dall’ultimo decennio di militanza nell’Oxford Movement, lo conduce ad emettere una dura sentenza nei confronti della realtà ecclesiale da cui proveniva, e tutto ciò da cui egli riteneva derivassero finzioni ed errori del sistema non era altro che materiale utile a corroborare la sua mutata impostazione del problema relativo all’autorità dell’antichità in campo dottrinale.<sup>87</sup> Tuttavia dalla lettura di questo passo ci sembra possibile ricavare una riflessione di ben più ampio respiro per la nostra successiva analisi del fenomeno trattariano, cui perveniamo con l’ausilio di un commento di Enzo Pace: “quanto più una religione si lascia andare alla legge di inerzia della rendita di posizione acquisita nel tempo e nello spazio sociale (...), tanto più essa finisce per esporsi al rischio di essere contestata da carismatici, profeti, movimenti collettivi che in nome di un ritorno alle origini si mostrano capaci di mobilitare risorse emotive e ideali

---

della Lega Achea e il principio di unità della razza ariana per Freeman, la tradizione patristica e la dimensione universale dell’idea di persona per Newman.

<sup>85</sup> Newman, 1837: 47-8. Ecco la citazione per esteso: “We agree with the Romanist in appealing to antiquity as our great teacher, but deny that his doctrines are to be found in antiquity. So far then is clear; we do not deny the force of tradition in the abstract; we do not deny the soundness of the argument from Antiquity; but we challenge our opponent to prove the matter of fact. We deny that his doctrines are in Antiquity any more than they are in the Bible; and we maintain that his professed Tradition is not really such, that it is a Tradition of men, that it is not continuous, that it stops short of the Apostles, that the history of its introduction is known. On both accounts then his doctrines are innovations; because they run counter to the doctrine of Antiquity, and because they rest upon what is historically an upstart Tradition.”

<sup>86</sup> Newman, 2003: 122. Il testo originale è il seguente: “And, further, a prevalent understanding that this is really the case, authorities keeping silence, eschewing a hopeless enterprise and discouraging it in others, and the people plainly intimating that they think both doctrine and usage, antiquity and development, of very little matter at all.” Newman, 1845: 136.

<sup>87</sup> Per il momento molto succintamente, segnaliamo che sarà la frase *Securus judicat orbem terrarum*, con cui Agostino era riuscito a demolire l’eresia donatista, a porre Newman dinanzi a un caso emblematico in cui “l’antichità prendeva posizione contro se stessa.” Newman, 1995: 147.

allo stesso tempo.”<sup>88</sup> La storia del trattarianesimo corrisponde perfettamente a questa sorta di definizione della genesi delle fratture interne a una religione, sebbene vedremo meglio tra breve che, come spesso accade, gli eventi che scatenarono il ciclone<sup>89</sup> oxoniense non possono certamente essere separati dal complessivo e concreto background socio-politico determinatosi in Inghilterra a cavallo tra gli anni '20 e '30 dell'Ottocento.<sup>90</sup>

Come ogni movimento, di natura religiosa o meno, il trattarianesimo possiede effettivamente una più o meno simbolica data di fondazione, insieme a un suo manifesto, ai suoi leaders riconosciuti, e a tutta una serie di consuetudini retoriche che ne connotano il codice comunicativo.<sup>91</sup> Nella fattispecie, il 14 luglio 1833 è il giorno in cui ebbe inizio<sup>92</sup> questa seconda stagione del riformismo ecclesiale europeo,<sup>93</sup> con il Sermone delle Assise proclamato da John Keble<sup>94</sup> dal pulpito della chiesa dell'Oriel College, la Saint Mary di cui Newman era divenuto parroco appena cinque anni prima. Il titolo con cui il discorso venne pubblicato di lì a poco, *National Apostasy*,<sup>95</sup> lascia pochi dubbi circa la portata polemica delle tesi espresse in questo intervento, documentata tra le altre cose da un esplicito e animoso riferimento al principio erastiano,<sup>96</sup> che aveva lacerato la

<sup>88</sup> E. Pace, *Presentazione*, in Durkheim, 2006: 28-9.

<sup>89</sup> Cfr. *infra*, 85, in particolare nota 128.

<sup>90</sup> Tra le altre cose i Whig non torneranno la potere che nel 1830 alla morte di Giorgio IV, con il governo di Lord Grey ricordato per la riforma elettorale del 1832 e l'abolizione della schiavitù in tutto l'Impero Britannico l'anno seguente. Cfr. Davis, Helmstadter, 1992: 29-47.

<sup>91</sup> La pratica di una storiografia retorico-letteraria in particolare sarà una nota distintiva dei trattariani i quali, afferma Nockles, “were fascinated by and made much use of history. Yet theirs was an essentially romantic reading of church history.” Nockles, 1997: 6.

<sup>92</sup> Lo stesso Newman dichiara: “I have ever considered and kept the day, as the start of the religious movement of 1833.” Newman, 2007: 23.

<sup>93</sup> I trattariani sostenevano esplicitamente che la Chiesa anglicana necessitava di una ‘Second Reformation’, una sorta di riforma reazionaria in realtà, che essi stessi sarebbero stati in grado di compiere rifacendosi a un ideale momento di autenticità del messaggio cristiano: “noi eravamo i sostenitori di quel cristianesimo primitivo che era stato trasmesso una volta per sempre dai primi maestri della Chiesa, e che era registrato e attestato dai formulari anglicani e dai teologi anglicani. Quell’antica religione era quasi scomparsa dalla nazione a causa delle vicissitudini politiche degli ultimi centocinquanta anni e doveva essere restaurata. Sarebbe stata una seconda Riforma: una riforma migliore perché si sarebbe rifatta non al sedicesimo, ma al diciassettesimo secolo.” Newman, 1995: 72. Sul riferimento al XVII secolo cfr. *infra*, 92-3, 106-7, 120-1, 138.

<sup>94</sup> John Keble (1792–1866) ordinato nel 1816, tutor dell’Università di Oxford dal 1818 al 1823, pubblicò la sua prima opera importante, *The Christian Year*, nel 1827. Si trattava di una raccolta poetica che seguiva i ritmi del calendario liturgico, e che ottenne notevole successo anche per via di uno stile semplice e accessibile. Oltre ad altri libri di poesie, pubblicò una traduzione degli scritti di Ireneo di Lione, e curò una nuova edizione delle opere di Richard Hooker. Dal 1831 al 1841 venne nominato Professore di poesia, occupandosi contemporaneamente di una piccola parrocchia nel villaggio di Hursley. Nel 1833 sarebbe stato incaricato di tenere il sermone di apertura dell’anno giudiziario, detto Assize Sermon, indirizzato a giudici e funzionari da esortare alla correttezza.

<sup>95</sup> *National Apostasy, considered in a Sermon Preached in St. Mary's, Oxford, before His Majesty's Judges of Assize, on Sunday, July 14, 1833*. Keble, 1848: 127-148.

<sup>96</sup> Facendo appello a “all members of the Church who still believe her authority divine, and the oaths and obligations, by which they are bound to her, undissolved and indissoluble by calculations of human expediency,” Keble chiede enfaticamente, “How may they continue their communion with the Church

Chiesa d'Inghilterra nel XVII.<sup>97</sup> Gli autori dello scisma nongiurante del 1689 sarebbero stati fonte di ispirazione ideologica e pragmatica per Keble,<sup>98</sup> come per gli altri principali esponenti del movimento,<sup>99</sup> in primo luogo sulla base di analoghe circostanze politico-culturali.

Il terremoto intellettuale<sup>100</sup> trattariano era stato infatti innescato da un susseguirsi di scelte governative che in qualche misura riproponevano il problema dei rapporti Chiesa-Stato nel paese in cui, almeno formalmente,<sup>101</sup> la nascita dell'una era stata imprescindibilmente concomitante alla fine della sua indipendenza dell'altro.<sup>102</sup>

---

*established*, (hitherto the pride and comfort of their lives) without any taint of those Erastian Principles on which she is now avowedly to be governed?" *Ibidem*, 127-8. Con 'Erastian principle' (termine coniato durante il XVII secolo dal nome del teologo Thomas Erastus, 1524 – 1583, autore di un'opera che statuiva la supremazia del ruolo sanzionatorio dello Stato rispetto a quello sacramentale della Chiesa per le colpe morali degli individui) si intendeva il fondamento di qualsiasi dottrina che approvasse l'ingerenza dello Stato nelle questioni ecclesiastiche, in virtù di un'autorità religiosa direttamente posseduta dalla Corona. Cfr. Whitney, 1939.

<sup>97</sup> La deposizione del sovrano Giacomo II con la Gloriosa rivoluzione del 1688, e la conseguente ascesa al trono di Guglielmo d'Orange e di Maria (figlia maggiore di Giacomo II) provocò il primo scisma della Chiesa di Inghilterra (un secondo si sarebbe verificato nel 1714, con l'insediamento del primo re del casato Hannover, Giorgio I). Alcuni vescovi infatti si rifiutarono di prestare giuramento di fedeltà ai due nuovi sovrani ritenuti illegittimi. Questi sette nongiuranti vennero rimossi dalle loro diocesi ma ad essi si unirono all'incirca altri quattrocento prelati anglicani. Parteggiarono naturalmente per la restaurazione di Giacomo II senza tuttavia sostenere attivamente le invasioni giacobite. Cfr. Lathbury, 1845; Overton, 1902; Broxap, 1924.

<sup>98</sup> Cfr. Matthew, 1981: 105.

<sup>99</sup> Così si pronuncia Hurrell Froude nei *Remains*: "I think that the only *topos* now is 'the ancient Church of England;' and, as an explanation of what one means, 'Charles I, and the Nonjurors.'" Froude, 1838: I, 1, 306-8.

<sup>100</sup> Pur essendo espressione di istanze principalmente teologiche, il movimento provocò effetti di vasta portata e durata in tutti gli ambienti intellettuali, e in quello accademico in particolare (cfr. *infra*, note 441, 466 e 467), essendo stato non a caso scatenato da quel Catholic Emancipation Act del 1829 (cfr. *infra*, nota 104) che era stato a sua volta definito come un documento che obliterava "not merely a constitutional arrangement, but the intellectual ascendancy of a worldview, the cultural hegemony of the old elite." Clark, 1985: 409.

<sup>101</sup> Come vedremo tra breve, per i trattariani non era affatto così, e cioè la Chiesa anglicana non era nata con Enrico VIII, ma era la continuazione diretta di quella primitiva, sebbene Newman ammetta fin dall'inizio che l'anglicanesimo, "viewed as an integral system, has scarcely had existence except on paper." Newman, 1837: 20. E illustrando più chiaramente la propria inquietudine al riguardo, ricorderà nell'*Apologia*: "The Anglican Theory was very distinctive. I admired it and took it on faith. (...) Further, on looking into Antiquity and reading the Fathers, I saw such portions of it as I examined, fully confirmed (e.g. the supremacy of Scripture). There was only one question about which I had a doubt, viz. whether it would *work*, for it has never been more than a paper system." Newman, 2007: 134.

<sup>102</sup> La Chiesa di Inghilterra nasceva come entità del tutto autonoma da quella di Roma, ma in ogni aspetto assoggettata al potere regale. La 'Submission of the Clergy,' approvata dalla Convocation di Canterbury nel 1532 e dal Reformation Parliament nel 1534, e ancor più definitivamente l' 'Act of Supremacy' dello stesso anno, sancivano che il re era "the only Supreme Head in Earth of the Church of England." Watson, 1914: 119. Tuttavia, "Anglicans become highly indignant at any suggestion that Anglicanism was founded in the sixteenth century by King Henry VIII" (Hillerbrand, 2004: I, 114), e "Anglican writers (...) have endeavoured to maintain that their Church does not date only from the sixteenth century, which would bar all claim to Apostolicity, and that it is the old Church, as it existed in England before the Reformation – the events the occurring having involved no vital change; so that its life has been continuous." Gerard, 1919: 83. La differenza tra il quadro delineato in quest'ultima citazione e la visione trattariana che abbiamo descritto nella nota precedente risiederà nel ruolo assolutamente dissimile che le due parti, l'establishment anglicano e l'O. M., assegneranno alla Riforma. Cfr. *infra*, 108-9.

L'abrogazione dei *Test Acts* (1828),<sup>103</sup> il passaggio del *Catholic Relief Act* (1829)<sup>104</sup> e del *Reform Bill* (1832),<sup>105</sup> preannunciavano il conferimento di una nuova fisionomia, marcatamente aconfessionale,<sup>106</sup> al Parlamento britannico, producendo, almeno secondo una parte dei fedeli anglicani, effetti pericolosamente destabilizzanti per la coscienza religiosa nazionale. La carica rivoluzionaria<sup>107</sup> e il ritmo incalzante che contraddistinsero queste risoluzioni bastavano già a far presagire un'imminente controffensiva, e l'ennesimo disegno di legge di indirizzo secolarizzante non tardò ad arrivare; nei primi mesi del 1833<sup>108</sup> il partito Whig al governo propose una riorganizzazione dell'episcopato irlandese<sup>109</sup> che, rappresentando la minaccia più urgente contro cui Keble aveva tentato

---

<sup>103</sup> I Test Acts erano un insieme di provvedimenti di natura penale (il Corporation Act del 1661, Test Act del 1673 e del 1678) specificamente emanati contro i dissidenti papisti e non, ai quali veniva imposto il divieto di detenere incarichi pubblici. Fino al Catholic Relief Act del regno di Giorgio IV, chi aspirava a tali funzioni doveva prestare un particolare giuramento in cui affermava di non credere nella transustanziazione, e nell'autorità temporale e spirituale del Papa. Cfr. Hole, 1989: 229-47.

<sup>104</sup> Il Catholic Relief Act costituisce il momento conclusivo di un processo generalmente noto come 'Catholic Emancipation' attraverso il quale tra la fine del XVIII e i primi decenni del XIX secolo vennero abrogate diverse restrizioni giuridiche che colpivano i cattolici romani in Gran Bretagna e Irlanda. Nello specifico l'atto del 1829 consentiva ai cattolici di divenire membri del Parlamento. Cfr. Sandberg, 2011: 28.

<sup>105</sup> Si tratta di un'importante riforma del sistema elettorale inglese, che si svolse in tre momenti (1832, 1867, 1884). Il primo fu di particolare interesse per i trattariani poiché operò una redistribuzione dei seggi parlamentari che favoriva notevolmente città e distretti con una forte presenza di Nonconformist. Cfr. Evans, 2008.

<sup>106</sup> Il termine 'Nonconformist' indicava infatti non solo coloro che non aderivano all'Act of Uniformity del 1662 (cfr. Diaper, 2000: 182) ma anche i membri di una chiesa non anglicana o di una religione non cristiana, e addirittura chiunque si dichiarasse favorevole alla libertà religiosa. Cfr. Clark, 1965: 85.

<sup>107</sup> Cfr. Royle, 68-70.

<sup>108</sup> Per le modalità con cui il partito whig gestì la questione irlandese cfr. Kriegel, 1971: 22-45; Condon, 1964: 120-42. A partire dall'anno di unificazione dell'Irlanda (1801) al Regno Unito, gli scontri tra maggioranza cattolica e minoranza anglicana avevano determinato una situazione drammatica raggiungendo quasi il livello di guerra civile. La percezione della indifferibilità della questione determinatasi (Secondo alcuni il governo avrebbe dovuto "legislate for Ireland with the rapidity of lightning." Hilton, 2006: 495) diede vita a un acceso dibattito parlamentare. Da questo scaturirono le proposte più svariate, tra cui la revoca dell'unione e la meno drastica riforma ecclesiastica che poi effettivamente si impose (T. B. Macaulay, *Speech on Repeal of the union with Ireland, 16 February 1833*, in Macaulay, Trevelyan, 1866: VIII, 86-99; *Speech on the Disturbances Ireland Bill, 28 February 1833*, in Macaulay, 1853, I: 217-8; *Speech on Church reform in Ireland, 1 April 1833*, in *Ibidem*, 239.)

<sup>109</sup> La riorganizzazione prospettata dal governo britannico con la *Irish Church Measure* prevedeva di ridurre a un totale di 12 le 22, tra diocesi e arcidiocesi, unità episcopali che gestivano la vita religiosa della minoranza anglicana in Irlanda. Sul provvedimento e in particolare sugli effetti sortiti tra i trattariani, cfr. Randall, 2005: 12-3.

di mettere in guardia i suoi ascoltatori,<sup>110</sup> passò alla storia come *casus belli* di tutta mobilitazione trattariana.<sup>111</sup>

Gli organizzatori e fomentatori di punta della protesta<sup>112</sup> – oltre a Keble emersero Richard Hurrell Froude (1803 – 1836),<sup>113</sup> John Henry Newman ed Edward Bouverie Pusey (1800 – 1882)<sup>114</sup> – tutti appartenenti al clero e tutti gravitanti intorno all’Oriel College, non si limitarono naturalmente ad esprimere le loro pesanti accuse al governo e alla collettività dal pulpito o dalla cattedra<sup>115</sup> dell’università, ma si prodigarono per divulgare rapidamente, anche in forma scritta, i contenuti teorici e gli obiettivi operativi del loro programma per il riassetto del panorama religioso e istituzionale nazionale. In poco più di un anno<sup>116</sup> vennero pubblicati cinquanta fascicoletti di carattere non meglio definibile che teologico-politico,<sup>117</sup> i *Tracts for the Times*,<sup>118</sup> da cui l’appellativo di

<sup>110</sup> Le prime parole della prefazione a *National Apostasy* evocano l’avvilimento, ma certamente non l’arrendevolezza, dinanzi all’approvazione definitiva della proposta che, per ironia della sorte divenne legge, con la denominazione di *Irish Church Temporalities Act*, esattamente un mese dopo il sermone di Keble, ossia il 14 agosto 1833. “Since the following pages were prepared for the press, the calamity, in anticipation of which they were written, has actually overtaken this portion of the Church of God. The Legislature of England and Ireland, (the members of which are not even bound to profess belief in the Atonement?) this body has virtually usurped the commission of those whom our Saviour entrusted with at least one voice in making ecclesiastical laws, on matters wholly or partly spiritual.” Keble, 1848: 127.

<sup>111</sup> “It was opposition to the Irish Church Temporalities Act that inspired Keble’s Assize Sermon and the Tracts for the Times, and led to the Oxford Movement (or Tractarianism), the radical reinterpretation of Anglican High Churchmanship in the 1830s and 1840s.” Van Eijnatten, Yates, 2010: 35. Cfr. anche Parsons, 1988: II, 127; Brown, 2001: 270.

<sup>112</sup> Tra i personaggi maggiormente noti segnaliamo anche Hugh James Rose (1795-1838), Isaac Williams (1802–1865) e William Palmer (1803-1885). Sull’attività dei vari membri minori del movimento, cfr. Church, 2007: 23.

<sup>113</sup> Si tratta del fratello maggiore di J. A. Froude di cui abbiamo parlato nel corso del primo capitolo, sottolineando la sua avversione all’O. M. in generale (cfr. *supra*, 49-50) e di cui leggeremo in particolare il giudizio negativo emesso nei confronti della storiografia trattariana (cfr. *infra*, 137). La brevità della vita di Hurrell Froude non gli impedì di avere un ruolo centrale nel movimento, anche tramite la grande influenza che ebbe su Newman e di cui quest’ultimo fu ben consapevole. Cfr. Newman, 2001a: 191-4.

<sup>114</sup> Pusey si mostrò fin dall’inizio favorevole alle idee propugnate dal movimento e collaborò con Newman alla stesura dei Tracts, ma entrò a far parte del gruppo solo nel 1835. Nel 1843, il suo sermone *The Holy Eucharist a Comfort to the Penitent*, gli sarebbe costato la condanna da parte del Vice Cancelliere e dei teologi dell’Università di Oxford, e due anni di interdizione dalla predicazione, che tuttavia lo resero incredibilmente popolare, al punto che il termine ‘Puseyism’ venne coniato come sinonimo di trattarianesimo. Cfr. Liddon, 1894: IV, 326.

<sup>115</sup> Pusey era anche professore di lingua ebraica presso il Christ Church College (nominato nel 1828). Keble, come già segnalato (*supra*, nota 94), fu invece professore di poesia all’Oriel dal 1831 al 1841.

<sup>116</sup> I primi 50 dal 9 settembre 1833 al 26 novembre 1834, con l’editore Turrill; dal 6 January 1835 al 27 February 1841 vennero pubblicati i restanti 40, mantenendo il formato di singoli pamphlets di poche pagine fino all’ottobre del 35. In seguito il successo fu tale che l’editore successivo Rivington li raccolse in volumi rilegati, non riuscendo tuttavia a soddisfare tutte le richieste del pubblico. In questo nuovo formato gli opuscoli furono così suddivisi: 1-46 (Vol. I, 1834); 47-70 (Vol. II, 1836); 71-77 (Vol. III, 1836); Vol. 4, Nos. 78-82 (1838); Vol. 5, Nos. 83-88 (1840); Vol. 6, Nos. 89-90. Cfr. Imberg, 1987: 24-34.

<sup>117</sup> Nella letteratura secondaria si rileva questa difficoltà definitoria. Segnaliamo ad esempio il dubbio, e forse anche un certo imbarazzo, espresso al riguardo da W. J. P. Wilkinson, incaricato di esaminare e valutare criticamente i *Tracts* già nel 1839. Dopo aver ringraziato l’editore per l’opportunità concessagli, si giustifica affermando: “if I deal with this subject as a theological one, I beg to assure you that I by no means disregard its political influence, but while I consider that the happiness and prosperity of a nation depends mainly upon the political liberty it enjoys, and that as good citizens it is our bounden duty to

‘Trattariani’ attribuito ai membri del gruppo.<sup>119</sup> Il contributo di Newman alla redazione e alla diffusione dei trattatelli fu notevole in termini sia quantitativi<sup>120</sup> sia qualitativi,<sup>121</sup> e decisamente fondamentale anche nel determinare il profilo evenemenziale del progetto dei *Tracts*; infatti, per sua autonoma iniziativa,<sup>122</sup> nel settembre del 1833, era cominciata l’avventura editoriale dell’Anglicanesimo oxfordiano, e per sua involontaria responsabilità essa giunse all’epilogo con il novantesimo opuscolo del febbraio 1841.<sup>123</sup> Con quest’ultimo *tract*, relativo all’interpretazione dei ‘thirty-nine articles of religion’,<sup>124</sup> gli effetti dirompenti – e suscettibili di quegli sviluppi rovinosi cui abbiamo già accennato<sup>125</sup> – che il movimento avrebbe ingenerato nel mondo anglicano, furono troppo facilmente intuibili per non destare l’allarmismo e la concreta reazione contenitiva del potere episcopale. Francis William Newman (1805 – 1897)<sup>126</sup> ci riferisce che Thomas Arnold, il già citato mentore di Freeman,<sup>127</sup> descrisse in modo molto efficace, nonché suggestivo, i provvedimenti inibitori messi in atto dai vescovi, assimilando questi ultimi a “ships caught in a tornado, whose wisdom is to cast all their anchors firmly and wait till the fierceness of the gale is spent.”<sup>128</sup>

Ci sembra possa essere utile confrontare l’allusione a questo tentativo di resistenza omeostatica con il pensiero di Enzo Pace che abbiamo riportato all’inizio del

---

promote this as far as we have opportunity, I still consider that this is subordinate to those higher privileges connected with religion, and ‘the glorious liberty of the sons of God.’” Wilkinson, 1839: 9.

<sup>118</sup> In italiano vengono tradotti come “Trattatelli per i temi d’oggi”, “Opuscoli per il presente” o “Trattati per il tempo presente.” McLeod, Mews, D’Haussy, 1998: 53.

<sup>119</sup> Il termine ‘Tractarians,’ che indicava semplicemente gli “authors, editors, and approvers of the Tracts for the Times” (Benson, 1839: 101), venne immediatamente riconosciuto come la denominazione più appropriata, possedendo una connotazione pressoché neutra e condizioni di applicabilità circoscritte rispetto ad altre.

<sup>120</sup> Ne compose circa una trentina, 28 interamente e sicuramente autografi, uno di dubbia attribuzione (il numero 8, suo o di H. Froude), e uno da lui completato (il 15 inizialmente scritto da William Palmer).

<sup>121</sup> Il 71 e il 90 sono senza dubbio tra i più significativi. Cfr. Velocci, 2009: 53.

<sup>122</sup> “Avevo cominciato di mia iniziativa la pubblicazione dei Tracts.” Newman, 2001a: 178.

<sup>123</sup> Tra i tanti fascicoli di cui fu autore Newman, vi sono proprio il primo *Tract* dal titolo *Thoughts on the Ministerial Commission, respectfully addressed to the clergy*, del 9 settembre 1833, e il novantesimo ed ultimo *Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*, del 27 febbraio 1841.

<sup>124</sup> I cosiddetti trentanove articoli di religione rappresentano la sintesi della confessione di fede delle Chiese anglicane-episcopali. La loro prima pubblicazione risaliva al regno di Elisabetta I, e precisamente al 1563, data della loro approvazione ufficiale di una Convocation riunita sotto la guida dell’allora arcivescovo di Canterbury, Matthew Parker. Cfr. Cressy, Ferrell, 1996: 69-79.

<sup>125</sup> Cfr. *supra*, note 81, 82, 83.

<sup>126</sup> Francis William Newman, fratello minore del cardinale, scrisse un’opera, severamente criticata (“It is a book which even the sincerest admirers of Francis find difficult to forgive, for it breathes a spirit of bitterness, jealousy and wilful incomprehension hard to reconcile with the writer’s known character.” Willey, 1956: 13), dal titolo *Contributions chiefly to the early history of the late Cardinal Newman*, che ripercorre nel giro di un anno dalla morte, avvenuta nell’estate del 1890, il percorso biografico di un uomo che a suo dire aveva ricevuto eccessiva attenzione e autorità. Cfr. Newman, 2001a: 135.

<sup>127</sup> Cfr. *supra*, 25-6.

<sup>128</sup> Newman F. W., 1891: 98-9.

paragrafo.<sup>129</sup> Infatti, vennero pubblicamente compiute diverse effettive ed energiche azioni,<sup>130</sup> e l'impressione generale, ma niente affatto superficiale, suscitata in chiunque ne esamini i riscontri testuali,<sup>131</sup> è quella di un quadro tendente ad acquistare sempre più i contorni di una *religion en conserve*,<sup>132</sup> che è poi sostanzialmente il vizio di fondo contro cui si scaglierà anche il Newman più tardo accusando di omertà e indifferenza l'intera comunità anglicana.<sup>133</sup> Gli appelli alla necessità di mantenere la pace della Chiesa sono innumerevoli negli *'Ex cathedra Judgements of the Prelates of the English Church'*,<sup>134</sup> e particolarmente accorati e risoluti nell'allocuzione del vescovo di Oxford, Richard Bagot, che si rivolge così a tutto il clero della sua diocesi: "Believe me, what most we need is peace."<sup>135</sup> E ancora, facendo esplicito riferimento al *Tract 90* – evidentemente rivestito di una connotazione sineddochica – e alla presunta situazione armonica della Chiesa, che esso avrebbe potuto turbare, proclama: "With respect of the Ninetieth Tract, which was the immediate cause of my interference, I have already expressed my opinion, that it was objectionable, and likely to disturb the peace of the Church."<sup>136</sup>

È probabile che l'unanime ammonimento alla pace e all'ordine da parte dei vescovi anti-trattariani appaia un fatto scontato dinanzi a un gruppo di riformatori il cui proposito, non esattamente celato, era l'attacco contro il sistema di cui pure facevano parte, ovvero

<sup>129</sup> "Quanto più una religione si lascia andare alla legge di inerzia della rendita di posizione acquisita nel tempo e nello spazio sociale (...), tanto più essa finisce per esporsi al rischio di essere contestata da carismatici, profeti, movimenti collettivi che in nome di un ritorno alle origini si mostrano capaci di mobilitare risorse emotive e ideali allo stesso tempo." Cfr. *supra*, nota 88.

<sup>130</sup> A porre fine bruscamente alla serie dei *Tracts* fu la condanna espressa dal vescovo di Oxford, Richard Bagot - che fino ad allora non si era mostrato né ostile né insensibile all'aspirazione riformatrice dei Trattariani - contro il novantesimo *tract*, il 23 maggio 1842. Vi furono poi i pronunciamenti *ex cathedra* dei vari vescovi anglicani, ciascuno con un obiettivo specifico e un tema principale ma tutti incentrati sulla giustificazione dello status quo e sulla condanna di ogni tentativo di smantellarlo (cfr. Bricknell, 1845: vii-viii).

<sup>131</sup> Citiamo solo un paio di esempi: "The same vows, which bind me 'with all full diligence to banish and drive away all erroneous doctrines, and to encourage others to do the same', bind me likewise 'to maintain and set forward quietness, peace, and love among all men,' and to restrain 'the unquiet and disobedient.'" Bagot, 1842: 34. "Let us, then, avoiding the strifes of men, and keeping ourselves pure, seek the Church's peace, and ensue it." *Ibidem*, 35.

<sup>132</sup> Roger Bastide, trattando del complesso dogmatico e pragmatico del Voudou Haitiano, opera un'interessante distinzione tra "religion en conserve" e "religion vivante." "La religion en conserve est l'effet de ces préjugés, l'expression de la volonté de résistance d'une culture menacée et de conservation d'une identité ethnique, en cristallisant la tradition et en la dégageant du flux de l'histoire." Bastide, 1967: 135-6. "Toute religion est vécue, sinon elle disparaît, mais la notion de «vécue» se réfère alors aux individus qui l'intègrent. Une religion sera dite «vivante», en plus de «vécue», si elle change pour s'adapter au monde changeant, en tant que totalité, ou ensemble collectif de représentations mystiques et de pratiques culturelles, totalité extérieure et supérieure aux personnes qui la composent." *Ibidem*, 137.

<sup>133</sup> Cfr. *supra*, nota 86.

<sup>134</sup> Cfr. Bricknell, 1845: 12, 18, 19, 22, 24, 26, 34, 115, 138, 139.

<sup>135</sup> Bagot, 1842: 35.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 17.

contro il non a caso imprecisato “Establishment, considered as such.”<sup>137</sup> Ma proprio il connubio tra Chiesa e Stato, primigenio e costitutivo nella storia inglese<sup>138</sup> – cui in seguito si aggiunse una certa parte dell’intelligenza accademica<sup>139</sup> – che si trova a fondamento di quest’ultimo riferimento vago, o per meglio dire inclusivo, ci consente di sottolineare la natura assolutamente non banale dell’uso del vessillo della pace nelle accuse agli *Anglo-catholics*,<sup>140</sup> come d’altro canto tutt’altro che banale fu la sequenza in cui le censure si avvicendarono.<sup>141</sup>

Il movimento portò alla luce una serie di tensioni e di conflitti, alimentati dalle criticità di uno scenario improntato alla connivenza tra due poteri “cointeressati al mantenimento di un’opinione pubblica che, pur nel dissenso più lato, non mettesse in discussione il consenso circa l’assetto politico-religioso di base, con una sorta di complicità universale intorno a un «patto» politico-istituzionale intangibile. (...) Chiave architettonica dell’intero edificio era il principio dell’assolutezza del Potere.”<sup>142</sup>

Il caso dello stesso vescovo di Oxford potrebbe forse essere addotto a sostegno di questa asserzione circa la volontà di preservare uno zoccolo duro di certezze incondizionate, e relative al connubio Chiesa-Stato, di contro a un atteggiamento decisamente più tollerante su pressoché tutte le altre questioni, anche se di interesse non marginale. Prima di pronunciare nella chiesa di Saint Mary –ormai divenuta uno dei luoghi simbolo per la

<sup>137</sup> Newman, 1850: 85. L’allusione era quindi relativa a un’entità di natura sia politica sia religiosa. “The sole ambition of the Establishment [in questa e nella citazione successiva il termine è invece da intendersi in senso specificamente religioso] was to be the creature of the State; the sole aspiration of the movement was to force it to act for itself.” *Ibidem*, 89. “The Establishment (...) has a hierarchy dating from the Middle Ages, richly endowed, exalted by its civil position, formidable by its political influence.” Ward W., *Introduction*, in Newman, Kingsley, Ward, 1931: xxii.

<sup>138</sup> A tal proposito, ci sembra il caso di riportare la precisazione con cui Obertello postilla la sua traduzione dell’espressione ‘Established Church’ con ‘Chiesa di stato’: “La Chiesa anglicana, si intenda, è una Chiesa di stato non nel senso che incorporando la religione della maggioranza della popolazione debba venire considerata ufficialmente da parte dello Stato come rappresentativa di essa, ma nel senso che è stata dichiarata religione dei cittadini per imposizione dello Stato.” Obertello L., *Newman e il pregiudizio*, in Newman, Gallo, 2000: 61

<sup>139</sup> L’Università di Oxford ospitava molti sostenitori del movimento, tra cui appunto la compagnia frequentata da Freeman. Cfr. *supra*, 19.

<sup>140</sup> Si tratta semplicemente di un altro dei termini con cui venivano additati i membri del movimento, pressoché equivalente agli altri, pur ponendo l’accento in particolare sulle loro presunte tendenze filoromane (31, nota n. 205). Tra l’altro, fu solo con la nascita del movimento che l’appellativo di ‘anglo-cattolico’, così come quello di ‘anglicano’, assunsero connotazioni faziose, mentre prima potevano essere indistintamente applicati a chiunque appartenesse alla Chiesa di Inghilterra. In questo senso, il trattarianesimo ha contribuito in misura notevole a conferire all’anglicanesimo una maggiore consapevolezza delle proprie differenze interne, e dunque della propria identità. Cfr. Locke, 2009: 74, 97.

<sup>141</sup> In seguito al discorso di Bagot vi fu la condanna dell’Hebdomadal Board, principale organo esecutivo dell’Università di Oxford, a sua volta seguita da quella del collegio episcopale anglicano. Secondo Pusey il modo e l’ordine in cui le varie accuse si succedettero non fu privo di capziosità. Cfr. Pusey, *Preface*, in Newman, 1841: xvi-xvii, nota 9. Per una descrizione dettagliata di tutte le fasi della vicenda, cfr. Nicholls, Kerr, 1991: 28-87; Newman, McGrath, Tracey, 2006: xvii-xviii. Per l’interpretazione personale di Newman di tali avvenimenti, cfr. Newman, 2001a: 216-19.

<sup>142</sup> Obertello L., *Newman e il pregiudizio*, in Newman, Gallo, 2000: 62

vita del movimento, nel bene e nel male – il discorso relativo al *Tract 90*, che avrebbe finito per fungere da detonatore della reazione a catena che abbiamo rapidamente descritto in nota,<sup>143</sup> Richard Bagot aveva infatti espresso un giudizio positivo, per non dire encomiastico, sugli sforzi dei Trattariani.<sup>144</sup> La corrispondenza privata che egli intrattenne sia con Newman sia con Pusey, è in tal senso particolarmente rivelatrice,<sup>145</sup> confermando purtroppo il trito cliché dell'ipocrisia vittoriana, intesa nello specifico come fonte di sussistenza per quella sacralizzazione, e dunque assolutizzazione, della sfera politica, certamente non esclusiva ma nondimeno paradigmatica, dell'Inghilterra di quest'epoca.<sup>146</sup> L'opera di Newman – sia all'interno del movimento, sia individualmente considerata – reinterpretando in chiave personalista la storia del Cristianesimo, pose alla base di quest'ultima quel principio che gli è valso l'epiteto di “uomo della coscienza,”<sup>147</sup> e la cui teorizzazione era secondo Lord Acton proprio “la principale protezione contro l'assolutismo.”<sup>148</sup> Nel successivo capitolo tenteremo appunto di mostrare in che modo sia possibile collocare l'approccio alla storia di Freeman e quello di Newman nel quadro

<sup>143</sup> Cfr. *supra*, note 130 e 141.

<sup>144</sup> “The explanations which you afforded me in the course of last summer having entirely satisfied my mind that all the rumours were false which had the object of connecting your views with anything like breaches of discipline, or the introduction of novelties or excesses into the public services of the Church, I considered it to be due to persons whom I felt to be rendering essential service to the cause of true religion, that I should give them such benefit as the expression of my good opinion could convey, that they were neither the ill-judging, nor the bigoted, nor the enthusiastic persons which their opponents asserted them to be. And more than this, I desired to add my own testimony to the general soundness of the views of the writers, and to express my sense of the value of their labours in behalf of the re-establishment of Church authority and the ancient discipline. (...)I think too highly of the authors and their labours in behalf of the Church not to be anxious to do all that in me lies, both to see them right and to maintain them in that position.” Bagot to Pusey, 12 September 1838, in Liddon, 1894: II, 62.

<sup>145</sup> Il vescovo oxoniense aveva rassicurato Newman scrivendogli di non avere avuto alcuna intenzione di esprimere una censura sul suo operato, e che dunque Newman stesso aveva frainteso il senso di alcune sue frasi: “I really think you cannot have fully or accurately heard what I did say on the subject for, be assured, had I meant in any way to censure I should neither have taken that line nor adopted so strong a measure without previously conferring with you.” Bagot to Newman, 20 August 1838, in Newman, Dessain, 1978-84: VI, 295. Nel 1842, Newman si sentì quindi talmente tradito da accusare Bagot per “the incredible weakness of doing what he did, at the bidding of great people in London.” (Abbott, 1892: II, 285) Il parere era tra l'altro condiviso dai nemici di Newman, che definivano Bagot “a weak and dishonest man, evidently completely taken in by the representations of the Tractarians.” (W. Goode to C. P. Golightly, 9 June 1842, cit. in Nicholls, Kerr, 1991: 59) E vi è una testimonianza della falsità, o quanto meno della pretestuosità, delle accuse mossegli anche da parte di molti degli altri vescovi, del fatto cioè che nemmeno loro fossero realmente convinti di ciò che dichiaravano, nella rimostranza di Wilson: “many even of those bishops who in their public charges expressed their disapproval of those doctrines mingle their admonitions with so many expressions of respect for the motives of the movement party, as greatly to weaken the effect of their reproof.” (Wilson, 1850: 9) Leggiamo ad esempio quanto dice Francis Paget, cappellano di Bagot, circa l'opinione di quest'ultimo su Newman: “I have the strongest desire that it should be known how deeply Bishop Bagot admired, venerated and loved him.” Newman, Dessain, 1973-7: XXIX, 38.

<sup>146</sup> Cfr. L. Obertello, *Newman e il pregiudizio*, in Newman, Gallo, 2000: 60. Sulle nuove forme di manifestazione e legittimazione del potere assoluto nell'Ottocento, in particolare inglese, cfr. *infra*, 144-62.

<sup>147</sup> Ratzinger, 1990: 433.

<sup>148</sup> Acton, Fears, Guietti, 2000: 28. La definizione originale è la seguente: “Theory of conscience: the main protection against absolutism, the one protection against democracy.” Add. Mss. (British Library Additional Manuscripts) 4960, p. 318, cit. in Acton, Fears, 1988: III, 505.

culturale e politico del loro tempo, tra i non indifferenti strascichi di legittimazione del potere assoluto e la progressiva affermazione delle istanze liberali.

Ma per il momento torniamo a farci guidare molto fuggacemente dal filo cronologico delle vicende dell'Oxford Movement nei giorni burrascosi successivi alla pubblicazione del *Tract 90*, per poi giungere al cuore del tema che intendiamo affrontare in questo paragrafo, ossia il carattere più o meno arbitrario del ruolo svolto dal concetto di tradizione – da considerare, come vedremo, quale parte integrante e inscindibile di quello di antichità – nell'ambito del processo di ridefinizione ideologica della religione anglicana.

Ebbene, la condanna accademica ed episcopale degli anni 1841-42 e la conseguente brusca interruzione della campagna propagandistica dei *Tracts*, non avrebbero avuto un peso tale da impedire la ristampa di quelli già pubblicati (compreso l'oggetto stesso dello scandalo),<sup>149</sup> né tantomeno sarebbero state in grado di arrestare il processo di contestazione e di rinnovamento ormai innescato nel seno della Chiesa di Inghilterra. A livello istituzionale e civile, “numerous Anglicans today<sup>150</sup> see the Oxford Movement as the basis from which Anglicanism in general should be understood. For them the movement is almost a paradigm for what Anglicanism is all about.”<sup>151</sup> La successione apostolica, la dottrina sacramentale, all'interno della quale la rigenerazione battesimale possedeva un posto di primo piano,<sup>152</sup> la prassi liturgica, la posizione dell'Anglicanesimo tra papismo e protestantesimo, questi erano i temi principali discussi nei *Tracts*, tutti visti alla luce dello specifico obiettivo di massimizzare e sanzionare l'autonomia ecclesiastica in modo definitivo e ufficiale,<sup>153</sup> e tutti dunque in grado di produrre un elevatissimo

<sup>149</sup> “The Bishop of Oxford clearly was surprised that Tract 90 continued to be reprinted. in fact, the Tract was republished on the very day that Newman’s published *Letter to the Bishop of Oxford* appeared.” Nicholls, Kerr, 1991: 57.

<sup>150</sup> “The Oxford movement had a strong influence on the doctrines, spirituality, and ritual of the established church, and its principles *continue* [corsivo nostro] to inform the entire Anglican Communion.” J. E. Booty, ‘*Oxford Movement*’, in Shashi, 1992: 361-2.

<sup>151</sup> Locke, 2009: 84. Cfr. contra, ivi: “It is, however, a mistake to regard the Oxford Movement as the key to understanding Anglicanism.” Quest’ultima osservazione di Locke, certamente fondata e opportuna, risulta nondimeno fallace dal nostro punto di vista, o per lo meno condivisibile solo nella misura in cui ci si riferisca all’Anglicanesimo, come dottrina astrattamente concepita, ignorando che è proprio il consenso sociale sull’interpretazione della propria religione, e nella fattispecie della propria storia religiosa, a determinare la sua validità come codice culturale, e dunque i suoi caratteri effettivamente essenziali e distintivi. Per un excursus circa le diverse posizioni assunte dagli studiosi sul tema delle interpretazioni socialmente condivise dei fenomeni religiosi, cfr. Lapointe, 1989: I, 121-9. Sulla deprivatizzazione delle autorappresentazioni religiose, cfr. Casanova, 2000: 11-2; Kepel, 1991; Kurtz, 2000.

<sup>152</sup> Il tema del battesimo era infatti strettamente connesso al più vasto e fondamentale problema della giustificazione e della salvezza, oggetto di aspra controversia fra trattariani e protestanti. Cfr. Newman, Morrone, 1994a: 19.

<sup>153</sup> “It was the first principle of the movement of 1833, that the Church should have absolute power over her faith, worship, and teaching.” Newman, 1850: 162. “That idea, or first principle, was ecclesiastical

coinvolgimento di ordine e religioso e socio-politico. Non stupisce pertanto il fatto che “although the Tractarians were Anglicans, there is perhaps no Christian group that has not been in some degree influenced, directly or indirectly, by their work.”<sup>154</sup>

Il fallimento della linea di immobilismo e omogeneità a oltranza adottata contro i Trattariani, sarebbe stato dunque praticamente immediato e duraturo, contrariamente a quanto supponeva, tra i tanti, John Bird Sumner, vescovo di Chester, secondo cui la felice condizione della *Established Church*<sup>155</sup> non poteva far sperare ai suoi detrattori di ottenere l’approvazione o l’adesione di un gran numero di fedeli: “based as it is upon *antiquity* [corsivo nostro], accredited by authority, and sanctioned by the judgement of the wisest and greatest names, few will abandon it.”<sup>156</sup> Ci interessa soffermarci su questo ottimistico identikit della realtà istituzionale-ecclesiale anglicana perché in esso viene circoscritto e puntualizzato quello che si riteneva essere il fondamento della sua validità morale e intellettuale, il presupposto essenziale su cui faceva affidamento per edificare e sostenere una struttura altrimenti inconsistente. L’antichità era infatti “il cavallo di battaglia a favore dell’anglicanesimo,”<sup>157</sup> e quella inaugurata da Keble con l’*Assize Sermon* del 1833 sarebbe stata una lotta combattuta a colpi di reciproche accuse di tradimento di tale principio cardine che, spogliato da ogni tecnicismo teologico di stampo provvidenzialistico, altro non è che quel modello della continuità storica professato da Freeman.

Vediamo subito in dettaglio quali sono sotto questo aspetto i passaggi più significativi del discorso sulla ‘national apostasy.’ Ricordiamo che il bersaglio della veemente protesta di Keble era l’asservimento della Chiesa allo Stato, insieme a quelle che egli riteneva inammissibili derive razionalistiche provocate da un genere di relazione costitutivamente snaturante.<sup>158</sup> Dopo una prima parte in cui la questione viene trattata in termini più generali – o potremmo dire quasi teorici<sup>159</sup> – attraverso l’analisi di quelli che

---

liberty; the doctrine it especially opposed was, in ecclesiastical language, the heresy of Erastus, and, in political, the Royal Supremacy.” *Ibidem*, 85.

<sup>154</sup> Kiefer J. E., *Edward B Pusey and Companions, Renewers of the Church*, in Kiefer, 1998. Cfr. anche Rowell, 1983: v, 20, 251.

<sup>155</sup> Cfr. *supra*, note 137 e 138.

<sup>156</sup> Bricknell, 1845: 335.

<sup>157</sup> Zanin, 1980: 108.

<sup>158</sup> Newman ne parlava semplicemente come di una ‘felice anomalia’: “Of late months the idea has broken on me, as it did a little before on yourself, that the Church is essentially a popular institution, and the past English union of it with the State has been a happy anomaly.” Newman to Froude, 18 September 1833, in Newman, Mozley, 1903: I, 403.

<sup>159</sup> Tutta la prima sezione, e in parte anche la seconda, è incentrata su testi dell’antico testamento, con esempi che Keble riteneva calzanti per illustrare situazioni in cui il popolo di Dio si era abituato a pensare di poter “do well enough, as such, without God.” Keble, 1848: 131. L’esame di questi brani mirava ovviamente a mostrare la somiglianza tra l’Israele del tempo di Samuele e l’Inghilterra vittoriana.

egli definisce i ‘sintomi di alienazione dal divino,’<sup>160</sup> l’oratore passa ad illustrare i risvolti concreti e propriamente pragmatici della sua esposizione, come d’altronde avveniva di consueto nella letteratura omiletica vittoriana.<sup>161</sup>

Egli intima agli ascoltatori di ricordare quali siano le due necessarie assunzioni di responsabilità che accomunano laicato e clero all’interno della Chiesa Apostolica, e che risultano legate dalla funzione propedeutica che la prima svolge rispetto alla seconda. “The first duty of the Church and of Churchmen, intercession, sincerely practised, would prepare them for the second, which, following the words of Samuel as our clue, we may confidently pronounce to be remonstrance.”<sup>162</sup>

Intercessione e contestazione, sono questi dunque i due doveri fondamentali, dobbiamo ammettere non immediatamente desumibili dalla dottrina evangelica,<sup>163</sup> che Keble assegna ad ogni buon cristiano.<sup>164</sup> È interessante notare il duplice nesso con cui nel sermone viene avvalorata, se non tutta, almeno una cospicua parte, dell’imperatività di questi atti. Il secondo “unequivocal duty of every Christian,” la contestazione, viene ancorato, tramite una precisa selezione di citazioni e di riferimenti, al permanente valore paradigmatico della Sacra Scrittura,<sup>165</sup> la quale sarà oggetto specifico del prossimo paragrafo, in quanto anch’essa argomento privilegiato del dibattito sull’autorità dei luoghi teologici che ha accompagnato la varietà degli esiti della cristianizzazione, e in particolare la storia dell’anglicanesimo.

Uguualmente, per il primo elemento dell’esortazione non poteva mancare l’aggancio all’affidabile guida del passato, ed è perciò attingendo all’ispirazione dei Padri e di altre personalità esemplari delle origini della cristianità (“first fathers and patterns”), che la

<sup>160</sup> “What are the symptoms, by which one may judge most fairly, whether or no a nation, as such, is becoming alienated from God and Christ?” *Ibidem*, 133. Tra questi annovera il desiderio, ad esempio degli Ebrei, “to have an earthly king over them, when the Lord their God is their King.” *Ibidem*, 134.

<sup>161</sup> Le ovvie finalità persuasive piuttosto che informative, non dovevano essere associate a questioni dottrinali, bensì aderire alla vita concreta dei fedeli. “The purpose of preaching, then, was not to bring a congregation to assent to a theological theory or set of propositions, but rather to persuade - indeed, to compel - men and women to embark upon a spiritual course of action. The sermon was to be a practical discourse.” Ellison, 1998: 19.

<sup>162</sup> Keble, 1848: 144.

<sup>163</sup> Cfr. Bonhoeffer, 1994: 96-114.

<sup>164</sup> “Remonstrance, calm, distinct, and persevering, in public and in private, direct and indirect, by word, look, and demeanour is the unequivocal duty of every Christian.” Keble, 1848: 144. E ancora, colui che segue con coerenza questa via, “possesses, to the utmost, the personal consolations of a good Christian.” *Ibidem*, 148.

<sup>165</sup> Vi è un generale riferimento pragmatico alla Sacra Scrittura presente già nell’incipit del sermone (“We naturally turn to the Old Testament, when public duties, public errors, and public dangers, are in question.” *Ibidem*, 129), e poi viene soprattutto citato il libro di Samuele e il racconto del suo alterco con Saul, per cui si evince chiaramente che Keble era fortemente convinto “that, contrary to some popular opinion, the Old Testament has lost none of its relevance in the Christian age, and that the story of Samuel is especially instructive for Victorian Britain.” R. H. Ellison, ‘National Apostasy’, *Tracts For The Times, and Plain Sermons: Keble’s Tractarian Prose*, in Blair, 2004: 90.

costante intercessione per lo Stato, e per tutti coloro che ricoprono ruoli istituzionali, diviene un obbligo così essenziale e pregnante che la sua concretizzazione garantisce in un certo senso l'assolvimento di tutti gli altri.<sup>166</sup> Ora, al di là della malcelata tendenziosità di un simile ragionamento – il cui retroterra concettuale meriterebbe tuttavia un'esplorazione più approfondita<sup>167</sup> – e della probabile assenza di un deliberato schema testuale binario,<sup>168</sup> il sermone evidenzia di fatto che per l'autore il rinnovamento della dissestata Chiesa anglicana coincide con un suo ri-dimensionamento nell'orizzonte della storia, che si realizza senza contrapporsi né giustapporsi ad essa. Rispecchiando l'inquietudine dell'uomo moderno – divenuta forse ossessione per quello post-moderno<sup>169</sup> – di porre la ricerca della propria identità al centro di ogni elaborazione, considerazione o decisione, nel pubblico come nel privato, l'invito del nascente Oxford Movement a riconoscere e a perfezionare l'appartenenza a una millenaria *koinè* ecclesiastica non poteva non riscuotere almeno una parte del colossale successo che effettivamente conobbe. Nel quadro proposto, i momenti topici della storia della Chiesa cattolica<sup>170</sup> venivano individuati e additati senza alcuna indecisione: “the Tractarians wished to show that the Anglican Church of the nineteenth century was identical with that of the seventeenth, and was continuous in spirit and doctrine with the still earlier and undivided Church of the Fathers.”<sup>171</sup> Le ragioni cui risulta imputabile l'appello ai Padri

<sup>166</sup> “That duty once well and cordially performed, all other duties, so to speak, are secured.” Keble, 1848: 143.

<sup>167</sup> L'enfasi sul dovere dell'intercessione in cui Keble indulge allo scopo di corroborare la propria visione dei rapporti Chiesa-Stato, pur giungendo senz'altro ad esiti parossistici nell'additarlo come garanzia di assolvimento di tutti gli altri, aveva naturalmente un suo fondamento se pensiamo che nella preghiera del ‘Padre nostro’, “given to the disciples in response to their request to be taught how to pray, intercession not only holds the first place, but the spirit of intercession pervades it all.” (J. Cromarty Smith, *Intercession*, in Hastings, 2004: I 2, 836) Per ulteriori approfondimenti, cfr. Pannenberg, 2004: 204-17.

<sup>168</sup> L'ipotesi non sarebbe affatto inverosimile giacché alla stesura dei sermoni veniva in ogni caso dedicato molto tempo, (ed è evidente che Keble non poté avere alcuna intenzione di esimersi da tale impegno per la preparazione di quello delle Assise) e il loro stile chiaro e accurato si serviva nondimeno anche di meccanismi notevolmente artificiosi (Ellison, 1998: 42, 63). Tuttavia ‘Scrittura’ e ‘Tradizione’ non erano gli obiettivi di questo specifico discorso, che risulta invece focalizzato sulla controversia ecclesiastico-politica. Keble tornerà invece in altre occasioni (soprattutto nei *Tracts*, ma ricordiamo anche il sermone del 1836 *Primitive Tradition Recognised in Holy Scripture*, in Keble, 1848: 173-231) a parlare molto chiaramente del rapporto tra antichità, Tradizione e Scrittura.

<sup>169</sup> Giacomantonio, 2007: 37. Cfr. *supra*, I nota 143.

<sup>170</sup> In tutto il presente capitolo utilizzeremo l'aggettivo ‘cattolico’ nella sua mera accezione etimologica, secondo il linguaggio degli stessi trattariani che si rifacevano al canone di Vincenzo di Lerins (*Magnopere curandum est ut id teneatur quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) per definire il “true and genuine Catholicism, as the very word means” (*Records of the Church n. XXIV, Vincentius of Lerins on the tests of heresy and error*, in Newman, Keble, Palmer, 1834-36: II, 91), e si autoqualificavano come i veri cattolici (“That which is truly the Catholic Church, is indeed the oldest; but though we in a common way call the Papists, or followers of the Pope, Catholics, yet it is we who are the true Catholics; for the term only means members of Christ's universal Church.” Tract n. 30, in Newman, Keble, Palmer, 1834-36: I, 90). Parleremo invece di quella che viene attualmente e comunemente denominata ‘Chiesa cattolica’ servendoci sempre del termine ‘romano’, da solo, o come prefisso/suffisso di ‘cattolico’.

<sup>171</sup> Storr, 1913: 255-6.

come custodi dell'ortodossia – già menzionato citando la parole di Keble<sup>172</sup> – appaiono fin troppo evidenti<sup>173</sup> considerando che ci muoviamo in un contesto ideologico che asseriva piuttosto apoditticamente il primato dell'antichità considerata, secondo la definizione che possiamo evincere dai *Tracts*,<sup>174</sup> in quanto “secure from the possibility of being corrupted by new errors.”<sup>175</sup>

Meno chiaro forse risulterà, almeno per il lettore italiano, il posto d'onore riservato al diciassettesimo secolo quale garante della legittimità delle rivendicazioni che i Trattariani opponevano in difesa della religione anglicana, a loro avviso gravemente minacciata dal processo di secolarizzazione in atto negli ambienti politici del loro tempo, nonché dalla complicità più o meno esplicita del potere episcopale dinanzi a tale fenomeno.<sup>176</sup> Abbiamo tuttavia già avuto occasione di far emergere attraverso il discorso di Keble un'allusione – seppure solo implicitamente espressa attraverso l'uso del termine ‘Erastian’<sup>177</sup> – a questo periodo di svolta per la storia ecclesiastica, e non solo, dell'Inghilterra che, si è detto, costituì in certa misura un modello per l'elaborazione e l'enunciazione del messaggio trattariano. Per rendere conto della percezione di tale legame ideale abbiamo addotto l'esistenza di determinate affinità di fondo legate sostanzialmente alla congiuntura politico-culturale, sottintendendo però la momentanea incompletezza di questo tipo di spiegazione da noi fornita.<sup>178</sup>

Lasciando da parte la situazione nazionale del 1689 e quella del 1833 – se vogliamo dunque le cause epidermiche dei rispettivi movimenti contestatori – e passando invece ad analizzare gli effetti che si determinarono, ne cogliamo, *mutatis mutandis*, la profonda corrispondenza. I Trattariani fecero eco ai *Nonjurors* perché dovendo affrontare quella che ai loro occhi era una medesima intollerabile ingiustizia nell'articolazione dei rapporti Chiesa-Stato, invocarono a sostegno della loro opinione la tesi dell'antichità. In entrambi

<sup>172</sup> Cfr. *supra*, 91-2.

<sup>173</sup> Peter Nockles allude addirittura alla devozione trattariana per i Padri della Chiesa con l'espressione ‘patristic fundamentalism’. Nockles, 1997: 145.

<sup>174</sup> Nello specifico, la citazione che segue è tratta da uno dei *Records of the Church*, brevi estratti di opere di teologi dei primi secoli del cristianesimo, tradotti e pubblicati insieme ai *Tracts* proprio per sottolinearne la continuità con l'insegnamento della Chiesa antica.

<sup>175</sup> Nel brano in questione ci si riferisce ai rischi di contagio eretico (assimilati icasticamente ai bubboni della peste) che un ‘Catholic Christian’ poteva dover affrontare, e l'antichità viene additata come la protezione più efficace da questi così gravi e nuovi morbi: “What if some novel contagion attempt with its plague-spots, not only a portion, but even the whole Church? Then he will be careful to keep close to antiquity, which is secure from the possibility of being corrupted by new errors.” (*Records of the Church n. XXIV, Vincentius of Lerins on the tests of heresy and error*, in Newman, Keble, Palmer, 1834-36: II, 91).

<sup>176</sup> Sui privilegi che i vescovi potevano trarre dalla dipendenza più o meno immediata dall'autorità statale, cfr. McLeod, Mews, D'Haussy, 1998: 2.

<sup>177</sup> Cfr. *supra*, nota 96.

<sup>178</sup> Avevamo detto in proposito: Gli autori dello scisma nongiurante del 1689 sarebbero stati fonte di ispirazione ideologica e pragmatica per Keble come per gli altri principali esponenti del movimento, *in primo luogo* sulla base di analoghe circostanze politico-culturali (*supra*, 82).

i casi infatti le interferenze dello Stato non vennero condannate né combattute in quanto tali, o per così dire sulla base di questioni di principio, ma in ragione del loro carattere ‘innovativo’;<sup>179</sup> anzi, l’unica vera questione di principio fu probabilmente proprio l’idea che l’antichità fosse l’indiscussa fonte di autorità in materia ecclesiastica,<sup>180</sup> poiché “the history surely of the Church in all past times, ancient as well as medieval, is the very embodiment of that tradition of Apostolical independence and freedom of speech.”<sup>181</sup> Leggendo queste parole, rivolte nientemeno che a Sir William Gladstone,<sup>182</sup> sembrerebbe che lo spauracchio della novità, della rottura con il passato, fosse un argomento particolarmente efficace per perorare la causa dell’indipendenza e della libertà di parola della Chiesa rispetto allo Stato. Ed effettivamente, benché fosse certo che la fondatezza di questi diritti non potesse dipendere interamente dalla loro preesistenza in uno *status quo ante*, è chiaro che la salvaguardia o il ripristino – a seconda che il punto di vista fosse quello di Gladstone o quello di Newman, come stiamo per vedere – della tradizione antica costituiva una componente preponderante di qualsiasi controversia tra potere civile e religioso. Il testo citato, pur risalendo alla fase romano-cattolica del Newman,<sup>183</sup> è infatti un mirabile esempio di quella modalità retorico-argomentativa, imperniata sull’area semantica di ‘antichità’, che divenne la roccaforte della battaglia trattariana, e

<sup>179</sup> Overton riconosce un legame consequenziale tra la preferenza assegnata dai vescovi nongiuranti a Giacomo II e al casato Stuart, e il loro culto dell’antichità: “The same reverence for antiquity which made them relish such studies led them, in their religion, to prefer the old order of things to the new, and also helped to attach them to the old dynasty rather than the new.” Overton, 1902: 417.

<sup>180</sup> Secondo l’ipotesi di K. Locke, che condividiamo in misura molto ridotta, l’appello dei trattariani all’antichità non era che la ricerca di un surrogato del potere e dell’autorità di cui prima la Chiesa godeva nell’ambito delle stesse istituzioni politiche. Pertanto a suo dire in seguito all’estensione del diritto di voto e di partecipazione alle cariche politiche anche ai non anglicani e ai dissenters, “the Church of England could no longer regard the House of Commons as its lay synod, (...). In the light of this substantial shift in church-state relations, the Tractarians set out to find a basis for Anglican authority which was independent of Parliament. Their solution was to locate it in the teachings of the ancient Church.” K. A. Locke, *Antiquity as a guide to Orthodoxy? A Critical Appraisal of Newman's Via Media* Kenneth, in Hannaford, 1996: 119.

<sup>181</sup> Newman, 1875: 13-4.

<sup>182</sup> Il testo, pubblicato come *Dr. John Henry Newman's Reply to Mr. Gladstone's pamphlet. A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation* agli inizi del 1875, era, come nel caso dell’*Apologia*, la risposta a un attacco polemico, nella fattispecie un pamphlet (*The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance: a political expostulation*, 1874) in cui Gladstone accusava pubblicamente il Sillabo di Pio IX e i documenti del Concilio Vaticano I (soprattutto la formulazione del dogma dell’infallibilità del magistero papale in materia di fede e di morale) di essere in netto contrasto con la ‘*civil allegiance*’, giacché, a suo avviso, in seguito a questi nuovi decreti, nessuno avrebbe potuto convertirsi al romanismo, “without renouncing his moral and mental freedom, and placing his civil loyalty and duty at the mercy of another.” Gladstone, 1874:12.

<sup>183</sup> L’indipendenza e la libertà ecclesiale saranno argomenti che trascenderanno la sua variazione confessionale, trasformandosi da obiettivi primari da perseguire, ma mai raggiunti, durante il periodo anglicano, in prerogative pienamente realizzate nella Chiesa romano-cattolica: “Senza dubbio la storia della Chiesa nei tempi passati, sia nell’antichità sia in epoca medioevale, è proprio l’incarnazione di quel retaggio d’indipendenza apostolica e di libertà di parola che oggi, agli occhi degli uomini, è una sua grande colpa. Al contrario, questa indipendenza - oso affermare - è anche una delle sue note distintive o credenziali: dove infatti la si può trovare fuori della Chiesa cattolica.?” Newman, 1999a: 151.

che, come abbiamo detto poco sopra,<sup>184</sup> il discorso di Keble aveva prefigurato in modo difficilmente fortuito, per quanto non del tutto intenzionale.

Gladstone, reduce dalla sconfitta elettorale inflittagli dal rivale conservatore Disraeli nel 1874,<sup>185</sup> e avendo indubbiamente avvertito l'esigenza di intevenire dinanzi alle conversioni di massa alla Chiesa di Roma, pubblicò, includendovi la già citata *Expostulation sui Vatican decrees*, una raccolta di tre saggi, emblematicamente intitolata *Rome and the newest fashions in religion*.<sup>186</sup> Naturalmente, tramite l'invettiva contro il distante fronte eretico – cui era liberamente<sup>187</sup> approdato un così gran numero di suoi compatrioti – Gladstone intendeva in realtà colpire il nemico di casa, ossia il focolaio di Oxford da cui tutta la faccenda aveva preso origine. E così con la succitata risposta, Newman mira a difendere – risultando entrambe ugualmente accusate di “repudiating ancient history,”<sup>188</sup> e di assumere “a bearing and behaviour towards the State utterly unlike that of ancient Christianity”<sup>189</sup> – e la Chiesa di Roma cui ormai apparteneva, e la Chiesa di Inghilterra da cui proveniva, nella misura in cui essa era “faithful to the doctrine which was proclaimed within its pale in 1833, and following years.”<sup>190</sup> Newman

<sup>184</sup> Cfr. *supra*, 94-5.

<sup>185</sup> Cfr. Pugh, 2002: 22-41. L'insistenza di Gladstone sul pericolo di una “civil loyalty and duty at the mercy of another” (vedi nota n. 183) non era che una peculiare rivendicazione del diritto di non essere assoggettati a una potenza straniera, nello specifico quella papale, e questo era un tema su cui l'ex primo ministro aveva indubbiamente bisogno di recuperare credibilità. Sugli errori di Gladstone in politica estera e sul loro peso nell'ambito della sconfitta del 1874, cfr. Lee, 2005: 85-90.

<sup>186</sup> Il testo era composto da tre fascicoli: *the Vatican decrees*, *Vaticanism*, e *Speeches of the Pope*, tutti del 1875.

<sup>187</sup> “La conversion de Newman et de ses compagnons, (...) était aussi un embarras. En général, quand l'Église acquiert de nouveaux fidèles, ce sont des hommes qu'elle est allée chercher le plus souvent un à un, qu'elle a instruits, guidés, et qui se sont accoutumés peu à peu à devenir ses disciples. Ici, rien de pareil. Les convertis se sont formés eux-mêmes, (...) dans leur évolution théologique aucune influence, des prêtres catholiques.” Thureau-Dangin, 1911: II, 1-2. Cfr. anche Purcell, 1895: I, 412. Purcell afferma che il trattariano Manning, con le sue frequentazioni cattoliche, era un caso quasi del tutto singolare. “He was at home in Catholic churches, a devout and edified listener to the preaching friars, a reverent worshipper at mass and benediction, as his Diary bears ample witness. His was an almost exceptional case; except Frederick Faber and Mr. Allies, none of the numerous converts who preceded or followed John Henry Newman in the memorable exodus of 1845 drew their inspiration from a like source. Newman himself, as he tells us, never saw a Catholic priest before Father Dominic received him into the Church at Littlemore, save two.”

<sup>188</sup> “When Mr. Gladstone accuses us of ‘repudiating ancient history,’ he means the ancient history of the Church and he tells us that our Religion has a bearing and behaviour towards the State utterly unlike that of ancient Christianity, so unlike that we may be even said to repudiate what Christianity was in its first centuries, so unlike to what it was then, that we have actually forfeited the proud boast of being ‘Ever one and the same.’” Newman, 1875: 23. Le parole di Gladstone sono “She (‘Rome’) has equally repudiated modern thought and ancient history.” Gladstone, 1874: 12.

<sup>189</sup> Newman, 1875: 23.

<sup>190</sup> Newman, 1875: 15. Lo stesso Newman dopo aver specificato quale fosse la natura delle differenze tra cattolici e anglicani (intesi dal punto di vista trattariano, e dunque in quanto aderenti ai principi proclamati criticamente, ma dall'interno, sottolinea, dei confini della Chiesa di Inghilterra, nel 1833) ne sostiene l'irrilevanza nell'ambito del suo discorso contro l'accusa di ripudio della storia antica, avvertita come rivolta indistintamente agli uni e agli altri: “the main difference between them and Catholics being, not as to the existence of certain high prerogatives and spiritual powers in the Christian Church, but that the

prosegue la sua requisizione ribaltando il sillogismo di cui Gladstone si era servito per condannare l'opera dei Trattariani, e riconoscendo che "it was her [della Chiesa di Roma] very likeness in political action to the Church of the first centuries, that has in our time attracted even to her communion, and at least to her teaching, not a few educated men, who made those first centuries their special model."<sup>191</sup>

Quest'ultima asserzione suggerisce in modo molto convincente il meccanismo eziologico sottostante a quello che, a nostro avviso, fu un vero e proprio slittamento gerarchico nell'impostazione degli obiettivi del gruppo dei riformatori di Oxford. Il principio della continuità con la chiesa primitiva, con tutto il fascino del *semper eadem*, chiaramente dotato di un proprio valore autonomo per tutte le comunità cristiane,<sup>192</sup> aveva nondimeno assunto una funzione quasi strumentale nei primi anni di pubblicazione dei *Tracts*. Abbiamo infatti più volte sottolineato come il fine principe di questi ultimi fosse suscitare nell'opinione pubblica, laica e non, la dovuta indignazione dinanzi alla crescente acutizzazione del processo di subordinazione della vita della Chiesa anglicana agli interessi politici dello Stato, manifestatasi in modo particolare attraverso i provvedimenti legislativi dei primi decenni del secolo.<sup>193</sup> Il fatto è che – a notevole sostegno, crediamo, della nostra appena esposta tesi sulla ridefinizione delle priorità che avevano animato la formazione del trattarianesimo – non ci si può esimere dal riconoscere che lo straordinario successo del movimento risulta innegabile tanto quanto il suo scacco nel conseguimento dell'agognata emancipazione. Ecco il bilancio offertoci in proposito da William Barry nel 1911:<sup>194</sup> "if the 'idea or first principle'<sup>195</sup> of the movement was 'ecclesiastical liberty', it must be pronounced a failure; for the Royal Supremacy as understood by lawyers and lamented over by High Church divines is still intact."<sup>196</sup>

A questo punto riteniamo necessario interrogarci circa le esigenze che stanno a monte della trasformazione del sostegno dell'antichità da mezzo a fine, da strumento ideologico

powers which we give to the Holy See, they lodge in her Bishops and Priests, whether as a body or individually. Of course, this is a very important difference, but it does not interfere with my argument here." *Ibidem*, 28.

<sup>191</sup> *Ivi*.

<sup>192</sup> Cfr. Jedin, 1995: X, 147; Nichols, 1903: 351-2.

<sup>193</sup> Cfr. *supra*, 82-3.

<sup>194</sup> Cambiamenti decisivi avvennero solo sul finire degli anni '70, cfr. Podmore, 2005: 156-7; J. D., McClean, *Church autonomy in Great Britain*, in Warnink, 139-41.

<sup>195</sup> Barry riprende le parole di Newman, che aveva affermato, "It was the first principle of the movement of 1833, that the Church should have absolute power over her faith, worship, and teaching." Newman, 1850: 162. "That idea, or first principle, was ecclesiastical liberty; the doctrine it especially opposed was, in ecclesiastical language, the heresy of Erastus, and, in political, the Royal Supremacy." *Ibidem*, 85.

<sup>196</sup> W. Barry, *The Oxford Movement (1833-1845)*, in Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912: XI, 372.

appannaggio di un gruppetto di contestatori clericali a centro propulsore di un movimento che assunse proporzioni inaspettate,<sup>197</sup> nonché caposaldo delle obiezioni sviluppate dalle diverse controparti di ambiente sia governativo sia episcopale. È facile intuire che per gli esponenti di quest'ultima compagine lo spostamento dell'asse della disputa non fu probabilmente scevro di ipocrisia,<sup>198</sup> mentre per comprendere in che modo la concezione dell'antichità della Chiesa nazionale divenne la cifra più significativa e durevole<sup>199</sup> dell'Oxford Movement, occorre ripercorrerne l'evoluzione critica grazie all'immediatezza delle sue fonti primarie. Se esaminiamo i *Tracts* adottando uno sguardo panoramico, ci appare con una certa nitidezza – per quanto naturalmente nel dettaglio le soluzioni argomentative si divarichino in una moltitudine di micro-tematiche indipendenti – quale fu il momento in cui le riflessioni oxoniensi presero con maggiore decisione la piega del permanentismo. Dal settembre del '33 all'ottobre del '35 le testimonianze scritte del movimento, pur passando da un editore all'altro,<sup>200</sup> mantennero sostanzialmente lo stile e la struttura del pamphlet, confezionato in poche pagine per far fronte alla necessità di creare rapidamente, e tutto sommato in modo anche sommesso,<sup>201</sup> un'opinione pubblica favorevole alla riforma dell'establishment anglicano. “The ring of these early tracts was something very different from anything of the kind yet known in England. They were clear, brief, stern appeals to conscience and reason, sparing of words, utterly without rhetoric, intense in purpose. They were like the short, sharp, rapid utterances of men in pain and danger and pressing emergency.”<sup>202</sup> Ma qualcosa cambiò

---

<sup>197</sup> Abbiamo già mostrato quale fosse l'opinione dei vescovi al riguardo (*supra*, nota 156). Anche gli stessi organizzatori effettivamente non prevedevano, o quanto meno rimasero stupiti da un così grande successo. Newman constata: “From beginnings so small, from elements of thought so fortuitous, with prospects so unpromising, that in its germ it was looked upon with contempt, if it was ever thought of at all, it suddenly became a power in the National Church, and an object of alarm to her rulers and friends.” Newman, 1850: 81.

<sup>198</sup> È facile comprendere come per i vescovi fosse indubbiamente meno arduo e rischioso discutere e polemizzare sulla questione dell'antichità, o su altre dispute dottrinali, piuttosto che sull'argomento del rapporto di servilismo con lo Stato.

<sup>199</sup> Ancora oggi il trattarianesimo è ricordato per il ruolo svolto nella definizione e nella divulgazione di questo tema ed è costantemente ad esso associato. Si può infatti parlare di “a kind of historical awareness unknown in England until Christian antiquity was ‘disinterred by the Tractarian movement.’” (Kelley, 2002: 7)

<sup>200</sup> Cfr. *supra*, nota 116.

<sup>201</sup> “The last thing that could have been thought of was a great religions revolution set in motion by tracts and leaflets, and taking its character and name from them.” Church, 2007: 59. Ci sembra interessante riportare la descrizione dei *Tracts* fornita da Lorenzo Bedeschi, il quale instaura anche un interessante parallelo con gli opuscoli di Romolo Murri su democrazia e cristianesimo: “Si trattava di testi di poche pagine, per non dar troppo nell'occhio, da passarsi sotto banco. All'alba del 900 in Italia, uno dei primi a ricorrevi, come s'è detto, era stato il leader del primo movimento democratico cristiano, cioè don Romolo Murri, con l'intento di opporre un controcanto di facile divulgazione alle salmodie osannanti dei vecchi cattolici intransigenti e conservatori.” L. Bedeschi, *La propaganda novatrice affidata ai tracts*, in Bedeschi, Aronica, 2000: 14.

<sup>202</sup> Church, 2007: 59.

con il *Tract 71*, redatto da Newman, del 1 gennaio 1836. Si nota che “by this time the Tracts were different. A few short works continued to be published but the series now contained much longer works and there was a more pronounced appeal to historical continuity.”<sup>203</sup>

A richiamare la nostra attenzione su questa variazione, se non inversione, di tendenza, sono le parole – che reputiamo particolarmente apprezzabili sia sotto il profilo dell’analisi quantitativo-formale della scrittura trattariana, sia per la tempestiva individuazione dell’incremento dei richiami a quello che diventerà il nocciolo di tutta la contestazione anglicana dell’ottica cattolica e protestante – del teologo romano-cattolico Austin Cooper; egli tuttavia non approfondisce ulteriormente le motivazioni e i risvolti contenutistici e metodologici di un ‘appello alla continuità storica’ dell’anglicanesimo che sarebbe illogico non tentare di interpretare anche alla luce dell’opera di Freeman, che negli stessi anni assurgeva al ruolo di campione di un indirizzo storiografico incentrato sulla continuità della vita politica anglosassone. Tra i due modelli di rappresentazione storica vi è infatti un legame che supera la semplice assonanza terminologica, e che è fondato sul potere deduttivo di teorie della continuità che consentono, seppure secondo una funzionalità perversa, di mostrare la superiorità di un popolo su un altro nel caso di Freeman, e di una religione sulle altre nel caso di Newman e dei suoi compagni.

Se narrare l’esperienza politica e istituzionale inglese nei termini di patrimonio tramandato dai Greci ai Romani, e da questi ai Teutoni e agli Anglosassoni, poteva convalidare la tutt’altro che neutra ipotesi dell’unità della storia della ‘razza ariana’, la spiegazione della solidarietà dottrinale, e dunque anche morale, tra comunità protocristiana e Chiesa anglicana, costituiva l’espedito migliore per sanzionare l’autorità sovrana di quest’ultima, non solo dinanzi al potere politico in patria, ma soprattutto rispetto agli altri rami del Cristianesimo, e nello specifico al romanismo. E infatti, al di là delle accuse di romanismo, mosse da Gladstone come da molti altri critici dei *Tracts*,<sup>204</sup> “the live question always was, how to combat Rome, which appeared at the

<sup>203</sup> Cooper, 2010: 4.

<sup>204</sup> “It is ironic that these tracts (which were supposed to argue “against Popery and Dissent”) would lead some of the writers and readers into embracing the Roman Catholic Church.” (D. A. Rausch, “*Oxford Movement*”, in Elwell, 1984: 811-2.) In effetti, “what ‘Tract 90’ affirmed was that the Thirty-Nine Articles might be signed in a Catholic, though not in a Roman sense.” (W. Barry, *The Oxford Movement (1833-1845)*, in Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912, XI: 374.) “Ma poiché i trattariani intendevano valorizzare tutto ciò che vi era di cattolico nelle dottrine o nelle formule liturgiche della loro Chiesa, era ben naturale che fossero accusati di romanismo.” (Tisserant, Pop, 1955: II, 461) Essi stessi, “the editors, Keble no less than Newman, had miscalculated the effect, which was widely irritating and which increased the suspicion their own writings had excited of some deep-laid plot in favour of Rome” (W. Barry, *The Oxford Movement (1833-1845)*, in Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912, XI: 373.) Più in generale, sul passaggio

end of every vista as the goal of Tractarian reasoning.”<sup>205</sup> E non a caso, proprio i primi due *Tracts* del 1836, il summenzionato n. 71 (*On the Controversy with the Romanists*) e il n. 72 (*Archbishop Ussher on Prayers for the Dead*), avranno come sottotitolo *No. I e No. II Against Romanism*. Circa un anno dopo comparirà un terzo opuscolo *Against Romanism*,<sup>206</sup> opera di Newman come il *No. I*<sup>207</sup> e come la coeva ‘parochial lecture’ *On Romanism as Neglectful of Antiquity*.<sup>208</sup> Per dare un’idea efficace di quali fossero le convinzioni soggiacenti alla stesura di questi scritti, basti pensare che lo stesso Newman ammetterà nell’*Apologia* di essere stato, fino al 1843, “most firmly convinced that the Pope was the Antichrist predicted by Daniel, St. Paul and St. John.”<sup>209</sup> Fino al 1841<sup>210</sup> si dichiarava anche certo che era con il Concilio di Trento, vero e proprio spartiacque tra la cristianità medievale e quella moderna,<sup>211</sup> che Roma aveva intrapreso con decisione il cammino che ne aveva così gravemente guastato i principi e gli interessi. Ecco il preciso e documentato momento storico che Newman ha in mente quando afferma che la pretesa apostolicità della dottrina romano-cattolica, è un artificio facilmente smascherabile, giacché è chiaro a chiunque che essa è in realtà “a Tradition of men, that it is not continuous, that it stops short of the Apostles, that the history of its introduction is known.”<sup>212</sup> Gli anni 1545-1563 sono dunque quelli in cui, tramite l’introduzione di una tradizione cavata dal niente,<sup>213</sup> sarebbe avvenuto una sorta di scollamento tra teoria e prassi, per cui la Chiesa romana, pur continuando a professare di discendere in linea

---

dall’anglicanesimo al cattolicesimo in epoca moderna, cfr. Gilley S., *Loss and gain. Conversions to Catholicism in modern Britain*, in Longenecker, 1999: 95-114.

<sup>205</sup> W. Barry, *The Oxford Movement (1833-1845)*, in Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912, XI: 374.

<sup>206</sup> Ossia il tract n. 79, del 25 marzo 1837: *On Purgatory, No. III, Against Romanism*.

<sup>207</sup> Il *N.II* (Tract 72 del 6 gennaio 1836, *Archbishop Ussher on Prayers for the Dead, No. II, Against Romanism*) è invece la ristampa di uno scritto dell’arcivescovo irlandese James Ussher (1581 – 21 March 1656).

<sup>208</sup> L’emblematica dissertazione è racchiusa nella raccolta *Lectures on the prophetic office of the Church: viewed relatively to Romanism and popular Protestantism*, pubblicata nel maggio 1837.

<sup>209</sup> Newman, 2007: 30. Newman spiega il modo in cui questa ideologia aveva influito sulle sue riflessioni, e specifica subito dopo, “My imagination was stained by the effects of this doctrine up to the year 1843; it had been obliterated from my reason and judgment at an earlier date; but the thought remained upon me as a sort of false conscience.” Ivi.

<sup>210</sup> “Nel 1832-33 pensavo che la Chiesa di Roma si fosse legata alla causa dell’Anticristo col Concilio di Trento. Non saprei dire quando fu che con un deliberato giudizio respinsi completamente ed in ogni forma l’idea che al suo nome andasse connesso qualche speciale rimprovero.” Newman, 2001a: 191. Tuttavia, è evidente che almeno il giudizio specifico sul Concilio di Trento fosse già cambiato nel 1841, quando nel *Tract 90* egli ne riconciliava i decreti con i 39 articoli di religione anglicani.

<sup>211</sup> G. Alberigo., *Concezioni della Chiesa al Concilio di Trento e nell’età moderna*, in Marrocchi, Scarpati, Acerbi, Alberigo, 1997: 117-21.

<sup>212</sup> Newman, 1837: 47-8. Per la citazione completa, cfr. *supra*, nota 85.

<sup>213</sup> “His doctrines [del cattolico-romano] are innovations; because they run counter to the doctrine of Antiquity, and because they rest upon what is historically an *upstart Tradition* [corsivo nostro].” *Ibidem*, 48.

diretta dall'insegnamento degli apostoli, se ne serviva per avvalorare i nuovi dogmi<sup>214</sup> introdotti dimostrandone la coerenza con l'autorità del passato.<sup>215</sup>

Il motto del “*Nihil innovetur nisi quod traditum est*,”<sup>216</sup> che in qualche modo aspirava a sottrarre la Chiesa ai condizionamenti storico-culturali cui era soggetta qualsiasi realtà istituzionale, o comunque comunitaria, di ordine meramente umano, veniva allo stesso modo strenuamente sostenuto dagli anglicani,<sup>217</sup> al punto che Newman doveva ammettere: “we differ from the Romanists, as I have said, more in our view of historical facts than in principles; but in saying this I am speaking, not of their actual system, nor of their actual mode of defending it, but of their professions, professions, which in their mouths are mere professions, while they are truths in ours.”<sup>218</sup> Così, almeno “in its abstract professions,”<sup>219</sup> Roma non era poi così distante da Canterbury,<sup>220</sup> e proprio per via del riconoscimento di una comune attribuzione di valore alla scrupolosa salvaguardia della continuità con la Chiesa primitiva,<sup>221</sup> l'antichità sarebbe potuta diventare il principale argomento addotto dai Trattariani a favore dell'anglicanesimo, in quanto più autorevole fattore discriminante<sup>222</sup> nelle controversie del tempo, pur essendo a sua volta

<sup>214</sup> Essa si pronunciava cioè, “declaring by all her Councils, and by all her professions of faith, that she receives no dogma whatever that is not conformable to the Tradition of all preceding ages.” *Ibidem*, 71. Tra i temi più discussi ricordiamo principalmente il principio della salvezza meritata per la fede e per le opere, la transustanziazione, le indulgenze, i pellegrinaggi, la venerazione dei santi, della Vergine Maria, e delle reliquie. Cfr. Symonds, 1933.

<sup>215</sup> Newman si proponeva di “show that in fact it [Romanism] substitutes the authority of the Church for that of Antiquity” (Newman, 1837: 61) riconoscendo in questo atteggiamento anche una buona dose di malafede, poiché “his [of a Romanist] highest aim is to show the mere consistency of his theory, its possible adjustment with the records of Antiquity.” (*Ibidem*, 84)

<sup>216</sup> Si tratta di una deliberazione attribuita a papa Stefano (254-257) in base alla corrispondenza che egli ebbe con Cipriano di Cartagine, relativamente alla questione del battesimo degli eretici nell'Africa settentrionale. Cipriano trasmette al vescovo Pompeo la lettera di Stefano, che non possediamo, citando in particolare questo passo: *si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam*. Cfr. K. Baus, *Le origini*, in Jedin, 1995: I, 457-63.

<sup>217</sup> Cfr. Casaubon, Whittingham, Harrison, 1875. Cfr. anche *supra*, nota 215.

<sup>218</sup> Newman, 1837: 59.

<sup>219</sup> “I have here considered the religion of Rome in its abstract professions (...), we find that the *necessary* difference between us and them is not one of essential principle, that is the difference merely of superstition from religion, not of unbelief from religion.” *Ibidem*, 57.

<sup>220</sup> Cfr. *supra*, nota 85. Secondo Newman, per raggiungere la coesione sarebbe stato necessario compiere “far more a reform of their popular usages and opinions, and ecclesiastical policy, that is, a destruction of what is commonly called Popery, than of their abstract principles and maxims.” *Ivi*.

<sup>221</sup> Evitiamo di riportare per esteso tutte le numerosissime citazioni in cui si fa riferimento al valore imprescindibile della continuità; ecco solo a titolo esemplificativo alcune delle più significative: “We travel by night: the teaching of the Apostles concerning it, which once, like the pillar in the wilderness, was with the children of God from age to age continually, is withdrawn.” (Newman, 1837: 6) “By continuous Tradition we have received the Sacraments embodied in a certain definite form; and by a like Tradition we have received the doctrines also.” (*Ibidem*, 198) “Again, the unity of the ministerial succession may be the tenure on which the sacred mysteries of faith are continued to us, as seems probable both from the history of the Church, and from the circumstance that both to that Ministry and to that fundamental Faith continuance is promised to the end of the world.” (*Ibidem*, 240)

<sup>222</sup> Newman stesso spiega la natura di questo ruolo preponderante: “First, let us understand what is meant by saying that Antiquity is of authority in religious questions. Both Romanists and ourselves maintain as

soggetta alle manifeste rivendicazioni di entrambe le confessioni. In virtù di questo ruolo indiscusso di criterio ideale e di metro di giudizio dottrinale era quindi l'antichità a decretare l'ortodossia, per cui nella fattispecie in base a una "interpretação rígida e absoluta que dava ao famoso canon de S. Vicente de Lerins,<sup>223</sup> quod semper, quod ab omnibus, quod ubique creditum est (...) para Newman a antiguidade condenava o Concílio de Trento, os padres<sup>224</sup> condenavam a Igreja Romana."<sup>225</sup> Dunque i Trattariani non erano certo i soli ad affermare indefessamente la forza convalidante di una tradizione ininterrotta, ed effettivamente, come dichiaravano anche più aspri critici del movimento,<sup>226</sup> fatte salve le dovute riserve,<sup>227</sup> la filogenesi confessionale cristiana forniva alla religione anglicana elementi a sufficienza per accampare diritti in tal senso. Essa era rimasta esente dagli sviluppi dogmatici<sup>228</sup> che avevano accompagnato lo slancio creativo dei decreti tridentini,<sup>229</sup> senza tuttavia giungere agli eccessi del protestantesimo le cui premesse teoriche – l'affidamento esclusivo alla rivelazione contenuta nella Scrittura, in quanto unica fonte di origine realmente divina – conducevano in definitiva a constatare che "to inquire about the early Church, the consent of Fathers, unbroken testimonies, or Councils, to inquire when the Church first became corrupt, or to make the

---

follows: that whatever doctrine the primitive ages unanimously attest, whether by consent of Fathers, or by Councils, or by the events of history, or by controversies, or in whatever way, whatever may fairly and reasonably be considered to be the universal belief of those ages, is to be received as coming from the Apostles." (*Ibidem*, 62)

<sup>223</sup> Non a caso, "Vincentius is commonly and rightly adduced as the champion of Tradition." (*Ibidem*, 382) Cfr. *supra*, nota 170.

<sup>224</sup> Sul legame privilegiato con i Padri nella storia della Chiesa anglicana, fin dalla sua rottura iniziale con Roma, e poi con maggiore enfasi durante il secolo dei Nonjurors tanto apprezzato dai trattariani (*supra*, 92-3, e *infra*, note 341 e 342), cfr. M. Vessey, *English translations of the Latin Fathers*, 1517-1611, in Backus, 1997: I, 775-838; Middleton, 2001; J. Quantin, *The Fathers in seventeenth century Anglican theology*, in Backus, 1997: I, 987-1008.

<sup>225</sup> Machado da Fonseca, 1950: 457; Quantin, 2009.

<sup>226</sup> Nelle critiche ai trattariani, l'antichità della Chiesa di Inghilterra cui essi si appellavano a oltranza, non veniva certo smentita; al contrario veniva ribadita sottolineandone il carattere assolutamente continuo e omogeneo, onde per cui non si riconosceva alcuna necessità di un ritorno alle origini attraverso un'eventuale 'Second Reformation'. Poiché non venivano affatto percepite le cesure che l'O. M. aveva individuato in parte nella Riforma del XVI secolo (*infra*, 108-9, 137 e *supra* note 93 e 102), e in parte nel decadimento del mondo anglicano settecentesco (*infra*, 120-1, 126 e nota 467), sarebbe stato semplicemente assurdo, così ritenevano i vescovi anti-trattariani, "that a Church so primitive and so pure as our own should undergo a second Reformation; and that this should be in the direction, nominally of Catholic antiquity, but really and substantially in that of Rome." Bricknell, 499.

<sup>227</sup> Cfr. *supra*, nota 101.

<sup>228</sup> I succitati (*supra*, nota 214) nuovi dogmi erano visti come un'alterazione e un deterioramento del puro insegnamento originario, e di conseguenza si poteva affermare: "'corruption' doubtless is the 'peculiarity of Romanism,' as compared with Protestantism, because it is emphatically the preacher of effective doctrines which specially admit of corruption, such as the cultus of the saints and the belief in purgatory." Newman, 1990: 90.

<sup>229</sup> Per gli anglicani questa 'creatività' in campo dogmatico era naturalmente un dissimulato colpo basso alla 'Tradizione Primitiva': "The decrees of Trent (...) pretend indeed to be Apostolic; but the very lightest judgment which can be passed on them is, that they are the ruins and perversions of Primitive Tradition." Newman, 1837: 301.

primitive writers a comment upon the inspired text, are but melancholy and pernicious follies.”<sup>230</sup>

Forti di questa posizione mediana<sup>231</sup> che li rendeva campioni della continuità e ormai ben lungi dalla freschezza aretorica degli sforzi iniziali, di cui ci aveva parlato Richard W. Church,<sup>232</sup> i Trattariani si trinceravano dunque dietro lo scudo del *dictum* vincenziano,<sup>233</sup> che in fondo non era altro che l’esplicitazione più ordinata e limpida dell’auspicata unità universale della Chiesa, di quel “Catholic consent, the true interpreter of Scripture, the vaunted bond that binds together all doctrines.”<sup>234</sup> È proprio nel rapporto davvero inedito che viene instaurato tra le due fonti concorrenti, Tradizione e Scrittura, che emerge in tutta la sua chiarezza la peculiare polivalenza del messaggio trattariano. Fin qui abbiamo infatti tracciato un necessario quadro di insieme del movimento in cui Newman mosse i suoi primi passi come pensatore, oratore e autore eteroclitico, incentrandolo sull’approccio al concetto di tradizione che però, preso a sé, risultava sostanzialmente non dissimile da quello adottato dall’establishment anglicano e romano,<sup>235</sup> benché a livello delle mere teorie dichiarate e proposte. Nelle prossime pagine porremo invece in relazione la rivelazione nella sua datità biblica e le istanze ermeneutiche attive cui mai essa fu

---

<sup>230</sup> La citazione è preceduta da questo brano in cui viene descritta in modo perentorio il punto di vista del protestantesimo: “its advocates speak as follows: that Scripture is the only divine instrument given us; that every thing else is human; that the Church is human; that rites and sacraments are human; that teachers are human; that the Fathers are but fallible men; that creeds and confessions, primitive faith, Apostolical Traditions, are human systems, and doctrines of men; that there is no need of proving this in particular instances, because it is an elementary principle, which holds good of them all; and that till we acknowledge and accept this principle we are still in the flesh. It follows that to inquire (...)” *Ibidem*, 192.

<sup>231</sup> L’espressione ‘via media’ risale al XVI secolo e a Richard Hooker, uno dei pilastri della teologia anglicana, che nel suo *Of the Laws of Ecclesiastical Politie* (1593-1662) sostenne che la Chiesa di Inghilterra, riconoscendo il valore della tradizione e della ragione nell’ambito dell’interpretazione delle Scritture, occupava una posizione intermedia tra il cattolicesimo romano e il protestantesimo puritano dell’epoca. Cfr. Secor, 2006; Lindberg, 1996: 310-5.

<sup>232</sup> Cfr. *supra*, nota 202.

<sup>233</sup> “As for Essentials of Faith, the pillars of the earth are not founded more firmly than our belief upon that undoubted rule of Vincentius, Quicquid ubique semper et ab omnibus, &c. Whatsoever we believe as an article of our Faith, we have for it the testimony and approbation of the whole Christian world of all ages.” Newman, Keble, Palmer, Pusey, Froude, 1840: 42-3.

<sup>234</sup> Cumming, 1843: 41.

<sup>235</sup> Cfr. *supra*, note 219 e 220. Basti vedere la raccolta delle critiche al movimento, in cui i trattariani venivano rimbeccati con le stesse accuse che essi muovevano alla ‘Established Church’. Bricknell, 1845: 191, 196, 197, 205, 214, 220, 221, 222, 223, 236, 238, 240, 241, 239, 242, 182, 246, 247, 294, 335, 474, 475, 486, 519, 527, 628, 629. Ecco ad esempio lo sfogo del vescovo Wilson: “Ancient testimony in its proper place, who had undervalued? The dignity and grace of the Sacraments, who had denied? The study of primitive antiquity, who had renounced? The witness of the early Fathers, who had disparaged? Wherefore weaken, then, by pushing beyond its due bearing, the argument which all writers of credit in our Church had delighted to acknowledge? The testimony of the apostolical and primitive ages, for example, to the genuineness, authenticity, and divine inspiration of the Canonical Books of the New Testament, as of the Jewish church to those of the Old, who had called in question?” *Ibidem*, 180.

estranea,<sup>236</sup> questione antica e moderna la cui nuova messa in discussione avrebbe determinato in modo decisivo il futuro da dissidente del nostro.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Cfr. Reventlow, 1999: I, *Dall'Antico Testamento a Origene*; Carnevale, 2002.

<sup>237</sup> Lo studio del cristianesimo antico alla ricerca di risposte sul rapporto fra tradizione ermeneutica e Sacra Scrittura, porrà Newman dinanzi al dilemma di “un’eresia che chiamava a suo sostegno i Padri, il Credo e, soprattutto, la Scrittura” (Newman, 2003: 301), e sarà in seguito allo studio minuzioso delle sue confutazioni (del monofisismo, ma anche del montanismo e del donatismo, che si erano posti esattamente sulla stessa linea. *Ibidem*, 350), che egli riconoscerà: “the Fathers made me a Catholic.” (Newman, 1866: 14) Cfr. *infra*, 205-10.

c) *Scrittura*: “We [Protestants] uphold the pure unmutilated Scripture; the Bible, and the Bible only, is the religion of Protestants; (...) We know, and we view it with consternation, that all Antiquity runs counter to our interpretation; and therefore, alas, the Church was corrupt from very early times indeed.”<sup>238</sup>

Abbiamo appena rilevato l’adozione di analoghe autorappresentazioni metastoriche da parte sia dei membri dell’Oxford Movement sia dell’episcopato anglicano oggetto dei loro attacchi, ma è chiaro che – posto che dalla condivisione di immagini-guida connesse al concetto di tradizione sia potuta derivare una certa consonanza formale – proprio laddove si riscontra la pressoché totale coincidenza dei vocaboli usati,<sup>239</sup> si celano le differenze più consistenti circa il significato ad essi attribuito. Pur entro il comune schema della dipendenza dal legame con ciò che li precede, ciascuno dei due gruppi assunse una propria visione del rapporto tra vicende attuali, di ordine speculativo e pratico,<sup>240</sup> e antichità, che potremmo definire rispettivamente estremista<sup>241</sup> e moderata. Abbiamo già accennato al modo in cui i Trattariani giungevano a condannare gli avversari romani in forza dell’appello al primitivo ‘Catholic consent’<sup>242</sup> inteso in maniera ‘rigida e assoluta,’ ma è pur vero che il

---

<sup>238</sup> Riportiamo per intero il significativo brano su cui torneremo nel corso del paragrafo: “We uphold the pure unmutilated Scripture; the Bible, and the Bible only, is the religion of Protestants; the Bible and our own sense of the Bible. We claim a sort of parliamentary privilege to interpret laws in our own way, and not to suffer an appeal to any court beyond ourselves. We know, and we view it with consternation, that all Antiquity runs counter to our interpretation; and therefore, alas, the Church was corrupt from very early times indeed. But mind, we hold all this in a truly Catholic spirit, not in bigotry. We allow in others the right of private judgment, and confess that we, as others, are fallible men. We confess facts are against us; we do but claim the liberty of theorizing in spite of them. Far be it from us to say that we are certainly right; we only say that the whole early Church was certainly wrong. We do not impose our belief on any one; we only say that those who take the contrary side are Papists, firebrands, persecutors, madmen, zealots, bigots, and an insult to the nineteenth century.” Newman, 1840: 420.

<sup>239</sup> Se ad esempio il vescovo anti-trattariano Wilson si gloriava del fatto che le dottrine della religione anglicana erano “fortified by pure and uncorrupted primitive Tradition or testimony” (Bricknell, 182), nel celebre *Tract* 90 leggiamo proprio la rivendicazione di una verità “received by the old Primitive Church, which was most uncorrupt and pure.” Newman, 1841: 73.

<sup>240</sup> Una diversa interpretazione della storia della teologia anglicana era non accidentalmente associata a una diversa visione dei rapporti Stato-Chiesa, come nel caso della mancata condivisione del giudizio negativo che i Trattariani assegnavano al XVIII secolo (*infra*, nota 370); questo era infatti stato caratterizzato, almeno secondo le interpretazioni allora correnti (*infra*, note 467 e 468), non solo da una produzione teologica scadente ma da una generale decadenza istituzionale, e da una decisa tendenza della Chiesa all’asservimento e al parassitismo. Cfr. Brown, 1991 (in particolare 432-6); J. Parry, *The decline of institutional reform in nineteenth-century*, in Feldman, Lawrence, 2011: 164-86.

<sup>241</sup> Ker, 2009: 87, 104, 338.

<sup>242</sup> Cfr. Warren, 1847: 178-80.

riferimento di cui ci siamo serviti proviene dalla parte lesa,<sup>243</sup> ed è dunque opportuno dubitare che esso non sia esattamente il testo più attendibile al riguardo. Tuttavia nel caso specifico, un rapido riepilogo delle critiche contemporanee e non,<sup>244</sup> ne evidenzia la rilevante affinità di temi e toni, fin troppo omogenei per non possedere un sia pur abusato fondo di verità non trascurabile. Le accuse di “stern orthodoxy,”<sup>245</sup> – dalle quali Newman non esiterà a schermirsi<sup>246</sup> – piovvero una dopo l’altra anche da amici e consiglieri<sup>247</sup> del leader trattariano; ma partiamo da una delle più appariscenti constatazioni della deriva antiquaria<sup>248</sup> dei *Tracts*, offertaci da uno degli oppositori, il vescovo Pearson, impegnato nel tentativo di rinvenire la causa ultima della loro fallacia, e dunque quell’elemento che riteneva più proficuo additare a fondamento delle proprie obiezioni. Ecco il suo giudizio: “The origin and source of what I consider to be the erroneous views alluded to, is an undue and excessive reverence [corsivo nostro] for Catholic Antiquity.”<sup>249</sup> E come abbiamo avuto modo di vedere nella sezione precedente,<sup>250</sup> i nostri teologi riformatori di metà Ottocento si affidarono a maestri d’eccezione in questa sorta di culto dei primordi della cristianità, ossia i colleghi dell’epoca carolina sul cui primato Hurrel Froude,<sup>251</sup> uno dei primissimi promotori dell’O. M., richiamò orgogliosamente l’attenzione: “I think that the only topos [starting place] now is ‘the ancient Church of England’, and as an explanation of what one means, ‘Charles the First and the Nonjurors.’”<sup>252</sup>

<sup>243</sup> Il brano in cui leggiamo che la prospettiva trattariana era rinchiusa in una “interpretação rígida e absoluta que dava ao famoso cânon de S. Vicente de Lerins” (*supra*, nota 225) è tratto da una rivista della Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro (*Verbum* 7, 1950, 452-7).

<sup>244</sup> Cfr. Nockles, 1997: 137-45; Pereiro, 2008: 171-2; 234.

<sup>245</sup> Newman to Wilson, 3 april 1834, in Newman, Mozley, 1903: 30.

<sup>246</sup> “What do you mean by thinking me violent, and talking of my stern orthodoxy ? (...) I am especially moderate in Church matters; that, if there is one merit I have, it is extreme moderation.” Ivi. E ancora, ad Arthur Perceval (1799-1853, cappellano alla corte di Giorgio IV) che aveva mostrato di approvare l’attività del movimento (Newman, 2001a: 175), ma che allo stesso tempo aveva manifestato i propri dubbi circa alcuni toni dei *Tracts*, che riteneva eccessivi, Newman rispose asserendone l’efficacia: “If we altered to please everyone, the effect would be spoiled. They were not intended as symbols ex cathedra, but as the expression of individual minds; and individuals feel strongly, while on the one hand, they are incidentally faulty in mode or language, are still peculiarly effective.” Newman to Perceval, 20 July 1834, cit. in Newman, 2007: 50.

<sup>247</sup> Oltre al già citato Reverend Robert F. Wilson (tra i redattori minori dei *Tracts*, da non confondere con il vescovo anti-trattariano citato alla nota n. 239), ricordiamo l’amico John Bowden, che dinanzi al pericolo che il rigore di Newman su alcuni punti potesse aprire la strada e dare fondamento alle più aspre accuse di papismo, gli scrisse: “Would it not be worldly wise to put out in the Series one number containing a few sweeping assertions obviously inconsistent with the truth of such a charge ?” Bowden to Newman, 14 July 1834, in Newman, Dessain, 1978-84: IV, 304.

<sup>248</sup> Secondo Nockles, lo studio delle eresie, pur legando ancor più saldamente il percorso di Newman alla tradizione patristica e dunque alla Chiesa primitiva, lo avrebbe condotto proprio nella direzione opposta, facendogli riconoscere che “antiquity must not become antiquarianism.” Nockles, 1997: 145.

<sup>249</sup> Bricknell, 1845: 196.

<sup>250</sup> Cfr. *supra*, 92-3.

<sup>251</sup> Cfr. Froude, Guiney, 1904: 249.

<sup>252</sup> Froude to Christie, April 1833, *Remains* I, 306-8, cit. in O’Connell, 1969: 103.

Ben diversa era naturalmente l'opinione di coloro che miravano a invalidare le pretese di quei New-Maniacs<sup>253</sup> che ad essi si rifacevano esplicitamente, ma non solo. Ricordiamo ad esempio Henry Hallam (1777 – 1859), un altro dei grandi storici del medioevo inglese, le cui opere sono state definite un miscuglio di “Romantic understandings” e “Whig attitudes,”<sup>254</sup> una sintesi particolarmente interessante poiché avrebbe potuto rispecchiare con una certa fedeltà quello che arguiremo essere il profilo storiografico<sup>255</sup> del fronte trattariano; e al di là di accostamenti e analogie proiettati dall'esterno, nel 1842 lo stesso Newman confesserà al compagno Pusey: “As to Hallam I am not at all sure that he would not be better than any one else for our cause.”<sup>256</sup> Quella di Hallam sui *Caroline* o *Laudian divines*<sup>257</sup> è una sentenza in cui è davvero difficile non scorgere una sovrapposibilità terminologica e ideologica con quella che Pearson rivolgeva ai trattariani, riportata una dozzina di righe sopra: “An *extreme reverence* [corsivo nostro] for what they called the primitive church had been the source of their errors.”<sup>258</sup> Mettiamo momentaneamente tra parentesi la peculiare funzione svolta da questi predecessori del XVII secolo, in cui veniva personificata la ‘ancient Church of England,’ e che otterranno maggiore considerazione nel corso del presente paragrafo. Intendiamo adesso concentrarci sulla descrizione delle caratteristiche essenziali del discorso

<sup>253</sup> Cfr. Bricknell, 1845: 98-9.

<sup>254</sup> “In early nineteenth-century British historiography Romantic understandings of the Middle Ages sometimes coexisted with Whig attitudes, the existence of which was related to the local political ascendancy of the ‘New Whigs’. The works of Henry Hallam (1777-1859) are a good illustration of this mixture, and also foreshadow the increasingly progressive orientation of nineteenth-century historiography.” Kudrycz, 2011: 92. Cfr. anche B. Stuchtey, *Literature, liberty and life of the nation: British historiography from Macaulay to Trevelyan*, in Berger, Donovan, Passmore, 1999: 39. Hallam viene inoltre descritto come assertore di “a sense of the privileged possession by Englishmen of their history, as well as of the epic dignity of government by discussion” (Burrow, 1981: 93), definizione che ci sembra di poter applicare anche al Freeman (cfr. *supra*, 25, 30-1).

<sup>255</sup> I trattariani non furono chiaramente degli storici di professione, quindi parliamo di ‘profilo storiografico’ per estensione del termine, e tuttavia vedremo il rapporto privilegiato che essi, e Newman in particolare, intrattennero con la storia, come immaginario intellettuale e in parte anche come disciplina accademica (infra 118-22, 130-31, 138-42). Segnaliamo i numerosi studi su Newman come storico (cfr. *infra*, nota 403), e in particolare quello di Gorce, secondo cui Newman “c’est l’historien dans toute la plénitude du terme.” Gorce, 1933: 106. Analogamente, riferendosi alle ricerche di Newman sui Padri, Brémond descrive “the *unfailing historical sense*, the affectionate irony, the unique charm of these pure masterpieces.” Brémond, 1907: 111. L’apprezzamento di Brémond, come del resto tutta l’opera da cui è tratto il brano, dal titolo *The mystery of Newman*, è carico di tratti decisamente troppo naïf per costituire una testimonianza pienamente attendibile. Tuttavia, che Newman fosse dotato di una sorta di naturale vocazione storiografica ce lo dice anche il grande storico e padre del liberalismo britannico, Lord Acton, il quale “believed that Newman, if he had cared deeply for scholarship, would have been one of the eminent historians of the nineteenth century, since he was naturally endowed with a historical sympathy.” Chadwick, 1987: 99.

<sup>256</sup> Newman to Pusey, 10 July 1842, in Newman, McGrath, Tracey, 2006: IX, 42.

<sup>257</sup> Per ‘Caroline divines’ si intende una generazione di illustri teologi anglicani che vissero e operarono durante i regni di Carlo I (1625-1649) e Carlo II (1660-1685). Tra questi il più noto e influente sarebbe stato l’arcivescovo William Laud (1573-1645), da cui l’aggettivo ‘Laudian’ pressoché intercambiabile con ‘Caroline’. Cfr. Snapp, 1967: 332-48.

<sup>258</sup> Hallam, 1842: I, 474.

trattariano sulla tradizione antica. Vediamo quindi di delineare il contesto motivazionale in cui si inseriva questa “excessive reverence” quasi unanimemente<sup>259</sup> individuata e biasimata nei *Tracts*, e in special modo in quel numero 90 che sarebbe passato alla storia come pretesto decisivo per le rappresaglie accademiche ed episcopali. La ratio immediata di un atteggiamento di dedizione all’antichità, che forse non è esagerato definire morbosa, risiede in un coacervo di esigenze piuttosto elementari, e ben radicate nel rapporto fra tradizione e Scrittura.

La Chiesa Anglicana ha sempre conferito alla Sacra Scrittura, e tuttora continua a farlo, una incontestata supremazia in virtù della sua origine divina e del suo carattere di immutabilità.<sup>260</sup> La conseguenza più rilevante per il concreto svolgersi della vita dei fedeli è una ragionevole limitazione del loro impegno all’osservanza della dottrina cristiana, limitazione che investe tuttavia esclusivamente i risvolti soteriologici di quest’ultima. Chiariamo in che senso con l’ausilio di uno dei *39 Articles of Religion*, intitolato *Of the Sufficiency of the Holy Scriptures for Salvation*. In esso leggiamo “Holy Scripture containeth all things necessary to salvation: so that whatsoever is not read therein, nor may be proved thereby, is not to be required of any man, that it should be believed as an article of faith, or to be thought to be necessary for salvation.”<sup>261</sup> Il significato di questo tipo di inferenza è di per sé abbastanza intelleggibile da non necessitare ulteriori commenti, se non nella misura in cui possano recare indicazioni circa il suo intento più o meno svalutativo nei confronti delle altre fonti di autorità. A tal proposito risulta notevolmente rivelatore il paragone con i principi del protestantesimo continentale. Se in base a questi occorre fare affidamento sulla Bibbia per ogni decisione relativa a credenze, valori e pratiche in qualità di “sole guide of faith,”<sup>262</sup> di unico mezzo per giungere alle verità divine, nella visione anglicana l’enfasi sulla bastevolezza delle Scritture non risulta in conflitto con la validità e l’attendibilità della tradizione storicamente acquisita dalla Chiesa. In altre parole, “while Scripture contains all things necessary to salvation – Newman is emphatic about this – that does not make it the only ground of faith, or the guide to faith, or the teacher of faith, or the source of all religious truth whatsoever.”<sup>263</sup>

<sup>259</sup> Si trattò infatti di un giudizio espresso anche dagli stessi membri dell’O. M., nonché da amici personali di Newman. Cfr. *infra*, 108-11.

<sup>260</sup> Greer, 2006: 149-51; M. Walsh, *Biblical scholarship and literary criticism*, in Nisbet, Rawson, 1997: 760.

<sup>261</sup> Welchman, 1842: 15.

<sup>262</sup> Cfr. Stuber, 1960: 110-2.

<sup>263</sup> Avis, 2002: 240.

Dalla citazione appena esibita sembrerebbe che su questo punto i Trattariani fossero in sostanziale accordo con la teologia anglicana ufficiale, e infatti lo scontro sarà per così dire a monte della dialettica Scrittura-Tradizione; sarà una singolare definizione dello statuto ontologico di quest'ultima a determinare quello spropositato ossequio all'antichità di cui sopra. L'uso del maiuscolo nell'ultimo richiamo ci consente già di specificare che ad essere in questione era quel corpus di commenti, omelie, trattati e lettere, degno di essere considerato come solido punto di riferimento dottrinale, e dunque ben distinto dal resto della pur pregevole letteratura spirituale. Questo titolo prestigioso andava riservato solo alla patristica o anche le maggiori espressioni della teologia successiva potevano aspirare ad imporsi come garanti dell'ortodossia? E quali erano i requisiti discriminanti in tal senso? Rispondere a queste domande consente di rendere conto della contrapposizione dei punti di vista nel modo più semplice e calzante possibile, e per farlo ci serviremo di una critica interna all'O. M., rinvenibile nell'epistolario di una personalità particolarmente influente nell'ambito della controversia sulla nozione di Tradizione che interessò il mondo anglicano soprattutto negli anni '30 dell'Ottocento.<sup>264</sup> Samuel F. Wood, allievo di Newman e di Froude all'Oriel College, nonché grande amico del primo,<sup>265</sup> sarebbe divenuto, pur gravitando sempre più verso Londra, un trattariano a tutti gli effetti e l'originalità del suo pensiero sarebbe stata foriera del dramma intellettuale e spirituale del futuro cardinale romano-cattolico.<sup>266</sup> Riportiamo il suo pensiero: "Newman holds that from the time the Church ceased to be One, the right of any part of it to propound Articles of faith, as such, is suspended, all that remains to them is to impose terms of communion, articles of peace etc. Further, he says that before the Reformation the Church never deduced any doctrine from Scripture, and by inference blames our Reformers for doing so."<sup>267</sup> Da questa descrizione delle convinzioni del capogruppo trattariano possiamo naturalmente evincere quale fosse la posizione antitetica assunta a livello istituzionale: la continuità della Chiesa di Inghilterra con la Chiesa primitiva non era stata affatto inficiata dall'opera della Riforma che i *Tracts* miravano a sminuire, anzi gli Anglicani propugnavano di fatto "a restatement of the doctrine of the

<sup>264</sup> "Wood's theory of development saw the light of day at an interesting juncture, [i.e. when] in 1834-5 some Tractarians had begun to concentrate their attention on the subject of Tradition." *Ibidem*, 10.

<sup>265</sup> "I said to my great friend, Samuel Francis Wood, in a letter..." Newman, 2007: 42.

<sup>266</sup> Nel 1832, Samuel F. Wood aveva fatto domanda per una fellowship all'Oriel College, che gli fu negata (Pereiro, 2008:8). Non detenne mai dunque una carica accademica, ma lavorò come avvocato a Londra, sebbene i suoi "interests were theological and Church-related, and he combined the study and exercise of the legal profession with a continuous involvement in those questions." *Ibidem*, 9. Eppure, nonostante questa distanza professionale e geografica, dal confronto con lui Newman trarrà molti spunti per l'elaborazione di quella teoria dello sviluppo che lo avrebbe poi condotto direttamente a Roma. Sulla 'theory of development' di Wood, cfr. Pereiro, 1991: 524-53.

<sup>267</sup> Wood to Manning, 29 January 1836, in Purcell, 1895: I, 222.

original Reformers that there had been no break in the continuity of the church, so that she was still the same ancient catholic but reformed church of these islands.”<sup>268</sup>

L’aspetto polemico dello sfogo di Wood, forse non pienamente emerso dal suo riportato testo, è invece lampante in un altro brano della stessa lettera, in cui l’autore si lamenta del fatto che Newman era intenzionato “not merely to refer us to antiquity but to shut us up in it, and to deprive, not only individuals but the Church of all those doctrines of Scripture not fully commented on by the Fathers.”<sup>269</sup> La denuncia del giovane seguace è netta: in essa viene esternata la preoccupazione per i pericoli di una tendenza via via sempre più intransigente, veicolo di una concezione dell’esistenza storica della Chiesa che avrebbe potuto solamente intrappolare quest’ultima nel riferimento a una tradizione data una volta per tutte, ossia appunto all’Antichità. Ricordiamo che l’accusa di fondamentalismo antiquario rivolta a Newman – ma attraverso lui a tutto il cosiddetto *Tractarian party*<sup>270</sup> a nome del quale affermava appunto “We have but to remain pertinaciously and immoveably fixed on the ground of antiquity”<sup>271</sup> – proveniva da un uomo che aveva contestualmente dichiarato il proprio “entire and cordial and active assent” al suo sistema e a tutta una serie di idee che esso presentava con urgenza, tra cui spiccava proprio “the reverence due to antiquity and Catholicism.”<sup>272</sup> E per inciso segnaliamo anche che quello di Wood non è certo né l’unico né il più severo rimprovero di cui abbiamo notizia. A rimbrottare *apertis verbis* l’amico per l’eccessivo attaccamento

<sup>268</sup> Middleton, 2001: 308. Cfr. anche Puller, 1912: 21-22. “The historical revisionism of the Tractarians had a profound impact on the self-identity of the Church of England, which consequently influenced her relations with Protestants both at home and abroad. The most significant change came in the view of the reformation offered by the Tractarians. For three hundred years it had been the tradition of the Church of England to see the Reformation as an occasion of divine grace, if not salvation, in which the church was rescued from the errors and degeneracy of Rome.” Danner, 1999: 165.

<sup>269</sup> Wood to Manning, 29 January 1836, in Purcell, 1895: I, 222.

<sup>270</sup> È doveroso precisare che, come è facile immaginare, il movimento, pur essendo additato come realtà compatta e monolitica, possedeva notevoli sfaccettature, soprattutto relativamente alla questione del ruolo della Riforma nella storia e nella teologia anglicane. Ad esempio “Pusey celebrated the Reformers as ‘the founders of our Church’; and that largely fabulous account of the past which Newman calls ‘the Protestant tradition’ was believed on all sides.” (W. Barry, *The Oxford Movement (1833-1845)*, in Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912, XI: 373) Hurrell Froude invece, “professed openly his admiration for the Church of Rome, and his hatred of the Reformers.” (Newman, 2007: 16)

Sottolineiamo nondimeno che nella fattispecie quella di Wood non era una critica personale a Newman, ma a tutto il movimento di cui egli era guida formale e sostanziale, tanto che E. S. Purcell, biografo del cardinale Manning ed editore della sua corrispondenza, ci dice che nella lettera in questione, “Wood explains to Manning the doctrines held by Newman as constituting the basis of the Tractarian system.” Purcell, 1895: I, 221.

<sup>271</sup> Newman, 1837: 99.

<sup>272</sup> “I will begin by professing my entire and cordial and active assent to all the great features of their system (...), to the reverence due to antiquity and Catholicism, and by owning that the times require the most prominent assertion of them.” Wood to Manning, 29 January 1836, in Purcell, 1895: I, 221.

al passato sarà anche Hugh James Rose,<sup>273</sup> con parole cariche di disincanto rispetto all'antistoricità del suo autoinganno: "My dear Newman, (...) all that is in Antiquity is not good; and much that was good for Antiquity would not be good for us."<sup>274</sup>

Se i cattolici-romani avevano apportato innovazioni e corruzioni,<sup>275</sup> la Riforma aprendo la via all'interpretazione privata della Bibbia aveva fatto sì che questa soppiantasse l'insegnamento ortodosso della chiesa primitiva. Per di più la scelta operata da Lutero con questa commutazione non era affatto priva di premesse denigratorie,<sup>276</sup> e Newman le riassunse in una sorta di manifesto del protestantesimo tanto perentorio quanto sarcastico che abbiamo scelto come intestazione.<sup>277</sup> Un'ipotetica ammissione di colpevolezza non avrebbe potuto esimersi dal menzionare il rapporto di disistima con la chiesa antica, che non sarebbe nemmeno stato instaurato in virtù di chissà quale costruzione teoretica, ma per misere finalità apologetiche: "We know, and we view it with consternation, that all antiquity runs counter to our interpretation; and therefore, alas, the Church was corrupt from very early times indeed."<sup>278</sup> Ma l'affidamento al principio del *sola Scriptura* era sempre stato contrastato dalla fedele aderenza dell'Anglicanesimo all'insegnamento del cristianesimo primitivo. La Chiesa di Inghilterra non aveva dubbi sul fatto che – data l'oscurità del testo sacro, e dunque la possibilità che esso si prestasse a interpretazioni contraddittorie – l'abbandono della Tradizione potesse ridurre i contenuti della fede a una mera questione di opinione, fomentando così degenerazioni interpretative e divisioni.

Per Newman tuttavia l'assioma della conformità all'antichità poggiava esclusivamente sull'unità della Chiesa primitiva,<sup>279</sup> il cui magistero non era ancora stato danneggiato o

<sup>273</sup> Hugh James Rose, (1795- 1838) professore di teologia presso l'Università di Durham, aveva conosciuto l'O. M. fin dai suoi inizi nel 1833, in quanto fondatore ed editore del *British Magazine and monthly register of religious and ecclesiastical information*. Nel 1839 sarebbe stato oggetto della dedica di un'opera da parte di Newman, ossia il quarto volume dei suoi *Parochial and plain sermons*. Cfr. Church, 2007: 52-3.

<sup>274</sup> Rose to Newman, 9 May 1836, in Burgon, 1889: I, 210. Inoltre, secondo Middleton, "Hugh James Rose was disturbed by Newman's divergence from the old High Church use of antiquity and what he feared as the raising up of the primitive church that in many minds would be identified as the Church of Rome." Middleton, 2001: 288.

<sup>275</sup> Cfr. *supra*, note 213, 228, 239. Newman spiega la differenza tra Romanismo e Protestantesimo, affermando che nel primo caso siamo di fronte a una perversione dei principi originari, che invece risultano del tutto negati o direttamente assenti nel secondo: "The very force of the word *corruption* implies this to be the peculiarity of Romanism. All error indeed of whatever kind may be called a corruption of truth; still we properly apply the term to such kinds of error as are not denials but perversions, distortions, or excesses of it. Such is the relation of Romanism towards true Catholicity. It is the misdirection and abuse, not the absence of right principle. (...) Romanism has the principle of true Catholicism perverted; popular Protestantism is wanting in the principle." Newman, 1837: 51-2.

<sup>276</sup> Cfr. contra Payton, 2010: 244-5; S. Ozment, *Humanism, Scholasticism, and the intellectual origins of the Reformation*, in Church, George, 1979: 133-5; Kidd, 1999: 165.

<sup>277</sup> Cfr. *supra*, nota 238.

<sup>278</sup> *Ivi*.

<sup>279</sup> Newman, 1990: xxx, 226-30.

distorto dalle successive istanze scismatiche di varia natura, ed era dunque unica garanzia di assoluta attendibilità. Pertanto conclusa la gloriosa epoca dei Padri – e a lui stesso era perfettamente chiara la problematicità dell'individuazione di un'eventuale data di epilogo<sup>280</sup> – nessuna comunità cristiana, che fosse romano-cattolica, protestante o anglicana, poteva arrogarsi il diritto di deliberare validamente in campo dottrinale. La sensazione che destano queste nostre delucidazioni pare analoga a quella ascrivibile alle asserzioni di Wood. Proprio come temeva lui, per rispondere all'esigenza di assicurare un'interpretazione corretta delle Scritture, Newman avrebbe non solo frustrato, a ragione,<sup>281</sup> i propositi e le capacità di decodificazione dei singoli e del loro 'private judgement', ma, con l'interruzione praticamente definitiva<sup>282</sup> del libero dispiegarsi delle istanze ermeneutiche anche a livello ecclesiale, rischiava di imprigionare se stesso e i suoi nella dipendenza da un'antichità-feticcio. E se questa era la persuasione maturata da un membro del movimento, che non pensava affatto di ritrattare la propria devozione alla scuola di pensiero che ne derivava,<sup>283</sup> come biasimare personaggi come il vescovo Broughton che,<sup>284</sup> tutto intento a procurare argomenti che potessero screditarla, dichiarava: "A system which professed to seek all its support in an appeal to the decision of Antiquity could not."<sup>285</sup> Sotto lo specifico aspetto di cui stiamo trattando, la sua diagnosi, come quella degli altri vescovi, non era poi così distante<sup>286</sup> da quella dei loro avversari trattariani più avveduti che abbiamo avuto modo di esporre.

---

<sup>280</sup> William Cunningham non esitò a lamentare l'aporia insita nella concezione della tradizione elaborata dai Trattariani, dei quali scrive: "They then, somewhat arbitrarily, selected the leading authors of the latter part of the fourth, and of the early part of the fifth, centuries, as exhibiting or embodying this Catholic consent, and insisted that the Church in all subsequent ages was to take as her standard of doctrine and practice the system which generally prevailed during the century that succeeded the first Council of Nice." Cunningham, 1863: 40. Espresse analoghe perplessità il vescovo Kaye (cfr. Bricknell, 1845, 200-1). D'altronde, spiegava Newman "The Rule of Vincent is not of a mathematical or demonstrative character, but moral, and requires practical judgment and good sense to apply it. (...) How many Fathers, how many places, how many instances constitute a fulfilment of the test proposed? It is, then, from the nature of the case, a condition which never can be satisfied as fully as it might have been. It admits of various and unequal in various instances." Newman, 1837: 68-9.

<sup>281</sup> Sui limiti che la Tradizione imponeva al 'private judgement' il parere di Wood era infatti allineato a quello di Newman e della Chiesa anglicana.

<sup>282</sup> Ciò a meno che non si fosse verificata l'ipotesi, per Newman forse non del tutto improbabile, (cfr. Newman, 1837: 236; su Newman e l'ecumenismo cfr. Dessain, 1965; Dulles, 1990) di una ritrovata assoluta unità delle confessioni cristiane.

<sup>283</sup> "I feel so fully the truth and importance of all the positive parts of his system, that it does not at all damp my devotion to it." Wood to Manning, 29 January 1836, in Purcell, 1895: I, 222.

<sup>284</sup> Si tratta del vescovo di una diocesi australiana, che scrive nel 1841. Sulla diffusione del trattarianesimo nelle colonie britanniche, cfr., Porter, 1989; Frame, 2007.

<sup>285</sup> Bricknell, 1845: 205.

<sup>286</sup> Il già citato vescovo Pearson opera ad esempio la seguente distinzione, mostrando quanto meno di esprimere la condanna dei *Tracts* in seguito a una riflessione propria, incentrata sull'uso equilibrato della tradizione: "it is one thing thus, confidently and thankfully, to appeal to the support of Christian Antiquity for the general identity of our principles and our practices with the primitive Church, and quite another to

Una versione della tradizione così staticamente concepita non avrebbe potuto che condurre presto o tardi alla paralisi del sistema di pensiero che vi si reggeva, poiché l'antichità cristiana, non meglio iconizzabile che nella "testimony of the primitive Fathers, continued in unbroken succession from the Apostolic times, and uniform and harmonious,"<sup>287</sup> aveva nondimeno prodotto dottrine mediocri, inutili o perfino false: "their reasonings were often weak and inconclusive, their interpretations of Scripture fanciful and unsatisfactory and their judgments incorrect and erroneous; and, consequently, that it is vain to look up to them as *certain guides* [corsivo nostro] in Theology, or as judicious and safe expounders of Holy Writ."<sup>288</sup> Ebbene, fortunatamente prima di emettere questo verdetto monolitico – cui si aggiunge il grave addebito di un nesso più o meno proditorio con la superstizione<sup>289</sup> – l'autore aveva tenuto a precisare che nessuno più di lui<sup>290</sup> nutriva ammirazione, gratitudine e deferenza verso l'autorità dei Padri. Se così non fosse stato non osiamo immaginare quale parere più impietoso o distruttivo di quello citato egli avrebbe potuto esprimere, per contrastare chi invece puntualizzava esattamente il contrario. Ecco una frase di Newman che – essendo anch'essa incentrata sull'esercizio della funzione di 'sure' (perfetto equivalente di 'certain') guida teologica – sembra praticamente ricalcare in modo inverso la deduzione di Pearson. "What the primitive Church declared to be the faith is plain enough, and a *sure guide* [corsivo nostro]."<sup>291</sup> Ritornando alla severità delle osservazioni del decano di Salisbury, essa può forse darci un'idea della portata delle ripercussioni negative che la diffusione dei *Tracts* comportò per la Chiesa di Inghilterra; essa risulterà profondamente indebolita da questa e da analoghe<sup>292</sup> destituzioni del patrimonio patristico – o altrimenti

---

elevate either the decisions of Councils, or the opinions of Fathers, into a standard of authority almost equal to, or divinely interpretative of, Scriptural Doctrines or Apostolic ordinances." Bricknell, 1845: 197.

<sup>287</sup> *Ibidem*, 196.

<sup>288</sup> *Ivi*.

<sup>289</sup> "Truth compels me to add, that their piety was too often alloyed by superstition, and that, with some exceptions, their learning was neither accurate nor extensive." *Ivi*.

<sup>290</sup> "No one can be more inclined than myself, both by natural disposition and taste, and by grateful recollection of early and of later studies to admire the excellences, and to revere the character and the legitimate authority of the ancient Fathers of the Church." *Ivi*.

<sup>291</sup> Newman, 1840: 192.

<sup>292</sup> La situazione è ben descritta da Sumner: "fathers are set up against reformers, and reformers against fathers." Bricknell, 1845: 21. Leggiamo ad esempio queste dichiarazioni di alcuni degli altri vescovi anti-trattariani: (Wilson, in *Ibidem*, 183) "Tradition is so far from being of co-ordinate authority, that even the Ecclesiastical writers who approach the nearest to them, and are read in our Churches – which not one of the Fathers is – 'for example of life, and instruction of manners,' are still, as being uninspired, not to be applied to establish any one Doctrine of our religion"; (Maltby, in *Ibidem*, 212) "Their researches [dei trattariani] into Antiquity, and their acquaintance with the writings of the Fathers, might have been useful; although I am of opinion that the aid, which may be derived from such sources towards the elucidation of Holy Writ, has been rated too highly." (W. Van Mildert, *An Inquiry into the General Principles of Scripture Interpretation in Eight Sermons*, citato da Wilson in *Ibidem*, 192) "We do not claim for them –

detto, del primo elemento della formula triadica Antichità/Tradizione, Scrittura, Ragione – che pure era stato un dato generativo e creativo della sua storia,<sup>293</sup> nonché suo tratto distintivo rispetto alle altre confessioni cristiane.<sup>294</sup>

Ma passiamo a presentare una posizione intermedia, più equilibrata, che, pur non espungendo del tutto l'idea che la religione anglicana potesse trovare nelle elaborazioni cattoliche della Chiesa antica un punto di riferimento certo e stabile, emendava il carattere di assolutezza impropriamente attribuito al fondamento della loro autorità. Edward Denison, vescovo di Salisbury, sosteneva: “the Creeds are the first and most *certain guides* in the interpretation of Scripture. But in speaking of the Creeds, as we rightfully may do, as *unerring guides* in the interpretation of Scripture, we must not fall into the error of considering them to have this character on the ground of any gift of infallibility residing in the Church by which they were framed, but because we have sufficient evidence that they convey the truth as it was received from the beginning.”<sup>295</sup> Analizziamo con attenzione questo compendio di assunti ermeneutici, che ci sarà utile per compiere un ulteriore passo avanti nella comprensione della rilevanza che la concezione newmaniana del rapporto Tradizione-Scrittura rivestì nell'ottica di un più ampio ripensamento del suo approccio alla storia, soprattutto se paragonato a quello di Freeman. Chi scrive non intende affatto negare l'affidabilità delle fonti in questione, ascrivendo loro l'attributo di guide non solo ‘certain’ ma addirittura ‘unerring,’ vale a dire infallibili. L'obiettivo della breve disquisizione è invece quello di far chiarezza circa la natura di tale ‘infallibilità’, ben lungi da quella di un non meglio spiegabile dono misteriosamente presente nella Chiesa di qualsivoglia epoca. Per Denison si tratta piuttosto di un dato di fatto, non necessario, ma per il quale è realisticamente possibile reperire ‘sufficient evidence.’

Il problema dell'infallibilità della Chiesa, e nello specifico del Papa, è uno dei temi più complessi e fecondi nell'opera di Newman, e meriterebbe uno studio a sé anche solo in

---

the Fathers – any infallibility, any commission to make further revelations of the Divine will, or any absolute authority as Scripture interpreters.”

<sup>293</sup> Cfr. *supra*, nota 224. L'O. M. costituirà in effetti solo una delle manifestazioni della crescente diversità che andava sempre più caratterizzando l'anglicanesimo durante quest'epoca, sebbene alcune delle sue formulazioni marcheranno un punto di partenza radicale e fondamentale per molte delle successive fazioni interne. Cfr. Hassett, 2007; Podmore, 2005: 98-9.

<sup>294</sup> “This appeal to the ancient fathers became increasingly characteristic of Anglican thought. It became as well the point of divergence between characteristic Anglican theology and the theology of the Lutheran and Calvinistic churches on the Continent. (...) The effect certainly was, and perhaps still is, to give a certain archaic flavor to Anglican theology.” Ma oltre agli aspetti precipuamente teologici, e a quelli ‘stilistico-formali’, il legame con l'antichità ha influenzato anche la storia concreta dell'Anglicanesimo. “The Anglican devotion to antiquity helped it get right away from medieval and post-medieval controversies and see some of those controverted questions in a larger perspective.” Ramsey, 2004: 17-9.

<sup>295</sup> Bricknell, 1845: 231. [corsivo nostro]

virtù delle sue implicazioni determinanti per il mutamento di indirizzo ecclesiale del nostro.<sup>296</sup> In questa sede ci limitiamo a riportare alcuni brani particolarmente significativi tratti dalla prefazione alla terza edizione della *Via Media*,<sup>297</sup> pubblicata nel 1877 e dunque ben trentadue anni dopo la conversione. L'autoconsapevolezza acquisita all'età di settantasei anni lo induce a vedere e a parlare di se stesso attraverso la prospettiva oggettivata della terza persona, e il frutto di questo tentativo di dare ordine alla totalità del proprio pensiero rapportandovisi con uno sguardo quanto più possibile neutrale è il seguente: la terza e la quarta *lecture* “are mainly occupied in tracing the supposed evils which come of the doctrine of Infallibility, though in a later Lecture the author seems to consider that privilege as having been intended by Divine Providence for His Church, and as actually enjoyed by her *for some centuries*.”<sup>298</sup> E inoltre, “In the eighth, ninth, and tenth, amid much which a Catholic would condemn and protest against, it is allowed that the Church, which the Apostles founded, is ‘ever divinely guided to teach the truth,’ is ‘indefectible in her witness of the Christian faith,’ ‘has a *supernatural gift*’ for the purpose of transmitting it, and is ‘unerring, infallible, in matters of saving faith.’”<sup>299</sup>

Mettendo insieme questi due rapidi riepiloghi di alcune parti del più ingente e celebre lavoro del Newman di orientamento anglicano, si ha quasi l'impressione di trovarsi dinanzi all'esposizione di una tardiva replica al discorso in cui Denison disconosceva l'esistenza di “any gift of infallibility residing in the Church by which they [the Creeds] were framed.”<sup>300</sup> L'autore della *Via Media* sembrava infatti ammettere, pur limitatamente alle materie di rilievo soteriologico, la fondatezza del principio dell'infettibilità della Chiesa, resa ‘unerring, infallible’ in base ad un ‘supernatural gift’, un ‘privilege’ concesso ‘by Divine Providence’ ma concretizzatosi esclusivamente ‘for some centuries.’ Abbiamo già fatto notare che il destino di elezione di questi pochi secoli traeva la sua origine e la sua ragion d'essere dal fatto di poter contare sul ‘catholic consent’, ossia sull'unità ortodossica e morale necessaria per interpretare le verità di fede.

Ribadire che “Newman based his reverence for antiquity on a belief that the unity of the early Church gave it a greater infallibility than in subsequent centuries,”<sup>301</sup> ci spinge a interrogarci sulle motivazioni più profonde – o comunque non riconducibili unicamente e direttamente alla questione della perduta unanimità ecclesiale – che fecero sì che “the

<sup>296</sup> Cfr. Ker, 2009: 651-93.

<sup>297</sup> *The Via Media of the Anglican Church*, 2 voll., London 1877.

<sup>298</sup> Newman, 1877: I, xviii. [corsivo nostro]

<sup>299</sup> *Ibidem*, xix. [corsivo nostro]

<sup>300</sup> Bricknell, 1845: 231.

<sup>301</sup> Locke, 2009: 2.

Oxford Movement had its face turned to the past, rather than to the future.”<sup>302</sup> La frase di Kenneth Locke, che parla di una ‘greater infallibility,’ evidenzia infatti che non possiamo escludere dall’inventario dei fattori concomitanti che determinarono il fenomeno, l’instaurazione di un confronto latamente romantico<sup>303</sup> tra passato e presente, dal quale la purezza originaria della Chiesa primitiva non poteva che uscire doppiamente vincente. Questo perché oltre a godere del beneficio della coesione interna – grazie alla quale poteva fornire una tradizione non ambigua che prevenisse le contraddizioni del protestantesimo e le corruzioni del cattolicesimo romano – la comunità antica non aveva nulla a che vedere con il servilismo che all’epoca di Newman affliggeva i rapporti tra l’apparato ecclesiastico e quello politico rendendoli due entità viziosamente indistinte, né tantomeno, ovviamente, con il processo di secolarizzazione che ne risultava accelerato.<sup>304</sup> Del tutto opposta, come abbiamo accennato,<sup>305</sup> era la prospettiva protestante che – tralasciando il difficile compito di appurare se per causa di una sincera e meditata convinzione della inattività degli sviluppi dottrinali, o se, come insinuava Newman, per la necessità di screditare, non senza una certa ipocrisia,<sup>306</sup> tutte quelle evidenze che la contraddicevano inequivocabilmente – riteneva che l’eredità teologica dei primi secoli della Chiesa, valendosi a differenza della Bibbia di un’origine meramente umana, fosse assolutamente indegna di esservi equiparata quanto ad autorevolezza in campo dottrinale. L’unica *laudatio temporis acti* ammessa, per la verità alquanto paradossale, era la più radicale possibile, quella relativa all’antichità del testo sacro, collocato però, nonostante le acquisizioni dell’esegesi storico-critica,<sup>307</sup> in una sorta di ordine atemporale proprio per effetto della sorgente divina da cui scaturiva e della sua caratteristica immutabilità.<sup>308</sup> Dinanzi a questa estrema presa di distanza dal dato sensibile della Scrittura, l’irritazione di Newman si fa palese, e scimmiettando gli accenti idolatrici ed esclusivi in cui questo atteggiamento non poteva che sfociare, scriveva: “We [the Protestants] uphold the pure unmutated Scripture; the Bible, and the Bible only, is the religion of Protestants.”<sup>309</sup> Egli evidenziava l’incoerenza di un sistema che, scindendo il valore della narrazione

---

<sup>302</sup> Storr, 1913: 257.

<sup>303</sup> Sul rapporto tra O. M. e Romanticismo, cfr. *infra*, 127, 133, 135.

<sup>304</sup> Cfr. su Chiesa e Stato nei primi otto secoli del cristianesimo, Rahner, 1990: 17-24; su Chiesa e Stato in Inghilterra prima e dopo la Riforma, Hicklin, 1873: 1-118.

<sup>305</sup> Cfr. *supra*, 110.

<sup>306</sup> “Far be it from us to say that we are certainly right; we only say that the whole early Church was certainly wrong.” Newman, 1840: 330.

<sup>307</sup> Su Riforma e nascita del metodo storico-critico, cfr. Ebeling, 1950: 1-46; Soulen, *Protestantism and the Bible*, in McGrath, Marks, 2004: 251-67.

<sup>308</sup> Cfr. Schutz, Thurian, 1968: 72.

<sup>309</sup> Newman, 1840: 420.

biblica dalla sua dimensione storica e sociale,<sup>310</sup> la effigiava come espressione di un ideale astratto trascendente,<sup>311</sup> sostenendo allo stesso tempo la sua accessibilità e utilizzabilità a prescindere dall'utente umano, dalle sue personali capacità di analisi e dal suo grado di istruzione.<sup>312</sup> In quest'ottica la frattura funzionale, oltre che generativa, tra Scrittura e Tradizione si delineava in modo irrevocabilmente netto, e Newman sintetizzava i presupposti a suo avviso falsi e fuorvianti di questo atteggiamento vagamente ma pericolosamente dualistico, affermando che i suoi fautori si rifacevano ciecamente al fatto “that Scripture is the only divine instrument given us; that every thing else is human; that the Church is human; that rites and sacraments are human; that teachers are human; that the Fathers are but fallible men; that creeds and confessions, primitive faith, Apostolical Traditions, are human systems, and doctrines of men.”<sup>313</sup> Può indubbiamente apparire curioso che l'autore di questa descrizione intrisa di sufficienza e commiserazione sia lo stesso che rimproverava ai Romani proprio di basarsi su “a Tradition of men”<sup>314</sup> e che, riferendosi più genericamente alla ‘present age’, tuonava: “The true voice of Revelation has been overpowered by the more clamorous traditions of men.”<sup>315</sup>

Cerchiamo dunque di spiegare questa apparente sciarada e di giungere così ad enunciare uno dei più interessanti nuclei ideologici del trattarianesimo, ovvero l'individuazione e l'enfatizzazione di alcuni eventi o sviluppi delle vicende umane letti alla luce di una teoria storica di tipo ciclico.

Innanzitutto, a ben vedere, i due approcci, accomunati dall'attribuzione di una connotazione negativa alle fonti teologiche ritenute di formulazione prettamente umana, si differenziano abbastanza esplicitamente quanto alle conseguenze definibili, in assenza di un termine più appropriato, come storiografiche. Per Newman l'aspetto più grave dell'impostazione protestante criticata era l'illusione in cui finiva per tradursi la tendenza

<sup>310</sup> Ormai a un passo dalla conversione affermava, “Scripture history, far from being broadly separated from ecclesiastical, (...) begins a series which has, indeed, its higher specimens and its lower, but which still proceeds in the way of a series, with a progress and continuation.” Newman, 1870: 161

<sup>311</sup> Sulla dimensione trascendente dei testi sacri in prospettiva comparativa, cfr. Smith, 1993: 212-42.

<sup>312</sup> Del tutto diversamente si sarebbe evoluta la questione nella religione anglicana: A partire dalla prima metà del XVII secolo, “as learning, by which was then meant an acquaintance with ecclesiastical antiquity, grew more general in the church, it gradually inspired more respect for itself; and men's judgment in matters of religion came to be measured by the quantity of their erudition.” Hallam, 1842: I, 474-5.

<sup>313</sup> Newman, 1837: 191.

<sup>314</sup> “We maintain that his professed Tradition is not really such, that it is a Tradition of men, that it is not continuous, that it stops short of the Apostles, that the history of its introduction is known.” Newman, 1837: 47-8.

<sup>315</sup> Newman, 1837: 3. In questa amara constatazione Newman sintetizza non solo il suo sdegno per Roma, ma anche per la situazione che a suo avviso stava attraversando la stessa Chiesa anglicana. Cfr. *supra*, 66-7.

ad insistere sull'incommensurabilità della distanza tra la Scrittura, come testimonianza di fattura divina, e la Tradizione, di fattura invece umana. Essa comportava infatti inevitabilmente l'eliminazione di un altro tipo di distanza, la cui teorizzazione era evidentemente molto cara ai trattariani, quella cioè relativa al rapporto di reciproca e irriducibile antinomia tra Chiesa attuale e Chiesa antica, ma naturalmente per estensione tra presente e passato tout court;<sup>316</sup> e questo perché in fondo assegnare un primato gnoseologico e ontologico al giudizio privato non significava altro che asserire che "the Apostolic Church was not better than the present, nor is of more weight and authority."<sup>317</sup> Al contrario colui che apostrofava la comunità romano-cattolica proclamando che la sua "professed Tradition is not really such, that it is a Tradition of men, that it is not continuous, that it stops short of the Apostles, that the history of its introduction is known,"<sup>318</sup> lasciava trasparire una propria definizione dell'oggetto del contendere, che conferiva a quest'ultimo, ossia alla Tradizione, sostanzialmente gli stessi attributi idealizzati che per gli avversari protestanti erano prerogativa del testo biblico. Quella professata da Roma era una Tradizione che non poteva realmente dirsi tale a causa di una serie di caratteristiche; ripercorrendole specularmente all'interno della citazione, potremmo evincere che la Tradizione non è un prodotto umano, almeno non esclusivamente, che essa è continua, non viene troncata dopo gli Apostoli, e non è possibile determinare con precisione e certezza il processo che ha condotto alla sua introduzione.

In linea di massima – per quanto concerne la continuità e l'impossibilità di ricostruire un'esatta cronologia – questo paradigma è applicabile a qualsiasi tipo di patrimonio umano trasmesso oralmente di generazione in generazione e poi raccolto per iscritto;<sup>319</sup> ciò che invece costituisce in qualche misura un risvolto atipico è il fatto che Newman sembra prospettare un modello il cui valore non risiede nella partecipazione a un universo di forze storiche, ma nel suo distacco da esse, nel suo stagliarsi al di fuori del divenire e della molteplicità. Egli inserisce dunque la Tradizione nel medesimo contesto estraniante implicito nella rappresentazione protestante del testo biblico; infatti, per il

<sup>316</sup> Rispetto ai protestanti, ma anche alle altre confessioni cristiane, che, nell'ambito di una concezione lineare e ascensionale della storia, riconoscevano una superiorità morale e spirituale del presente rispetto al passato recente, "the difference was that for the Tractarians both ages were decadent in comparison with the age of Christian antiquity." Nockles, 1997: 5.

<sup>317</sup> Newman, 1837: 192.

<sup>318</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>319</sup> Quelle che si ritenevano verità rivelate ma non contenute nei testi biblici, erano state trasmesse oralmente per mezzo della predicazione degli apostoli alle comunità cristiane, e successivamente raccolte e tramandate in particolare dai Padri della Chiesa nei loro scritti, onde per cui il teologo anglicano W. Goode affermava che ciò che si suole chiamare "tradition", 'apostolical tradition,' is *patristical tradition*, or at best *the patristical report of oral apostolical tradition*." Goode, 1842-53: I, 20.

trattariano, non è in sé e per sé la categorizzazione che contrappone le due entità Uomo-Dio a creare problema, quanto l'esclusione dall'orizzonte trascendente<sup>320</sup> di un analogo contenuto intellettuale di ispirazione puramente divina, veicolante una verità metafisica ed atemporale, e situato in un'epoca tanto nettamente quanto inspiegabilmente separata dalle altre. Il già citato Wood riassume così lapidariamente questa posizione che disapprovava: "our Reformed Church has erred as much in one direction as the Council of Trent in another."<sup>321</sup> Entrambi – la Riforma, e quanto di essa era stato assorbito dalla Chiesa anglicana, attraverso il primato assoluto di una Scrittura non bisognosa di alcun supporto ermeneutico esterno, e il Concilio di Trento attraverso una serie di superfetazioni indebite spacciate per eredità del Cristianesimo primitivo – avrebbero comportato un totale, e diciamo pure grossolano,<sup>322</sup> travisamento della reale consistenza dell'insegnamento della Chiesa antica. La sua connessione con la Scrittura non era né alienabile, come secondo Lutero, né eguagliabile da fonti successive, come statuivano i decreti tridentini.

In un certo senso questo voler fare piazza pulita di quelle che i Trattariani consideravano le maggiori distorsioni dottrinali allora patite dal mondo cristiano, non è dissimile dall'aspirazione di tutta la moderna storiografia, quella cioè di estirpare, o quanto meno sopraffare, le narrazioni leggendarie e sprovvolute, presentandosi "come registrazione di fatti veramente accaduti, come accertamento di una realtà,"<sup>323</sup> ma esitando spesso in "tentativi di sistemazioni scientifiche, globali, che ritenevano di poggiare su regole benché, in verità, rispondessero piuttosto a criteri extrastorici (pessimismo, progresso, provvidenza, ecc.)."<sup>324</sup> Quest'ultima osservazione di Brezzi ci è parsa particolarmente appropriata perché il Trattarianesimo contiene in effetti in misura più o meno equilibrata tutti e tre questi filtri interpretativi, che pure in linea teorica risulterebbero in conflitto tra loro.<sup>325</sup>

La concezione particolarissima della continuità della Chiesa elaborata dai Trattariani, e diversa da quella generalmente e storicamente invalsa nell'ambiente anglicano che li

<sup>320</sup>In seguito, Newman sarebbe stato invece "ready to grant that doctrinal differences could be found before the fourth century; that development was already taking place then." Pereiro, 2008:172.

<sup>321</sup>Wood to Manning, 29 January 1836, in Purcell, 1895: I, 222.

<sup>322</sup>"These superadded articles of the Trent creed are so far from being certain truth, that they are most of them manifest untruths, yea, gross and dangerous errors." Newman, Keble, Palmer, Pusey, Froude, 1840: 226. "I am not accusing Protestants merely of incidental or of attendant error, but I mean that falsehood is the very staple of the views which they have been taught to entertain of us." Newman, 1851: 123. Cfr. anche Newman, 1837: 54, 161, 202.

<sup>323</sup>Brezzi, 1975: 54.

<sup>324</sup>Ivi.

<sup>325</sup>Cfr. Bury, 1920: 73; Ravasi, 2000: 20.

circondava,<sup>326</sup> era in gran parte imputabile a una visione sostanzialmente pessimistica<sup>327</sup> assunta di fronte al quadro della società loro contemporanea. Tranne infatti alcune vette luminose – che potremmo ipostatizzare nelle tre figure simbolo *Fathers*, *Nonjurors*, *Tractarians* – la parabola della storia della Chiesa, e ovviamente più in generale della storia umana, era segnata dal degrado e dall'imbastardimento della pienezza primordiale, da cui poi l'impellenza di recuperare e conservare in modo inalterato un passato dalle potenzialità palinogenetiche. I Trattariani si distinguevano proprio perché “the object of their endeavour was, confessedly, not to construct a new theology but to recover an old one.”<sup>328</sup> Sottolineiamo che per ‘new theology’ non si intende la fondazione di una nuova Chiesa, come poté avvenire con la dottrina di Lutero, ma una qualsiasi elaborazione teorica che possa ampliare o sorpassare quelle precedenti senza rinnegare le radici condivise. Così anche i *Nonjurors* o *Caroline divines*, i quali non erano apprezzati per originalità e acume intellettuale, né per aver operato un reale approfondimento o una sistematizzazione; “they were of service only in so far as they faithfully embodied Antiquity.”<sup>329</sup> Il recupero e la rivalorizzazione si realizzavano per mezzo dell'imitazione – arte in cui naturalmente la maestria trattariana divenne proverbiale<sup>330</sup> – e dall'analogia all'omologia il passo era breve.<sup>331</sup> “Surely, as some one says, ‘in Laud is our Cyprian, and in Taylor is our Chrysostom, and all we want is our Athanasius’.”<sup>332</sup> A loro volta Newman e i suoi vedevano questi numi tutelari<sup>333</sup> della Tradizione non solo come dei modelli esemplari condizionanti, ma anche come predecessori con i quali sussisteva un

<sup>326</sup> Puller, 1912: 21-22. Cfr. anche Powicke, 1941: 119: “Church of England is the most striking example in European history of the capacity of institutions to maintain an unbroken, almost complete, continuity in structure while undergoing a thorough change in spirit.”

<sup>327</sup> Soprattutto durante il periodo trattariano, Newman rispecchiava il ritratto di “an incurable historical pessimist. Newman saw little in history but disaster, destruction and despair, the crimes and follies of mankind.” Chadwick, 1987: 10.

<sup>328</sup> Storr, 1913: 257.

<sup>329</sup> Pereiro, 2008: 194. A tal proposito, Nockles ci riporta il parere di Charles Wordsworth, il quale “felt that the Tractarians made no deep study or attempt to understand the true mind of the great seventeenth-century divines.” Nockles, 1997: 128. Cfr. *infra*, nota 474.

<sup>330</sup> “The series of Tracts for the Times (...) appealed to the doctrine and practice of the primitive church as a source of imitation.” Nockles, 2001: 121. Murray parla delle opere “performed by some of the leading divines of the Caroline period, and by the Tractarians who imitated them.” Murray, 1882: 249. Lo stesso Pusey riconobbe: “I lived for the time in Holy Scripture and its deepest expositors, the Fathers, and was careful to use rather their language than my own.” Pusey, 1843: iv. 230.

<sup>331</sup> Così, dopo aver studiato le eresie dei primi secoli, scriveva: “I saw clearly, that in the history of Arianism, the pure Arians were Protestants, the semi-Arians were the Anglicans, and that Rome now was what it was.” Newman, 2007: 90. Osserva Velocci: “Il ripetersi del fenomeno in circostanze diverse, ossia nel caso degli ariani e dei monofisiti, distanti tra loro oltre un secolo, significò per Newman la scoperta di una legge storica, che per la Chiesa avrebbe dovuto rinnovarsi a ogni ripresentarsi di eventi analoghi.” Newman, Velocci, 1992: 31.

<sup>332</sup> Newman, 1850: 186. William Laud (1573-1645) e Jeremy Taylor (1613-1667) erano due dei ‘Caroline divines’ più apprezzati dai Trattariani.

<sup>333</sup> Per le descrizioni parodiche cui si prestava l'atteggiamento trattariano nei confronti dei teologi del XVII secolo, cfr. *infra*, 137-8.

rapporto di identità spirituale e dottrinale, al punto da voler fare credere<sup>334</sup> che “the views entertained by the Nonjurors were almost identical with the doctrines advocated (...) in the Tracts.”<sup>335</sup>

Più che la continuità ininterrotta di uno sviluppo storico omogeneo, veniva dunque affermata l'esistenza di punti di emergenza ipoteticamente coincidenti con il primo stadio, se non del fluire temporale assoluto, quanto meno della comunione ecclesiale cristiana. Il fatto che nel corso dei secoli fossero intervenute “varieties in the detail” rispetto al deposito della fede originario, ma “without interfering with its substantial identity” portava Newman a concludere quanto segue, circa la corrispondenza tra la professione del credo cristiano del IV secolo e quella apostolica del I: “we must consider the Nicene and the Apostles' Creed as identical.”<sup>336</sup> Il lascito dei Padri conciliari era poi stato riportato alla luce dai teologi dell'epoca della Gloriosa Rivoluzione, ultimi<sup>337</sup> eroici testimoni<sup>338</sup> dell'autentica tradizione antica, fin quando la comparsa dei leader dell'O. M. – anche attraverso una consistente rivalutazione e riproposizione delle loro opere, riconosciuta come effettivamente opportuna e meritoria<sup>339</sup> – non aveva costituito un successivo punto di svolta, uno dei picchi positivi del ciclo di declino e ripresa delle vicende della Chiesa inglese.

Così quello che nell'anglicanesimo era sempre stato considerato un sistema di concatenazioni contigue e paritetiche che si estendevano dall'antichità più remota al presente più immediato, divenne nella riproposizione trattariana un percorso a singhiozzo, in cui non era inconsueto che a una maggiore prossimità cronologica corrispondesse la più ingente distanza concettuale e umana, e la cui teorizzazione fu corroborata dalla effettiva sterilità ideologica che sembrava aver caratterizzato la teologia post-carolina;<sup>340</sup> il XVIII secolo in particolare, con l'estinzione dei teologi nongiuranti, segnava la chiusura di un ciclo, la fine di un'età dell'oro<sup>341</sup> teologica che era possibile e

<sup>334</sup> “The Tractarian appeal to antiquity gave an *appearance* [corsivo nostro] of continuity between the Oxford Movement and the seventeenth-century divines.” Nockles, 1997: 104.

<sup>335</sup> Fraser, 1841: 598.

<sup>336</sup> Newman, 1837: 271.

<sup>337</sup> “Hurrell Froude dated the rise and fall of what he called the Church of England's genus of Apostolical divines from the beginning of the reign of King James I till the Revolution of 1688-9 and the separation of the first Nonjurors.” Nockles, 1997: 3. Cfr. anche *infra*, nota 462.

<sup>338</sup> Sulle esecuzioni subite dai Nonjurors e dai loro familiari, cfr. Overton, 1902: 105-7.

<sup>339</sup> “Bennett insisted that it was only the Oxford Movement that restored the heritage of the Caroline Divines which had been previously lost.” Nockles, 1997: 6. Cfr. anche *Ibidem*, 127-8, 147.

<sup>340</sup> Sul futuro disconoscimento di questa interpretazione, cfr. *infra*, 139.

<sup>341</sup> Gli ultimi teologi di quella generazione furono Daniel Waterland (1683- 1740) e Thomas Brett (1667-1743). “The seventeenth century, in which century Oxford had identified itself whole-heartedly with the Stuart cause, had been its golden age.” Cross, 1933a, 246. Per i trattariani, nel seicento dei Nonjurors, “in this idealised past, lay the Golden Age. What was wanted was to recover in their original purity the

doveroso far rivivere.<sup>342</sup> Esso era dunque eccezionalmente detestato dai Trattariani, i quali sostenevano che “the genuine Anglican omits that period from the history of the Church altogether. In constructing his *Catena Patrum* he closes his list with Waterland or Brett,<sup>343</sup> and leaps at once to 1833, when the Tracts for the Times commenced.”<sup>344</sup> Si proponeva un ideale di coscienza storica unitaria che trasponesse il principio della durata e della stabilità nel ripetersi ciclico di unità perfettamente assimilabili, nonostante la notevole distanza spazio-temporale che le divideva. Tutto ciò si concretizzava in un modello storiografico che in fin dei conti non poteva non cedere alla tentazione di pretendere di estrapolare leggi, o almeno di ambire a farlo, offrendo sintesi generali in grado di sorvolare i dettagli episodici per far emergere le costanti significative, proprio come Freeman aveva cercato di fare con la ricostruzione dell’invasione normanna.<sup>345</sup> Tra l’altro, abbiamo già avuto modo di ravvisare nella riflessione di Newman<sup>346</sup> sulla storia, la compresenza e di una rappresentazione ciclica del corso della vicende umane e di un loro inquadramento in una sorta di “universal reign of law”,<sup>347</sup> con cui doveva poi conciliarsi l’intervento di un impulso extrastorico, nella fattispecie di natura provvidenziale.

Si sarà notato che quest’ultima locuzione, così come quella relativa all’equiparazione tra alcuni teologi inglesi seicenteschi e i Dottori del III e IV secolo,<sup>348</sup> è stata tratta dalla *Grammar of Assent*, un’opera che si colloca in un periodo (1870) in cui la vita, le idee e le preoccupazioni storico-teologiche di Newman potrebbero ormai sembrare distanti anni luce da quelle degli anni di militanza nell’O. M. Tuttavia la *Grammar* non è che la più

---

theology, the discipline, the life of the primitive Church, and hold them up before the nineteenth century as its model for imitation.” Storr, 1913: 257.

<sup>342</sup> Essenziale per accrescere la motivazione dei membri fu dunque “the tractarian assumption of a century and a half of decay following a Caroline ‘golden age’; a decay which only the Oxford Movement helped to reverse.” Nockles, 1997: 4. La loro missione era “the recovery of an ancient truth lost sight of in the ‘deadness’ of eighteenth-century Anglicanism.” *Ibidem*, 146. Ecco infatti l’augurio pieno di apprezzamento che Charles Russell indirizza a Newman in una lettera del 1841: “Oh! may you find your best reward in restoring to your beloved and revered Church the glory, which, alas, she has lost.” Russel to Newman, 21 April 1841, in Newman, Tracey, 1999c: 181.

<sup>343</sup> Vedi nota n. 341.

<sup>344</sup> M. Pattison, *Tendencies of Religious Thought in England, 1688-1750*, in *Id. Essays and Reviews*, 1860: 255.

<sup>345</sup> Cfr. *supra*, 31.

<sup>346</sup> Cfr. *supra*, 72-3. Ricordiamo che citando Newman, il cui pensiero, insieme a quello di Freeman, costituisce ad ogni modo l’oggetto principale della nostra indagine, facciamo altresì riferimento alla realtà dell’O. M. nel suo complesso, anche solo in considerazione dell’ampiezza e dell’intensità dell’influenza che egli ebbe, al di là di tutte le sfumature di opinione interne cui pure abbiamo accennato (*supra*, nota 270). Peraltro la stessa concezione della *Via Media*, la “‘middle way’ was set in what was virtually a cyclical theory of English church history.” J. Walsh, S. Taylor, *The Church and Anglicanism in the ‘long’ eighteenth century*, in Walsh, Taylor, Haydon, 1993: 57.

<sup>347</sup> Newman, 1881a: 84

<sup>348</sup> Cfr. *supra*, 119.

compiuta e approfondita espressione di quelli che furono i presupposti filosofico-antropologici della sua ‘theory of development’, la quale “took shape within the context of the more special concerns of the tractarian movement<sup>349</sup> [and] was not (...) in its first adumbration an attempt to answer any such general problem as that of meeting scientific history’s challenge to Christianity;”<sup>350</sup> nel suo primo abbozzo, puntualizza Christopher Butler, perché in effetti non dovette passare molto tempo prima che Newman si rendesse conto del fatto che l’applicabilità del principio di sviluppo da lui formulato era decisamente più estesa rispetto all’ambito della sua fede religiosa e delle divergenze dottrinali tra le varie chiese cristiane.<sup>351</sup> Ed è attraverso questo orizzonte ulteriore – quello in cui il discorso sul legame con l’antico, tirando in ballo gli interrogativi sul senso della storia, e dunque sulla libertà morale e politica del soggetto, avrebbe sempre più suscitato l’esigenza di una ricerca ontologica che avesse come centro l’uomo e il suo rapporto con il trascendente<sup>352</sup> – che giungeremo al cuore della nostra indagine comparativa tra personalità, opere e riflessioni di Freeman e di Newman, le quali sarebbero state entrambe sottoposte a prove ben più ardue della spiegazione della dialettica continuità-contrasto nella storia istituzionale o religiosa inglese.

---

<sup>349</sup> Scrive Chadwick a proposito dell’*Essay on development*: “the book, though an un-Tractarian book, could only have been written by a man who had been a Tractarian.” 1987:87.

<sup>350</sup> Butler, 1959: 342.

<sup>351</sup> In una lettera Mark Pattison esterna a Newman una propria riflessione, nella quale non è facile distinguere quanto vi sia di ingenuo e quanto di tendenzioso: “Is it not a remarkable thing that you should have first started the idea - and the word - Development, as the key to the history of church doctrine, and since then it has gradually become the dominant idea of all history, biology, physics, and in short has metamorphosed our view of every science, and of all knowledge?” Pattison to Newman, 5 April 1878, in Newman, Dessain, 1973-7: XXVIII, 339.

<sup>352</sup> Sia Freeman sia Newman presero “le distanze dalla concezione liberale che era emersa dalla rivoluzione francese perché questa concepiva la libertà in netta antitesi (...) col passato” (Pezzimenti, 2002: 310). Nell’opera del primo è l’identità nazionale a costituire il fondamento morale che rende la storicità il nucleo ineliminabile di ogni antropologia (Secondo il suo grande ammiratore della John Hopkins University, Herber Baxter Adams, “He regarded the State as the all-comprehending form of human society.” Adams, 1895a: 68; Edward Freeman è stato inoltre definito, insieme a William Stubbs, il principale esponente di quella “theory of the ‘free’ Anglo-Saxons and the primitive Teutonic democracy that (...) as a component of English national identity marked the culmination of a momentous shift in English national mythologies.” Kumar, 2003: 204). Per il secondo non è invece la nazione ad emergere come protagonista storico, ma la persona, essere dotato di un presupposto trascendente, non puramente soggettivo, che è la coscienza. (“Newman’s doctrine of conscience presents man phenomenologically in order to reveal the transcendence of human nature.” Thomas, 1991: 297). Cfr. *infra*, 225-26, 241-42.

**d) Ragione:** *“Like the sophists of old, he [Newman] has used reason to destroy reason. I had thought that, like them, he had preserved his own reason, in order to be able to destroy that of others.”*<sup>353</sup>

Continuiamo per il momento a farci guidare dalla citazione di Paolo Brezzi, che abbiamo riportato<sup>354</sup> allo scopo di agevolare l’enucleazione di alcune fondamentali tendenze di fondo dell’universo ideologico dell’O. M., alle quali si affianca, e talvolta si oppone, compensadole, la presenza di altri fenomeni, determinanti per un ampio settore della vita intellettuale e culturale dell’Inghilterra di metà Ottocento. Abbiamo voluto in primo luogo asserire la non eccentricità delle istanze logiche, ma come vedremo non metodologiche, del Trattarianesimo, rispetto agli obiettivi e alle pretese della coeva ricerca storiografica.<sup>355</sup> Ora, pur premettendo la problematicità, e ai fini della nostra indagine lo scarso rilievo, di una quantificazione oggettiva dell’adozione dei criteri interpretativi che abbiamo evidenziato attraverso il brano (pessimismo, progresso, provvidenza), è a nostro avviso importante tratteggiare brevemente la specifica concettualizzazione che essi ricevettero in ambiente trattariano, e che ne consentì una singolare, benché non inedita,<sup>356</sup> convergenza nominale e reale.<sup>357</sup> Ci soffermeremo invece più a lungo sulle questioni connesse all’appello alla ragione, da una parte in quanto parametro regolativo dell’anglicanesimo classico non sovrastante<sup>358</sup> ma comunque indispensabile all’utilizzo delle due fonti di conoscenza teologica, Tradizione e Scrittura, e dall’altra come pietra d’angolo su cui venne costruito l’edificio della scienza moderna, in particolare storica, e delle sue categorie.

La domanda iniziale riguarda dunque da una parte la percezione, descritta nel precedente paragrafo, di un collegamento ciclico tra le epoche della storia – potenzialmente e storicamente<sup>359</sup> in grado di compromettere in modo grave la visione creazionista cristiana

<sup>353</sup> Kingsley, 1864c: 26.

<sup>354</sup> Cfr. *supra*, nota 324.

<sup>355</sup> “Duncan Forbes saw the Liberal Anglican school as sharing the Romantic reaction against the optimism, utilitarianism, and individualism of the eighteenth century, articulating this particularly through the concept of the personality of nations, with the corollary that history is cyclical.” Morris, 2005: 66.

<sup>356</sup> Cfr. *infra*, 127. “American sermons also endorsed the British understanding of providence as cyclical.” Guyatt, 2007: 83. Cfr. anche Kubrin, 1967: 325-46.

<sup>357</sup> Frappell, 1989: 481.

<sup>358</sup> In questo i trattariani “followed Hooker, whose via media had led him to say that, although reason was not worthless, and was Man’s necessary light in this world, it should never be allowed to rise above its proper position.” Hawkes, 2005: 27. Per “classical Anglicanism” si intende la teologia incarnata da personaggi come i già citati Hooker e Laud, la quale “constructed in seventeenth-century England and strongly revived in the nineteenth century by the Tractarians, it was disseminated throughout the world by the rapid growth of the Anglican Communion.” Sykes, Booty, 1988: xii.

<sup>359</sup> Sulle numerose eresie sorte in base a visioni della storia analoghe a questa, cfr. Bianchi, 1987: 28.

del tempo lineare, e soprattutto l'idea di economia salvifica cui sottostava – e dall'altra, la dimensione escatologica che era ovviamente essenziale, non diciamo nell'ambito della concezione storico-antropologica del Trattarianesimo, ma di tutta la realtà esistenziale di un gruppo di letterati, filosofi e teologi<sup>360</sup> orientati chi più chi meno a respingere drasticamente ogni tentativo di relazionarsi alle 'cose ultime' che non fosse affrontato a partire dalla Rivelazione. Con le parole certamente più efficaci e suggestive di Karl Löwith, viene cioè da chiedersi: “come può il ‘ritmo elementare’ di *yin* e *yang* e il ciclo di sviluppo e decadenza conciliarsi con la fede in un fine significativo e in una ‘rivelazione progressiva’ della verità divina? Come può l’‘economia della verità’ – come Toynbee chiama, adottando un’espressione del cattolico Newman, il volere divino – accordarsi con la speculazione greca e cinese?”<sup>361</sup>

Una risposta, non esauriente, e per il grande filosofo tedesco ad ogni modo poco convincente,<sup>362</sup> è quella dello stesso Toynbee, oggetto di questa parte dell'Introduzione a *Significato e fine della storia*. Egli si serve di una metafora attraverso cui riesce a mostrare la rappresentabilità di un movimento ciclico, il divenire delle varie civiltà, organicamente innestato nel procedere lineare e sequenziale della storia, diretto dalla e verso un principio trascendente. “Se la religione è un carro, i periodici crolli delle civiltà sulla terra sono le ruote sulle quali essa cammina verso il cielo. Così se il movimento della civiltà sembra poter essere ciclico e ricorrente, il movimento della religione sembra poter effettuarsi soltanto su un'unica linea ascendente.”<sup>363</sup> A Löwith non piace affatto questa soluzione, anzi egli non la ritiene tale, e certamente il suo interrogativo evoca temi

<sup>360</sup> Oltre agli scritti specificamente teologici, Keble, Newman e molti altri membri del movimento vennero apprezzati per la loro produzione in prosa e in versi. A proposito di quest'ultima, Prickett dice addirittura che “Tractarian poetry was (after Shakespeare's) the most successful ever written in English.” S. Prickett, *Tractarian Poetry*, in Cronin, Chapman, Harrison, 2002: 279. Cfr. anche H. W. Fulweiler, *The Oxford Movement*, in De Laura, 1973: 361-386.

Quanto alla filosofia, “apart from Newman, who was the sole thinker of the front rank among the men of the Oxford Movement, only one personality within it had strong leanings to and an aptitude for philosophy, William George Ward (1812-82).” Metz, 2002: 200. Sappiamo tuttavia che il figlio, Wilfrid Ward (1856-1916), biografo di Newman, “in the volume which gives an account of his father's connection with the Oxford Movement, complains, and perhaps justly, that critics and historians of that movement have for the most part neglected to give due weight to its philosophical side.” Storr, 1913: 276. Per un resoconto completo sul coinvolgimento del gruppo a livello filosofico, cfr. *Ibidem*, 276-93.

<sup>361</sup> Löwith, 2010: 37.

<sup>362</sup> Löwith afferma che in fin dei conti Toynbee è costretto ad ammettere “di non essere in grado di rispondere a questo interrogativo. Ma contemporaneamente è consapevole di non poterlo ignorare, poiché esso è la chiave del significato dell'opera del tessitore. Così egli conclude il volume VI di *A Study of History* con una questione insoluta.” *Ibidem*, 38.

<sup>363</sup> *Ibidem*, 37. “E il continuo movimento ascendente della religione può essere servito e azionato dal movimento ciclico delle civiltà, dal loro continuo e alterno nascere e morire.” Ivi.

di estrema complessità non esauribili in questa sede;<sup>364</sup> tuttavia vorremmo provare a stemperare il suo disappunto proponendo un'ulteriore illustrazione della non contraddittorietà – che non significa necessariamente validità sostanziale o euristica – del modello in questione, grazie alla quale possiamo orientarci meglio dinanzi alla naturale indeterminatazza semantica del termine ‘progresso.’ Dice Sadiq Jalal al-Azm: “in the Christian idea of history ‘progressing’ towards a divinely preordained goal, ‘progress’ means no more than that the distance between the world-process and the preordained goal is getting shorter and shorter. It does not imply the notion of ‘cumulative change,’ the defining characteristic of ‘progress’ in the nontrivial sense of the word.”<sup>365</sup> Nel passo viene offerta, significativamente da un osservatore doppiamente esterno,<sup>366</sup> una riflessione sul senso cristiano del progresso nella storia, che ne mette in risalto una differenza qualificante di tipo connotativo, e cioè quella relativa alla mancata, o quanto meno alla non necessaria, attribuzione di un meccanismo cumulativo. Il cambiamento cumulativo è quello, tipico del processo evolutivo, in cui “quanto in un dato momento costituisce prodotto finale, nella frazione successiva s’atteggia a punto di partenza.”<sup>367</sup> La teoria dell’evoluzione assumeva insomma che fosse possibile non solo distinguere i diversi stadi evolutivi che si erano susseguiti, ma che ciascuno di essi era prodotto e giustificato da quello precedente, secondo una concatenazione di antecedenti e conseguenze che obliterava gli antagonismi, e impostava il sistema di definizione dell’identità, nell’ambito in questione quella fisico-biologica di una determinata specie, in termini di continuità lineare.<sup>368</sup>

L’istituzione di questo tipo di legame concatenativo, da sempre,<sup>369</sup> per quanto discutibilmente, cifra caratteristica del repertorio autorappresentativo anglicano, è quell’elemento che Jalal al-Azm riconosce come non costitutivo della concezione cristiana di storia e progresso, e di cui abbiamo potuto constatare la sintomatica assenza nelle formulazioni del gruppo oxoniense. In esse il degrado che il mondo anglicano

<sup>364</sup> Su progresso, storia e teologia, cfr. E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Id.*, 1967: 3-38; Blumenberg, 1983; Sasso, 1984; F. Botturi, *Senso storico e storicità. L'aporia della fine della storia*, in Esposito, Porzio, Porro, Castellano, 1998: 71-96.

<sup>365</sup> S. J. Al-Azm, *Western historical thinking from an Arabian perspective*, in Rösen, 2002: 122-3. “The religious idea of fulfillment, consummation and of the end of history and the world would remain fully valid on a cyclical and/or regressive conception of history.” *Ibidem*, 123.

<sup>366</sup> Oltre all’appartenenza culturale e religiosa, l’autore riconosce la propria estraneità rispetto al precipuo campo della storia: “I approach the task of commenting on Peter Burke’s paper with some fear and trembling considering that the historian’s craft is foreign to me by training.” *Ibidem*, 119.

<sup>367</sup> E. De Pisi, *Popper e la teoria della selezione naturale*, in Albanese, De Pisi, Fraioli, 2002: 33.

<sup>368</sup> Cfr. Hull, 1973: 242-65.

<sup>369</sup> Si intende cioè dal momento in cui l’estromissione dalla Chiesa cattolica romana ha reso inevitabile il sostegno di una definizione identitaria ad ogni modo organica e radicata in un orizzonte storico antecedente allo scisma, Cfr. Podmore, 2005: 160-2.

aveva conosciuto in alcuni periodi della sua esistenza era tale da consentire di saltare in blocco alcuni secoli, da considerare al massimo come spunti di contestazione utili unicamente per ammonire la nazione a non incorrere nelle medesime inadeguatezze e sventure. Rischio, quest'ultimo, non certo sottovalutabile dal momento che l'establishment della Chiesa di Inghilterra, dipingendosi come ipostasi dell'ideale di continuità lineare e sequenziale, attestava l'esistenza di un vincolo generativo e identitario che – come quello attribuito dalla biologia moderna ai cambiamenti determinati dalla selezione naturale – collegava in modo diretto XVIII e XIX secolo, rendendo ad esempio per nulla anomala la tendenza al comodo asservimento allo Stato.<sup>370</sup>

Dopo aver chiarificato, in base all'assenza del principio di cumulatività, la coerenza interna di questo modello di compenetrazione tra visione ciclica e azione provvidenziale progressiva, e dopo averne asserito il carattere niente affatto eccezionale nel quadro delle filosofie della storia di ispirazione cristiana,<sup>371</sup> vediamo ora le motivazioni, quelle sì davvero singolari, che vi soggiacciono nello specifico caso delle interpretazioni storiche elaborate dai Trattariani.

Cerchiamo innanzitutto di scoprire se, e in che misura, essi abbiano attinto, dilatandola e consolidandola, all'esperienza poetica, e agli stimoli epistemologici e metafisici da essa forniti, del Romanticismo inglese. Il riferimento alla poesia in un contesto intellettuale dedito a sermoni, libelli polemici e opere di revisionismo teologico,<sup>372</sup> potrebbe far pensare a un'oscura e ambigua assimilazione di ruoli e generi troppo eterogenei per prestarsi alla comparazione, ma cominciamo col dire che “Newman recognized an affinity between the Patristic theology and modern poetry.”<sup>373</sup> I commenti di Newman su varie realtà del suo tempo possono apparire affetti da una sorta di analogismo a oltranza, perché ancora una volta è a partire dal culto dell'Antichità che egli valuta personaggi, istituzioni, e in questo caso espressioni culturali, dell'epoca moderna. La sua attenzione viene attratta dalla possibilità di ridurre la sensibilità poetica a un'immagine surrogata del

---

<sup>370</sup> Nella storia inglese il XVIII secolo disprezzato dai Trattariani era stato quello in cui, (ricordiamo, solo in base alle interpretazioni più accreditate nel XIX; cfr. *supra*, nota 240 e *infra*, nota 467), la corruzione delle istituzioni civili ed ecclesiasitche, e la connivenza più o meno strumentale tra le due, aveva raggiunto il più alto grado, al punto che ancora nel 1905, W. H. Hutton, allievo “dell'influente tractarian William Stubbs,” come lo definisce Guglielmo Sanna, scriveva: “Condanniamo il Settecento come un'epoca di sterili rituali e di servili aspirazioni (...). Il Settecento è il vuoto quasi assoluto.” W. H. Hutton, *Burford Papers*, 1905: 237, cit. in Sanna, 2003: 69.

<sup>371</sup> Cfr. *supra*, 125. S. J. Al-Azm, *Western historical thinking from an Arabian perspective*, in Rösen, 2002: 119-27.

<sup>372</sup> Cfr. *supra*, nota 268.

<sup>373</sup> Weatherby, 1973: 97.

misticismo patristico,<sup>374</sup> per cui “the taste for poetry in modern times has in a certain sense taken the place of the deep contemplative spirit of the early Church.”<sup>375</sup>

Ma c'è un autore in particolare la cui influenza fu di gran lunga la più estesa ed incisiva, e nei cui scritti sembrava di poter scorgere in forma primizia le componenti concettuali e teologiche successivamente messe a fuoco dai Trattariani, come essi stessi ebbero a riconoscere.<sup>376</sup> Si tratta di Samuel Taylor Coleridge (1772 – 1834), i cui seguaci soprannominati *Coleridgeans* furono proprio fautori di “a cyclical theory of historical movement and a belief in Providence, and both these ideas were a support to men who were attacking the Rationalist belief in progress.”<sup>377</sup> La critica severa al razionalismo, definito come “a certain abuse of reason,”<sup>378</sup> è forse, per il grande pubblico, l'aspetto più noto dell'attività trattariana,<sup>379</sup> e specialmente di quella newmaniana; e non può certamente stupire che una delle problematiche più corpose e basilari dibattute negli anni in questione tra Inghilterra ed Europa continentale,<sup>380</sup> quella sul tempo e sulla storia, ricevesse dai *Tracts* un trattamento analogo a quello compiuto dai *Literary Remains*<sup>381</sup> o dalle opere di Arnold, Thirlwall, Milman e altri storici di orientamento anti-illuministico.<sup>382</sup>

È però in un altro ambito ideologico che il pensiero di Coleridge e dei persecutori e divulgatori<sup>383</sup> della sua opera ha lasciato i segni più profondi per la vicenda trattariana, determinandone uno dei punti di crisi fondamentali, quello relativo all'indipendenza, non assoluta ma comunque imprescindibile, del sapere storico da ogni tipo di speculazione, filosofica o teologica che sia. La professione poetica di Coleridge prevedeva il

<sup>374</sup> Di questo argomento trattava il *Tract 89*, scritto da Keble, e intitolato *On the Mysticism attributed to the Early Fathers of the Church*.

<sup>375</sup> J. H. Newman, *Prospects of the Anglican Church*, *British Critic*, April 1839, in Newman, 1872-1919: I, 289.

<sup>376</sup> Newman, Ward, 1912: I, 58. È lo stesso Newman a scrivere in una pagina del suo diario datata 29 marzo 1835: “During this Spring, from Christmas down, Acland lending me some of Coleridge's works, I have for the first time read parts of them - and am surprised how much I thought mine, is to be found there.” Newman, Dessain, 1978-84: V, 53. In altri casi, l'affinità viene riconosciuta dall'esterno, come nel caso del giudizio espresso su Keble da Pereiro (che arriva a chiedersi, “Might Coleridge have influenced Newman, and provided him with the illumination under which he discovered the keystone for his theory?” Pereiro 2008: 168): “The similarities between Keble's and Coleridge's ideas are obvious.” *Ibidem*, 98.

<sup>377</sup> Forbes, 1951: 396.

<sup>378</sup> Newman, 1872-1919: I, 31.

<sup>379</sup> Cfr. McIlvaine, 1862: xiii; G. Rowell, *The Oxford Movement*, in Wakefield, 1983: 286; F. Knight, *Catholic revival in a Protestant land*, in Litzenger, Groth Lyon, 2006: 86.

<sup>380</sup> Buckley, 1966: 53-93.

<sup>381</sup> Si tratta di una raccolta postuma di manoscritti e lettere in cui S. T. Coleridge affrontava la questione dell'ispirazione delle Sacre Scritture, cui anche Newman dedicò uno studio *The Inspiration of Scripture* (1861).

<sup>382</sup> Cfr. Heyck, 1982: 128; Forbes, 1952: vii; Livingston, 1971: 84-7.

<sup>383</sup> Prickett ritiene che i trattariani entrarono più che altro in contatto con i cosiddetti ‘Coleridgeans’, e che pertanto “Coleridge's influence to be real but covert: Neither Keble, Maurice, or Newman had direct access to Coleridge's papers or knew him personally.” Goslee, 1996: 85.

riconoscimento dell'esigenza di instaurare e mantenere un dialogo reciproco e costruttivo tra la sfera morale e quella interpretativa, tra etica e lettura dei testi di qualsivoglia natura.<sup>384</sup> Indagare più sistematicamente i rapporti e le somiglianze più o meno accidentali tra la poesia romantica inglese e la mentalità dell'O. M. ci costringerebbe a divagare eccessivamente rispetto agli interrogativi critici proposti dal presente lavoro e ai suoi obiettivi analitici, per i quali sarà sufficiente prendere atto che non tanto, o quanto meno non solo, la riflessione sul tempo in quanto categoria astratta ma piuttosto “the Coleridgean ethos was echoed within the spirituality of the Tractarian tradition.”<sup>385</sup> È comprensibile che tra i portati di una scuola poetica sia l'ethos,<sup>386</sup> piuttosto che la contaminazione tra principio ciclico ed escatologico, a pesare maggiormente sulla configurazione della spiritualità – come leggiamo nella citazione di Townsend – di un gruppo di reazione religiosa. Vedremo però che, l'attribuzione di un ruolo centrale all'approccio etico-ermeneutico andrà ben oltre questo orizzonte tra i rappresentanti del Trattarianesimo, investendone radicalmente cultura e produzione storiografica, o pseudotale, ed entrando in aperta competizione con quell'appello alla ragione che come abbiamo detto fu sì proprio dello scientismo vittoriano ottocentesco, ma che soprattutto era stato uno dei pilastri dell'anglicanesimo fin dal lontano 1593, anno in cui – a soli sessant'anni dallo scisma e a soli trenta dalla pubblicazione dei *Thirty-Nine Articles of Religion*, primo tentativo di definizione identitaria della neonata Chiesa di Inghilterra – vide la luce la monumentale opera di Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*.<sup>387</sup>

Il riferimento prioritario all'intuizione e all'argomentazione morale contribuì infatti in misura notevole a determinare quell'impasse, divenuta poi costitutiva del movimento, nel disancorarsi dal passato, così da poter sottoporre a critica ogni testimonianza, e prendere pienamente coscienza del proprio sguardo soggettivo pur nell'impossibilità di sottrarsi agli errori e all'incertezza insiti in qualsiasi ricostruzione storica. I leader dell'Oxford Movement speravano di “find a place and value for historical tradition, against the irreverent or sacrilegious hands of critical revolutionaries for whom no antiquity was sacred.”<sup>388</sup> Non c'era antichità che tenesse per questi ‘rivoluzioni critici’, come li definisce Chadwick, che svuotavano di senso le presunte prerogative di autorità

<sup>384</sup> Rule, 2004: 1-10; 164-6; Haney, 2001.

<sup>385</sup> Townsend, 1985: 129.

<sup>386</sup> Il termine ha una sua specificità in ambiente trattariano, poiché sappiamo “that Keble coined the word ‘ethos’ in its modern sense and that in 1869 it was unfamiliar enough to the general public.” Leach, 1986: 116.

<sup>387</sup> Atkinson, 1997.

<sup>388</sup> Chadwick, 1995: 2.

dell'antichità applicando al testo biblico l'analisi retorica, narrativa e semiotica, a prescindere da quelle che per i 'patristic fundamentalists' oxoniensi erano le uniche interpretazioni corrette, ossia quelle dei primi dottori della Chiesa antica, i cui giudizi godevano non solo del 'catholic consent,' ma anche di quel "catholic ethos or temper which, in their perception, had been dormant in the Church of England for a century and a half."<sup>389</sup>

L'incipiente ermeneutica demitizzante sconfessava la visione letteralista della Bibbia,<sup>390</sup> riducendo l'elemento soprannaturale ad espediente letterario certamente inattendibile nel rendere conto della dinamica e della condizione del genere umano, rispetto alle scoperte della geologia, della dell'astronomia, della biologia, ma soprattutto della storia, "essendo la problematica esistenziale dell'uomo essenzialmente una problematica storica."<sup>391</sup> Ci siamo qui presi la libertà di allacciarci alla riflessione di un teologo, Rudolf Bultmann (1884 – 1976), campione della demitizzazione delle Sacre Scritture, che operò a circa un secolo di distanza dalla dissoluzione dell'O. M.<sup>392</sup> ma che ci consente di porre l'accento sulla natura assolutamente peculiare dello iato, verificatosi nel XIX secolo, tra storia e fede, per certi versi più traumatico rispetto a quello intervenuto tra quest'ultima e le altre discipline summenzionate; quanto meno era senz'altro così per coloro che, come i *Tractarians*, tendevano a scorgere tra le due un rapporto di interdipendenza e di reciproca conferma,<sup>393</sup> dal momento che attraverso la vigorosa proclamazione del primato della Tradizione – e dunque della continuità tanto spirituale quanto storica, o altrimenti detto identitaria – avevano "turned the weapons of history against the Protestant church in England."<sup>394</sup>

Donald Kelley, usa un'espressione che potrebbe apparire un po' forte, ossia quella di 'armi della storia', ma basta dare un'occhiata al vasto panorama della letteratura secondaria sul movimento trattariano per rendersi conto che il giudizio degli altri studiosi

<sup>389</sup> Pereiro, 2008: 81.

<sup>390</sup> Altrove questa era già stata scalfita dall'opera dei 'liberal scriptural studies' di cui i più illustri fautori furono i teologi della scuola esegetica di Tubinga (siamo nel 1836 quando David Friedrich Strauss dà alle stampe con notevole scalpore la sua *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, in cui il Nuovo Testamento veniva presentato come un'opera mitica), ma restava ancora imperante nell'ambiente anglicano, in cui la cosiddetta 'victorian crisis of faith' si fece attendere ancora qualche decennio. Cfr. E. Royle, *1830-1850: rinnovamento spirituale e riforme istituzionali*, in McLeod, Mews, D'Haussy, 1998: 64-6; W. R. Ward, *Faith and fallacy: English and German perspectives in the nineteenth century*, in Helmstadter, Lightman, 1990: 39-67.

<sup>391</sup> C. Sini, *Rudolf Bultmann*, in Apel, Sini, 1992: 200.

<sup>392</sup> Egli fornì nondimeno le basi filosofiche oltre che teologiche alla reazione anti-trattariana (Longenecker, 1999: 218) e all'indomani della guerra spinse definitivamente la Chiesa d'Inghilterra nell'orbita del Protestantesimo liberale.

<sup>393</sup> Hinchliff, 1992: 99.

<sup>394</sup> Kelley, 2002: 7.

non se ne discosta poi molto. Si parla a più riprese di ‘uso della storia’, ingenuamente affascinato<sup>395</sup> o studiatamente polemico,<sup>396</sup> ma ad ogni modo derivato e ingabbiato da una teologia pre-scientifica,<sup>397</sup> come osserva Ramsey, che definisce i Trattariani come “rigidly conservative in scriptural literalism and in matters of history”, “undiscriminating even in their study and use of the fathers, (...) presenting Christian antiquity in a rather unscientifically uniform way.”<sup>398</sup> Passiamo ancora in rassegna qualche altra significativa e tutt’altro che indulgente opinione: Nockles, fa riferimento ad una ‘historical imagination’ e ad una ‘imaginative influence’ che avrebbe influito in modo sensibile sulla storiografia patristica di Newman,<sup>399</sup> che, ci informa Tracey, per qualcuno aveva “deliberately misrepresented, or even invented, historical evidence,”<sup>400</sup> mentre Forbes, si convinse che Newman, “was not interested in history, but in what J. Hare had called the ‘unhistorical weapon of logic’.”<sup>401</sup> George Holley Gilbert, infine, scrisse che Newman, come leader del movimento, “stood at the farthest distance from Historical Criticism.”<sup>402</sup> Leggendo queste citazioni sorgono spontaneamente due ipotesi: giacché non abbiamo svolto una specifica e intenzionale selezione dei testi preorientata all’analisi della figura del futuro cardinale, o quest’ultimo era davvero affetto da un’incurabile, e parrebbe anche inconsapevole, incompetenza in materia storica, o nel corso dei decenni – i brani riportati vanno dal 1908 al 2004 – egli è stato vittima di critiche parziali e iperboliche, la cui mole<sup>403</sup> rasenterebbe la cospirazione storiografica. Nessuna delle due affermazioni ci sembra realmente esaustiva. È anche vero che la sua figura è stata senz’ombra di dubbio quella più in vista, sia prima del passaggio alla Chiesa romana sia ovviamente *a fortiori* in seguito ad essa; pertanto risulterebbe piuttosto facile dimostrare che in maniera del tutto naturale, e oseremmo dire quasi automatica, le valutazioni generali sui Trattariani

<sup>395</sup> “The Tractarians were fascinated by and made much use of history. Yet theirs was an essentially romantic reading of church history.” Nockles, 1997: 6.

<sup>396</sup> “The use of history by him [Newman] and others was inherendy and by necessity polemical.” Rhodes, 1995: 5. Cfr. anche D. Robinson, *A dimly legible palimpsest: the Victorian sages and gerundial historiography*, in Lamberigts, Boeve, Merrigan, 2006: 97.

<sup>397</sup> “First, in their theology the Tractarians were pre-scientific - the scientific critical study of the Bible came after their time. Nor were they open to allowing the scientific revolution to affect their understandings of theology.” Ramsey, 2004: 54.

<sup>398</sup> Ivi.

<sup>399</sup> “For all Newman’s debt to Gibbon for style, it was the writings of Walter Scott which fired his historical imagination. The imaginative influence of the Evangelical, Joseph Milner, on Newman’s patristic historiography was also crucial.” Nockles, 1997: 6.

<sup>400</sup> Newman, Tracey, 1999c: 124.

<sup>401</sup> Newman, Weidner, 1990: 16.

<sup>402</sup> Gilbert, 1908: 266.

<sup>403</sup> Ne abbiamo qui riportate solo alcune, ma cfr. anche Reilly, 1925: 133-80; Harrold, 1945: 223-5; Holmes, 1965; *Id.* 1969; M. J. Svaglic, *Newman's Philosophy and Theology*, in De Laura, 1973: 156-60; Newman, McGrath, 2002: lxxiii-lxxiv; D. Robinson, *A dimly legible palimpsest: the Victorian sages and gerundial historiography*, in Lamberigts, Boeve, Merrigan, 2006: 97-105. Cfr. contra Bokenkotter, 1959; Janssens, 1945: 43-6; C. Lepelley, *Introduction*, in *Id.*, Veyriras, 1992: 5-9; Gorce, 1933; Altholz, 1964.

siano state, ripetutamente e più o meno appropriatamente, proiettate su colui che, per via della sua influenza certamente determinante, poteva essere in qualche modo ritenuto responsabile della configurazione intellettuale e dell'impostazione ideologica che il movimento assunse.<sup>404</sup>

Tuttavia, nel quadro interpretativo che abbiamo sinteticamente riportato, vi è qualcosa di più della semplice ipostatizzazione delle problematicità di un gruppo nell'immagine del suo leader più esemplare; vi è l'esigenza di commentare in un modo o nell'altro quel legame con la storicità che, come abbiamo già detto, fu di natura esistenziale oltre che intellettuale;<sup>405</sup> vi è uno spaccato critico che, al di là della maggiore o minore condivisibilità delle precipue conclusioni, coglie nel segno della questione newmaniana, se così possiamo definire le oggettive difficoltà che si incontrano nell'esplicitare quella sorta di corto circuito della categoria razionale, per cui, secondo la celeberrima sentenza di Kingsley, "Like the sophists of old, he [Newman] has used reason to destroy reason. I had thought that, like them, he had preserved his own reason, in order to be able to destroy that of others."<sup>406</sup> Questa frase giunge a suggellare un intero discorso denigratorio, incentrato su un lavoro in particolare, *Lives of the English Saints* (1844), ma finalizzato a screditare insieme premesse, atteggiamenti e argomentazioni<sup>407</sup> dell'autore entrando a tutto campo in polemica con la sua concezione della verità storica.

La requisitoria è articolata in sette pagine di notazioni di tenore livoroso, che si rincorrono e si accavallano in modo piuttosto ridondante per ribadire il parere dell'autore circa i concreti risultati dell'attività intellettuale di Newman: "I must say, that no such public outrage on historic truth, and on plain common sense, has been perpetrated in this generation."<sup>408</sup> Ecco riassunta in poche parole la conferma della proficuità di un'analisi

---

<sup>404</sup> A proposito del suo ruolo di gran lunga più determinante rispetto anche agli altri capi del movimento, leggiamo: "the triumvirs who became a national force, and gave its real character to the Oxford Movement, were Keble, Pusey, and John Henry Newman. Newman himself was the moving power; the two others were powers also, but of inferior mental strength. Without the third they would have been known as men of genius and learning, but their personal influence would have been limited to and have ended with themselves." Froude, Guiney, 1904: 362.

<sup>405</sup> Cfr. *supra*, 76-8 e nota 255.

<sup>406</sup> Kingsley, 1864c: 26.

<sup>407</sup> Lo accusa di scrivere "in the heat and haste of youthful fanaticism" (Kingsley, 1864c: 21), e di essere "anxious, it would seem, to show his own credulity" (*Ibidem*, 26). Poi riporta una frase di Newman relativa ai miracoli di St. Walburga ("in this day, and under our present circumstances, we can only reply, that there is no reason why they should not be." Newman, 1844: II, iii) e afferma dunque che in base alla sua argomentazione si direbbe che "we put faith in the existence of St. George, (...) upon (...) the belief of prejudiced or credulous witnesses." (Kingsley, 1864c: 21).

<sup>408</sup> Kingsley, 1864c: 20. E ancora lo accusa di aver operato "outraging historic truth and the law of evidence," (*Ibidem*, 21) di aver prodotto un'opera che pagina dopo pagina "saps the very foundation of historic truth" (*Ibidem*, 22); poi si chiede ironicamente "If this be 'historic truth', what is historic falsehood?" (*Ibidem*, 26).

del repertorio storiografico-ideologico di Newman e del suo movimento<sup>409</sup> che muova da una valutazione e dell'uso delle evidenze della ragione o del 'common sense' – inteso ovviamente come "criterio razionale condiviso" e non come intuizione immediata<sup>410</sup> – e del trattamento di quelle di tipo storico. È infatti, a nostro avviso, proprio dall'incontro, secondo Kingsley evidentemente mai avvenuto, tra esercizio critico della ragione e ricerca della verità – in primo luogo metafisica ma, in modo niente affatto trascurabile e, anzi oseremmo dire paritario, storica – realizzatosi in Newman alla luce del riferimento originario e normativo alla persona nella sua integralità,<sup>411</sup> che è possibile trarre la più pregnante e interessante chiave di lettura di tutto il suo percorso; riteniamo che la valutazione di quest'ultimo possa trarre grande beneficio da un simile approccio – tra l'altro finora assolutamente intentato nonostante gli innumerevoli studi dedicati a Newman sia in patria sia all'estero<sup>412</sup> – poiché lo inserisce immediatamente nel contesto della neonata cultura liberale europea,<sup>413</sup> e lo rende così valido termine di paragone tramite cui giungere a una più profonda comprensione di uno storico come Freeman, che visse pressoché nei medesimi spazi fisici e sociali, e la cui opera fu sostanzialmente frutto della medesima atmosfera intellettuale.<sup>414</sup> A suscitare il desiderio di effettuare un tipo di indagine che si interroghi sul nesso tra ricostruzione storica e ruolo attribuito alla ragione in Newman e nei Trattariani, potrebbe bastare anche solo l'accostamento tra due delle considerazioni citate, quella di Kelley relativa all'impiego delle 'weapons of history,'<sup>415</sup> e quella di Hare, citato da Forbes,<sup>416</sup> che – in modo non dissimile da Kingsley che accusava Newman di servirsi della ragione come farebbe un sofista – aveva parlato di un suo abuso della "unhistorical weapon of logic."<sup>417</sup>

Ma adesso ritorniamo a trattare più in generale del mondo trattariano, e lo facciamo riprendendo per un istante quella che è forse la più puntuale delle segnalazioni riportate,

<sup>409</sup> In particolare l'opera a cui si riferisce qui Kingsley, *Lives of the English Saints*, è una raccolta, pubblicata nel 1844, di componimenti scritti in un arco temporale abbastanza esteso della sua fase anglicana, e che erano dunque stati prodotti durante in seno al movimento, nonostante mostrassero già i segni del futuro abbandono (Newman, 1995: 104).

<sup>410</sup> Cfr. T. F. Torrance, *Senso comune e certezze ultime: dalla scienza alla religione e alla teologia*, in Agazzi, 2004: 503-26.

<sup>411</sup> Cfr. *infra*, 220-28. Su storia e persona, cfr. Marrou, 1962: 219; 226-50; G. Rossi, *Indicazioni storiografiche dal pensiero di Maurice Nèdoncelle*, in Aa. Vv. 1974: 425-465; F. Botturi, *La filosofia della storia di Maritain e di Rosmini: linee per un confronto*, in Possenti, 1979: 229-68.

<sup>412</sup> Si constata infatti che mentre si è raggiunto, "a learned and careful study of the technical aspects of Newman's historical writing, particularly his use of sources and methods of historical criticism, Newman's philosophy of history is less successfully explored." Adams, 1961: 278.

<sup>413</sup> Cfr. *infra*, 153, 162.

<sup>414</sup> Come ricorda Goldstein, "the Oxford of Stubbs and Freeman had been dominated by the Tractarian movement." Goldstein, 2004: 20.

<sup>415</sup> Cfr. *supra*, nota 394.

<sup>416</sup> Cfr. *supra*, nota 401.

<sup>417</sup> Hare, 1856: 106.

ossia l'enunciazione di Gilbert circa l' "Historical criticism",<sup>418</sup> termine tecnico per una disciplina più che mai contestatamente associata agli studi biblici,<sup>419</sup> e che Oscar Wilde aveva descritto come parte della "revolt against authority."<sup>420</sup> Seguendo quest'ultima accezione, non ci sentiremmo certo di dar torto a Gilbert, dato che come precisò Storr, se l'O. M. condivideva l'appello al passato con la diffusa reazione romantica, è pur vero che "between the Romantic spirit and the essential spirit of Tractarianism there is a real opposition. The Oxford Movement stood for the principle of authority. (...) But the essence of literary Romanticism was freedom and the assertion of the principle of individuality."<sup>421</sup> Ma naturalmente occorre documentare l'affermazione relativa al divario che separerebbe i Trattariani da quell' "Historical criticism", che possiamo grossomodo tradurre come metodo storico-critico, anche in base ad altro tipo di riscontri. Michael Ramsey scrive che "the Tractarians were extremely conservative in theology and had been unwilling to budge from a belief that the Bible was literally true in every detail."<sup>422</sup> Poche righe prima aveva ricordato il carattere pre-scientifico delle loro elaborazioni teologiche alla mancata comparsa degli studi critici sulla Scrittura: "in their theology the Tractarians were pre-scientific - the scientific critical study of the Bible came after their time."<sup>423</sup> Un colpa involontaria dunque, determinata da una deficienza dei mezzi di erudizione connaturata alla loro epoca, e alla quale essi non potevano certo sopperire da soli. La proposizione non riguarda evidentemente un argomento che sta particolarmente a cuore all'autore, e infatti egli non lo approfondisce ulteriormente, nè si premura di presentare nell'apparato di note testimonianze che possano avvalorarlo.<sup>424</sup> Nondimeno, ci sembra sia il caso di smentire questa notizia, dal momento che, se anche

<sup>418</sup> Cfr. *supra*, nota 402.

<sup>419</sup> Parsons, 1988: 238-57; J. L. Smarr, Introduction, in *Id.* 1993: 1-25. Sulla graduale 'acceptance' del criticismo biblico cfr. Chadwick, 1972: 107, 143-7.

<sup>420</sup> O. Wilde, *The rise of historical criticism*, in *Id.* 2008: 7, 53.

<sup>421</sup> Storr, 1913: 255. "The essence of the Tractarians' Romanticism was the shift from reason to other criteria as the basis for religious certainty. These criteria included tradition (and authority generally)." Craig, 2005: 76. E come ricorda Storr, "the Romantics felt indeed the authority of the past, its charm and glamour, and to revivify the past was one of their main objects; but each left himself at liberty to revive it in his own way. Ecclesiastical councils might, under the threat of excommunication, try to impose their theological dogmas upon each succeeding generation, but art and literature, now that they were throwing off the classical yoke, knew nothing of a blind subservience to authority. Again, the past from which much of Romanticism drew its inspiration was the Middle Ages; but it was not to these that, in the first instance, the Oxford leaders appealed." Storr, 1913: 255.

<sup>422</sup> Ramsey, 2004: 54. Un cambiamento decisivo avverrà con Charles Gore, e la pubblicazione di *Lux Mundi*, "the collection of essays which, in 1889, signalled the break from the traditional Tractarian view of biblical inspiration on the part of a new generation of up and coming Anglo-Catholics." Parsons, 1988: 216.

<sup>423</sup> Ramsey, 2004: 54.

<sup>424</sup> *Ibidem*, 140. Al contrario, asserisce Lecky, "in the time of the Reformers the study of evidences, and indeed all searching investigation into the facts of the past, were unknown. When, however, Tractarianism arose, the laws of historical criticism were developed to great perfection." Lecky, 1866: I, 179.

nella prima metà dell'Ottocento il criticismo letterario moderno aveva mosso solo i primi passi,<sup>425</sup> era questo un periodo in cui si andavano continuamente formulando nuove ardite teorie sull'interpretazione dei testi, e di quello biblico in particolare, suscitando le reazioni più svariate.<sup>426</sup> Tra queste, quella trattariana fu chiaramente peculiare.

Nel 1840<sup>427</sup> i propugnatori della riforma retrograda della Chiesa di Inghilterra avevano contribuito attivamente all'istituzione di due nuove cattedre presso l'Università di Oxford, in quanto, come riferisce Nockles, credevano che la formazione che essa offriva, insieme alla rivale Cambridge, non fosse affatto adeguata alla “future usefulness of the Christian minister.”<sup>428</sup> Poco dopo è lo stesso Nockles a precisare che “the Tractarians *only* [corsivo nostro] opposed university reform when they perceived that it would have a secularising tendency,”<sup>429</sup> e che essi giudicavano lo studio della religione come una realtà inscindibilmente “allied to the concept of ethos,”<sup>430</sup> onde per cui lottarono, ovviamente invano, per l'affermazione di una specie di modello alternativo di università, non suscettibile alle istanze laicizzanti del tempo.<sup>431</sup> Newman avrebbe scritto: “there are doctrines which lie beyond the direct evidence of history, so there are doctrines which transcend the discoveries of reason; and (...) in all cases the immediate motive in the mind of a Catholic<sup>432</sup> for his reception of them is, not that they are proved to him by Reason or by History.”<sup>433</sup> E ancora, nel *Tract 80*, autografo di Isaac Williams,<sup>434</sup> leggiamo a proposito della conoscenza religiosa: “this hidden wisdom is entirely of a moral nature, and independent of any mere cultivation of the intellect.”<sup>435</sup>

È normale, forse persino banale, che un credente dichiari che la sua fede si basa sull'esistenza di un quid teoreticamente irriducibile, e dunque inattingibile, tanto al pensiero astratto con tutte le sue possibilità di sviluppo, quanto alla percezione sensibile

<sup>425</sup> Cfr. Nisbet, Rawson, 1997: 6-7. Più cautamente di Ramsey, Paul Avis scrive ad esempio: “The Tractarians had no sympathy for the methods of biblical criticism, then in its infancy.” Avis 1989: 302.

<sup>426</sup> Parsons, 1988: 238-57.

<sup>427</sup> Peter Nockles ci fa sapere che, già nel 1837, “conscious of the need to improve clerical training at Oxford, the Tractarians supported a private offer to found a liturgical chair. It was the heads of colleges who rejected the offer.” P. Nockles, *The Oxford Movement and the legacy of Anglican Evangelicalism*, in Van Eijnatten, Yates, 2010: 59.

<sup>428</sup> Nockles, 1991: 193, nota n. 114.

<sup>429</sup> P. Nockles, *The Oxford Movement and the legacy of Anglican Evangelicalism*, in Van Eijnatten, Yates, 2010: 59.

<sup>430</sup> Ivi.

<sup>431</sup> Nockles, 1991: 137-197.

<sup>432</sup> In questo caso il termine ‘Catholic’ si riferisce propriamente ai membri della Chiesa di Roma, ma ad ogni modo la frase è tratta del pamphlet indirizzato a Gladstone che, come abbiamo visto (*supra*, nota 190), Newman scrisse per difendere in buona parte anche l’O. M.

<sup>433</sup> Newman, 1975: 70.

<sup>434</sup> Isaac Williams (1802-1865), allievo di John Keble, contribuirà, soprattutto attraverso il *Tract 80*, *On Reserve in Communicating Religious Knowledge*, allo sviluppo da parte di Newman del concetto di ‘secret tradition.’ Cfr. R. Williams, *Introduction*, in Newman, 2001b: xxx- xxxi; *Ibidem*, 55.

<sup>435</sup> Newman, Keble, Palmer, Pusey, Froude, 1840: 40.

dell'evidenza storica; ma proviamo a considerare un punto di vista, sempre di parte, trattandosi dell'Arcivescovo anglicano Richard Whately,<sup>436</sup> e pur tuttavia di segno opposto a quello trattariano, circa le modalità di approccio alla storia del Cristianesimo e all'esame delle Scritture. "Whately believed that the Tractarian distaste for the rational evidence of Christianity represented the most serious threat to the preservation of revealed religion amongst the British masses and sections of the British."<sup>437</sup> Nelle opere di Whately come in quelle di altri membri della 'liberal school'<sup>438</sup> "the historic method displaced the dogmatic, and critical investigation was substituted for dogmatic assumptions and traditional apologetics."<sup>439</sup> Esisteva dunque una porzione della storiografia anglicana che, pur restando numericamente dominata da esponenti del clero, cercava di affrancarsi dai gravami del misticismo romantico,<sup>440</sup> che declinava il rapporto tra fede e studi storici in senso patologicamente integralista o dualista.<sup>441</sup> Whately, Hampden e molti altri studiosi, buona parte dei quali erano vescovi o comunque prelati,<sup>442</sup> ritenevano che lo spirito critico tipico degli studi storici fosse proprio lo strumento eletto per combattere gli eccessi del razionalismo e del deismo, contro cui pure l'O. M. era schierato. Essi equiparavano pertanto gli esiti delle argomentazioni dei Trattariani a quelle dei loro stessi avversari ideali<sup>443</sup> ma, più precisamente, Whately

<sup>436</sup> Arcivescovo di Dublino (1787-1863). Su Newman e la sua 'intellectual revolt' a Whately e al suo seguito, cfr. Skinner, 2004: 90.

<sup>437</sup> Corsi, 1988: 145. Whately scrive: "Christianity professes to be both a religion founded on evidence, and a religion calculated for the great mass of mankind. It professes to be, (not like the paganism of the ancients) not two systems, one for the learned and another for the vulgar; but one religion, claiming to be understood, and to be received on evidence (...) by men of all ranks." Whately, 1839: 88.

<sup>438</sup> McCaffrey, 1910: 25-6.

<sup>439</sup> Brastow, 1968: 259.

<sup>440</sup> Su O. M. e misticismo, cfr. Nockles, 1997: 209; Hodgson, 1922: 312-79.

<sup>441</sup> Whately ammonisce i trattariani sul fatto che le Scritture andavano impiegate "for their own proper purpose; which is to reveal to us *religious* and moral truths. Historical or physical truths may be established by their own proper evidence." Whately, 1831: 32. Da una parte essi incarnavano quel tipo di "integralismo [che] vuole integrare tutta la cultura nel cristianesimo ecclesiastico e mira a creare una propria cultura contro la cultura autonoma della modernità" (Kobyliński, 1998: 371), e in tal senso tutti gli interventi, da loro tentati o realizzati, in ambito accademico si mostrano particolarmente significativi (*supra*, nota 427 e *infra*, nota 466), al punto che Nockles ha parlato di una 'academic Counter-Revolution' trattariana (Nockles, 1991). Dall'altra, questo atteggiamento risulta fondato su una radicale contrapposizione tra fede e cultura mondana, per cui "they so elevated the status of the Church and the spiritual life that it embodied, that they had little regard for the material problems that so exercised their contemporaries. (...) Gladstone viewed this sort of dualism as the reason the movement was 'not, probably, well calculated to fit its agents for exercising social influence at large.'" Schlossberg, 2000: 302-4.

<sup>442</sup> Tra questi in primo luogo lo stesso Renn Dickson Hampden (1793-1868), la cui nomina a vescovo di Hereford suscitò l'indignazione e la protesta dei trattariani e non solo, che lo accusavano di tendenze ariane. Thomas, 1991: 71-9. In secondo luogo ricordiamo Connop Thirlwall (1797-1875), vescovo di St Davids, un personaggio di interesse centrale per la nostra argomentazione per via di alcune analogie ideologiche con Freeman, il quale scelse la sua *History of Greece* (1835-47) come principale opera di riferimento, insieme a quella di Grote, per la sua *History of federal government* (Freeman, 1863: 125). Sulla disputa Newman-Thirlwall, cfr. Avis, 2002: 278-9.

<sup>443</sup> Secondo Carol Poster, "Whately points out that Hume and the Tractarians are in essential agreement concerning the foundation of Christianity on blind faith or authority rather than on rational evidence and

attribuiva ai loro sforzi semplicemente un risultato negativo, e cioè che “an unintelligent faith took the place of reasonable belief based upon an investigation of evidence.”<sup>444</sup>

Pertanto “he regarded Tractarian teaching as having an infidel tendency, because it disparaged reason and inquiry.”<sup>445</sup>

Abbiamo volutamente privilegiato le citazioni riguardanti l’Arcivescovo di Dublino perché la consistenza e il successo della sua riflessione – che investiva anche la politica, l’economia, la retorica – sono stati tali da renderlo eponimo di una scuola di pensiero, altrimenti denominata con il titolo della sede in cui egli operava, quell’Oriel College che ospitava anche Newman e parecchi altri Trattariani.<sup>446</sup> Così testimonia Isaac Williams, autore del *Tract 80* che abbiamo poc’anzi richiamato, il quale spiega che, pur essendosi reso conto che i propri sermoni erano spesso meramente indirizzati contro “the pride of intellect and the dangers of theory,”<sup>447</sup> e intendendo dunque intraprendere un percorso più consono alle sue inclinazioni in tal senso, non aveva smesso di nutrire una profonda amicizia per Hurrell Froude, il quale “was entirely<sup>448</sup> of the Keble school, which in opposition to the Oriel or Whatelian, set ἦθος above intellect.”<sup>449</sup> Froude incarnava quindi probabilmente meglio di chiunque altro il prototipo del trattariano secondo cui la ragione e la prova dei fatti dovevano abdicare in favore di altri criteri nell’ambito dello studio della storia del Cristianesimo. Occorreva reperire e indagare qualcosa di “less tangible and definite though not less real”<sup>450</sup> che dalla comunità primitiva<sup>451</sup> era giunto inalterato fino alla Chiesa di Inghilterra, sebbene con periodiche interruzioni e riprese, e il cui “discernment (...) mattered more than the probing of evidence in the modern, technical sense;”<sup>452</sup> questo qualcosa era un principio informatore etico, in base al quale, al di là delle notizie storiche, era possibile scorgere la continuità che sussisteva tra i Padri della Chiesa e i teologi carolini, e poi tra questi e i Trattariani, mentre nel mezzo si

---

testimony.” C. Poster, *Richard Whately and the didactic sermon*, in Ellison, 2010: 71. Su O. M. e Hume, cfr. Livingston, 1971: 126-33.

<sup>444</sup> Storr, 1913: 97-8. Whately riconosceva il “neglect of the study of evidences as one of the characteristics of the age.” Ivi. Cfr. Whately, 1853: xi, xv; Whately, 1866: II, 154-5.

<sup>445</sup> Storr, 1913: 98.

<sup>446</sup> Cfr. *supra*, 84.

<sup>447</sup> Williams, 1892: 46.

<sup>448</sup> Secondo Williams Newman, essendo stato allievo prima di Whately e poi di Keble, sarebbe divenuto l’ipostasi di una nefasta combinazione delle due scuole, il cui esito finale sarebbe poi stato un impasto di razionalismo di impronta germanica e romanismo. Ivi.

<sup>449</sup> Ivi.

<sup>450</sup> Froude, 1904: 382.

<sup>451</sup> Wood scrive che Hurrell Froude “had first directed their minds to the study of Catholic antiquity, with a view of bringing its principles to bear on the actual state of the Church around.” S. Wood, *Revival of primitive doctrine*, 1840: 15, cit. in Pereiro, 2008: 125.

<sup>452</sup> “Ultimately, the discernment of ethos mattered more than the probing of evidence in the modern, technical sense.” Nockles, 1997: 6.

distinguevano solo vuote parentesi, o meglio intervalli di squallore morale tra cui il Settecento, come abbiamo già visto,<sup>453</sup> spiccava come massima espressione dei vizi e delle manchevolezze del mondo anglicano.

A confermarci questa non indifferente concessione all'autonomia interpretativa della storia ecclesiastica rispetto a quella secolare, è la diagnosi dello stesso fratello, James Anthony Froude, a noi già noto per la lunga disputa storiografica che ebbe con Freeman,<sup>454</sup> il quale traendo spunto dalla sua morte prematura afferma: "My brother did not live to be taught the difference between fact and speculation."<sup>455</sup> Ma le parole di stroncatura non sarebbero mancate per tutto il movimento di cui Hurrell faceva parte, e a cui J. A. dedicò un saggio polemico intitolato *The Oxford Counter-Reformation* (1881), nel quale ironizzava sul revisionismo trattariano, non certo fondato sull'esame di evidenze recentemente scoperte ma, nel migliore dei casi, su una faziosa<sup>456</sup> reinterpretazione di quelle esistenti. "What Froude and others discovered continually was ethos, the predominant moral habit or proclivity,"<sup>457</sup> ammette un singolarmente disingannato Thomas Mozley, membro dell'O. M. ed intimo amico di Newman. Nello specifico, J. A. Froude si lamenta in particolare del trattamento privilegiato ricevuto dai personaggi dell'epoca carolina, nonché della successiva insurrezione giacobita,<sup>458</sup> di contro a quello anacronisticamente sprezzante accordato alla Riforma:<sup>459</sup> "History was reconstructed for us. (...) The Reformation became the great schism, Cranmer a traitor, and Latimer a vulgar ranter. Milton was a name of horror, and Charles I was canonized and spoken of as the holy and blessed martyr St. Charles."<sup>460</sup> Il quadro tracciato risente della sfrontatezza e della stizza personali dell'autore, ma basta una breve carrellata di brani per farsi un'idea di quanto fosse difficile essere eccessivamente inclementi con la ricostruzione trattariana.

I giudizi espressi dai membri dell'O. M., decisamente *tranchants* in un senso o nell'altro, erano oltremodo frequenti per dubitare che fossero dovuti a un pregiudizio che, per

---

<sup>453</sup> Cfr. *supra*, nota 370.

<sup>454</sup> Cfr. *supra*, 49-52.

<sup>455</sup> il testo continua così: "Taught it he would have been, if time had been allowed him. No one ever recognised facts more loyally than he when once he saw them." Froude, 2004: 162.

<sup>456</sup> "In their opinion truth was to be found only in the earliest fathers of the Church; the nearer that we could reach back to them, the purer we should find the stream." *Ibidem*, 246.

<sup>457</sup> Mozley, 1882: I, 211-12.

<sup>458</sup> "Similarly we were to admire the nonjurors, to speak of James III instead of the Pretender, to look for Antichrist, not in the pope, but in Whigs and revolutionists and all their works." Froude, 2004: 248.

<sup>459</sup> "Protestantism was the chrysalis of Liberalism. The Church, therefore, was to be unprotestantized. The Reformation, my brother said, was a bad setting of a broken limb. The limb needed breaking a second time, and then it would be equal to its business." *Ibidem*, 236-7.

<sup>460</sup> *Ibidem*, 248.

quanto fondato, assumeva toni esageratamente totalizzanti per una storiografia di tipo scientifico. Eroi e anti-eroi della storia ecclesiastica inglese si contendevano una scena del passato infarcita di ragionati, e tutt'altro che celati, tentativi di attualizzazione. Sui protagonisti del XVII secolo si poteva leggere: "I cannot think that the Non-jurors' position was so very bad or useless an one. I seem to trace our present life in good measure to it;"<sup>461</sup> oppure "I begin to think that the Nonjurors were the last of English divines, and that those since are twaddlers. The more I read the more I am reconciled to the present state of things in England and prospects of the Church;"<sup>462</sup> e ancora i vescovi Andrews, Cosin e Overall, venivano definiti come appartenenti ad un "genus which seems to me to have come into existence about the beginning of James I, and to have become extinct with the Nonjurors."<sup>463</sup> Il XVIII invece restava anonimo e indistinto, un 'tunnel period' contrapposto alla 'golden age' trascorsa,<sup>464</sup> o addirittura, sempre con un occhio al presente, "the last miserable century which has given us to start from much lower level and with much less to spare than a churchman in the 17th century."<sup>465</sup>

Si potrebbe forse obiettare che dopotutto gli autori dei testi che abbiamo citato, Keble, H. Froude e lo stesso Newman, non erano degli storici di professione, e dunque metodi e canali canonici della storia, in primo luogo l'uso del materiale documentario, non rientravano nell'ambito delle competenze loro richieste. D'altro canto però, quando J. A. Froude scrive "History was reconstructed for us," sta protestando proprio contro una specifica riscrittura della storia, che, si evince dal tono sarcastico, nessuno si era per l'appunto sognato di richiedere ai Trattariani. Non si può negare infatti che – con la rielaborazione del concetto di antichità e tradizione, e soprattutto del tipo di rapporto che il mondo presente avrebbe dovuto con esse intrattenere, fil rouge di tutte le loro istanze di rinnovamento dell'anglicanesimo – essi manifestarono, e anche in modo piuttosto distinto, una sorta di vocazione storiografica, e del tipo più pragmatico, sia pure raggiungendo risultati tecnicamente insoddisfacenti o addirittura irrilevanti.

E la presenza preponderante di questa inclinazione disciplinare, non convenientemente espressa, è testimoniata anche da un lato dal fatto che essi si sentirono legittimati a

<sup>461</sup> Keble to Pusey, 23 February 1850, cit. in Lock, 1893: 4.

<sup>462</sup> Froude, 1904: 139. L'espressione 'I am reconciled' non va equivocata; l'autore instaura un parallelo diretto tra l'epoca dei Nonjurors e la sua, affermando che la storia della prima gli consente di comprendere, in questo senso di essere 'reconciled to', i problemi della seconda. Basti leggere la continuazione: "It seems to be only the fermentation of filth which has long been in existence, and could not be got rid of otherwise." Ivi.

<sup>463</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>464</sup> Così si esprime Nockles (1997: 3): "the Tractarians maintained, there was a 'tunnel period' in the history of the tradition from about 1689 until the apparent dawn of the Oxford Movement in 1833."

<sup>465</sup> Newman to Church, 25 December 1841, cit. in *Ibidem*, 4.

intervenire attivamente nel dibattito sulla conoscenza storica, in particolare sulla sua diffusione attraverso l'istruzione accademica,<sup>466</sup> e dall'altro dal fatto che le loro argomentazioni e interpretazioni rappresenteranno una gravosa ipoteca culturale che la storiografia inglese, quella vera e propria, avrebbe portato con sé per ancora molto tempo,<sup>467</sup> fin quando a più di un secolo di distanza dalla nascita del movimento,<sup>468</sup> “new research into church life in the eighteenth century, and especially new archival research, rediscovered a pastoral efficiency and lively spirituality that had been marginalised under the impact of Tractarian historiography.”<sup>469</sup> Come possiamo vedere dunque l'uso che della storia fecero i protagonisti della nostra indagine viene pacificamente definito come ‘storiografia trattariana’;<sup>470</sup> ci permettiamo però di aggiungere che la loro noncuranza, anzi la loro recisione, per usare una metafora crociana,<sup>471</sup> degli aspetti precipuamente filologici implicati in una qualsiasi ricostruzione storica, evoca una pretesa libertà teoretica rispetto alla voce del documento, più che altro assimilabile a quella

<sup>466</sup> Fin dal 1724 la storia moderna era stata insegnata sia ad Oxford che a Cambridge come ‘ancillary subject’. A partire dalla metà degli anni '30 dell'800 sorsero invece diverse proposte per inserirla nel curriculum di studi ufficiale. Ecco le parole di Newman in proposito nel 1836: “Much more may be said for Modern History, but serious difficulties present themselves here. I think that study requires a more mature mind than youths of 19 have. (...) There is another great difficulty as to modern history - the introduction of modern politics. The present school of philosophers are disgusted with our teaching religion on a positive basis - would they be better pleased if we taught Toryism as well? And it is quite certain that, if we taught the history of the last three centuries, we should interpret it in our own way.” Newman, Dessain, 1978-84: V, 212. Più in generale, nel 1852, fece degli interventi definiti molto influenti nei quali sosteneva che “universities were ‘place of teaching universal knowledge’, their role being ‘the diffusion and extension of knowledge,’ rather than its ‘advancement.’” (R. Harrison, A. Jones, P. Lambert, *The institutionalisation and organisation of history*, in Lambert, Schofield, 2004: 17; cfr. Newman, 1996: 3).

<sup>467</sup> Per una rassegna critica accurata e densa di brani esemplificativi sulla storiografia del Settecento inglese, cfr. Sanna, (2003: 62-89) che afferma che “nella seconda metà dell'Ottocento quella visione apocalittica non era più monopolio esclusivo degli eredi del movimento dei tractarians, o degli epigoni della rinascita evangelica, o, ancora, dei seguaci della rivolta metodista. La tesi della ‘old corruption’ pervadeva ormai indistintamente tutta la storiografia sulla Chiesa d'Inghilterra nel XVIII secolo.” (*Ibidem*, 70) Dal 1869 (John Ryle, *Christian Leaders of the Eighteenth Century*: “Le prove [del declino] sono ahimè tanto numerose che è stato più difficile selezionarle che non reperirle,” cit. in Ivi), al 1906 (John Overton e Frederic Relton, *English Church from the Accession of George I to the End of the Eighteenth Century*: “Si tratta di un'epoca [...] di letargo, più che di operosità; di frivolezze, più che di spiritualità; di egoismo, più che di amore per il prossimo,” cit. in *Ibidem*, 74 ), passando per la monumentale *English Church in the Eighteenth Century* di Charles Abbey e John Overton, (1878: “La Chiesa [settecentesca] partecipava dello squallore morale del tempo. Era un'epoca di grande prosperità economica ma di povertà spirituale come si fatica a trovarne altre nella nostra storia,” cit. in *Ibidem*, 70), si levava un coro unanime di disappunto per un'epoca percepita solo come imbarazzante momento di discontinuità nella storia della Chiesa nazionale.

<sup>468</sup> La prima opera realmente controcorrente sarà la *Church and state in England in the XVIIIth century*, di Norman Skyes (1934).

<sup>469</sup> E. Nicholson, *Theological and religious studies at the founding of the British Academy*, in *Id.*, 2003: 26.

<sup>470</sup> In alcuni casi l'espressione è usata anche per indicare gli studi sul trattarianesimo. Non così in Chadwick, 1995: 237; Knight, 1995: 6; Doll, 2000: 18; Nockles, 2001, passim; Hebb, 2004: 12; P. Nockles, *The changing legacy and reception of John Foxe's 'Book of Martyrs' in the 'Long Eighteenth Century': Varieties of Anglican, Protestant and Catholic response, c. 1760-c. 1850*, in Cornwall, Gibson, 2010: 234.

<sup>471</sup> “Recisi i documenti la sintesi a priori non è più possibile. Sorge, dunque, per partenogenesi dall'astratto concetto puro, che pretende di ritrovare in sé la storia, senza aspettarla dal congiungimento coi documenti; onde la storia si deduca a priori, non più nel pieno, ma nel vuoto.” Croce, 1967: 135.

“usurpazione che la filosofia in senso stretto compie sulla storia col pretendere di dedurre, come si dice, la storia a priori.”<sup>472</sup>

All’inizio di questa parte della trattazione avevamo dichiarato la necessità di usare con cautela l’espressione ‘filosofia della storia’<sup>473</sup> riferendoci a Newman e alla sua compagine, così come a Freeman, ma ci pare che in entrambi i casi la rimozione del momento autenticamente induttivo per via del ricorso praticamente esclusivo a fonti narrative già confezionate piuttosto che allo spoglio dei documenti originali,<sup>474</sup> sia un dato che deponga decisamente a favore di una simile terminologia, e nella sua accezione peggiore.<sup>475</sup> Il motivo di biasimo non sta certamente nel fatto che un movimento teologico, non dimentichiamo composto solo in minima parte da laici, fornisca una sua interpretazione della storia, e che questa – come sempre avviene, sia pur con la variante della chiave metafisica piuttosto che religiosa – sia congiunta a una specifica visione del mondo, del destino dell’uomo, della vita morale, e così via fino a quella della concreta azione politica; il punto è invece che non venne affatto percepita l’esigenza di far precedere l’interpretazione, non tanto da una ricerca in condizioni di tabula rasa intellettuale, obiettivo di realizzazione chimerica e probabilmente neppure auspicabile,<sup>476</sup> ma da almeno una fase<sup>477</sup> in cui il gioco della storia venga effettivamente “giocato, per dir così, con un mazzo di carte senza la matta.”<sup>478</sup> Il riferimento al noto aforisma di Edward Hallett Carr, contrario a qualsiasi cedimento storicistico, con cui concludiamo questo secondo capitolo, ci introduce alla terza ed ultima parte del nostro lavoro, tesa a presentare l’evoluzione del pensiero di Newman, che – a partire da una concezione antropologica personalista, la cui precocità non risulta del tutto eccezionale considerando la conoscenza diretta che egli ebbe di alcuni dei nuclei teoretici generativi delle più

<sup>472</sup> *Ibidem*, 134.

<sup>473</sup> Cfr. *supra*, 71.

<sup>474</sup> Charles Wordsworth, oltre a giudicare estremamente superficiale l’approccio dei trattariani allo studio dell’epoca dei tanto stimati teologi del XVII secolo (cfr. 49, nota n. 329), critica in modo analogo il loro impegno nell’indagare gli altrettanto idolatrati Dottori della Chiesa primitiva: “the tractarians threw themselves into the study of the Fathers without the steadying guidance which that study pre-eminently requires.” C. Wordsworth, *Annals of my early life*, 1891, cit. in Nockles, 1997: 128. Su Freeman e l’uso dei documenti, cfr. *supra*, 49-64.

<sup>475</sup> Questa è almeno la definizione carica di sdegno che ne dà Croce: “Vera forma del pensiero sarebbe invece la filosofia della storia, che sorge sulla storia narrata e non sui documenti.” Croce, 1967: 135.

<sup>476</sup> Cfr. Marrou, 1962: 58, 96-7; Bloch, 1969: 69-70; Aron, 1989: 149-50.

<sup>477</sup> Su osservazione scientifica e momento metafisico-speculativo, cfr. P. F. Strawson, *Construction and analysis*, in Ryle, 1956: 110; Einstein, Infeld, 1965: 301-3; Einstein, 1965: 74, 96.

<sup>478</sup> “Mi riesce difficile conciliare l’autonomia della storia con la fede in una forza sovrastorica da cui dipendano il significato e l’importanza della storia, qualunque sia questa forza, il Dio del Popolo Eletto, il Dio cristiano, la ‘mano occulta’ dei pietisti, lo spirito del mondo di Hegel. Ai fini di questa lezione, proporrò che lo storico debba risolvere i propri problemi senza ricorrere a nessuno di questi *deus ex machina*, e che la storia è un gioco che va giocato, per dir così, con un mazzo di carte senza la matta.” Carr, 2000: 82.

compiute elaborazioni novecentesche<sup>479</sup> – approderà in ultima istanza ad una prospettiva storiografica non viziata né dagli schemi teologizzanti di un Agostino o di un Bossuet,<sup>480</sup> né dal moralismo pseudo-cristiano che fu dell'O. M. così come del Freeman.<sup>481</sup>

---

<sup>479</sup> Cfr. in particolare i capitoli III (*Newman's doctrine of personal liberalism*, 67-148) e IV (*Notes on the sources of Newman's philosophy*, 149-240) di Sillem, 1969. Cfr. anche Petitpas, 1965: 84-96.

<sup>480</sup> Cfr. *supra*, nota 37. Cfr. contra, De Berranger, 1990: 821-842; D. Robinson, *A dimly legible palimpsest: the Victorian sages and gerundial historiography*, in Lamberigts, Boeve, Merrigan, 2006: 103.

<sup>481</sup> Scrive Adams: "From Arnold, more than from any other teacher or writer, Freeman learned that history is a moral lesson." Adams, 1895a: 73. E subito dopo aggiunge: "Throughout his entire career as a publicist and as an historian, Freeman was the champion of liberty against oppression, of down-trodden Christian nationalities against the unspeakable Turk." Ivi. In una delle sue *Introductory lectures on modern history*, cui Freeman aveva partecipato con grande coinvolgimento (Sul debito che Freeman, come storico, riconosce di avere nei confronti di T. Arnold, cfr. *supra*, 23-5), Arnold aveva infatti dichiarato: "Without any presumptuous confidence, if there be any signs, however uncertain, that we are living in the latest period of the world's history, that no other races remain behind to perform what we have neglected or to restore what we have ruined, then indeed the interest of modern history does become intense, and the importance of not wasting the time still left to us may well be called incalculable. (...) So, if our existing nations are the last reserve of the World, its fate may be said to be in their hands. God's work on earth will be left undone, if they do not do it." Arnold, 1842: 39. Cfr. *supra*, 197.



## **CAPITOLO III**

**L'Antichità e l'Uomo:  
storia e antropologia nel pensiero di due liberali ottocenteschi  
E. A. Freeman (1823 – 1892) e J. H. Newman (1801 – 1890)**

### a) *Premessa*

Avevamo accennato nel capitolo precedente<sup>1</sup> a una sacralizzazione della categoria del politico, che per certi versi l'Inghilterra in cui vissero Freeman e Newman, rispecchiò in modo esemplare, benché sfortunatamente non esclusivo. Il XIX secolo conobbe infatti lo sviluppo di nuove forme del potere assoluto rispetto a quelle tipiche dell'Europa sei-settecentesca, realizzatesi tramite la diffusione di un modello di identificazione collettiva con il potere, che George Mosse ha definito 'nazionalizzazione delle masse.'<sup>2</sup> Di fatto, "in larga misura questo processo di identificazione era fittizio e illusorio, non corrispondeva a un'estensione effettiva dei diritti di cittadinanza né a un mutamento dei rapporti di potere;"<sup>3</sup> ma era stato comunque in grado di sostenere efficacemente l'affermazione di un assetto statale, sociale, culturale, che equiparava diritti dell'uomo e diritti dei membri della nazione,<sup>4</sup> facendo appello a tutta una serie di istanze e aspirazioni irrazionali, che vennero soddisfatte attraverso la creazione di miti e simboli presentati come garanzia di una configurazione identitaria stabile nel tempo. Mosse spiega che "Christianity had fulfilled the function of providing such myths and symbols for many centuries, but since the eighteenth century, at least, they began to be secularized – transposed upon a society which was becoming a mass society and upon politics which was becoming mass politics."<sup>5</sup> Lo storico tedesco ha dunque individuato nella sfrenata secolarizzazione dell'epoca moderna le radici di quella contaminazione tra orizzonte sacrale e potere politico<sup>6</sup> che avrebbe condotto alla nascita di una sorta di religione nazionalistica,<sup>7</sup> e che trovò uno dei suoi più solidi fondamenti nell'uso della storia, e in particolare di quella antica.<sup>8</sup> Così "toward the end of the nineteenth century

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, 88. Sul legame tra simbolismo politico e 'razzismo scientifico' nel XIX secolo inglese, cfr. R. A. Soloway, *Feminism, Fertility, and Eugenics in Victorian and Edwardian England*, in Drescher, Sabean, Sharlin, 1982: 121-45.

<sup>2</sup> Mosse, 1975.

<sup>3</sup> Detti, Gozzini, 2000: 393.

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, nota 351.

<sup>5</sup> Mosse, 1961: 4.

<sup>6</sup> Enzo Traverso fa notare che "secondo Arendt, la politica non è questione di ontologia, non riguarda l'essere," ed è quando invece essa invade questa dimensione che si ha il totalitarismo, ossia "una forma di potere che (...) si situa ormai al di fuori della sfera del politico e ne costituisce anzi la sua radicale negazione." E. Traverso, *L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e Auschwitz*, in Donaggio, Scalzo, 2003: 47.

<sup>7</sup> "The civic religion of nationalism, with its liturgical rites and ceremonies, seemed one important factor through which the people could be united with the nation." G. L. Mosse, *The Jews and the Civic Religion of Nationalism*, in Reinhartz, Mosse, 1992: 319. Cfr. anche Mosse, 1993: 121-30.

<sup>8</sup> Mosse, 1975: 212. Sullo studio dell'antichità classica come ipostasi delle identità nazionali europee, cfr. Mosse, 1975: 212; Anderson, 1996: 25-30; Braccesi, 2006; Y. Hamilakis, *Indigenous hellenisms/indigenous modernities: classical antiquity, materiality and modern greek society*, in Boys-Stones, Graziosi, Vasunia, 2009: 24-5.

(...) many people came to perceive the nation as a civic religion that determined how people saw the world and their place in it.”<sup>9</sup>

Come non accostare le idee appena riportate agli interrogativi sulla farsa liberale vittoriana – di cui Freeman ci pare sia stato interprete più che significativo – e sui suoi presupposti razziali, che abbiamo sollevato nel capitolo precedente,<sup>10</sup> e a quelli relativi alle conseguenze delle tendenze secolarizzanti dominanti nell’Inghilterra ottocentesca che abbiamo descritto,<sup>11</sup> e contro cui i Trattariani erano intenzionati a lottare strenuamente? Per non parlare della questione del singolare uso della storia che abbiamo riscontrato in Freeman, così come nell’ambito dell’O. M.<sup>12</sup>

Sebbene le osservazioni citate si riferiscano in misura preponderante alla Germania moderna, dove l’exasperazione del presunto nesso sacrale popolo-nazione sarebbe sfociato negli orrori del nazional-socialismo, è pur vero che considerando che nell’Ottocento “i coloni inglesi erano sparsi per tutta la terra, era inevitabile che *la più pericolosa* [corsivo nostro] idea del nazionalismo, quella di ‘missione nazionale’, trovasse un’eco particolarmente favorevole in Gran Bretagna.”<sup>13</sup> Dunque la storia coloniale dell’Impero britannico – sostenuta e giustificata da quella forma di razzismo paternalistico e gerarchico che alimentava il mito del ‘fardello dell’uomo bianco,’<sup>14</sup> immancabilmente di divina assegnazione – non lascia troppo spazio, quanto meno da un punto di vista puramente ideologico, se non pragmatico,<sup>15</sup> a distinzioni assolutorie

<sup>9</sup> Mosse, 1993:1.

<sup>10</sup> Cfr. *supra*, 16, 25, 29, 46-7.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, 83-4, 94, 112-3. Sulla secolarizzazione della vita culturale e sulle prerogative divine del potere politico in epoca vittoriana, cfr. Turner, 1993; Moore, 1988: 206-9; Ghosh, Goldman, 2006: 237-60; Nicholls, 1989: 52-9; Boccock, 1974. Sullo sfruttamento delle discipline storiche nell’ambito dei nazionalismi, cfr. Mosse, 1961; Paine, Sorkin, Tortorice, 2004.

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, 122-42.

<sup>13</sup> Arendt, 1989: 254.

<sup>14</sup> Così Freeman: “The fact of Empire then cannot be denied. The *burthens* [corsivo nostro] of Empire, the responsibilities of Empire, cannot be denied. They are burthens and responsibilities which we have taken on ourselves, and which it is far easier to take on ourselves than to get rid of.” Freeman, 1886d: 83. Naturalmente più enfatica era la prospettiva dei viceré inviati in India, come George Curzon: “The British Empire, Lord Curzon could state without fear of contradiction, was quite simply ‘the greatest force for good the world has ever seen.’” Schama: 2002: 262. E analogamente, ancora nel 1933, il visconte Wolmer, poteva affermare che l’Impero “had ‘shown itself to be the greatest force of progress in the world next to the Christian Church’.” Speech by Viscount Wolmer, *Hansard’s Parliamentary Debates*, 5<sup>th</sup> series, vol. 283, p. 134 (22 Nov. 1933), cit. in Muldoon, 2009: 188.

<sup>15</sup> In effetti è opportuno precisare che, in un certo senso, non trascurabile, vi è una rilevante differenza anche a livello ideologico, giacché i totalitarismi novecenteschi si sono contraddistinti per la teorizzazione e l’attuazione organizzata di una volontà di annientamento slegata da obiettivi immediati di conquista territoriale o di sfruttamento schiavistico, da cui la lettura ‘essenzialista’ arendtiana, che accentua cioè il carattere del tutto inedito e unico del fenomeno. (Cfr. Arendt, 2001: 48-9; Stanley, 1987: 177-217.) Ai fini della nostra analisi intendiamo però sottolineare, attraverso la nota di Nehru che stiamo per menzionare, il fatto che gli imperialismi/colonialismo del XIX secolo e i totalitarismi del XX, risultano comunque accomunati dal medesimo diniego del valore intrinseco e inalienabile della persona umana. Cfr. Armitage, 2000: 18. Sulla stessa linea si possono collocare le osservazioni di Losurdo, che scrive in merito a nazismo

rispetto al climax delle dittature totalitarie del XX secolo, poiché in entrambi i casi fu la stessa natura umana a risultare pregiudicata.

“Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime, è in gioco la natura umana in quanto tale,”<sup>16</sup> avrebbe acutamente rilevato Hannah Arendt analizzando lo svolgersi del processo totalitario, ed evidenziando in qualche modo peculiarità e novità<sup>17</sup> di una forma di potere non indirizzata “alla trasformazione delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana.”<sup>18</sup> Eppure, durante i quattro anni che costituirono la più lunga delle prigionie inflitagli dalla Corona inglese, Jawaharlal Nehru tenne a far notare: “da quando Hitler è sorto dall'oscurità per diventare il Führer della Germania, si è molto sentito parlare di razzismo (...). Ma l'India conosce il razzismo in tutte le sue forme sin dall'inizio della dominazione britannica. Tutta l'ideologia di questo regime era la stessa di quella dello *herrenvolk* e della razza superiore, e la sua struttura di governo era fondata su tale ideologia;”<sup>19</sup> e questa non poteva fare a meno di una intelligenza che, seppur priva di posizioni ufficiali,<sup>20</sup> andrebbe considerata quale parte integrante del nerbo delle istituzioni imperiali, in virtù delle raffinate e fantasiose spiegazioni autocelebrative che formulava per i loro crimini.

Freeman assolse questa funzione in modo eminente, a partire da “an almost boundless faith in the comparative method,”<sup>21</sup> lo strumento che, portando alla luce le radici politiche, come quelle linguistiche e religiose, delle nazioni, poteva assurgere al ruolo di panacea per ogni inquietudine reale o immaginaria sulla propria storia e sul proprio destino.<sup>22</sup> Il “calm gaze of history”<sup>23</sup> avrebbe assicurato, diceva nelle sue *lectures*, l'ideale “position to trace out all that the Comparative method of inquiry has to tell us of

---

e razzismo statunitense di fine Ottocento: “Ad accomunare le due situazioni è in ogni caso la violenza dell'ideologia razzista. Theodore Roosevelt può tranquillamente essere accostato a Hitler. Al di là delle singole personalità conviene non perdere di vista il quadro generale: ‘Gli sforzi per preservare la ‘purezza della razza’ nel Sud degli Stati Uniti anticipavano alcuni aspetti della persecuzione scatenata dal regime nazista contro gli ebrei negli anni trenta del Novecento’.” Losurdo, 2005: 334.

<sup>16</sup> Arendt, 1999: 628.

<sup>17</sup> Nulla è più nocivo alla comprensione di questi nuovi delitti, e nulla ostacola di più l'instaurazione di un codice penale internazionale, quanto la comune illusione che il crimine dell'omicidio e il crimine del genocidio siano in sostanza la stessa cosa, e che perciò il secondo non sia propriamente una novità. Il secondo viola un ordine del tutto diverso e lede una comunità del tutto diversa.” Arendt, 2004: 278.

<sup>18</sup> Arendt, 1999: 628-9.

<sup>19</sup> Nehru, 1946: 370.

<sup>20</sup> Questo il caso di Freeman, annoverato insieme ad altri influenti intellettuali come John Morley o Robert William Dale, tra gli “Eminent liberals out of Parliament.” Cfr. Davidson, 1880: 288.

<sup>21</sup> Goldstein, 2004: 13-4.

<sup>22</sup> “His ambition was to trace the development of Western European, or Aryan, or Teutonic mankind by means of the comparative method.” *Ibidem*, 14.

<sup>23</sup> Freeman, 1886b: 157.

the earliest political state of that branch of mankind to which we ourselves belong. (...) In this mighty drama of European and Aryan history, three lands, three races [the Greek, the Roman, and the Teuton], stand before all others, as those to whom, each in its own day, the mission has been given to be the rulers and teachers of the world.”<sup>24</sup> E se la stirpe greca, quella romana e quella teutonica, emersero, ciascuna nella sua epoca, come esponenti più elevate della razza ‘ariana’,<sup>25</sup> a sua volta, in base a una precisa argomentazione che illustreremo dettagliatamente nel prossimo paragrafo,<sup>26</sup> “of all the Teutonic nations the most distinctive and in many ways the most fortunate were the English.”<sup>27</sup> Quale migliore espressione di questa – enunciata da colui che i contemporanei definivano nel bene e nel male “a peculiarly English mind”<sup>28</sup> – potrebbe individuarsi per esemplificare la retorica dello *Herrenvolk* che Nehru ascrive all’Impero britannico non meno che alla Germania nazista, o per illustrare quella leggenda della ‘missione nazionale’ che la Arendt addita come “più pericolosa idea del nazionalismo”<sup>29</sup>? O ancora quale rappresentazione più onnicomprensiva della suesposta totemizzazione del metodo comparativo e della ricostruzione storica al cui servizio esso era posto, per delucidare il meccanismo della “civic religion of nationalism”<sup>30</sup> cui abbiamo accennato? Nel delineare le diverse modalità con cui Hitler e Mussolini si rapportavano al passato più o meno recente, in particolare alla Rivoluzione francese,<sup>31</sup> Mosse afferma infatti che “the civic religion of nationalism, wherever it took roots, had little choice but to draw, however indirectly, on the only serviceable past within reach.”<sup>32</sup> Ma Freeman non conosceva limiti in tal senso; riteneva che non sussistesse passato che non fosse

---

<sup>24</sup> Freeman, 1872b: 24-5.

<sup>25</sup> “As the Aryan family of nations, as a whole, stands out above the other families of the world, so the Greek, the Roman, and the Teuton, each in his own turn stands out above the other nations of the Aryan family. Each in his turn has reached the highest stage alike of power and civilization that was to be had in his own age, and each has handed on his own store to be further enriched by successors who were at once conquerors and disciples.”

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, 188-90.

<sup>27</sup> Parker, 1981: 839.

<sup>28</sup> “Yet with all these varied qualifications, moral and intellectual, Mr. Freeman is not without limitations. His mind is a peculiarly English mind, strong in facts and shrewd at inferences, but weak and timid in the application of first principles.” Davidson, 1880: 255.

<sup>29</sup> Arendt, 1999: 254.

<sup>30</sup> Facendo in particolare riferimento all’Europa post-napoleonica, Mosse afferma: “Yet, the stronger the civic religion of nationalism, the greater was the worship of the national past as an obstacle to acceptance of Jews living in the present.” Mosse, 1993: 6.

<sup>31</sup> “Moreover, unlike Hitler, he [Mussolini] borrowed from the Revolution the idea of a new calendar, in which the year One was the year of the final attainment of power.” Mosse, 1999: 81.

<sup>32</sup> *Ivi*. “Fascism integrated itself into nationalist traditions, attempting to harness a usable past - the Roman Empire, or the German wars of liberation. As a nationalist movement, fascism aimed to link past and present.” *Ibidem*, 138.

accessibile<sup>33</sup> e 'serviceable'<sup>34</sup> "for our own times,"<sup>35</sup> poiché "the Comparative method (...) has taught us that (...) we must cast away all distinctions of 'ancient' and 'modern', of 'dead' and 'living', and must boldly grapple with the great fact of the unity of history."<sup>36</sup> La sua più sentita e ricorrente lezione,<sup>37</sup> l'unità della storia, beninteso però, di quella 'ariana',<sup>38</sup> non era per Freeman un'ipotesi metodologica o una teoria frutto di un computo astratto, bensì una realtà effettuale,<sup>39</sup> divenuta, grazie al superamento di nuove frontiere epistemologiche,<sup>40</sup> sperimentabile e valutabile, e in base alla quale occorreva concepire, descrivere e spiegare ogni evento.<sup>41</sup> Essa era, secondo le sue testuali parole, una verità, in cui credere non solo per svolgere correttamente gli studi storici, come espressamente dichiarato,<sup>42</sup> ma, potremmo inferire, per trovare risposte alla profonda crisi antropologica determinatasi nel secolo XIX come effetto, in gran parte, delle tre Rivoluzioni di quello precedente.<sup>43</sup>

In *Confronting the nation* Mosse alludeva a una religione civica in grado di modellare non solo la visione che l'uomo ha del mondo, ma anche, e diremmo soprattutto, l'immagine che egli ha di se stesso, e che nello specifico venne declinata ponendosi non

---

<sup>33</sup> "There is nothing to make the so-called 'ancient' history a separate study from the history of so-called 'modern' times. 'Ancient' history calls for no special powers for its mastery; it calls for no special method for its study." Freeman, 1872b: 304.

<sup>34</sup> "It was he [Thomas Arnold] who taught us that what, in his own words, is 'falsely called ancient history', is in truth the most truly modern, the most truly living, the most rich in practical lessons for every succeeding age." Freeman, 1884: 10.

<sup>35</sup> "The Comparative method (...) has taught us that no languages are more truly living than those which an arbitrary barrier fences off as dead; it has taught us that no parts of history are more truly modern - if by modern we mean full of living interest and teaching for our own times - than those which the delusive name of 'ancient' would seem to brand as something which has wholly passed away, something which, for any practical loss in these later times, may safely be forgotten." Freeman, 1872b: 303.

<sup>36</sup> *Ivi*.

<sup>37</sup> Il principio dell'unità della storia, era intimamente legato al suo più celebre motto relativo alla coincidenza tra storia e politica: "His most famous dictum, 'History is past politics; politics are present history', inscribed on the library wall at Joh Hopkins University, meant not only that history was political history but that the unity of history, his constant theme, ensured the relevance of the past to the issues of the present." Parker, 1981: 826.

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, 28-9. "Looking then at the history of man, at all events at the history of Aryan man in Europe, as one unbroken whole, no part of which can be safely looked at without reference to other parts." Freeman, 1872b: 21.

<sup>39</sup> Cfr. *infra*, nota 343.

<sup>40</sup> "The Comparative method (...) has opened to its votaries a new world, and that not an isolated world, a world shut up within itself, but a world in which times and tongues and nations which before seemed parted poles asunder, find each one its own place, its own relation to every other, as members of one common primaeval brotherhood." Freeman, 1872b: 302.

<sup>41</sup> In questo senso afferma che i fenomeni storici risultano "unintelligible to those who break up the unity of history by artificial barriers of 'ancient' and 'modern'." *Ibidem*, 325-6.

<sup>42</sup> Egli affermava di basarsi sempre, seguendo l'insegnamento di Arnold, su "the truth which ought to be the centre and life of all our historic studies, the truth of the Unity of History." Freeman, 1884: 9.

<sup>43</sup> Nel giro di pochi decenni, questi grandi avvenimenti (rivoluzione industriale, americana e francese) avevano avviato una serie di cambiamenti epocali, come la caduta degli assolutismi e l'allargamento del mercato al livello mondiale con le loro conseguenze, vale a dire la crescita economica e demografica, ma anche la fine di una società protetta. Cfr. Braudel, 1992: 536-618. In particolare sulla reazione degli intellettuali vittoriani, cfr. O'Gorman F., Turner, 2004.

tanto la questione della propria qualificazione come soggetto pensante e agente, bensì quella del proprio statuto ontologico, nell'illusione di determinare quest'ultimo in termini etnico-culturali anziché metafisici.<sup>44</sup> Ricordiamo la segnalazione di Momigliano circa l'accusa di "indifferenza per le forze sociali e morali"<sup>45</sup> che Freeman ricevette dall'altro grande storico oxoniense Green, e nella quale abbiamo ravvisato una testimonianza del fatto che all'origine della sua produzione storiografica si situava certamente "più il problema dell'identità che non quello della soggettività, ovvero più il problema della collocazione che quello dell'azione;"<sup>46</sup> con le parole di Mosse, il problema che la storia di Freeman mirava a risolvere era quello di fornire ai suoi lettori uno strumento per comprendere "the world and their place in it,"<sup>47</sup> e di farlo con modalità che apparissero assolutamente certe e invariabili. E questo benché le sue ricerche, seppure imperniate su un'antropologia appositamente trans-storica, che consisteva cioè nell'individuazione di costanti universali dell'essere umano, non prevedessero che all'esistenza di quest'ultimo venisse riconosciuta una dimensione propriamente trascendente. Ad essere rivestito di questo carattere soprannaturale era invece quella sorta di "unico uomo di dimensioni gigantesche",<sup>48</sup> "the State as the all-comprehending form of human society."<sup>49</sup>

Ecco, la concezione dello Stato, come categoria sia culturale sia politica, è sicuramente uno degli ambiti in cui vengono alla luce con maggiore nettezza le tendenze un-whiggish, e dunque in duplice senso illiberali,<sup>50</sup> del pensiero di Freeman. Abbiamo già descritto lo spirito nostalgico che ispirava i suoi studi,<sup>51</sup> e non si può non sottolineare che leggere le attestazioni del modo in cui egli stesso si qualificava – un uomo aderente "to that old-fashioned sect that dreads nothing so much as the change of novelty"<sup>52</sup> – contribuisca in misura notevole a corroborare un'interpretazione in senso conservatore della sua opera.<sup>53</sup>

<sup>44</sup> Cfr. *supra*, II nota 352. Più avanti approfondiremo questo tema in modo molto circostanziato. Cfr. *infra*, 263.

<sup>45</sup> Momigliano 1981: 10, nota 1. Cfr. *supra*, I nota 142.

<sup>46</sup> Giacomantonio, 2007: 37. Cfr. *supra*, I nota 143.

<sup>47</sup> "Toward the end of the nineteenth century (...) many people came to perceive the nation as a civic religion that determined how people saw the world and their place in it." Mosse, 1993: 1. Cfr. *supra*, nota 7.

<sup>48</sup> Arendt, 1999: 638.

<sup>49</sup> "He [Freeman] regarded the State as the all-comprehending form of human society." Adams, 1895a: 68.

<sup>50</sup> Anche da un punto di vista squisitamente politico, e non più latamente ideologico (Cfr. *infra*, nota 125), abbiamo avuto modo di vedere che spesso Freeman assunse posizioni discordanti rispetto alla scuola liberale whig. Cfr. *supra*, 15-6, 38-42.

<sup>51</sup> "Freeman's attitude is that of the people who cried out for the good laws of King Edward, trying to revive the past." S. R. Gardiner, cit. in Bryce, 1892: 502. Cfr. *supra*, 45.

<sup>52</sup> Davidson, 1880: 288.

<sup>53</sup> A tale scopo è utile considerare la descrizione delle aspirazioni passatiste del conservatorismo, contrapposte a quelle del liberalismo, offertaci da Hayek: "Unlike liberalism with its fundamental belief in the long-range power of ideas, conservatism is bound by the stock of ideas inherited at a given time. And since it does not really believe in the power of argument, its last resort is generally a claim to superior

Ma la paura delle novità,<sup>54</sup> alla cui base si situa l'inflessibile appello al passato e alla tradizione continua, non è tuttavia l'aspetto più sconcertante della contraddittorietà dell'approccio freemaniano per quanto riguarda la sua relazione con le istanze liberali. Nella fattispecie, i rimpianti "brightest days," erano infatti quelli in cui "the great idea of the State, the City, the Commonwealth, the great whole in and for which each of its members lived and worked and fought and died,"<sup>55</sup> aveva raggiunto il massimo livello della sua influenza e della sua concreta realizzazione, facendo sì che la comunità politica in questione risultasse del tutto priva di punti deboli.

Si trattava della Roma che aveva combattuto e sconfitto il suo nemico più valoroso e insidioso, il grande Annibale. A dire il vero, poco dopo aver affermato che "Rome had in those days no elements of weakness,"<sup>56</sup> Freeman si preoccupa di precisare che in realtà, questa devozione totale allo Stato, conteneva un'ineliminabile neo, potenzialmente in grado di far crollare tutto il sistema. La miseria della Roma delle guerre annibaliche era insopprimibile perché scaturiva dalla medesima fonte della sua grandezza. Il più nobile e il più vile attributo che la caratterizzavano erano infatti i seguenti: da un lato, "the true Roman" era disposto a sacrificare per la patria, di cui egli costituiva un membro in senso pienamente organicistico,<sup>57</sup> se stesso e tutto ciò che possedeva, e questi ovviamente per

---

wisdom, based on some self-arrogated superior quality. (...) Without preferring the new merely because it is new, the liberal is aware that it is of the essence of human achievement that it produces something new." Hayek, 2011: 526.

<sup>54</sup> "Conservatism fears new ideas because it has no distinctive principles of its own to oppose to them; and, by its distrust of theory and its lack of imagination concerning anything except that which experience has already proved, it deprives itself of the weapons needed in the struggle of ideas." Ivi.

<sup>55</sup> "If the rule of the best was ever reached in any political community upon earth, it surely was in the commonwealth which strove against Hannibal and overthrew him. If there ever was a time when the ideal picture of the poet was to be found on earth, the time when 'None was for a party. When all were for the state. When the rich man helped the poor. And the poor man loved the great,' that time was surely to be found in those brightest days of the Roman Commonwealth, when the elder distinctions of patrician and plebeian had passed away, and when the later distinctions of rich and poor had not begun to show themselves. The great idea of the State, the City, the Commonwealth, the great whole in and for which each of its members lived and worked and fought and died, had never reached to greater sway over the minds of men than in the long struggle between the first of cities and the first of men. Thus it was shown that the very greatest of men, in the single strength of the wisest head, the stoutest heart, and the strongest arm, was, after all, a power less mighty than the enduring strength of an united people." Freeman, 1872b: 78-9.

<sup>56</sup> "Rome had in those days no elements of weakness: every citizen had his place, and knew his place, and did his work in his place." *Ibidem*, 80.

<sup>57</sup> In questa prospettiva l'uomo, considerato in se stesso come sospinto da istinti meramente egoistici, trova la propria autentica realizzazione nella soppressione degli interessi individuali a vantaggio degli scopi 'universali' della nazione o di altre entità collettive. Interprete convinto dell'organicismo politico, e dell'idea di libertà che ne discende, sarà Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814), sul cui pensiero torneremo a discutere nel corso del prossimo paragrafo (cfr. *infra*, 185-89). "Fichte made the exercise of moral freedom virtually synonymous with the striving for wholeness. To be free was to be fully human, and to be fully human was to form the self into a unitary personality." La Vopa, 2001: 214.

Sul rapporto dialettico tra organicismo/corporativismo e personalismo durante XIX e XX secolo, 2011), Krienke, 2011a: 277-303; 2010: 27-52; U. Galeazzi, *Un dibattito attuale sull'amicizia tra organicismo e personalismo*, in Goisis, Ivaldo, Mura, 2010: 199-212.

Freeman andavano annoverati tra i “noblest deeds” che si potessero compiere, come leggiamo in *Comparative politics*.<sup>58</sup> Dall'altro, per la salvezza di Roma, si era pronti ad abdicare anche a principi come “the laws of eternal justice,” ai diritti degli altri popoli, e dunque in definitiva all'onore della stessa terra per la quale si lottava.

Esattamente lo stesso concetto viene ribadito con solo qualche lieve variazione terminologica in un'altra opera di qualche anno posteriore,<sup>59</sup> e identica è altresì la sbrigativa liquidazione del problema come prerogativa della storia *tout court*.<sup>60</sup> Un dato di fatto ineluttabile della storia, e di quella romana in particolare, sarebbe la comune derivazione degli aspetti positivi e negativi di un fenomeno. È chiaro che Freeman non fu neanche lontanamente sfiorato dall'ipotesi che proprio il presunto ‘noblest deed’ potesse generare, questa volta sì in modo pressoché fatale, il più vile. Forse sarebbe troppo pretendere che un autore ieri<sup>61</sup> e oggi<sup>62</sup> associato, non possiamo che dire con una certa avventatezza, agli ideali, o anche solo all'ispirazione, del liberalismo, fosse in grado di cogliere che il sacrificio dei diritti, più che degli interessi, personali sull'altare di un ideale bene dello Stato, svincolato da quello degli individui che lo compongono,<sup>63</sup>

<sup>58</sup> “The noblest and the vilest deeds of the true Roman went hand in hand. To Rome, to the State, to the whole of which he was but an unit, he was ready at any moment to sacrifice him self and all that he had; and to the State, to which he was ready to sacrifice himself, he was no less ready to sacrifice all that came in the way of the greatness of the Roman Commonwealth. To Rome he would sacrifice the laws of eternal justice, the rights of other nations and commonwealths, the very faith of treaties, and what we should deem the truth and honour of Rome herself.” Freeman, 1872b: 80.

<sup>59</sup> “The good and the bad features of the old Roman character sprang from the same source. The Roman commonwealth was to him what the creed of Islam is to the sincere Mahometan. For the Roman commonwealth he would freely give himself, his life, and all that he had. Towards his fellow citizens of that commonwealth he practised many virtues. But as he was ready to sacrifice himself to the commonwealth, so he was equally ready to sacrifice everything else. The rights of other nations, the very faith and honour of Rome herself, were as nothing in his eyes, if he deemed that the greatness of the commonwealth could be advanced by disregarding them.” Freeman, 1877a: 65.

<sup>60</sup> “But here, as in all history, and as pre-eminently in Roman history, the good and the bad, the strong and the weak sides, spring from the same source, and can hardly be separated from one another.” Freeman, 1872b: 80.

<sup>61</sup> Attilio Brunialti, autore della prefazione alla traduzione italiana della prima parte della *History of federal government* (cfr. *infra*, nota 366), scriveva: “Edward Freeman, che meriterebbe la popolarità di Macaulay, è, come il Bagehot uno di quei liberali campioni della vera democrazia.” Brunialti, 1881: 7.

<sup>62</sup> Secondo Gabba, la sua opera si situa a “livelli assai alti della storiografia di ispirazione liberale dell'800.” Gabba, 1981: 340. Ancora nel 2004, Hornsby scrive, senza associarsi ma senza nemmeno accennare alla natura mistificatoria del seguente giudizio, e quindi, sembrerebbe almeno, dandone per scontata la validità, “he was described as liberal humanitarian, but especially critical and impatient, and tending to be hasty, cocksure, and dramatic,” quasi che il suo fosse un autentico umanesimo liberale, guastato solo da qualche tratto caratteriale non proprio gradevole. Hornsby, 2004: 51.

<sup>63</sup> Troviamo un'eseplare distinzione tra bene pubblico e bene comune nella riflessione di Antonio Rosmini (1797- 1855), di cui Newman fu corrispondente ed estimatore. “L'interesse di Newman verso Rosmini derivava forse dal fatto che questi aveva affrontato un'impresa intellettuale dai lineamenti simili a quell'ache occupava anche la sua mente. Rosmini desiderava offrire un sistema di pensiero che facilitasse l'intesa della fede cattolica con il mondo filosofico dell'epoca e anche se non riuscì a portare avanti il suo generoso scopo, per Newman era una figura attraente.” Morales Marín, 1998: 180. Sulla filosofia politica rosminiana relativa al tema qui enunciato, cfr. Rosmini, Ottonello, 1997: 193-4. Sui rapporti Rosmini-Newman, cfr. Newman, McGrath, Tracey, 2006: 285; Morales Marín, 1998: 179-80; Boekraad, Tristram,

conducesse con ogni probabilità a un'analogia strumentalizzazione degli altri popoli, sempre in vista di superiori fini collettivi.

D'altronde sul fatto che la totale disponibilità dei singoli nel porsi a servizio di un'entità politica che sembrava in qualche modo trascenderli fosse stata "the strong side" grazie al quale Roma era riuscita ad avere la meglio su Annibale e i suoi, non si poteva che concordare. A constatarlo sarebbe stato lo stesso Newman, il quale riconosce che "[when Hannibal threatened the city] certainly Rome presents us with the picture of a strong State at that crisis,"<sup>64</sup> salvo poi aggiungere che "a free State will not be strong."<sup>65</sup> I passi sono tratti da uno scritto squisitamente politico,<sup>66</sup> che l'ormai cattolico prosatore aveva messo insieme sulla base di una serie di lettere inviate all'irlandese *The Catholic Standard* tra il marzo e l'aprile del 1855. Il pamphlet, pubblicato insieme ad altri cinque nella raccolta *Discussions and arguments on various subjects*, e intitolato *Who's to blame?*, trae spunto dal disastroso andamento della guerra di Crimea per l'esercito britannico, falciato dalle malattie e dalle pene marziali inflitte a seguito della condotta dei soldati, dediti a ubriachezze e insubordinazioni.<sup>67</sup> Newman partì dunque da una domanda che indubbiamente serpeggiava nella mente di tutti gli Inglesi, e che riceveva innumerevoli risposte incentrate sui difetti del sistema militare o sullo specifico piano d'azione adottato,<sup>68</sup> nessuna delle quali, a suo avviso, poteva dirsi minimamente valida. Dunque di chi era la colpa di una simile vergognosa disfatta? Si potevano forse imputare dei "zealous servants in the midst of the fight for not doing impossibilities"?<sup>69</sup> Per illustrare la propria opinione in merito, Newman svolge una profonda riflessione politico-istituzionale, da cui emergerà non solo il suo realismo etico-giuridico, ma anche la sua posizione di convinto costituzionalista, fondata su una concezione della persona come fine e dell'ordinamento come mezzo. Egli sviluppa una sottile argomentazione che

---

1961: 39, 94; Patrone, 1976: 52-66; Biolo, 1996; (con particolare riferimento all'influenza dei Padri della Chiesa su entrambi, cfr. A. Quacquarelli, *Rosmini nella storia della neopatrística*, in Malusa, De Lucia, 2000: 230-8 e A. Quacquarelli, *La filosofia neopatrística al tempo di Rosmini*, in *Id.* 1991: 79-94, in cui si parla di una triade della neopatrística cattolica ottocentesca con Rosmini-Möhler-Newman, sulla base della comune ispirazione della loro opera.) Sul personalismo rosminiano cfr. Riva, 1952: 343-356; L. Stefanini, *Il personalismo di A. Rosmini*, in Sciacca, 1957: 1133-40; Zolo, 1963; Muratore, 1989; De Lucia, 1999; Spiri, 2004. Torneremo a servizi saltuariamente del contributo di Rosmini in quanto maggiormente sistematico di quello di Newman, in materia politica, ma ad esso profondamente affine e dunque utile per far emergere i punti di contrasto con Freeman.

<sup>64</sup> Newman, Tolhurst, 2004: 329.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 331.

<sup>66</sup> "Who's to Blame?" marks Newman's first real attempt at political theory." *Ibidem*, xxxi.

<sup>67</sup> "Cholera and drunkenness, courts-martial and floggings, increased in the allied camps. Even in Sebastopol the brief moments of elation after the victory of 18 June were followed by long days of despair." Hibbert, 1984: 297; Lysons, 1895: 178, 251.

<sup>68</sup> Harris, 1999: xiii-xxvi; 50-7; Russell, Michelli Fleming, Hamilton, 2009: 172-3.

<sup>69</sup> Newman, Tolhurst, 2004: 362.

colloca il problema storico del tracollo militare in Crimea nel quadro di quella che riteneva essere l'autentica e misconosciuta, o quanto meno ignorata, natura della Costituzione inglese. Se è vero che, come credeva Carr, la storia consiste "in un duro nocciolo di interpretazioni circondato da una polpa di fatti più o meno discutibili," e se dunque è probabile che non ci sia modo migliore per conoscere<sup>70</sup> uno storico che analizzare la gerarchia delle cause cui egli ascrive l'origine dei fenomeni, la singolare spiegazione costituzionale che Newman elabora per la situazione britannica in Crimea è certamente degna di un esame approfondito, che rimandiamo al paragrafo terzo del presente capitolo.

Anticipiamo però fin d'ora che di contro alla forza e all'efficienza del modello romano, sostenuto dall'enfatico volontarismo politico descritto da Freeman, il primato della libertà attribuito in modo più o meno fondato alla realtà costituzionale inglese, inserisce immediatamente, e come avremo modo di vedere, a pieno diritto, Newman nel contesto ideologico, oltre che storico, del liberalismo europeo; egli avrebbe infatti contribuito in misura notevole a porre le basi di quella declinazione personalistica delle istanze liberali che il Novecento di Scheler, di Brightman e di Mounier<sup>71</sup> avrebbe fatto compiutamente fiorire. Interessante confrontare a tal proposito l'orgogliosa osservazione di Newman sul funzionamento del governo britannico, "we consider it better that it should work badly, than work to the inconvenience and danger of our national liberties,"<sup>72</sup> con quelle di Wilhelm Röpke circa l'irrilevanza della superiorità materiale di un sistema economico rispetto alla sua capacità di favorire le libertà dell'uomo.<sup>73</sup> Röpke, uno dei massimi esponenti della Scuola di Friburgo,<sup>74</sup> le cui idee, censurate dal regime nazista, avrebbero

<sup>70</sup> "The historian is known by the causes he invokes." (Carr, 1961: 84) Nell'edizione italiana leggiamo "uno storico è noto per le cause a cui si richiama" (Carr, 2000: 97), ma è più che plausibile che l'autore intendesse riferirsi all'inquadramento di un ipotetico studioso non solo in termini di reputazione, come si evincerebbe dalla traduzione riportata, ma anche nel senso del conoscere ermeneutico. Cfr. Grünfeld, 1973: 9-12.

<sup>71</sup> Max Scheler (1874-1928), Edgar S. Brightman, (1894-1953) ed Emmanuel Mounier (1905-1950) sono solo i maggiori esponenti di alcune delle 'scuole' filosofiche di indirizzo personalistico (rispettivamente denominate assiologico, pluralistico e comunitario) sorte nel corso del Novecento. Per ulteriori approfondimenti cfr. Bengtsson, 2006; Budini, 1956; L. Stefanini, *Il personalismo di A. Rosmini*, in Sciacca, 1957: 1133-4.

<sup>72</sup> Newman, Tolhurst, 2004: 347.

<sup>73</sup> "Il fatto che l'economia di mercato abbia un rendimento materiale superiore a quello dell'economia collettivista è naturalmente di notevole importanza. Ma non dobbiamo partire da ciò. Viceversa dobbiamo prendere le mosse dall'assioma che la libertà economica è condizione necessaria insostituibile della libertà generale e dovrebbe essere da noi preferita perfino qualora il suo rendimento materiale fosse minore." Röpke, 2001: 118.

<sup>74</sup> Wilhelm Röpke, inizialmente interessato alle dottrine socialiste ne divenne aspro critico in seguito alla lettura delle opere di Ludwig von Mises; entrò pertanto nell'orbita della scuola di Friburgo (detta anche 'ordoliberal' dalla rivista *Ordo: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*) fondata da Walter Eucken, ai cui lavori contribuì in misura preponderante, insieme a Böhm e Müller-Armack. Cfr. Streit, 1995: 110-24; Ziegler, 2008: II, 127-8.

guidato la rinascita economica della Germania occidentale post-bellica,<sup>75</sup> sostiene infatti che “nel ‘liberalismo’ non si preferisce un ‘sistema’, ma lo si misura con il criterio che è la persona umana.”<sup>76</sup> Per Newman questo ‘criterio’ sarebbe stato non solo norma di valutazione di un assetto politico, ma fattore unificante del processo storico e del compimento del suo senso, fondamento metafisico della sua continuità, sua unica plausibile causa finale determinante da cui poter trarre ogni *eventuale*<sup>77</sup> universalizzazione; sarebbe divenuto insomma l’elemento sostanziale atto a dare coerenza e attendibilità a una visione unitaria della storia, aliena però da una concretizzazione storiografica rispondente al canone della ‘Universal history’ e della sua deriva razziale ottocentesca, vale a dire dalla preliminare “partition of mankind into several coexisting groups or races, each with its own permanent features.”<sup>78</sup>

La teoria sulla “unity of history” di Freeman vedeva solo la “history of Aryan man in Europe, as one unbroken whole, no part of which can be safely looked at without reference to other parts;”<sup>79</sup> l’assioma della continuità e della stabilità non poteva applicarsi che a stirpi come quella greca, romana e teutonica, in virtù dell’inalterato mantenimento di alcuni caratteri originari,<sup>80</sup> ovvero di un isolamento geografico e culturale,<sup>81</sup> la cui fantomatica sussistenza risultava offuscata da un approccio alle fonti parziale e superficiale.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> Cfr. Zmirak, 2001: 1-24; in particolare sui rapporti con il cancelliere Ludwig Erhard, 150-65.

<sup>76</sup> Krienke, 2010: 36.

<sup>77</sup> Vedremo che Newman finirà per aderire a un’interpretazione della storia decisamente pluralista, onde per cui si potrà parlare di istanze universalizzanti nel suo pensiero esclusivamente a livello teologico-filosofico e non storiografico. Cfr. *infra*, 264 e nota 777.

<sup>78</sup> Momigliano 1986: 235 “Universal history as a history of co-existing human groups - that is, as a history of concurrent and competing permanent groups, each with its own permanent characteristics - seems to be a new feature of the nineteenth century.” Ivi.

<sup>79</sup> Freeman, 1872b: 311.

<sup>80</sup> Ciò con l’ovvia premessa che questi presunti ‘caratteri originari’ non erano neutralmente considerati: “Consequently, the problem arose whether the members of one group or race, being conditioned in their mental equipment by the culture to which they belonged, were qualified to pass judgment on the members of another group or on other groups as such.” Momigliano 1986: 235.

<sup>81</sup> Nel paragrafo ‘Distanza’ del cap. I (cfr. *supra*, 36-48) abbiamo visto l’applicazione di questo paradigma al mondo greco, citando in particolare questo passaggio: “There never was a people whose whole institutions more completely bore the stamp of national originality than the ancient Greeks. They possessed a most strongly marked national character, which, among all diversities of government and dialect, never failed to bind Greek to Greek as fellow-countrymen, in distinct opposition not only to Phœnicians or Egyptians, but to the kindred inhabitants of Lydia, Italy, or Macedonia. Their poetry, their philosophy, their politics, are all the pure growth of the soil; the least tinge of foreign influence is at once discernible.” Freeman, 1849b: 99. Vedremo nel paragrafo seguente che del tutto analoga sarà la lettura freemaniana della cultura, o meglio del popolo, inglese. Cfr. *infra*, 185-88.

<sup>82</sup> Cfr. paragrafo ‘Conoscenza’, *supra*, 49-64, in particolare 63.

In base ad alcuni passi,<sup>83</sup> si potrebbe pensare che Freeman individui il presupposto dell'adozione di una prospettiva storiografica universalizzante nell'effettiva unità del genere umano. Nella trascrizione della celebre *Rede lecture* il cui titolo riassume il convincimento che anima la sua attività di storico, leggiamo "As man is the same in all ages, the history of man is one in all ages,"<sup>84</sup> ma l'illusione dura ben poco. Non è affatto facile lasciarsi trarre in inganno sull'ampiezza di vedute di Freeman, perché qualche riga dopo la massima viene abbondantemente commentata, ed ecco che l'assimilazione tra storia universale e storia delle stirpi 'ariane' si fa più che evidente. Ci si scaglia contro il trattamento privilegiato ricevuto ad esempio dalla storia della Grecia e dell'Italia; una prassi sedimentata ma del tutto arbitraria, dal momento che non c'è nulla che imponga di "cut them off, either for reverence or for contempt, from any other portion of the history of the *kindred* [corsivo nostro] nations."<sup>85</sup> È la storia europea,<sup>86</sup> quella delle sue numerose e variegate, ma pur sempre 'kindred', 'nations' a possedere quel comune denominatore, la razza 'ariana',<sup>87</sup> che consente di operare comparazioni e di giungere così alla conoscenza autentica di un evento o di un fatto culturale. Così il funzionamento delle assemblee omeriche ad esempio, viene illuminato dallo studio della politica interna di quelle "kindred nations" nelle quali la civiltà greca ha in qualche modo proseguito il proprio percorso.<sup>88</sup>

Non si può ovviamente negare che sia legittimo e ragionevole che lo storico inizi a confrontare prima di tutto l'esperienza di popoli che hanno condiviso dati territoriali, linguistici, religiosi, ecc. Ciò che invece non è accettabile è che il riconoscimento di questo tipo di vincolo tra alcuni gruppi umani renda questi ultimi assolutamente imparagonabili con il resto del mondo, e non certo per ostacoli di ordine metodologico.<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> Oltre a quello che trascriviamo qui appresso nel nostro testo, potremmo citare un altro brano in cui si afferma che i vari settori della storia "which are too often set aside as something distinct and isolated from all others, do not lose but gain in dignity and importance, by being set free from an unnatural bondage, by being brought into their natural relation to other branches of the one great study of which they form a part." Freeman, 1872b: 311.

<sup>84</sup> Freeman, 1872b: 303.

<sup>85</sup> "There is really nothing in certain arbitrarily chosen centuries of the history of Greece and Italy which ought to cut them off, either for reverence or for contempt, from any other portion of the history of the kindred nations." *Ibidem*, 304.

<sup>86</sup> "We are learning that European history, from its first glimmerings to our own day, is one unbroken drama, no part of which can be rightly understood without reference to the other parts which come before and after it." *Ibidem*, 306.

<sup>87</sup> Cfr. *supra*, 26-30, 34-5, 47-8. "Far more explicitly than Arnold, Freeman was inclined to identify the unity of history with the unity of the Aryan race." Momigliano, 1986: 238.

<sup>88</sup> Scrive infatti: "We should better understand the nature of the Greek Assemblies in the Homeric times, if we had fuller accounts of the internal affairs of those kindred nations among whom the Homeric kingship went on after it had come to an end in Hellas itself." Freeman, 1872b: 207.

<sup>89</sup> Si tratta piuttosto di una questione eminentemente concettuale, derivante dal giudizio spregiativo nei confronti dei popoli non 'ariani' implicito in tutta la sua opera. Ciò è dimostrato dal fatto che, in assenza di

Altrimenti detto, il punto non è che Freeman costruisca le sue comparazioni a partire dall'identificazione di un nesso di qualsivoglia natura soggiacente alle istituzioni di alcune 'nazioni' piuttosto che di altre, poiché non mettiamo in discussione il fatto che "non è la comparazione a fondare la generalizzazione, ma il contrario."<sup>90</sup> Il problema è che egli non ritiene possibile individuare alcuna struttura profonda che possa essere comune alla storia 'ariana/europea' e a quella che non è tale, e che pertanto non contempi affatto l'eventualità, e men che mai, l'utilità di un confronto tra queste entità geneticamente e costitutivamente distinte.<sup>91</sup> Dunque, "to understand history as a whole (...) we must see things, not only as they seem when they are looked at from Rome and Athens, from Paris and London, but as they seem when they are looked at from Constantinople, from Aachen, and from Ravenna,"<sup>92</sup> ma non da Il Cairo o da Pechino.<sup>93</sup> La solidarietà dei destini delle nazioni affini era il principio su cui si incardinava la concezione e la rappresentazione della storia che Freeman ha elaborato, e al fondo delle quali si situava un'idea di umanità tutt'altro che unitaria. La sola universalità che egli riusciva a percepire e a comprendere era quella della civiltà cui apparteneva, e questo non era che il corollario teorico di una definizione dell'esistenza della persona umana strettamente limitata ai suoi aspetti immanenti, giacché la necessità trascendentale risultava soddisfatta da una sorta di spirito del mondo, misteriosamente impossibilitato a realizzarsi al di fuori dall'orizzonte 'ariano'.<sup>94</sup> L'assenza di un effettivo fondamento antropologico alla base dell'idea di unità materiale e spirituale della storia – e dell'opportunità di una reale convergenza tra gli studi relativi alle sue varie epoche – costringerà Freeman, così come l'O. M., ad ancorare le proprie interpretazioni a un

---

ostacoli di questo tipo, egli non rifugge affatto comparazioni anche molto ardite, che di fatto si risolvono in improbabili equiparazioni, come quella già menzionata (cfr. *infra*, 27) tra Spartani e Normanni.

<sup>90</sup> Lévi-Strauss, 2009: 33.

<sup>91</sup> Il concetto di razza di Freeman, tuttavia, non è esclusivamente legato all'idea di consanguineità, ma risulta anche elaborato in termini culturali. Egli prevede infatti che, a determinate condizioni (cfr. *infra*, 190-92, e nota 736), sia possibile e auspicabile un'assimilazione tra popoli non immediatamente affini a livello 'genetico'.

<sup>92</sup> Freeman, 1872b: 327-8.

<sup>93</sup> Sull'opinione di Freeman circa la questione egiziana, cfr. Freeman, Stephens, 1895: II, 259-60; per la sua valutazione della popolazione cinese, cfr. Parker, 1981: 844. Anche se Washington non risulta in questo elenco di città simbolo di particolari periodi della storia mondiale, vedremo che gli Americani risultano protagonisti a pieno titolo di quest'ultima,

poiché si evidenziava, nei "New England States, a direct contribution, and one of the most valuable of contributions, to the general history of Teutonic political life, and thereby to the general history of common Aryan political life. And other parts of the Union also, though their contributions are on the whole of less interest than those of New England, have something to add to the common stock." Freeman, 1883: 198.

<sup>94</sup> Avremo modo di vedere come l'antropologia newmaniana si sviluppi in modo contrario e speculare a quella di Freeman, il quale giunge alla suddetta interpretazione esclusivista a partire da aspirazioni storiografiche universalistiche, velleità queste ultime, cui Newman fu in ultima analisi nettamente indifferente. Cfr. *infra*, nota 610.

passato ipostatizzato nella sua conchiusa perfezione,<sup>95</sup> e che veniva considerato tanto distante, sia cronologicamente sia ideologicamente, quanto realmente riattuabile.<sup>96</sup>

Alla paura della novità che il *Regius Professor* di storia moderna si auto-attribuisce,<sup>97</sup> e alla teoria che la alimentava, contrapporremo “Newman’s theory of development [which] makes novelty rather the proof of catholicity,”<sup>98</sup> attestazione cioè di una universalità, vedremo non limitata al consenso ecclesiale, che si configura in termini di processo<sup>99</sup> piuttosto che di condizione. Newman giungerà non tanto ad accettare quanto a sanzionare il fatto che la dottrina cristiana, e in particolare i suoi dogmi, non fossero il frutto di una determinazione fissa ed immutabile,<sup>100</sup> ma una realtà storica che alla stregua delle altre – notevoli sono le esemplificazioni di tipo politico<sup>101</sup> – nonché analogamente a un qualsiasi organismo vivente, conosce dei veri e propri cambiamenti, che nondimeno non possono essere definiti come corruzioni.<sup>102</sup> Al contrario, egli dichiarerà che “senza dubbio, una delle cause di corruzione nella religione si ha quando ci si sottrae dal seguire il cammino di una dottrina che evolve, e si rimane ostinatamente attaccati alle idee del passato.”<sup>103</sup> Ci si riferisce naturalmente a mutamenti di carattere conservativo e non distruttivo,<sup>104</sup> ma siamo comunque ben lontani dal Newman che nel 1837 intimava ai compagni trattariani “We have but to remain pertinaciously and immoveably fixed on the ground of

<sup>95</sup> Cfr. *supra*, 157, 37-48, 116-20.

<sup>96</sup> Cfr. *supra*, 45, 80-1, in particolare nota II 93.

<sup>97</sup> Cfr. *supra*, nota 52.

<sup>98</sup> Crosthwaite, 1846: I, 132.

<sup>99</sup> Newman specifica le caratteristiche che tale processualità deve assumere per poter essere considerata indice di uno sviluppo autentico. “An eclectic, conservative, assimilating, healing, moulding process, a unitive power, is of the essence (...), of a faithful development.” Newman, 1845: 74.

<sup>100</sup> “Il processo del cambiamento era stato lento; non era avvenuto sconsideratamente, ma con regola e misura «in diversi tempi e diversi modi», prima una rivelazione, poi un'altra, finché tutta la dottrina evangelica non fu pienamente manifesta.” Newman, 1995: 54.

<sup>101</sup> Newman, 1845: 45-6, 72, 77, 90, 194, 215.

<sup>102</sup> “Il cammino uniforme e regolare e la successione naturale delle opinioni [in particolare quelle elaborate nell’ambito del concilio tridentino] che hanno trasformato il Simbolo di Lutero nella filosofia eretica ed empia dei suoi attuali seguaci, stanno a provare che il mutamento avvenuto non è né una perversione né una corruzione, ma uno sviluppo fedele dell’idea originaria.” Newman, 2003: 208.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 194.

<sup>104</sup> “A true development, then, may be described as one which is conservative of the course of antecedent developments being really those antecedents and something besides them: it is an addition which illustrates, not obscures, corroborates, not corrects, the body of thought from which it proceeds; and this is its characteristic as contrasted with a corruption.” Newman, 1845: 87. “A true development is that which is conservative of its original, and a corruption is that which tends to its destruction.” *Ibidem*, 428. Egli parla ancora di un “carattere di addizione, vale a dire questo modo di realizzare un mutamento che è in certo senso reale e percettibile, ma che nulla rifiuta, nulla sconvolge di quanto esisteva prima e, anzi, lo conserva e lo consolida.” Newman, 2003: 397-8. “Osserviamo che un tale mutamento consiste soprattutto in un fenomeno di crescita e di addizione, non già di distruzione. La vera religione è il culmine e la perfezione delle religioni false. Essa fa confluire in se stessa tutto quanto di buono e di vero si trova separatamente in ognuna di esse.” Newman, 2003: 213. Più avanti esplicheremo meglio questi ultimi due punti (il mutamento inteso come addizione, e l’originale definizione della ‘vera religione’). Cfr. *infra*, 237-8, note 580, 583.

antiquity;”<sup>105</sup> e ancora una volta Röpke, l'economista liberale del Novecento post-bellico, sembra fare eco a un teologo ottocentesco che si presumeva fosse sostenitore di atti “reazionari, oscurantisti, negatori della libertà,”<sup>106</sup> quando afferma che “lo spirito conservatore è condizione essenziale di una società sana; ma quando lo si esaspera nel rifiuto di tutto ciò che non è legato al passato, alla tradizione, alla consuetudine, diviene riprovevole, poiché conduce ad un intollerabile immobilismo.”<sup>107</sup>

Di questo tipo di immobilismo Gabriele De Rosa,<sup>108</sup> e prima ancora Heinrich Rommen,<sup>109</sup> avrebbero accusato proprio la Chiesa cattolica di Leone XIII, quella da cui

<sup>105</sup> Newman, 1837: 99. Cfr. *supra*, 109, II nota 271.

<sup>106</sup> In questa direzione andavano le critiche di Gladstone. “Newman nel suo libro [*Lettera al Duca di Norfolk*] ribatte anzitutto le accuse contro l'enciclica di Pio IX *Quanta cura*, e contro il *Sillabo*, che Gladstone, facendosi portavoce dell'opinione pubblica, giudica con estrema severità ritenendoli reazionari, oscurantisti, negatori della libertà.” Velocci, 2009: 102.

<sup>107</sup> Röpke, 2001: 56. Come Newman, Röpke è ben cosciente dell'esigenza di evitare attuazioni eccessive della pur necessaria e fondamentale spinta innovatrice del liberalismo. “Allo spirito conservatore fa da indispensabile contrappeso la vocazione liberale al progresso, al movimento; ma essa stessa se non vuole isterilire, deve porsi dei limiti.” *Ivi*.

<sup>108</sup> Il punto di partenza è la seguente riflessione di Sturzo, immediatamente successiva all'attacco di Hitler alla Russia: “Solo verso il 1870 si cominciò a comprendere che c'era un dovere sociale e morale imprescindibile verso tali operai, e in genere verso la classe operaia. (...) Ma quanti furono fra i cattolici ad avversare allora i sindacati operai come pericolose novità e a denunciare la Democrazia Cristiana come un'eresia? Così quel poco che si poté fare dalla *Rerum Novarum* in poi dai cattolici, non fu mai pari al bisogno della massa operaia, trascinata verso l'apostasia religiosa, per offrire un rimedio sano e adeguato ai mali economici creati dal capitalismo eccessivo.” L. Sturzo, *Le vie della Provvidenza*, in *The Commonwealth*, New York, 21 novembre 1941, cit. in G. De Rosa, *L'orizzonte e il contesto di un'enciclica*, in *Id.*, 2002: 23. De Rosa osserva dunque: “La domanda che era nel cuore di Sturzo potremmo tradurla così: fino a che punto i cattolici si erano impegnati a realizzare la *Rerum Novarum*? Quali ostacoli ne avevano impedito lo sviluppo? Perché si era arrivati a capire con ritardo che senza il connubio con i principi della democrazia politica, senza *ralliement* alle istituzioni moderne, la *Rerum Novarum* sarebbe rimasta sospesa a mezz'aria?” *Ibidem*, 23-4.

<sup>109</sup> “What he [Leo XIII] attacked so sharply was the Rousseauist concept of popular sovereignty, or what he called the ‘modern law.’ The Pope criticizes it because it is so utterly individualistic. It presumes that political authority originates wholly in the free consent and makes this the exclusive and sufficient cause of political authority. It argues that political authority is nothing else than the sum of the conceded rights of the individuals, which consequently can be demanded back again at the arbitrary will of the individuals. Leo XIII says that a stable basis of political life would be impossible under such a theory, and the consequence would be permanent disorder. Furthermore - and this is its deistic or even atheistic basis - this theory denies that political authority has any relation, either as concerns origin or exercise, to God and God's will or to eternal and natural law; it practically and theoretically places a majority decision in the place of God. Therefore its basis is a rationalism that regards human reason as the autonomous source of all truth and morality.” Rommen, 1945: 470. “Questo diritto naturale individualistico del razionalismo deve la sua importanza nella storia del mondo non alle sue assurdità, ma ai suoi fini morali e politico-economici, promossi alla dignità di cosa giusta per natura e in modo speciale valutati proprio dallo spirito del XVIII secolo. Tale diritto naturale non ha soltanto, con la sua critica sociale spezzato le rigide e vecchie forme del diritto feudale e corporativo (...), non ha solo spezzato queste forze in modo rivoluzionario (...), ma ha ancora preservato da una definitiva rovina, prestando ad essa lo splendore del giusto per natura, qualche antica e preziosa nozione giuridica nazionale. (...) Esso ha anche (...) tenuto alti i diritti dell'uomo e del cittadino contro un assolutismo personale dei principi che tutto opprimeva e ha contribuito così a far prevalere di nuovo l'idea dello Stato di diritto.” Rommen, 1965: 87-8, 134-5. Cfr. anche G. Ambrosetti, *Il significato dell'opera di Heinrich Rommen*, in *Ibidem*, IX-XXIV, XXI. Al contrario, quello di Leone XIII e di Pio XI fu proprio un tentato “ritorno all'ordinamento corporativistico premoderno, (...) a quell'idea organicistica della società propagata dai gesuiti della Civiltà cattolica, fondata nel 1850, come quella ‘terza via’ capace di evitare gli estremismi dell'individualismo liberista e del collettivismo socialista.” (...) Gli obiettivi “dei gesuiti della Civiltà cattolica, ma anche dei vescovi ed altri cattolici impegnati nel campo

Newman era stato accolto e nominato cardinale; le avrebbero implicitamente imputato anche una certa responsabilità nell'affermazione dei totalitarismi,<sup>110</sup> in forza del suo rifiuto di confrontarsi con le istanze della modernità, e della mancata applicazione di quei contenuti in tal senso realmente positivi già allora presenti nella sua dottrina sociale, con particolare riferimento ai pronunciamenti enciclici.<sup>111</sup> La secolarizzazione, l'individualismo, lo sviluppo della scienza politica ed economica,<sup>112</sup> avevano generato un'occasione storica di cui i cattolici non avevano voluto o saputo prendere coscienza. Ma "perché si era arrivati a capire con ritardo che senza il connubio con i principi della democrazia politica, senza *ralliement* alle istituzioni moderne, la *Rerum Novarum* sarebbe rimasta sospesa a mezz'aria?"<sup>113</sup> Tenteremo in seguito<sup>114</sup> di offrire una risposta plausibile a questo interrogativo, inquadrando il contributo di Newman in tale contesto.<sup>115</sup> Diciamo subito però che per il nostro la tradizione, intesa in senso

---

sociale come un Ketteler, Vogelsang, Hitze, La Tour du Pin, Manning, ecc., schierati nella loro 'torre' intorno al Papa e in radicale contrapposizione al mondo liberale, confluirono poi nella *Rerum novarum*: la restaurazione di quel ordinamento che si sorreggeva non sui diritti individuali ma sui costumi, sulla morale e sulla religione cristiana, assegnando alla Chiesa la massima ed unica garanzia per l'ordine sociale." Krienke, 2011a: 278-9. Sull'interpretazione neoscolastica del concetto di diritto nelle encicliche sociali, cfr. Meyer, 1868.

<sup>110</sup> La dottrina sociale della Chiesa, non ha dunque saputo, "così si può concludere in linea con Rommen, (...) declinare la sua tradizione del diritto naturale in una chiave personalistico-costituzionale, che sarebbe stata una difesa molto più efficace contro la negazione della libertà individuale e l'oltraggio alla dignità umana da parte dei totalitarismi." Krienke, 2011a: 296.

<sup>111</sup> Basti pensare alla definizione del principio di sussidiarietà, delineata in modo approssimativo nella *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) e più compiutamente nella *Quadragesimo Anno* di Pio XI (1931). "Siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva [*subsidiium afferre*] le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle. (...) È necessario che l'autorità suprema dello Stato rimetta ad assemblee minori ed inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minore importanza in modo che esso possa eseguire con più libertà, con più forza ed efficacia le parti che a lei sola spettano (...) di direzione, di vigilanza, di incitamento, di repressione, a seconda dei casi e delle necessità." QA, cit. in Magagnotti, 1991: 22. Questa formulazione, benché fondata e finalizzata, in chiave anti-liberale, al ristabilimento dell'ordinamento corporativo della società (Cfr. Krienke, 2011a: 303), costituisce comunque la prima illustrazione e valorizzazione esplicita e formalizzata del concetto di sussidiarietà, ed è a tutt'oggi considerata essenziale punto di avvio etico-politico-sociale per il dibattito moderno e contemporaneo sul tema. Cfr. Quadrio Curzio, 2002: 110.

<sup>112</sup> Non a caso il succitato Antonio Rosmini, tra i primi inascoltati fautori del confronto del mondo cattolico con le categorie ideologiche della modernità, concludeva la sua opera *La costituzione secondo la giustizia sociale*, messa all'Indice nel 1849 insieme alle *Cinque piaghe della santa Chiesa*, con queste parole: "Sarebbe desiderabile che gl'Italiani si occupassero maggiormente nello studio de' politici e degli economisti inglesi." Rosmini, 1848: 95.

<sup>113</sup> G. De Rosa, *L'orizzonte e il contesto di un'enciclica*, in *Id.*, 2002: 23-4.

<sup>114</sup> Cfr. *infra*, nota 788.

<sup>115</sup> Premettiamo che, come afferma Gianni La Bella a proposito della sua nomina cardinalizia, "c'è nella scelta di onorare Newman, da parte di Leone XIII, una intuizione lucida e nello stesso tempo strategica frutto di quel progetto teso a far incontrare nuovamente Chiesa e mondo scientifico. Newman è l'uomo ideale per cucire questo strappo." (...) La sua nomina rende felici gli uomini colti ed intelligenti," commentavano i quotidiani inglesi. G. La Bella, *Newman e Leone XIII*, in De Rosa, 2002: 221.

immobilistico, avrebbe cessato di essere considerata un fine proficuo in sé e per sé, come si è invece potuto rilevare nell'ambito del movimento trattariano.<sup>116</sup>

Nella storia del cristianesimo,<sup>117</sup> Newman aveva compreso, è avvenuto che “le circostanze esteriori sono mutate e col mutamento si è resa necessaria una diversa applicazione della parola rivelata, cioè uno sviluppo.”<sup>118</sup> Ma ciò non sarebbe stato motivo di un rassegnato fatalismo, poiché la totale emancipazione della religione cristiana dal legame con l'antichità si fondava sulla scoperta, se così si può dire, della coscienza, come presupposto dell'apertura trascendentale del soggetto libero, la cui azione non poteva che dispiegarsi nella diacronicità, con tutte le conseguenze che ciò comportava. La dottrina cristiana – provvidenzialmente o ad ogni modo fortunatamente, aggiungerebbe il cardinale – era stata e avrebbe continuato ad essere caratterizzata da “differenze, disarmonie, non soltanto a livello di degenerazione eretica, ma soprattutto a livello di crescita della stessa ortodossia, che procede attraverso il travaglio e il rischio dell'interpretazione e della libertà umane.”<sup>119</sup> La teoria dello sviluppo di Newman, avrebbe trovato la garanzia del principio di continuità – individuata da Freeman nella parentela tra popoli che, in virtù di un'ipotetica invariabilità razziale, erano in qualche modo sradicati dalla dimensione temporale – in “un elemento interiore di carattere trascendente,”<sup>120</sup> nella natura<sup>121</sup> propria dell'uomo in quanto tale, tenendo tuttavia presente che questa “sua dignità, la vera sfera ‘sacra’, è sempre una sfera incarnata, realizzandosi concretamente, relazionalmente o strutturalmente,”<sup>122</sup> e dunque possiamo dire, storicamente.

<sup>116</sup> Cfr. *supra*, 109-17. Cfr. anche Ker, 2009: 129.

<sup>117</sup> Ciò in seguito all'adozione di un diverso approccio metodologico. Cfr. *infra*, 205-8 e nota 372,

<sup>118</sup> Newman, 2003: 95. “We must distinguish between a revelation and the reception of it.” Newman, 1845: 120. Quest'ultima fondamentale precisazione ci consente di evidenziare che la posizione di Newman non va assolutamente confusa con quella dei suoi contemporanei sostenitori del relativismo religioso. Cfr. Del Noce, 1968: 170.

<sup>119</sup> G. Lettieri, *Postfazione. Newman alessandrino*, in Newman, 2003: 437.

<sup>120</sup> G. Velocci, *Prefazione*, in Newman, Velocci, 1999b: 18. Tale ‘elemento’, occorre sottolineare, riceve una declinazione propriamente personalistica: “Questo soggetto vivente non è soltanto qualcosa di eterno, ma è qualcuno; la realtà trascendente che si rivela nella coscienza assume lineamenti personali.” *Ibidem*, 27.

<sup>121</sup> Se come osserva Rommen, nell'epoca dei totalitarismi “le parole ‘natura’ e ‘naturale’ vengono rovesciate nel loro significato e usate in senso ancor più falso che da Hobbes e Hume”, venendo cioè tradotte “in un concetto grassamente materialistico” (Rommen, 1965: 130), il termine “‘natura’ nella migliore tradizione cristiana del medioevo non si riferisce ad una natura materiale, dalla quale basta astrarre le ‘leggi’ concrete, ma vuole dire una ‘verità’ dell'uomo stesso in quanto lui - non la natura materiale - è una dignità relazionalmente incarnata.” Krienke, 2009a: 13. È questo il senso cui abbiamo inteso riferirci sopra, poiché per Newman, come vedremo meglio nel corso della trattazione (cfr. *infra*, 245 e nota 610) “l'apertura alla trascendenza è una virtualità permanente, costituzionale, stabile della coscienza umana. Non è un accidente, fortunato o sfortunato, né una possibilità esclusiva degli spiriti eletti.” G. Velocci, *Prefazione*, in Newman, Velocci, 1999b: 24.

<sup>122</sup> Krienke, 2009a: 13.

Risulterà ora più chiaro il titolo di questo terzo ed ultimo capitolo della nostra trattazione, che oltre a contenere il binomio 'Uomo-Antichità', da noi scelto come originale perno interpretativo dell'opera di Freeman e di Newman – e attraverso questa, di tutta l'epoca di cui essi furono, in modo affatto distinto, protagonisti e testimoni – riprende quello che ci è sembrato il più logico termine di riferimento per valutare l'effettiva opportunità della prospettiva proposta,<sup>123</sup> e le sue importanti ricadute nell'ambito della realtà scientifica e culturale del mondo contemporaneo. Riteniamo infatti che uno studio teso ad offrire un contributo all'approfondimento concettuale e critico del ruolo rivestito dalle istanze personalistiche nel profilare l'approccio all'antichità adottato nel corso del XIX secolo, non possa prescindere dall'esame di un fenomeno di rilievo storico-politico tanto essenziale quanto trascurato. Ci riferiamo alla biforcazione che ha caratterizzato la concezione del liberalismo nel corso del Novecento, ma i cui prodromi, o meglio i cui necessari presupposti, sono chiaramente rintracciabili nel periodo che ha preparato, e poi accolto, la riflessione storica e antropologica dei nostri due autori. La nostra tesi consiste proprio nel dimostrare che E. A. Freeman e J. H. Newman, legati dalla concreta frequentazione dei medesimi circoli culturali della Oxford di metà Ottocento e dalla manifestazione di un profondo interesse per i meccanismi di interazione tra passato e presente, rappresentano una più che emblematica anteprima di quella frattura che il pensiero liberale avrebbe conosciuto in modo più marcato nei decenni che seguirono la loro morte.<sup>124</sup>

Il titolo del lavoro vuol essere in una certa misura provocatorio, in quanto l'attribuzione dell'etichetta di 'liberale' sia a Freeman sia a Newman, lungi dal presupporre un'effettiva condivisione di intenti e di opinioni, costituisce un artificio dossografico che ci consente di richiamare l'attenzione sulle varie anomalie interpretative di cui è stato oggetto il pensiero dei due studiosi in questione. Il primo elaborò una concezione della storia, in piena discordanza con i principi dell'autentica tradizione liberale, pur essendo ancora oggi definito con questo appellativo, di cui tra l'altro amava fregiarsi. Il secondo invece, ben noto per la sua risoluta lotta contro le tendenze agnostiche e razionaliste del liberalismo, produsse in realtà una rilettura del rapporto tra antichità e sviluppo il cui nucleo generatore, a nostro avviso, non può essere integralmente compreso se non all'interno di un sistema valoriale propriamente liberale, giacché fondato sul primato della libertà e del senso critico.

---

<sup>123</sup> Ossia il liberalismo come orizzonte teorico in cui, a seconda delle sue diverse accezioni, è possibile collocare l'opera dei nostri due autori.

<sup>124</sup> Cfr. *infra*, 162.

Ma cerchiamo di definire più esplicitamente il quadro concettuale e terminologico nel quale ci muoviamo, e che al momento apparirà probabilmente quanto meno ambiguo. Riferendoci alla posizione assunta dai due pensatori in questione, abbiamo infatti parlato di 'tradizione liberale', 'liberalismo', ecc., senza specificare il senso che a tali vocaboli possiamo assegnare in base alla secessione di cui sopra; la più eloquente individuazione di questa, spetta al già citato Röpke, il quale asseriva in *Civitas Humana* che il liberalismo poteva essere inteso "da un lato nel senso ampio e universale d'una idea, che costituisce in fondo l'essenza della civiltà occidentale, dall'altro nel senso ristretto e specifico d'un movimento spirituale, politico e sociale dell'ultimo secolo, che è derivato da quell'idea universale attraverso ben determinati coefficienti storici."<sup>125</sup> Questa proposizione delinea in modo sintetico il discrimine tra due impostazioni ideologiche variamente comunicanti, innanzitutto giacché l'una risulta matrice dell'altra, eppure profondamente dissimili, come confermano le perplessità poco dopo sollevate dall'economista in merito alla possibilità di riconoscersi o meno liberali al mutare dell'accezione adottata.<sup>126</sup> Ciò che il brano non ci dice è invece il fatto che l'Ottocento, quell'ultimo secolo cui Röpke si riferiva scrivendo nel 1944, era stato non solo culla dell'ormai invisibile movimento liberale in senso ristretto, ma anche fucina di quella concezione della libertà individuale della persona rivendicata nel liberalismo considerato come 'idea universale'; un secolo che aveva originato la storia finalistica di Freeman e la teologia storica di Newman, delle quali ci accingiamo a ricostruire in modo più analitico le linee essenziali e il significato loro ascrivibile nel panorama della storia delle idee.

---

<sup>125</sup> W. Röpke, *Crisi e rinnovamento del liberalismo*, in *Id.*, 1947: 26.

<sup>126</sup> "Nel primo siamo tutti liberali fin tanto che difendiamo quei valori e quegli ordinamenti che ci sembrano insostituibili contro quelle forze distruttive che possiamo designare come collettivismo, totalitarismo e nazionalsocialismo. Se invece consideriamo il secondo significato della parola, allora ci si pone la questione se ancora qualcuno di noi può essere un liberale." *Ivi*.

## b) *L'Antichità e l'Uomo in Freeman: la Lega Achea e la 'razza' inglese*

Iniziando a redigere il nostro resoconto relativo alla riflessione di Freeman sul federalismo antico, ma anche moderno – come possiamo ben immaginare dall'aspecificità metodologica<sup>127</sup> che caratterizzava il suo approccio alla disciplina storica, e dal nesso di reciproca interdipendenza che egli individuava tra i suoi vari settori – dobbiamo purtroppo nuovamente constatare il carattere approssimativo, e per ciò stesso fuorviante, dei più recenti studi italiani in merito. Ci riferiamo in particolare a quello di Gabba, dal titolo *E. A. Freeman e il federalismo antico*, che in effetti è più corretto definire non tanto il più recente quanto piuttosto, in senso assoluto, l'unico saggio, seppur non esteso, dedicato in modo esclusivo all'argomento in questione. Non deve nemmeno sfuggire il fatto che il contributo sia datato al 1981, e che esso risulti inserito negli atti di un seminario di più ampio respiro sull'autore, che a sua volta, nel nostro paese, non è stato seguito da alcun ulteriore tentativo ermeneutico che possa dunque fungere da termine di paragone. La situazione all'estero, almeno sul piano strettamente cronologico, non è poi molto più rosea; troviamo la più accurata ed esaustiva analisi della vastissima produzione storiografica, teoretica e pubblicistica di Freeman in poco più di una settantina di pagine facenti parte dell'ammirevole opera di J. M. Burrow, anch'essa risalente al 1981 e ad ogni modo focalizzata più in generale sugli storici vittoriani e il passato inglese.<sup>128</sup>

Da questa noiosa ma doverosa sintesi dello stato dell'arte emerge la combinazione di due importanti circostanze che accomunano i lavori degli studiosi che si sono occupati del nostro autore, al di là delle differenti nazionalità. Innanzitutto si nota che una figura come Freeman, che in fin dei conti restava sempre “lo storico dei Normanni,”<sup>129</sup> non ha mai riscosso particolare interesse da parte degli antichisti,<sup>130</sup> e ciò naturalmente contribuisce in modo considerevole a decretare i risultati non proprio brillanti dei pur promettenti sforzi compiuti per inquadrare il rapporto dell'autore con l'antichità e il suo modo di

<sup>127</sup> Cfr. *supra*, note 33, 34, 35.

<sup>128</sup> “The best modern analysis of the full range of Freeman's historical writings is contained in J. W. Burrow, *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past*, Cambridge 1981, pp. 155-228. Also useful are the published papers of a seminar convened in Pisa by A. Momigliano, *Seminario su Edward Augustus Freeman*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa III*, 11, 2 (1981), pp. 309-361.” Stephenson, 2007: 120.

<sup>129</sup> Momigliano, *Premessa*, in *Id.*, 1981: 308.

<sup>130</sup> Lo stesso Momigliano dichiara l'ingente problematicità di uno studio su Freeman in quanto ‘storico dell'antichità’ e il Seminario di Pisa (promosso da Momigliano insieme a G. Nenci nel febbraio del 1979), che manifesta comunque un tentativo notevole in tal senso, venne per così dire ‘disertato’, forse non casualmente, da alcuni degli antichisti invitati. Cfr. De Nicola, 1998: 53.

affrontarne problematiche specifiche come quella federale.<sup>131</sup> In secondo luogo, sembra che l'attenzione critica per Freeman – né più né meno che per altri storici del XIX secolo qualificati in un senso o nell'altro come 'liberali'<sup>132</sup> – si sia concentrata in modo predominante all'incirca negli anni Settanta, per poi concretizzarsi al principio del decennio successivo negli scritti summenzionati. Quanto a quest'ultimo punto, sarebbe forse un esercizio dietrologico imporre una chiave di lettura politicizzante alla non tanto brusca quanto definitiva interruzione di una stagione scientifica incentrata su un certo tipo di personaggi e di temi storiografici.<sup>133</sup> Quel che è certo è che oggi, precisamente a distanza di trent'anni dalla pubblicazione delle ultime e più rimarchevoli indagini sul nostro autore, la 'questione liberale'<sup>134</sup> rimane una difficile ed ineludibile sfida, e dell'agenda politico-istituzionale e del dibattito etico-culturale, le cui premesse storiche non possono essere eluse. Senza la pretesa di istituire connessioni e analogie che non sarebbero che mere forzature, il costante riferimento terminologico al valore della 'libertà' da parte di partiti politici e di organizzazioni pseudo-tali, talora dalle agghiaccianti ispirazioni e finalità,<sup>135</sup> rende d'obbligo un ripensamento globale

<sup>131</sup> Diversa è infatti la valutazione che possiamo esprimere circa il lavoro presentato allo stesso seminario da G. Gracco (*Edward Augustus Freeman (1823-1891), un medievista senza medioevo*), al quale non sfuggono affatto le istanze autoritaristiche e illiberali presenti nella riflessione storica di Freeman. L'autore rileva infatti "come, accanto al mito di Roma (che lo conduceva a lodare le libere Repubbliche medievali soltanto in quanto riflesso dell'antica romanità) il Freeman coltivasse quello altrettanto esaltante di Venezia, che come Roma ebbe la missione del "benefico imperialismo"." Leonardi, 1983: 643.

<sup>132</sup> Citiamo a titolo esemplificativo alcuni dei più rilevanti studi in merito, che hanno offerto letture sia critiche sia encomiastiche del liberalismo. McClelland, 1971; Morton, 1972; Olafson, 1973; W. A. Williams, *The Age of re-forming history*, in *Id.*, 1973: 161-8; Berninghausen, 1975; Iggers, 1975; Lemisch, 1975; Kolko, 1976; Blaas, 1978.

<sup>133</sup> Segnaliamo le osservazioni di G. Rinzivillo: "proprio negli anni '70 - inizi anni '80 lo scenario politico e intellettuale ha prodotto una grande riflessione sui rapporti tra il socialismo e il liberalismo in Italia e in prospettiva europea (...). È utile ricordare, inoltre, che è proprio negli anni '70 che certe nuove elaborazioni dei filosofi politici sul liberalismo cominciano a divenire circolanti e a diffondersi tra gli intellettuali laici insieme alla rivalutazione di tradizioni affini (per esempio, l'egualitarismo), anche se, va detto che, proprio in proprio in Italia, il dibattito stenta ad essere recepito e a decollare." Rinzivillo, 2003: 133. Cfr. anche Tranfaglia, 1980.

<sup>134</sup> D. Antiseri ha parlato di 'questione liberale' nei termini del rapporto storicamente complesso, anche per via della confusione terminologica, tra liberalismo e cattolicesimo (D. Antiseri, *I cattolici e la questione liberale*, in Petroni, 1997: 32-7), ma ci sembra che la problematica sia presente in modo altrettanto apprezzabile nel campo del confronto con gli ideali socialdemocratici. Cfr. Beckwith, 1976; Mises, 1990; 2000; Mastellone, 1999; Cofrancesco, 2003: 65-92.

<sup>135</sup> Vedi il caso dei neo-nazisti "Knights of Freedom" di New York (cfr. Atkins, 2011: 98-9), di cui si serve Luciano Canfora per mostrare l'esito "inquietante" di pressoché ogni rivendicazione di libertà, quella del citato gruppo fanatico statunitense, così come quella di un Benjamin Constant. ("La libertà ha questo di inquietante, che o è totale in tutti i campi, ivi compreso quello della condotta individuale, o non è; ed ogni vincolo in favore dei meno 'forti' sarebbe appunto limitazione della libertà degli altri." Canfora, 2004: 365-6) Si tratta di un pericolo che effettivamente sussiste nel momento in cui essa viene associata a un'astratta visione monistica dell'uomo, privato di quelle relazioni essenziali che saldano la sua libertà individuale alla dimensione morale. Fondamentalmente Canfora prende in considerazione la libertà in senso esclusivamente negativo (su libertà negativa e positiva cfr. *infra*, 251; Vigna, 1998: 3-18), come si evince dai pessimi esempi che riporta, e identifica di fatto le istanze personalistico-liberali con quelle del 'falso individualismo.' Spiega Hayek "that true individualism affirms the value of the family and all the common

sull'argomento, che non prescinda dalla ricapitolazione storico-critica dell'opera di quegli "Eminent liberals out of Parliament" tra i quali Edward Freeman occupa un posto di primo piano.<sup>136</sup>

Questo per quanto concerne il secondo aspetto su cui abbiamo focalizzato la nostra attenzione accennando allo stato attuale degli studi. Passiamo ora al primo, ossia la sostanziale indifferenza nei confronti del Freeman storico dell'antichità e in special modo del federalismo antico. Giacché costituisce un *unicum* nel settore, non possiamo non partire dall'articolo di Gabba, di cui illustreremo quelli che sono a nostro avviso i pregi e i limiti, per poi esporre il nostro personale punto di vista.

Entrando subito nel dettaglio, lo storico pavese descrive le ragioni individuabili dietro la stesura di una storia del governo federale, parlando di "finalità di politica attuale," in vista di "nuove, possibili ristrutturazioni politico-costituzionali." Dovremmo ormai conoscere Freeman abbastanza bene da cogliere al volo la correttezza di questa interpretazione, che non viene però appropriatamente sviluppata, e resta dunque inutilizzabile ai fini di una reale comprensione dell'opera, al fine cioè di chiarire, nello specifico, quali motivazioni furono all'origine della valutazione positiva, ma senza esagerare possiamo dire anche dell'ammirazione,<sup>137</sup> che Freeman espresse per i governi federali, e ancora più in particolare, per la Lega Achea. Da ciò derivano poi alcune imprecisioni di peso non trascurabile ma che sono ad ogni modo implicite,<sup>138</sup> e altre decisamente più consistenti e più complesse da portare alla luce, i cui presupposti andremo dunque sfatando via via che procediamo. Intanto le enunciamo brevemente, premettendo che siamo ben consapevoli del carattere episodico e circoscritto del contributo che stiamo sfruttando per costruire la nostra argomentazione, e pertanto in un certo senso dell'ovvietà della presenza di certe manchevolezze.

---

efforts of the small community and group, that it believes in local autonomy and voluntary associations, and that indeed its case rests largely on the contention that much for which the coercive action of the state is usually invoked can be done better by voluntary collaboration (...). There can be no greater contrast to this than the false individualism which wants to dissolve all these smaller groups into atoms which have no cohesion other than the coercive rules imposed by the state." Hayek, 2009: 23. Cfr. anche Taylor, *Atomism*, in *Id.*, 1985: 187-210.

<sup>136</sup> Davidson, 1880: 288-99.

<sup>137</sup> "That ideal, in its highest and most elaborate development, is the most finished and the most artificial production of political ingenuity." Freeman, 1863: 3. E ancora, commenta così lo scioglimento della Lega Achea: "The truth is that, if the Federal Government of Achaia now gave way, it gave way only because it for a moment deserted its own principles. There was clearly no general wish to secede, no wish to exchange the Achaian for the Spartan connexion, as long as those who were at the head of the League did their duty as Federal rulers. (...) The fact that a Federal Government, hitherto united and prosperous, fell in pieces as soon as it deserted strict Federal principles, is surely rather an argument for the Federal system than against it." *Ibidem*, 473.

<sup>138</sup> Cfr. *infra*, 195-6.

Gabba afferma che Freeman intuisce che il federalismo greco è un prodotto dell'età ellenistica,<sup>139</sup> come mediazione tra la *polis* e le grandi monarchie che succedettero all'impero di Alessandro, ma a questo valido rilievo non viene associata l'analisi degli elementi istituzionali da cui, agli occhi del nostro, derivava questa soluzione di compromesso, e pertanto nemmeno quella del valore concretamente attuale che egli vi attribuiva. Dopo il riferimento alla situazione politica – che certamente determinò almeno in parte la comparsa della *History of federal government* – caratterizzata dalla crescente affermazione del modello del grande stato, unitario e centralizzato come quello francese e austriaco, troviamo una serie di osservazioni da cui si evince che scopo dell'opera, secondo l'autore del saggio, sarebbe proprio la presentazione di realizzazioni storiche del meccanismo federale come paradigma da poter efficacemente contrapporre allo statalismo che sembrava ormai destinato a dominare la scena europea,<sup>140</sup> e vista la sintesi che segue,<sup>141</sup> sembrerebbe che la concreta esigenza che Freeman sperava di soddisfare con il modello federale, naturalmente ove le condizioni fossero state idonee,<sup>142</sup> era quella di conciliare la maggiore libertà di cui si poteva godere in un piccolo stato con l'efficienza governativa di uno di grandi dimensioni. È sulla natura di questa libertà, semplicisticamente additata da Gabba,<sup>143</sup> che ci concentreremo al fine di identificare e valutare quelle prerogative dell'antichità greca, mirabilmente recepite e messe in atto dalla Lega Achea, che Freeman auspicava di recuperare e riproporre in quanto dirette progenitrici delle virtù politiche anglosassoni.

Il progetto originale dell'opera prevedeva di prendere in esame un arco temporale ben più ampio di quello che alla fine egli riuscì a portare a termine. Dopo un'introduzione generale in cui viene definito e spiegato il funzionamento del sistema federale, l'autore si proponeva di analizzare da vicino quattro grandi stati, che traevano la loro importanza per lo studioso di storia politica, “from having perfectly, or nearly perfectly, realized the Federal idea, or else from their importance and celebrity in the general history of the

---

<sup>139</sup> Gabba, 1981: 332-4.

<sup>140</sup> “L'opera è in realtà rivolta alla ricerca di modelli storici federali contro il grave emergere di forme sempre più centralizzate del potere nei grandi stati europei unitari, con la riduzione o l'annullamento della partecipazione popolare.” *Ibidem*, 323.

<sup>141</sup> “Il problema è come trovare una soluzione che salvi le libertà tipiche di un piccolo stato (con i suoi modi di realizzazione della partecipazione politica popolare diretta e la sua organizzazione statale non oppressiva), e al tempo stesso riconosca la realtà di fatto dei grandi stati territoriali, nei quali il potere decisionale per ragioni di efficienza è naturalmente al vertice.” *Ibidem*, 323-4.

<sup>142</sup> Cfr. *infra*, 190-94.

<sup>143</sup> Anche quando intende indicare le pecche dell'opera di Freeman, scrive che l'opera “si riduce sostanzialmente ad una esaltazione dei valori di libertà propri degli stati federali.” Gabba, 1981: 329.

world.”<sup>144</sup> I quattro esempi che aveva scelto dall'antichità ai suoi giorni erano la Lega Achea (281 – 146 a.C), i Cantoni Svizzeri (1291 –1862), la Repubblica delle Sette Province Unite (1579 –1795) e infine gli Stati Uniti d'America (1778 –1862).

Forse, di primo acchitto, la Lega Achea, che rappresentava evidentemente il primissimo esperimento federale a suo dire pienamente sviluppato,<sup>145</sup> parrebbe appartenere al secondo gruppo di repubbliche, quelle cioè che si erano distinte in modo particolare come protagoniste storiche tout court nel loro periodo di esistenza, secondo quella che era stata in effetti la condizione della federazione greca ripristinata nel 280.<sup>146</sup> Ma leggiamo il giudizio di Freeman in proposito: “The Achaian League, and the United States since the adoption of the present Constitution,<sup>147</sup> are indeed the most perfect developments of the Federal principle which the world has ever seen.”<sup>148</sup> È chiaro dunque che pur essendoci giunta incompiuta la *History of federal government*,<sup>149</sup> che di fatto è una storia della Lega Achea, ci offre un quadro notevolmente emblematico circa quelli che Freeman riteneva essere gli attributi più propri di uno stato federale.

Il fatto che la Lega di Arato e di Filopomene sia posta sullo stesso piano degli Stati Uniti di Washington e di Lincoln non può lasciare indifferenti, e pertanto ci sembra sia opportuno confrontare la definizione che Freeman dà del governo federale, con quella di Tocqueville, una delle principali fonti utilizzate per lo svolgimento dei primi due capitoli di carattere generale.<sup>150</sup> Il secondo scriveva: “The federal system was devised to combine the various advantages of large and small size for nations.”<sup>151</sup> E il primo: “A Federal Government then is a mean between the system of large states and the system of small states. (...) [It] goes a good way to unite the opposite advantages of the two opposite

<sup>144</sup> “There are a few famous commonwealths which either from having perfectly, or nearly perfectly, realized the Federal idea, or else from their importance and celebrity in the general history of the world, stand out conspicuously at the very first glimpse of the subject, and whose constitution and history will deserve and repay or most attentive study.” Freeman, 1863: 4.

<sup>145</sup> Prima di occuparsi dei quattro casi ‘ideali’, Freeman tratta brevemente di altre forme pseudo-federali, come le leghe settentrionali (focese, acarnana, epirota), la lega beotica, e altri analoghi tentativi (Ionia, Olinto, Arcadia; Lega Licia), perché afferma “we must look at the idea in its germ as well as in its perfection.” Ivi.

<sup>146</sup> Cfr. P. Siewert, *Il federalismo nel mondo greco fino al 338 a.C.*, in Zecchini 2005: 21.

<sup>147</sup> All'epoca in cui scrive Freeman (1862/3) l'ultimo emendamento apportato al testo del 1787 risaliva al 1804 (XII emendamento, relativo alle modalità di elezione del Presidente e del Vice-presidente dell'Unione.)

<sup>148</sup> Freeman, 1863: 6.

<sup>149</sup> Nondimeno Parker la pone sullo stesso piano della *History of the Norman conquest* (di cui abbiamo discusso nel nostro primo capitolo, *supra*, 31-5) definendole entrambe le “major historical works” cui l'autore si dedicò per circa un decennio della sua vita. Parker, 1981: 830.

<sup>150</sup> Chapter I: General Introduction; Chapter II: Characteristics of federal government as compared with other political systems.

<sup>151</sup> Tocqueville, 1990: I, 82.

systems between which it stands as a mean term.”<sup>152</sup> Qui il calco dalla *Democracy in America* è evidente, ma ciò che ci preme sottolineare è invece lo scarto che intercorre tra i due pensatori, i quali condivisero la stima per il sistema federale,<sup>153</sup> avendo tuttavia elaborato un'idea assai differente circa le origini, il funzionamento, ma anche gli scopi di tale formula, su cui pure a prima vista, dalle frasi su riportate, parrebbero concordare.

Sia secondo Tocqueville sia secondo Freeman infatti le sue finalità primarie consistevano nella combinazione degli opposti vantaggi esibiti dagli stati di grande e di piccola estensione territoriale, ma se ciò che offrivano i primi, potenza, e dunque sicurezza e pace, era un'indiscutibile evidenza per entrambi,<sup>154</sup> non possiamo dire altrettanto circa il portato dei secondi. Per Tocqueville, a dispetto delle dimensioni, l'unione federale si distingue in quanto “the paucity of objects for which its government provides, assimilates it to a small State. (...) As the sovereignty of the Union is limited and incomplete, its exercise is not incompatible with liberty.”<sup>155</sup> In altre parole, la mole delle questioni amministrative direttamente dal governo centrale è ridotta tanto quanto quella di un piccolo stato, ma ciò che è più interessante è il fatto che la maggiore libertà non è solamente conseguenza, ma anche presupposto, di questa imperfetta sovranità tipica delle forme federali. Vi è infatti un aspetto della nuova società americana da cui Tocqueville rimase colpito in modo particolarmente favorevole, un elemento fondamentale di quel primato degli individui che egli annoverava tra i migliori effetti delle parziali eclissi dell'intervento pubblico; queste, egli asseriva, si verificavano in rari e fortunati casi,<sup>156</sup> e il modello federale aveva certamente tutte le caratteristiche per essere uno di questi. A suscitare stupore ed entusiasmo nell'osservatore europeo fu l'associazionismo generalizzato, segnatamente diverso da quello dei contemporanei stati nazionali,<sup>157</sup> che animava la vita politica ma soprattutto quella civile,<sup>158</sup> compensando in modo continuo

<sup>152</sup> Freeman, 1863: 16-18.

<sup>153</sup> Sulle criticità del sistema federale individuate da Tocqueville, cfr. Tocqueville, 2007: 127; Atanassow, 2007: 81; Winthrop, 1976.

<sup>154</sup> Tocqueville, 2007: 123; Freeman, 1863: 79.

<sup>155</sup> Tocqueville, 2007: 124.

<sup>156</sup> “Una delle conseguenze più felici dell'assenza di governo (quando un popolo è tanto fortunato da poterne fare a meno, cosa rara) è lo sviluppo della forza di volontà individuale che ne è il risultato diretto.” Tocqueville, 2000a: 65.

<sup>157</sup> “Wherever, at the head of some new undertaking, you see the government in France, or a man of rank in England, in the United States you will be sure to find an association.” Tocqueville, 2007: 374. “In the United States, executive power is limited and exceptional, as is the sovereignty in whose name it acts; in France, it extends, just as sovereignty does, to everything.” Tocqueville, 2004: 138.

<sup>158</sup> “Political associations are but a minor detail in the vast canvas comprising all the associations that exist in the United States.” *Ibidem*, 595. “No country in the world has made better use of association than the United States, and nowhere has that powerful instrument been applied to a wider range of purposes. (...) Most Europeans still look upon associations as a weapon of war, to be organized in haste and immediately

quella modestia istituzionale tanto connaturale e confacente al piccolo stato quanto potenzialmente fatale per il grande.

Freeman afferma invece esplicitamente, e anche piuttosto ripetitivamente, che i vantaggi principali delle realtà politiche minori, che un governo federale ideale era in grado di donare ai propri cittadini insieme a quelle garanzie in termini di pace interna ed esterna ascrivibili alle grandi formazioni, “were that the political education of the individual citizen was carried to a higher pitch than was possible under any other system and that patriotic devotion to the state was singularly fervent and intense.”<sup>159</sup> Quando scrive queste parole, egli ha naturalmente in mente un preciso parametro di riferimento, ossia la *polis*, in cui ogni individuo in possesso dei pieni diritti politici – componente di un gruppo più o meno folto in base al tipo di costituzione, democratica piuttosto che aristocratica – era al contempo statista, giudice e guerriero,<sup>160</sup> circostanza per niente gradita al comune lettore inglese,<sup>161</sup> ma invece particolarmente desiderabile secondo Freeman. Egli ci tiene ad argomentare le ragioni di questo dissenso rispetto all’opinione generalmente invalsa tra i suoi connazionali, e lo fa invitando a riflettere sul fatto che una simile concentrazione di poteri nelle mani dei comuni cittadini non era esito di un uso sconsiderato delle risorse politiche, poiché nel sistema in questione essi erano resi “fit to use power”<sup>162</sup> e “nowhere will the average of political knowledge, and indeed of general intelligence of every kind, be so high as in a commonwealth of this sort.”<sup>163</sup>

---

tries out on some field of battle. (...) In America, citizens of the minority associate primarily to ascertain their numerical strength and thereby weaken the moral ascendancy of the majority.” *Ibidem*, 215, 220.

<sup>159</sup> Freeman, 1895: I, 260. Citiamo qualche ulteriore passo, per mostrare la rilevanza della questione per il nostro autore: “Under representative government, some form of which was necessary in large states, the political education of the ordinary citizen could not reach so high a level as in smaller states.” *Ibidem*, 260-1. “This elevation of the character of the individual citizen is the main advantage of the system of small states. It is their one great gain, and it is an unmixed gain.” Freeman, 1863: 49. “We have seen that the great advantage of the city-commonwealth is the political education which it gives, the high standard which it tends to keep up among individual citizens.” *Ibidem*, 83. “In like manner it is easy to show that a Federal State will afford its average citizens a degree of political education, greater than they can obtain in a large kingdom, less than they can obtain in a city-commonwealth.” *Ibidem*, 103.

<sup>160</sup> Tale era il modello incarnato anche nel ‘perfetto’ ordinamento federale dell’“Achaian system, by which the functions of Commander-in-chief and of Leader of the House of Commons were inseparably united.” *Ibidem*, 374.

<sup>161</sup> “Every citizen in the Democracy, every citizen of the ruling order in the Aristocracy, is himself statesman, judge, and warrior. English readers are apt to blame such a government as the Athenian Democracy for placing power in hands unfit to use it.” *Ibidem*, 37.

<sup>162</sup> “The truer way of putting the case would be to say that the Athenian Democracy made a greater number of citizens fit to use power than could be made fit by any other system.” *Ivi*. Freeman non spiega però il presupposto di questa estensione della partecipazione e dell’abilità politica, ossia il fatto che “i Greci si immaginavano che lo stato fosse tutto. Se lo Stato è davvero tutto, il suo potere non può essere messo nelle mani di pochi. La garanzia che questo non avvenga sta nel far partecipare tutti (...). [e] la libertà è tanto più grande, secondo l’idea greca, quanto più numerosi sono quelli che condividono il potere.” Acton, 2006: 109.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 47.

Questo supremo livello di civilizzazione aveva tuttavia un prezzo da pagare in quel particolarismo e in quella faziosità che alla lunga finivano per vanificare i benefici di tanta raffinata istruzione civica. Ed ecco dove risiedeva la grandezza del federalismo; esso era un espediente per godere, seppure in modo imperfetto, dei vantaggi caratterizzanti i due estremi delle forme di governo,<sup>164</sup> una terza via che “secured a far larger amount of general peace than the system of independent cities, and gave its average citizens a higher political education than was attainable by the average subjects of extensive monarchies.”<sup>165</sup> Naturalmente Freeman non sottace che ciò che contraddistingue un regime federale è la ‘unlawfulness’, e il termine non è casuale, come illustreremo, di ogni ingerenza dell’autorità centrale nelle questioni interne degli stati/città membri,<sup>166</sup> e dunque quell’attenuazione delle funzioni propriamente statali che anche Tocqueville aveva individuato e apprezzato; eppure i loro punti vista non potrebbero essere più discordanti.

Forse non è immediatamente percepibile, ma la nettezza della contrapposizione tra le visioni profilate dai due è affatto straordinaria. È vero che il rilievo di un abbinamento essenziale tra sistema federale, pratica anti-interventista e associazionismo autonomo, compare in un’opera come la *Democracy* che tratta della specifica e delimitata situazione americana, ma l’interdipendenza fra i tre elementi appena elencati è nondimeno il principio che ha accompagnato il profilo istituzionale del federalismo fin dalle sue prime coscienti teorizzazioni, quelle cioè risalenti a Johannes Althusius (1563 – 1638), oggi da molti riconosciuto come “the real father of modern federalism.”<sup>167</sup> Secondo il grande giurista “the procurement, protection, and care of the necessities of life are at the heart of politics,”<sup>168</sup> e l’unione federale si può definire come un’ordinata gerarchia di livelli

---

<sup>164</sup> “May there not be a third system, intermediate between the two, borrowing something from each of them, and possessing many both of the merits and of the faults inherent in a compromise? May there not be a system which aims at both the objects which are aimed at singly by the other two systems, a system which will probably attain neither object in the perfection in which it is attained by the intermediate system which aims at it singly, but which may at least claim the merit of uniting the two in a very considerable degree?” Freeman, 1863: 89.

<sup>165</sup> *Ivi.*

<sup>166</sup> “We may then recognize as a true and perfect Federal Commonwealth any collection of states in which it is equally unlawful for the Central Power to interfere with the purely internal legislation of the several members, and for the several members to enter into any diplomatic relations with other powers. of the several members.” *Ibidem*, 10.

<sup>167</sup> Hueglin, 1999: vii. Troviamo esattamente la stessa definizione in D. J. Elazar, *Federalism*, in Sills, 1968: 363. “Johannes Althusius (1557–1630) is often regarded as the father of modern federalist thought.” Føllesdal, 2010. Risulta particolarmente interessante in vista della nostra analisi della lettura freemaniana del federalismo, il giudizio del politologo Jovan Djordjević, il quale parla del “German Johannes Althusius, whose understanding of federalism is much deeper than that of Montesquieu, Madison, Hamilton and other thinkers too much concerned with legal-statist and power-ridden conceptions of federalist structure.” Djordjević, 1975: 78.

<sup>168</sup> Hueglin, 1999: 163.

consecutivi di vita comunitaria, che dalla famiglia allo stato<sup>169</sup> persegue questi fini attraverso un modello di “productive self-sufficiency”<sup>170</sup> derogabile solo laddove una *consociatio* di grado inferiore risulti realmente impossibilitata a bastare a se stessa. A quel punto l'ente superiore è chiamato a coadiuvare l'attività di quello minore promuovendone comunque l'autonomia, e non sostituendosi ad esso.

Tocqueville afferma a sua volta che se un governo tentasse – come di fatto era avvenuto per alcuni degli stati-membri della confederazione americana – di surrogare con la propria iniziativa la multiforme operosità individuale, sarebbe facile prevedere l'avvento di un'epoca in cui l'uomo diverrebbe “less and less capable of producing life's most common necessities by himself,”<sup>171</sup> approdando a uno stato di inettitudine politica se adottiamo come punto di riferimento la *Politikanschauung* althusiana appena esposta, e a un ben più grave annichilimento morale e intellettuale additato appunto dal cantore della vita associativa.<sup>172</sup>

Tirando le somme dall'insieme di considerazioni che abbiamo cercato di porre in corrispondenza, il termine che designa propriamente il principio regolatore riscontrabile alla base della logica federale, e per Althusius e per Tocqueville – con le dovute differenze di contesto e di impianto delle loro ricerche – è sussidiarietà,<sup>173</sup> il frutto di

<sup>169</sup> “Althusius constructs an ascending chain of indirect representative relationships” ovvero “a federal order among ascending levels of consociation.” *Ibidem*, 143. *Consociatio publica est qua plures consociationes privatae ad politeuma constituendum consociantur*. Althusius, 1932: 38. *Unde societas vitae mista, partim ex privata, naturali, necessaria, spontanea; partim ex publica, constituta atque universalis vocatur consociatio*. *Ibidem*, 88.

<sup>170</sup> Hueglin, 1999: 117.

<sup>171</sup> Quando un governo mira a sostituirsi all'azione delle libere associazioni, “it is easy to foresee that a day is coming when man will be less and less capable of producing life's most common necessities by himself. The task of the social power will therefore increase steadily, and its very exertions will make that task still greater with every passing day. The more the social power tries to take the place of associations, the more individuals, losing sight of the idea of associating, will need its help: here, cause and effect engender one another in an endless circle. Will the public administration ultimately control every industrial venture beyond the capabilities of the isolated citizen?” Tocqueville, 2004: 597. Analogamente Rosmini: “Il governo civile opera contro il suo mandato, quand'egli si mette in concorrenza con i cittadini, o colla società ch'essi stringono insieme per ottenere qualche utilità speciale; molto più quando vietando tali imprese agli individui e alle loro società, ne riserva a sé il monopolio. (...) E i cittadini stessi vogliono che la società civile governante faccia quel solo che essi non possono fare.” Rosmini, 1856: II, 514.

<sup>172</sup> “In our own time, freedom of association has become a necessary guarantee against the tyranny of the majority.” Tocqueville, 2004: 218. “The morals and intelligence of a democratic people would be no less at risk than its business and industry if government were everywhere to take the place of associations.” *Ibidem*, 598. In questi passaggi è possibile ravvisare una pur minima intuizione del principio dell'indivisibilità della libertà, in seguito formulato e sviluppato dai teorici della già citata Scuola di Friburgo. “Venendo meno la libertà economica - la quale si sostanzia non solo nella libertà dei mercati, ma anche nella proprietà privata - la libertà spirituale e politica perde le sue vere basi. L'uomo che soggiace alla costrizione da parte dello Stato e della sua burocrazia nelle sue attività quotidiane e nelle condizioni della sua esistenza materiale, rimanendo alle dipendenze di un monopolista onnipotente, cioè dello Stato, quell'uomo perde la sua libertà sotto ogni riguardo.” Röpke, 2001: 112.

<sup>173</sup> “Federalism is based on the principle of subsidiarity. As a concept of a social and constitutional order, the meaning of subsidiarity can be traced back to Johannes Althusius.” C. A. Schaltegger, R. L. Frey, *Fiscal federalism in Switzerland: a public choice approach*, in Baimbridge, Whyman, 2004: 155.

un'elaborazione filosofico-sociale che trova la sua formulazione più esplicita, ma per certi versi non la più compiuta e matura,<sup>174</sup> nella *Quadragesimo anno* promulgata da Pio XI nel 1931.<sup>175</sup> E se in essa leggiamo che “l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle,”<sup>176</sup> sappiamo che in modo pressoché analogo “Althusius insisted that the State must not absorb the independent life of families, small associations and provinces,”<sup>177</sup> e che a sua volta Tocqueville identificava la vera grandezza di un governo con la sua capacità di “abituare il popolo a fare a poco a poco senza di lui”<sup>178</sup> piuttosto che con quella di fornire una gestione di per sé più efficiente, e dunque in grado di realizzare ciò che i cittadini singoli o associati possono fare da soli.<sup>179</sup>

In tutti e tre i casi si può opportunamente parlare di un approccio alla determinazione e alla valutazione della fenomenologia politica improntato a modelli bottom-up, che descrivono la creazione e il funzionamento della struttura istituzionale-amministrativa come un processo che sarebbe ingenuo definire totalmente spontaneo,<sup>180</sup> ma che tuttavia non può essere qualificato in senso normativo e forzoso. Hayek dichiarò di essere fermamente convinto dell'assurdità insita nell'idea che possa sussistere una società libera in cui “tutto ciò di cui il pubblico ha bisogno debba essere soddisfatto da organizzazioni obbligatorie.”<sup>181</sup> Più di un secolo prima, Tocqueville constatava, osservando la realtà americana, l'esistenza di tutta una serie di organizzazioni volontarie – cui egli dedica quasi tre capitoli della *Democracy*<sup>182</sup> – esito di libere azioni degli individui, e che si

<sup>174</sup> Cfr. *infra*, note 191 e 803.

<sup>175</sup> Cfr. *supra*, nota 111. In termini particolarmente eloquenti si esprime Oswald von Nell-Breuning, tra i principali contributori della suddetta enciclica: “Il principio di sussidiarietà raccomanda (...) di esaminare con cura la ripartizione delle funzioni, e mette in guardia contro la tendenza, oggi così diffusa, di trasferire competenze a livelli superiori o di assorbire competenze da parte degli stessi, senza che ve ne sia un reale bisogno.” O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Geseschaft*, 1990: 146, cit. in Magagnotti, 1991: 59.

<sup>176</sup> *QA* in Magagnotti, 1991: 138.

<sup>177</sup> Cowen, 1961: 223. Cfr. anche Malandrino, 2001: 41-58; Hueglin, 1999: 201.

<sup>178</sup> Tocqueville, 2000a: 65.

<sup>179</sup> “La democrazia non dà al popolo il governo più abile, ma fa ciò che il governo più abile è spesso impotente a creare. Essa diffonde in tutto il corpo sociale un'attività incessante, una forza sovrabbondante, una energia che, senza di lei, non esisterebbero e che, per poco che le circostanze siano favorevoli, possono produrre meraviglie. Questi sono i suoi veri benefici.” *Ibidem*, 49.

<sup>180</sup> Si intende esclusivamente far notare che esso avviene sempre all'interno di un determinato quadro culturale, sociale ed economico, che di fatto influisce, senza tuttavia mutarne il carattere aperto e delegificato, sulla formazione delle associazioni volontarie. Cotellessa, 1999: 81-136.

<sup>181</sup> Hayek, 2010: 362. “Una delle grandi debolezze della nostra epoca è la mancanza di fede e pazienza per costruire organizzazioni volontarie oer gli scopi che si hanno a cuore. Si chiede immediatamente al governo di far uso della coercizione (o con mezzi raccolti tramite coercizione) per aver qualsiasi cosa appaia desiderabile a molti.” *Ibidem*, 363.

<sup>182</sup> Chapter 5: *On the use that American make of association in civil life*; Chapter 6: *On the relation between associations and newspapers*; Chapter 7: *Relations between civil associations and political associations*. La centralità assegnata alla vita associativa non deve però far credere che Tocqueville sia un osservatore indifferente o addirittura sprezzante di quella propriamente politica, come si può facilmente

frapponevano tra questi e la macchina governativa senza essere in alcun modo ascrivibili a quelle istanze di natura prettamente politica che al contrario risultavano implementate in misura tutto sommato marginale.<sup>183</sup> Si trattava di “società particolari all’interno dello stato,”<sup>184</sup> “sotto-società libere,”<sup>185</sup> o ancora di “corps intermédiaires”<sup>186</sup> per dirla con Montesquieu, collocate a fianco degli organismi “established by law and known as towns, cities, and counties,”<sup>187</sup> dai quali si differenziavano per la loro genesi indipendente rispetto all’ordine giuridico e al criterio puramente maggioritario.

In numerosi passaggi, la lettura tocquevilliana evidenzia il fatto che la dinamica dell’assetto federale si sviluppa dal basso – “the township was organised before the county, the county before the state, the state before the Union”<sup>188</sup> – in quanto fondata su ciò che comunemente si intende con l’espressione ‘sussidiarietà verticale’, per cui nel concreto svolgimento dell’azione politica gli enti locali subentrano allo Stato. Ma molto più significativa è l’intuizione relativa alla centralità del ruolo delle aggregazioni sociali intermedie e non artificiali, che costituiscono il sostrato social-etico del federalismo attraverso una sussidiarietà diffusa, non tecnica, sulla quale si sarebbe innestato il disegno istituzionale ad oggi esistente. Infatti, “the federal government was the last to

---

evincere dal brano seguente, in cui la centralizzazione viene additata come ostacolo allo sviluppo dello spirito civico: “I think that administrative centralization is only good for enervating the peoples who submit themselves to it because it tends unceasingly to diminish civic spirit among them.” Tocqueville, 2000b: 56. È vero tuttavia che di contro all’entusiasmo enfatico di Freeman per la partecipazione alla vita politica, “Tocqueville pone l’accento sulla dinamica partecipativa attuata al di fuori da qualsiasi intenzione celebrativa: la coesione sociale non è quindi il risultato di rituali di qualunque genere possano essere, non è la rievocazione dell’identità collettiva alla luce della memoria dell’avvenimento fondatore.” Abbruzzese, 2005: 87.

<sup>183</sup> “Here I am concerned only with associations that form in civil life and whose purpose is in no sense political. Political associations are but a minor detail in the vast canvas comprising all the associations that exist in the United States.” Tocqueville, 2004: 595.

<sup>184</sup> Hayek sostiene che “il vero liberale deve auspicare il maggior numero possibile di quelle ‘società particolari all’interno dello stato’, quelle organizzazioni volontarie che si pongono tra l’individuo e lo stato, che il falso individualismo di Rousseau e la Rivoluzione francese vollero sopprimere.” Hayek, 2010: 362.

<sup>185</sup> Karl Popper, sulla stessa linea, scrive: “Io sostengo che una delle caratteristiche della società aperta è di tenere in gran conto, oltre alla forma democratica di governo, la libertà di associazione e di proteggere e anche di incoraggiare la formazione di sotto-società libere, ciascuna delle quali possa sostenere differenti opinioni e credenze.” Popper, 1983: 280.

<sup>186</sup> Montesquieu, 1832: 42-3; 91. Occorre precisare che l’attuale dottrina dei corpi intermedi, intesi come formazioni sociali autonome (ossia l’accezione da noi utilizzata, che troviamo in Antiseri, 2005: 53-6, il quale li definisce “un baluardo contro gli onnipresenti agguati dello statalismo e dell’interventismo” *Ibidem*, 53; anche Röpke parla della necessità che la democrazia sia “balanced and diluted by ‘nonpolitical spheres’, ‘corps intermédiaires’ (Montesquieu).” Röpke, 2009: 85 trae spunto da quella di Montesquieu in virtù della medesima funzione di limitazione e controbilanciamento del potere pubblico, ma nelle opere del filosofo francese essi avevano una caratterizzazione istituzionale molto più marcata, consistendo sostanzialmente in quegli organi giudiziari nobiliari di origine medievale con funzioni di controllo della potestà assoluta del monarca. Cfr. Bedeschi, 1990: 77-8.

<sup>187</sup> “Apart from those permanent associations established by law and known as towns, cities, and counties, a host of others would never have existed or flourished but for the initiative of individuals.” Tocqueville, 2004: 215.

<sup>188</sup> Tocqueville, 2007: 39.

take shape in the United States; the political principles on which it was based were spread throughout society before its time, existed independently of it, and only had to be modified to form the republic.”<sup>189</sup> Nelle ultime due citazioni riportate notiamo la ricorrenza dell'indicatore temporale 'before,' ma è chiaro che siamo di fronte a un'interpretazione dell'architettura e della prassi politica che non si esaurisce nel mero ordine storico-cronologico della loro manifestazione, e che coglie invece un momento logicamente ed eticamente anteriore agli apparati di potere.

In Althusius,<sup>190</sup> e in modo sostanzialmente non dissimile anche nelle cosiddette encicliche sociali cui viene tradizionalmente assegnato il primato nella formulazione del concetto di sussidiarietà, la dimensione orizzontale del principio qui in esame rimane declinata secondo una prospettiva di derivazione organicistica e corporativistica,<sup>191</sup> che risulta invece totalmente estranea alle convinzioni di Tocqueville.<sup>192</sup> Ma vi è ad ogni modo la presenza di una componente speculativa che riconosce nell'individuo l'origine e il fine dell'ordinamento istituzionale che ci consente di connettere tre riflessioni di impostazione ideologica così eterogenea come la teoria politica althusiana,<sup>193</sup> la dottrina sociale della Chiesa cattolica<sup>194</sup> e il liberalismo tocquevilliano,<sup>195</sup> e di contrapporle in blocco al paradigma federale, e più in generale politico, prospettato da Freeman. Egli si mostra perfettamente edotto e persuaso circa la priorità delle relazioni esistenziali fondamentali del singolo rispetto alle varie articolazioni della realtà statale,<sup>196</sup> ma solo

---

<sup>189</sup> Tocqueville, 1990: I, 28.

<sup>190</sup> De Benoist, 2005: 119-65.;

<sup>191</sup> Fino alla *Mater et Magistra* (1961), vera prima affermazione positiva delle libertà individuali, il criterio ordinativo della sussidiarietà “non è ancora inquadrato come principio di un ordinamento liberale della società ma è inteso in chiave anti-collettivistica, ossia anti-socialista: infatti, nella sua formulazione nell'enciclica di Pio XI, esso focalizza gli 'individui', verso i quali deve essere orientato sussidiariamente l'intero ordinamento sociale, solo in quanto 'membra del corpo sociale' ma non in quanto principio giuridico-personalistico dello stesso ordinamento.” Krienke, 2010: 30.

<sup>192</sup> “Of the great nineteenth-century thinkers, only John Stuart Mill and Tocqueville managed to avoid the pitfalls of an organicist and teleological position, by insisting resolutely on the need for microfoundations in the analysis of institutions and social processes.” Elster, 1993: 136.

<sup>193</sup> “A postmodern federalism must reckon with one of the basic principles of postmodern politics, namely that individuals are to be secured in their individual rights, yet groups are also to be recognized as real, legitimate, and requiring an appropriate status. Althusius is the first, and one of the few political philosophers who has attempted to provide for this synthesis.” D. Elazar, *Althusius's Grand Design for a Federal Commonwealth*, in 1995: xl.

<sup>194</sup> “L'uomo è anteriore allo Stato sì che prima che si formasse il civile consorzio egli dovette aver da natura il diritto di provvedere a se stesso.” RN, cit. in Antonazzi, 1957: 208.

<sup>195</sup> Lawler individua uno degli aspetti più apprezzati da Tocqueville nel sistema americano nel fatto che “the atomistic individualism that turns the activity of citizens to the passivity of dependents who are easy prey for despots is much weaker in America than in very centralized eighteenth-century France.” P. A. Lawler, *Tocqueville on federalism as an American accident*, in Ward, Ward, 2009: 231. Sulla concezione dell'individuo in Tocqueville, cfr. anche Ossewaarde, 2004: 39-45.

<sup>196</sup> “The family then grew into the gens; the union of gentes formed the State, the political community, which in its first form was commonly a tribe. Then came the nation, formed of a union of tribes.” Freeman, 1873-1892: III, 199.

sul piano della successione temporale e causale, e non su quello di una ipotetica scala valoriale. Vediamo quali sono gli elementi che ci portano a trarre una simile conclusione. Anche il federalismo ideale di Freeman, quello della Lega Achea e degli Stati Uniti d'America, si sviluppa a partire da un precedente contestuale, ossia una pre-esistente e ben determinata cultura – nel senso più ampio del termine – politico-giuridica, le cui radici non potevano che affondare nell'immane humus greco-teutonico. Come già detto, nel lavoro in questione, la parte relativa al governo federale d'oltreoceano non venne mai realizzata e dunque possiamo solo inferire –riteniamo però con un certo grado di sicurezza – quali fossero gli attributi che nella visione del nostro conferivano ad esso, insieme alla Lega estinta nel 146 a. C., lo status di 'most perfect development of the Federal principle.'<sup>197</sup> A tal fine ci è molto utile accostare i primi due capitoli di carattere generale che costituiscono il preludio della *History of federal government* a un'altra opera, di carattere non sistematico, ma nondimeno ricca di spunti e di indicazioni integrative sulla natura dell'organizzazione politica statunitense, intitolata *Some impressions of the United States*.<sup>198</sup>

Non avevamo precisato che dal soggiorno tocquevilliano, l'intensa ed estesa vita associativa americana, e la limitazione dell'intervento pubblico che essa rendeva possibile, non erano emerse come due tratti distintivi tra tanti, ma avevano finanche costituito la materia di maggior interesse in senso assoluto, quel connotato che più di ogni altro avrebbe potuto colpire e affascinare il comune viaggiatore europeo, del tutto disabituato a questo genere di azione dal basso eminentemente apolitica.<sup>199</sup> La peculiarità che invece colpì e attrasse oltre misura il pensiero di Freeman nel paese dei suoi "American friends,"<sup>200</sup> fu per così dire la sua non-peculiarità, come si desume immediatamente da queste parole: "what most struck me in their country was how little it

---

<sup>197</sup> Freeman, 1863: 6.

<sup>198</sup> Il suo soggiorno negli Stati Uniti (dal 7 ottobre 1881 al 15 aprile 1882) e le opere che ne scaturirono erano stati animati, stando al biografo Stephens, dal desiderio di favorire quel dialogo tra 'seconda' e 'terza Inghilterra' (cfr. *infra*, 176) che gli stava tanto a cuore. "It was, indeed, one of his chief aims in his visit to America to try and strengthen the sense of close kinship between the English in England and the English in America, and this was certainly the principal object of the two sets of lectures which he delivered, and of the book which he published in 1883 entitled *Some Impressions of the United States*." Freeman, Stephens, 1895: II, 179.

<sup>199</sup> "Nothing is more striking to an European traveller in the United States than the absence of what we term the Government, or the Administration. (...); although everything is in motion, the hand which gives the impulse to the social machine can nowhere be discovered." Tocqueville, 2007: 58. In un altro punto dice: "Nothing, in my opinion, is more deserving of our attention than the intellectual and moral associations of America. The political and industrial associations of that country strikes us forcibly; but the others elude our observation, or if we discover them, we understand them imperfectly, because we have hardly ever seen anything of the kind." *Ibidem*, 376.

<sup>200</sup> Freeman, 1883: 4, 10, 20, 30, 40, 87, 108.

differed from my own.”<sup>201</sup> E questa presunta intuizione, inizialmente fonte di stupore per il suo stesso artefice, si prestava così ineccepibilmente a corroborare la fede nell’unitarietà e nella superiorità della storia istituzionale anglosassone – di cui abbiamo abbondantemente discusso nel primo capitolo della nostra dissertazione<sup>202</sup> – che il fenomeno finì per apparirgli “only perfectly natural.”<sup>203</sup> Occorreva infatti considerare il fatto che l’affinità tra l’ordinario e quotidiano svolgimento delle attività sociali in Inghilterra e in America non derivava che dalla condivisione della medesima impostazione legislativa,<sup>204</sup> o per meglio dire, della medesima ed ininterrotta tradizione di autogoverno delle comunità locali.<sup>205</sup>

Come nel caso della più generale tesi sulla ‘unità della storia,’ la continuativa discendenza istituzionale della costituzione adottata dal Congresso nel 1787 dal diritto consuetudinario sorto in data imprecisabile nella ‘Inghilterra continentale’ o “first England” – Freeman sosteneva infatti che le foreste germaniche da cui erano partiti i primi validi colonizzatori delle isole britanniche andavano denominate ‘prima Inghilterra’ e che la fondazione delle 13 colonie nel Nuovo Mondo, con tutti gli sviluppi seguenti, si iscriveva in un quadro millenario, non essendo che a “making of England, an expansion of England”<sup>206</sup> – era una verità indubbia,<sup>207</sup> benché da molti apertamente e orgogliosamente sconfessata in nome di una pretesa originalità<sup>208</sup> che per lo storico

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>202</sup> Cfr. *supra*, 31-8, 41-6, 50, 56-7.

<sup>203</sup> “What most struck me in their country was how little it differed from my own. I had to say over and over again that this was the thing which had most surprised me, but that on second thoughts it did not surprise me at all, as it was only perfectly natural. To me most certainly the United States did not seem a foreign country.” Freeman, 1883: 10.

<sup>204</sup> Anzi, sulla base di questa comune matrice ravvisa maggiori differenze tra il modello scozzese e quello inglese che non tra quest’ultimo e quello americano. “That America should seem less strange than Scotland is doubtless partly owing to the fact that English and Scottish law are two things which stand wholly apart, while the law of the American States is for the most part simply English law with a difference. All things therefore which depend on the administration of the law – and the things which depend on the administration of the law make up a good part of ordinary life – are different between England and Scotland, while they are largely the same between England and America.” Ivi. Cfr. *infra*, nota 311.

<sup>205</sup> Cfr. *supra*, 25, 34-5.

<sup>206</sup> Freeman, 1886d: 91. Da qui il sottotitolo dell’opera *Greater Greece and Greater Britain*, ossia *George Washington, the expander of England*. “Men went forth from the first England to found a second, and from the second England to found a third. In our onward march we passed from the European mainland to the European island and from the European island to the American mainland. In each case there was a making of England, an expansion of England.” *Ibidem*, 90.

<sup>207</sup> “The historical connexion between the written constitution of the United States and the unwritten constitution of England is a truth on which I have often tried to insist.” Freeman, 1883: 116.

<sup>208</sup> “Some people in America (...) think themselves wronged if it is implied that they are not absolute *autochthones*, but that they are the kinsfolk of certain other nations. (...) That the people of the United States have a right to a great inheritance of past ages, that the whole history of civilized man is a possession in which they have a lawful share, is in the eyes of these reasoners a reproach from which they are eager to escape. (...) It is certainly an odd taste when a man who has a perfect right to an unbroken and illustrious pedigree would rather be taken for a chance child picked up by the road side; but such seems really to be

inglese era solo un tentativo di estirpare “the American branch” dal resto del popolo inglese.<sup>209</sup> Come di consueto egli non esitava a lanciarsi in comparazioni tanto ardite quanto prive di riscontri diretti,<sup>210</sup> e se il Parlamento inglese era l’erede diretto del *witenagemot*,<sup>211</sup> le assemblee municipali della neonata federazione rappresentavano “the survival, or rather revival, of the old Teutonic assembly on the soil of the third England.”<sup>212</sup>

Quest’ultima affermazione ci permette di entrare nello specifico del nostro tema, poiché un centinaio di pagine dopo, Freeman la ribadisce inserendola in uno schema monogenetico più vasto, che risale a un chimerico organismo politico ‘ariano’ e che include oltre agli Stati Uniti, le due nazioni europee di tradizione federale, i Paesi Bassi, che da meno di un secolo avevano tuttavia optato per un governo centralizzato, e la Germania.<sup>213</sup> Il quadro si completa con l’assimilazione della storia americana a quella dell’antica Grecia e della Svizzera medievale, “each full of political life, most of them reproducing ancient forms of Teutonic political life which have died out in the elder England.”<sup>214</sup> È questo il punto centrale cui volevamo giungere, comprendere cioè quale fosse agli occhi del nostro la condizione di possibilità per l’istaurazione di un regime federale, quei gloriosi presupposti su cui la madrepatria britannica aveva smesso di fondarsi, ma che potenzialmente avrebbero potuto condurla ad abbracciare tale soluzione governativa, come vedremo più avanti quando commenteremo le considerazioni di Gabba relative alla visione freemaniana dell’Impero coloniale.

---

very like the frame of mind of some on the other side of Ocean who are anxious to maintain the ‘originality’ of all American things.” *Ibidem*, 282-3.

<sup>209</sup> “Happily for the American branch of our people, they have as little claim to ‘originality’ in this sense as the British branch. (...) The distinction between ‘American’ and ‘British’ marks the political and geographical severance between the English in Britain and the English in America, without shutting out either from their common right to the English name.” *Ibidem*, 283, 27.

<sup>210</sup> “I deeply regret that I left America without seeing a New England town-meeting with my own eyes.” *Ibidem*, 134.

<sup>211</sup> Cfr. *supra*, 45, 55.

<sup>212</sup> Freeman, 1883: 133. “Its assembly is the town-meeting, the survival, or rather revival, of the old Teutonic assembly on the soil of the third England.” Dunque le abitudini locali di ogni colonia andavano studiate in relazione alla storia ‘ariana’ giacché “Each of the colonies reproduced some features of English life; but different colonies reproduced different sides and, so to speak, different dates of English life. All these points in the local history of the colonies need to be put in their right relation, both to one another and to other English, other Teutonic, other Aryan, institutions.” *Ibidem*, 133, 198.

<sup>213</sup> “The old Teutonic assembly, rather the old Aryan assembly, which had not long died out in the Frisian sea-lands, which still lived on in the Swabian mountain-lands, rose again to full life in the New England town-meeting.” *Ibidem*, 198. Nel 1798 la Repubblica Batava aveva optato per un governo unitario abbandonando la precedente costituzione federale. Cfr. J. Godechot, *The new concept of the Nation and its diffusion in Europe*, in Dann, Dinwiddy, 1988: 20.

<sup>214</sup> “The history of New England is a history of exactly the same kind as the history of old Greece or of mediaeval Switzerland, the history of a great number of small communities, each full of political life, most of them reproducing ancient forms of Teutonic political life which have died out in the elder England.” Freeman, 1883: 197.

Ma adesso torniamo al nocciolo della nostra indagine, e lo facciamo abbandonando le *Impressions of the United States* e andando a rintracciare nella *History of federal government* la conferma e la più trasparente esplicitazione del supposto a priori storico del federalismo. “It is hardly possible that Federal Government can attain its perfect form except in a highly refined age, and among a people whose political education has already stretched over many generations.”<sup>215</sup> Era necessario un lungo passato di formazione politica, che generava, come abbiamo visto, uomini realmente “fit to use power,”<sup>216</sup> e che Freeman teneva bene a mente quando si accingeva a redarre la sua opera, cosa che Gabba evidenzia a chiare lettere, indicando come punto di forza della stessa “la presupposizione della polis, dello stato-città con le sue sue forme di democrazia diretta, con la sua intensa e partecipata vita politica e culturale, con il profondo senso di identificazione di ogni cittadino con la città e, quindi, con il sentito patriottismo, con la conseguente educazione politica dei cittadini.”<sup>217</sup>

Per Tocqueville il sostrato del sistema federale americano era di natura social-etica,<sup>218</sup> essendo determinato dall'associazionismo civile,<sup>219</sup> ossia dalla sussidiarietà orizzontale e dal radicamento di quest'ultima nella libertà positiva dell'individuo in relazione,<sup>220</sup> “in quanto correttivo necessario alla ‘libertà negativa’ delle istituzioni moderne di mercato e di democrazia liberale.”<sup>221</sup> Per Freeman si trattava invece di un sostrato politico-culturale,<sup>222</sup> il quale dal suo punto di vista era di origine propriamente etnica, e si risolveva in una mera clausola di non-ingerenza – ricordiamo che egli definisce “as a true and perfect Federal Commonwealth any collection of states in which it is equally *unlawful* [corsivo nostro] for the Central Power to interfere with the purely internal legislation of the several members, and for the several members to enter into any diplomatic relations with foreign powers,”<sup>223</sup> – in una mera gestione decentrata delle funzioni pubbliche, suddivise tra sotto-sistemi gerarchici e avulse da quel “legame strutturale tra la sussidiarietà ed un'antropologia di tipo personalistico secondo la quale la

<sup>215</sup> Freeman, 1863: 3.

<sup>216</sup> *Ibidem*, 37. Cfr. *supra*, nota 162.

<sup>217</sup> Gabba, 1981: 330.

<sup>218</sup> Scrive Dario Antiseri: “A fondamento del principio di sussidiarietà vi è in primo luogo la fede nella libertà: si tratta di un fondamento etico. Aveva ragione Tocqueville a sentenziare che quanti nella libertà cercano qualcosa di diverso dalla libertà sono nati per servire.” Antiseri, 2005: 57.

<sup>219</sup> Cfr. D. Wudel, *Tocqueville on Associations and Association*, in Lawler, Alulis, 1993: 341-357.

<sup>220</sup> Secondo Johann Neem, per Tocqueville la sussidiarietà orizzontale “protects liberty from the dual threats of atomistic individualism and despotism.” Neem, 2006: 99. Cfr. *supra*, nota 195.

<sup>221</sup> Krienke, 2009a: 28-9.

<sup>222</sup> “Its [a federal government] perfect form is a late growth of a very high state of political culture.” Freeman, 1863: 89.

<sup>223</sup> *Ibidem*, 10. Cfr. *supra*, nota 161.

libertà individuale, in quanto generata dalla relazione e dunque debitrice della solidarietà altrui, si svolge nella società.”<sup>224</sup> I corpi intermedi sono infatti i grandi assenti dell'epopea federale descritta da Freeman, e fu proprio l'indifferenza ad essi a consentirgli di scegliere come protagonista la Lega Achea, che in tal senso non offriva evidenze documentarie, né certamente avrebbe mai potuto offrirne di concrete ed esperienziali, e a determinare la sua cecità dinanzi a una realtà come quella americana che ne era invece esemplarmente dotata.

L'idea di individuo sposata da Freeman è quella della degenerazione atomistica di cui parla Hayek,<sup>225</sup> di un cittadino profondamente identificato con la propria città, come dice Gabba, ossia nel caso della *polis* greca, con il suo tutto politico, con il suo Stato,<sup>226</sup> da cui egli, in quanto elemento soggettivo e autointeressato della totalità dialettica, aveva bisogno di essere oggettivizzato, socializzato e moralizzato. Diciamo che se per Tocqueville il federalismo era la dimostrazione che qualcosa, la persona,<sup>227</sup> precedeva lo Stato, per Freeman vi era qualcosa che precedeva l'individuo,<sup>228</sup> e questo qualcosa era la sua storia, l'identità nazionale, quel patrimonio culturale che i suoi avi erano riusciti a preservare attraverso i secoli, e che un buon governo sarebbe stato in grado di fargli apprendere trasformandolo in un supercittadino, superistruito politicamente e, più che altro nel caso greco, anche intellettualmente,<sup>229</sup> e dunque disposto a qualsiasi sacrificio. Questa era la prontezza che aveva contraddistinto anche “the true Roman,” cui abbiamo già accennato,<sup>230</sup> grazie al privilegio di vivere in un'epoca in cui “none was for a party, when all were for the state; (...) [and] every citizen had his place, and knew his place, and did his work in his place.”<sup>231</sup>

<sup>224</sup> F. Pizzolato, *Sussidiarietà, autonomia e federalismo: prime riflessioni*, in Duso, Scalone, 2010: 188.

<sup>225</sup> Cfr *supra*, nota 135.

<sup>226</sup> Lo stesso Freeman dichiara: “The State then, in what is in some sort the highest conception of it, is a City.” Freeman, 1872b: 80.

<sup>227</sup> “Quando diciamo che l'uomo è persona e soggetto, diciamo anzitutto che ‘l'uomo è colui che è indeducibile, colui che non può essere adeguatamente composto con altri elementi disponibili; egli è colui che è sempre già affidato a se stesso.” K. Rahner, *Über die Wahrhaftigkeit*, 249, cit. in Kowalczyk, 1999: 51. L'opera di Tocqueville, seppur priva di un vero e proprio sforzo fondativo personalistico in chiave metafisica, può ad ogni modo essere considerata fonte di spunti preziosi e in seguito, ad esempio dal Rosmini, largamente utilizzati a tale scopo. Cfr. N. Matteucci, *Dal costituzionalismo al liberalismo*, in Firpo, 1975: 140-62; Tesini, 1987: 265-287.

<sup>228</sup> Interessante in questo senso il confronto con il neoidealismo anglosassone degli inizi del XX secolo, con cui Freeman ha punti di affinità così come di contrasto. Cfr. Cavallari, 1996: 7-24, 55-8, 105-7.

<sup>229</sup> Non era facile che all'epoca di Freeman un cittadino potesse “attain the same political and intellectual position as was held by the every-day Athenian,” poiché “nowhere will the average of political knowledge, and indeed of general intelligence of every kind, be so high as in a commonwealth of this sort.” Freeman, 1863: 87, 47. Cfr. *Ibidem*, 47-50.

<sup>230</sup> Cfr. *supra*, 150-1.

<sup>231</sup> Freeman, 1872b: 79-80.

Ha ragione il maestro della storiografia antica in Italia quando scrive che nella visione freemaniana la grandezza del modello federale consiste nella sua capacità di andare incontro alle esigenze governative degli stati di grandi dimensioni proponendo contemporaneamente “una soluzione che salvi le libertà tipiche di un piccolo stato,”<sup>232</sup> ma occorre precisare che queste non sono certo le stesse cui si riferisce Tocqueville quando sostiene – sottolineando il carattere ‘personale’ delle azioni umane, che consente ad esse di trascendere la mera utilità e di aderire a valori intrinseci – che “liberty is the natural condition of small societies.”<sup>233</sup> La libertà presa in esame e declamata nella *History of federal government*, oltre alla generale indipendenza dalle dominazioni straniere,<sup>234</sup> non è infatti che “the perfect liberty retained by each State within its own walk”<sup>235</sup> e, nella nostra fattispecie, quella spettante ad ogni singola città-membro rispetto all’organismo federale acheo.<sup>236</sup> Freeman è dunque interessato alla mera autonomia di azione delle strutture locali nelle loro questioni interne, ovvero al principio di sussidiarietà verticale destinato a scadere, nel momento in cui “non viene esplicitamente coniugato con quello di sussidiarietà orizzontale, (...) in una più subdola e pericolosa forma di statalismo, celebrata nella formula: ciò che non fa il pubblico lo fa il pubblico.”<sup>237</sup>

La ‘perfetta’ incarnazione del principio federale che egli descrive, la Lega Achea, appare fondata esclusivamente su questa pur necessaria dimensione verticale,<sup>238</sup> grazie alla quale era possibile giudicare come “unlawful” ogni intervento indebito del potere centrale nell’amministrazione dei singoli membri della federazione. Del resto non poteva essere

<sup>232</sup> “Il problema è come trovare una soluzione che salvi le libertà tipiche di un piccolo stato (con i suoi modi di realizzazione della partecipazione politica popolare diretta e la sua organizzazione statale non oppressiva), e al tempo stesso riconosca la realtà di fatto dei grandi stati territoriali, nei quali il potere decisionale per ragioni di efficienza è naturalmente al vertice.” Gabba, 1981: 323-4.

<sup>233</sup> Tocqueville, 2004: 180. Egli parla infatti della facilità con cui nel piccolo stato i cittadini si uniscono e fanno “common cause” (*Ibidem*, 180, 243, 305, 412, 605), di contro alle ambizioni individualistiche in senso utilitaristico che costituiscono solo un tipo di fine che l’essere umano può perseguire. Cfr. Tocqueville, 2007: 78-80.

<sup>234</sup> Così la Lega Achea aveva donato “to a larger portion of Greece than any previous age had seen, a measure of freedom, unity, and general good government, which might well atone for the lack of the dazzling glory of the old Athenian Democracy.” Freeman, 1863: 709.

<sup>235</sup> *Ibidem*, 107.

<sup>236</sup> Il termine ‘freedom’ ricorre associato, pressoché senza eccezioni, ad aggettivi o locuzioni che indicano il riferimento agli organismi politici. Ecco un piccolo campione di esempi rappresentativi: “municipal freedom” (Freeman, 1863: 3, 15), “freedom of the City” (*Ibidem*, 30, 37), “freedom of her local government” (*Ibidem*, 366), “freedom and equality among all members of the League” (*Ibidem*, 368), “freedom of the nation” (*Ibidem*, 710).

<sup>237</sup> Antiseri, 2003: 51. L’autore precisa molto utilmente che “il principio di *sussidiarietà orizzontale* [è] ben diverso dall’altra formulazione che porta il nome di *sussidiarietà verticale* dove, per esempio, si dice che la Regione farà quello che non fa lo Stato, la Provincia farà quello che non fa la Regione, e i Comuni e le aree metropolitane faranno quello che non fa la Provincia.” *Ibidem*, 50-1.

<sup>238</sup> Analogamente, egli esprime un parere positivo circa l’assetto del dominio romano nei primi due secoli dell’Impero, sulla base dei “molti legami fra il potere centrale e le varie città.” (Gabba, 1981: 338)

altrimenti, poiché era la sua stessa idea di stato a risentire di un pregiudiziale modello giuridificato, e il termine giuridificazione, ci ricorda Markus Krienke,<sup>239</sup> non è che un sinonimo di perfettismo.<sup>240</sup> Il perfettista è colui che “confida nella saggezza dei governi e legge nel diritto una creazione delle maggioranze. È lo Stato l’istituzione preposta ad imporre la perfezione ad un mondo imperfetto,”<sup>241</sup> educando i propri cittadini e mantenendo dunque uno standard di civiltà sempre elevato.<sup>242</sup> Freeman indicava come più preziosa prerogativa del piccolo stato – la cui scomparsa nelle grandi formazioni nazionali moderne poteva essere aggirata proprio da un’espedito come il federalismo – il fatto che ogni suo “individual citizen is educated, worked up, improved, to the highest possible pitch.”<sup>243</sup>

Mentre l’anticostruttivista Tocqueville “non credeva nel potere taumaturgico delle buone leggi o delle buone istituzioni”<sup>244</sup> – un tipo di diffidenza che riconobbe immediatamente nella popolazione americana<sup>245</sup> – e pensava che quando ci si poneva l’ideale di “una virtù pubblica e l’educazione diventava un affare nazionale (...) la libertà finiva con l’essere irrimediabilmente danneggiata,”<sup>246</sup> Freeman scriveva che la “elevation of the character of the individual citizen is the main advantage of the system of small states”<sup>247</sup> e – ci fa sapere Herbert Baxter Adams, uno dei suoi più attenti e profondi conoscitori ed estimatori, a livello sia scientifico sia umano<sup>248</sup> – “regarded the State as the all-comprehending form of human society. He used the word ‘political’ in a large Greek

<sup>239</sup> Krienke parla della “tendenza a quel che Rosmini ha definito il ‘perfettismo’, ossia con una parola contemporanea: giuridificazione.” Si tratta del fenomeno per cui “il diritto, nella modernità, tende all’organizzazione univoca e perfetta della convivenza, esprimendosi in un sempre crescente numero di norme e leggi, correndo il rischio di produrre proprio in questo modo, invece che giustizia, ingiustizie.” Krienke, 2009a: 41-2.

<sup>240</sup> Potremmo dire che il perfettismo è in ultima analisi una risposta negativa alla domanda “C’è un limite ontologico nella realtà anche storica?” e affermativa a quella “Possono, in altri termini, l’uomo e la società attingere la perfetta giustizia?” G. Zen, *Tra antiperfettismo e principio di giustizia*, in Ottonello, 1998: 446-7. Presupponendo “che le facoltà dell’uomo possano da sé sole cancellare dal mondo e dalla nostra vita associata ogni presenza negativa, ogni forma di male,” (R. Rossi, *Rosmini e l’Illuminismo inglese*, in Ottonello, 1998: 76; cfr. *infra*, nota 311, sulla natura ‘redentiva’ delle istituzioni anglosassoni per Freeman.) “il perfettismo, in fondo, pretende che tutto sia politica.” (G. Zen, *Tra antiperfettismo e principio di giustizia*, in Ottonello, 1998: 447; cfr. *supra*, 149 e *infra*, 258, sulla pervasività della categoria del politico nel pensiero freemaniano.)

<sup>241</sup> A. Mingardi, *Introduzione*, in Colombatto, Mingardi, 2002: 34.

<sup>242</sup> Così per Freeman “the great advantage of the city-commonwealth is the political education which it gives, the high standard which it tends to keep up among individual citizens.” Freeman, 1863: 83.

<sup>243</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>244</sup> M. Baldini, *Introduzione*, in Tocqueville, 2000a: 25. Per il contrasto con Freeman sotto questo aspetto, cfr. *infra*, nota 311.

<sup>245</sup> “Social authority makes them mistrustful and anxious, and they rely upon its power only when they cannot do without it.” Tocqueville, 2004: 215.

<sup>246</sup> M. Baldini, *Introduzione*, Tocqueville, 2000a: 25.

<sup>247</sup> Freeman, 1863: 49.

<sup>248</sup> Cfr. *supra*, 23-4.

sense,<sup>249</sup> e in effetti greco era il suo modo di concepire lo Stato, greca era la sua idea della storia, e greca era anche la sua antropologia.<sup>250</sup> Non a caso, il suo mentore Thomas Arnold, “not only revolutionized the public school life of our mother country in educational and moral ways, but he carried his Greek ideas of history into the University of Oxford,”<sup>251</sup> insieme alla “Greek idea of man as a political being.”<sup>252</sup> Freeman assorbì e rielaborò ogni stimolo ricevuto dal suo illustre predecessore alla cattedra di storia moderna, giungendo a considerare “the essence of history as consisting in the record of man’s political being,”<sup>253</sup> e a vedere nell’educazione nazionale<sup>254</sup> degli individui il fine

<sup>249</sup> Adams, 1895a: 68.

<sup>250</sup> Aggiungiamo anche la sua concezione della libertà, se, come dice Berlin “nel mondo antico, e in particolare fra i greci, essere libero significava poter partecipare al governo della propria città” e ciò “implicava che il governo e le leggi potessero penetrare in ogni aspetto della vita; l’uomo non era libero, né rivendicava la libertà, da questa supervisione.” Berlin, 2005: 289. Proprio come Freeman (cfr. *infra*, note 261, 277), “né gli ateniesi, né i romani avevano raggiunto il concetto giuridico della libertà individuale come derivato naturale del concetto di personalità, ed erano stati portati a confondere ‘libertà’ con ‘cittadinanza’.” M. Reale, *Libertà antica e libertà moderna*, in Aa. Vv., 1953: III, 293. Per quanto riguarda il suo profilo di storico, Momigliano, nel saggio in cui analizza attraverso l’opera di Freeman e di Weber due diverse tipologie di ‘universal history’, rispettivamente una di matrice greca e una ebraica, scrive che “as Freeman was a historian of federations, monarchies, and parliaments, he was presenting a modern version of one of the ancient forms of universal history, that based on the succession of political institutions.” Perciò “there is some justification in taking Freeman’s universal history as oriented toward the Greek type” anche perché “Freeman had relied both on the instruments of political analysis offered by classical political thought and on racial categories, which had never been extraneous to Greek thought.” Momigliano, 1986: 236, 245.

<sup>251</sup> Adams, 1895a: 72.

<sup>252</sup> *Ibidem*, 71. Adams segue l’esempio del suo stimato collega oxoniense - con il quale condivideva naturalmente anche la tendenza all’esaltazione retorica della teutonicità della cultura anglo-americana (cfr. Adams, *The Germanic origin of New England towns*, in *Id.*, 1883: 11, “along the lines of this pioneer work, through guiding vistas of light now made in the German forests by years of German toil, the American student may wander at will, noting such points as may prove of suggestive interest to the younger Germany and the newer England on this side of the Atlantic.”) - ritiene opportuno che lo storico consideri l’uomo come colui che detiene lo status di membro a pieno titolo di una comunità. Egli afferma infatti che una “Greek idea of man as a political being, of man existing in an organized community or commonwealth, is absolutely essential to a proper conception of history.” (Adams, 1895a: 71)

<sup>253</sup> Freeman, Stephens, 1895: I, 108. “It was from Arnold also that he learned to regard the essence of history as consisting in the record of man’s political being.” E Freeman stesso, dopo aver parlato di meno degni di nota ‘languages and customs’, scrive: “let us come to history more strictly so called, to the history of man as a political being, to the history of our own quarter of the globe and our own family of nations. The history of the Aryan nations of Europe (...) no part of which can be rightly understood if it be dealt with as something wholly cut off from, and alien to, any other part.” Freeman, 1872b. 304. Ovviamente quindi, i veri ‘political beings’ protagonisti della storia erano coloro che appartenevano alle nazioni ‘ariane’, come ci viene confermato dal seguente brano: “the first beginnings of the recorded history of Aryan Europe (...) is the beginning of our political being.” Freeman, 1884: 42.

<sup>254</sup> In concreto, Freeman si battè per l’estensione degli studi universitari anche alle classi meno abbienti. “The subject of University extension began to be seriously discussed in 1865. (...) Freeman warmly advocated the principle of extension. The Universities in ancient days had been frequented by men of all ranks, and destined for all manner of callings.” Freeman, Stephens, 1895: I, 314. Inoltre egli apprezzò, sia pur velatamente, vista la prudenza richiesta dalle circostanze, la *National Education* di Hook, un pamphlet/lettera (indirizzato al vescovo Thirlwall) pubblicato nel 1846 e dedicato ai “best means of rendering more efficient the education of the people. In this *Letter* he [Hook] advocated compulsory elementary education by the State, in rate-paid schools to be open to the children of all denominations, the ministers of each denomination being impartially admitted at certain hours and on different days to the children of their own communities.” A causa dei suoi toni anticlericali, l’opera (che prospettava un’educazione totalmente statalizzata e sottratta al ‘dominio’ della Chiesa) ricevette critiche molto aspre e

principale che uno Stato avrebbe dovuto perseguire all'interno dei propri confini, senza ovviamente trascurare sicurezza, pace e indipendenza.

A confermarlo vi sono non solo gli innumerevoli passaggi della *History* da cui si evince chiaramente che i due obiettivi che ogni forma di governo doveva conciliare erano per l'appunto partecipazione popolare/educazione politica e pace interna ed esterna,<sup>255</sup> ma anche la compiaciuta constatazione – sulla falsariga di quanto già detto<sup>256</sup> a proposito dei benefici degli stati di piccole dimensioni – del fatto che uno stato federale offre a ciascun individuo “the opportunity of submitting himself to a more thoroughly educating and improving process than lies within the reach of the ordinary subject of a great monarchy.”<sup>257</sup> Essere sottoposti a un accurato e continuo processo di *paideia*, o se vogliamo di *Bildung*, come trasmissione – avente luogo nell'ambito dell'ordinamento politico-sociale – di una cultura collettiva oggettiva a partire dalla coscienza storica,<sup>258</sup> questa ci sembra essere l'unica libertà cui i singoli cittadini dell'ideale di Freeman avrebbero dovuto aspirare e avere diritto, e dunque anche l'unica marcia in più in senso ‘liberale’<sup>259</sup> di cui poteva essere dotato uno Stato federale come quello da lui profilato.<sup>260</sup>

---

“Freeman was too stiff a Churchman at this time to look favourably upon this scheme, nevertheless he took a calm and dispassionate view of it, recognizing in it an honest attempt to deal with a real difficulty.” *Ibidem*, 67-8. Su perfettismo e statalizzazione globale dell'istruzione cfr. D. Antiseri, *Luigi Sturzo difensore della scuola libera*, in Aa. Vv. 2001: 277-290.

<sup>255</sup> “In a large state, whether the government was that of a despotism, a constitutional monarchy, or a republic, the advantages were that peace was secured to a large space of country, containing, perhaps, hundreds of cities, which under the old Greek system would be continually harassing each other in war. In large states wars could not recur so often, and were not generally accompanied with so much cruelty and bitterness of feeling as in smaller commonwealths. On the other hand, under representative government, some form of which was necessary in large states, the political education of the ordinary citizen could not reach so high a level as in smaller states. A large number of electors would always remain ignorant and careless of public affairs to a degree which was not possible in the case of an Athenian citizen, who deliberated and voted in person upon every question of importance which was brought before the Assembly.” Freeman, Stephens, 1895: I, 260-1. Cfr. anche “The great advantage then of the system of small city-commonwealths (...) was that it gave the members of the ruling body (...) such a political education as no other political system can give.” Freeman, 1863: 47. Cfr. anche *Ibidem*, 102-7; *supra*, note 152, 162, 163, 229 e 243. Anche il recensore George Anthony Denison, introduce e allo stesso tempo sintetizza l'opera in questi termini, focalizzando l'attenzione del lettore sul tema della ‘political education’ da una parte, e su quello della pace, sicurezza, ricchezza, dall'altra: “Nobody required to be told that small States afford better opportunities of political education than large States; or that large States are better able to preserve peace and acquire wealth than small State.” Denison, 1863: 205.

<sup>256</sup> Cfr. *supra*, nota 243.

<sup>257</sup> Freeman, 1863: 108.

<sup>258</sup> Possiamo parlare di *Bildung* in senso fichtiano (cfr. Azzaro, 1993: 16) poiché l'idea di ‘political education’ così presente in Freeman e in particolare nella *History of federal government* (Freeman, 1863: 3, 38-42, 47-48, 83, 89, 102-107) va anche inquadrata nell'ambito della più vasta concezione dell'appartenenza etnico-culturale che caratterizza la sua opera. Il biografo Stephens ci informa ad esempio del fatto che “Freeman said at the time, and never changed his opinion, that our songs of the Norman Conquest were as much part of our political education as the reading of the English Chronicle itself could be.” Freeman, Stephens, 1895: I, 83.

<sup>259</sup> Cfr. Acton, 2006: 79. “L'autentico liberale desidera la libertà come un fine, non come un mezzo che faccia per lui o altri ciò che nessun'altra cosa può. Essa non può essere barattata per qualsivoglia quantità, per quanto grande essa sia, di potenza e gloria nazionale, di prosperità e ricchezza, di incivilimento o

A conti fatti, anche le poche precisazioni che Gabba fa in proposito vanno in questa direzione, equiparando sostanzialmente la maggiore libertà ricercata attraverso la soluzione federale nell'opera in questione alla "partecipazione politica popolare diretta,"<sup>261</sup> ossia allo svolgimento di un ruolo,<sup>262</sup> per quanto determinante, nell'ambito di un ingranaggio istituzionale sovrastante le intenzioni e gli obiettivi particolari.

Quella del "true Roman" di cui abbiamo sopra discusso è certamente la descrizione di un caso esemplare in cui lo Stato "determined how people saw the world and their place in it,"<sup>263</sup> e in cui pertanto ciascuno veniva posto nelle condizioni migliori per riuscire a mettere le proprie forze e i propri talenti a servizio di un nobile fine,<sup>264</sup> ma è ovvio che a livello squisitamente politico il non plus ultra della realizzazione di questo tipo di 'libertà' teorica fosse l'uomo greco, il quale "was before all things a citizen,"<sup>265</sup> vero soggetto quest'ultimo di qualsiasi storia degna di questo nome, in virtù della sua appartenenza a una realtà "governed according to law."<sup>266</sup> In un certo senso, potremmo fare un passo ulteriore rispetto all'affermazione di Gabba, e dire che il punto di partenza

moralità." Inoltre, Acton sintetizza così, di contro alla prospettiva liberale, la posizione del conservatore per quanto concerne i fini della vita associata degli uomini: "Bisogna usare il potere per il loro benessere e sacrificare la libertà alla sicurezza, alla moralità, alla prosperità." *Ibidem*, 54.

<sup>260</sup> "A federal government does not secure peace and equal rights to its whole territory so perfectly as a modern constitutional kingdom. It does not develop the political life of every single citizen so perfectly as an ancient city-commonwealth: but it secures a far higher amount of general peace than the system of independent cities; it gives its average citizens a higher political education than is within the reach of the average subjects of extensive monarchies. (...) A Federal State will afford its average citizens a degree of political education, greater than they can obtain in a large kingdom." Freeman, 1863: 89, 103. Cfr. anche *supra*, nota 159.

<sup>261</sup> "Il problema è come trovare una soluzione che salvi le libertà tipiche di un piccolo stato (con i suoi modi di realizzazione della partecipazione politica popolare diretta e la sua organizzazione statale non oppressiva), e al tempo stesso riconosca la realtà di fatto dei grandi stati territoriali, nei quali il potere decisionale per ragioni di efficienza è naturalmente al vertice." Gabba, 1981: 323-4.

<sup>262</sup> A tal proposito segnaliamo una descrizione della posizione liberale in quanto distinta da quella meramente democratica, offertaci da Cofrancesco: "Per il liberalismo (...) la *dignità* del soggetto è legata al suo essere al mondo, alla sua *natura* 'specificata', sostanzialmente eguale sotto ogni latitudine e longitudine. Si hanno dei diritti in quanto si fa parte del genere umano," e poiché queste prerogative fondamentali e universali sono dunque considerate preesistenti e indisponibili (nel senso che il potere pubblico, almeno teoricamente, non ne può disporre) rispetto all'azione svolta nell'ambito della sfera pubblica, nella fattispecie, "il voto, in fondo, non è un *diritto* ma una *funzione*." Al contrario, e qui l'autore assume toni volutamente piuttosto esasperati, "per la democrazia (...) la *dignità* non è un bene che si possiede fin dalla nascita, è qualcosa da conquistare rendendosi degni della *città*, che ci ha dato i natali. È diventando *cittadino* (...) che l'uomo ottiene il rispetto di sé e degli altri. Non si vale nulla se non ci si pone al servizio di una causa che trascende il proprio *particolare*." Cofrancesco, 2003: 57-8. Cfr. anche Salvati, 1997: 21-2; *infra*, nota 278.

<sup>263</sup> Mosse, 1993: 1.

<sup>264</sup> "Rome had in those days no elements of weakness: every citizen had his place, and knew his place, and did his work in his place." Freeman, 1872b: 80.

<sup>265</sup> "The Greek was before all things a citizen; his political life was wholly local; his powers and duties as a citizen could be discharged only in his own city, on some spot hallowed by old tradition, and hallowed most commonly in the more formal sense by the abiding presence and guardianship of the patron deity." Freeman, 1886d: 18-9.

<sup>266</sup> "The true subject of history, of any history that deserves the name, is man in his political capacity, man as the member of an organized society, governed according to law." Freeman, 1882a: 208.

di Freeman per la valutazione del modello federale è la *polis* non solo giacché contraddistinta dal “profondo senso dell’identificazione di ogni cittadino con la città”<sup>267</sup> – già in sé non troppo dissimile, almeno nell’interpretazione attualizzante che ne dà il nostro, da quel fenomeno di ‘nazionalizzazione delle masse’ cui abbiamo già fatto riferimento<sup>268</sup> – ma anche in quanto culla dell’identificazione uomo-cittadino.

Ci sia concesso, sulla base di questa sinonimia concettuale, un breve confronto con il Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca* (1807-8),<sup>269</sup> autentico manifesto di un progetto di educazione nazionale i cui contorni ci riportano di colpo all’inizio del presente paragrafo, e precisamente all’enunciazione della problematicità interpretativa di un importante aspetto della visione freemaniana,<sup>270</sup> quello relativo al “ripensamento di nuove, possibili [corsivo nostro] ristrutturazioni politico-costituzionali”<sup>271</sup> come “reazione ai regimi centralizzati del suo tempo, la Francia di Napoleone III e l’Austria.”<sup>272</sup>

Sappiamo che con un fervore inaspettatamente “anti-statalista, Fichte esprime tutta la sua avversione contro la Francia, la cui idea nazionale consisterebbe nel cambiare prima le condizioni politico-sociali, e poi la persona.”<sup>273</sup> Freeman era ugualmente ed esplicitamente ostile alla politica centralista della Francia post-rivoluzionaria, così come a quella della monarchia asburgica,<sup>274</sup> fattore che ha contribuito probabilmente in modo decisivo a favorire la sua inclusione nel novero degli storici liberali, ma che merita d’essere meglio decifrato proprio alla luce delle considerazioni sin qui fatte circa l’idea di stato federale che emerge dalla *History*. Il nostro autore manifestava un intenso sentimento anti-francese in senso culturale e linguistico,<sup>275</sup> da collocarsi tuttavia nel più

<sup>267</sup> Gabba, 1981: 330.

<sup>268</sup> Mosse, 1975. Cfr. *supra*, 144.

<sup>269</sup> “The moral and political, *Mensch* and *Bürger*, are essentially similar in Fichte, then, because the *Bürgervertrag* is, in moral terms, actually a ‘zero’ added to the a priori *Sittengesetz* that humanity possesses intrinsically.” Rose, 2007: 81-2. Cfr. anche *contra*, Spiazzi (1992: 362), il quale afferma che in Fichte “lo Stato è concepito come fonte di ogni diritto. Non ha senso parlare di un diritto ‘naturale’ anteriore allo Stato. Il concetto di diritto include la costrizione, che solo il potere dello Stato può attuare. Tuttavia non coincidono uomo e cittadino.”

<sup>270</sup> Cfr. *supra*, 165 e *infra*, 194-5.

<sup>271</sup> Gabba, 1981: 323.

<sup>272</sup> Ivi.

<sup>273</sup> M. Krienke, *Rosmini e Fichte: due idee di unità nazionale*, in Picenardi, 2011: 68-9.

<sup>274</sup> Cfr. Freeman, 1863: xiv, 52, 60, 71, 75, 77, 99, 111, 120-1, 234, 350, 490.

<sup>275</sup> Cfr. *supra*, 32-3, 61-2. Ad esempio lamenta l’abitudine “of looking at nearly everything in modern Europe through a French medium, and of speaking of German, Italian, and Flemish places by French corruptions of their names.” *Ibidem*, xiii-xiv. Ma più in generale definisce i Francesi un *Mischvolk*, per la presenza nel loro corredo culturale di tre elementi distinti, celtico, latino e teutonico, tra i quali nessuno prevale. “I believe that the French are, even as a matter of blood, far more mixed, far more truly to be called a *Mischvolk*, than either the Germans or the English. (...) We are far purer than the French. We are not a *Mischvolk*, drawing its blood mainly from one source, while it draws its language from another source, and its national name from a third. We are still, both in Britain and in America, the same people

generale quadro di quella teoria dell'unità e dell'omogeneità della stirpe teutonica – le quali come abbiamo visto si estendevano fino ai colonizzatori del continente americano – che ne mostrava la superiorità, e dunque la compatta contrapposizione rispetto a tutte le altre. Ma al di là di questo dato, a rivestire il maggiore interesse ai fini dell'ipotesi che si sta verificando, sono com'è ovvio gli elementi precipuamente politici – e perciò storici, nell'ottica dell'ormai familiare motto “History is past politics, politics is present history” – che alimentavano il disprezzo freemaniano per la patria di un popolo sleale verso il proprio passato così come verso i propri nemici.<sup>276</sup>

All'incirca una decina d'anni prima della pubblicazione dell'opera sui governi federali, il regime napoleonico, contestualmente al celebre colpo di Stato del 2 dicembre 1851, aveva ripristinato il suffragio universale maschile. Quando Gabba parla di ‘libertà’ in termini di “partecipazione politica popolare” di fatto non fa che ricalcare il pensiero dello stesso Freeman, e di chiunque ancora oggi “usa la parola ‘libertà’ nel senso di libertà politica ed è pertanto indotto ad identificare liberalismo e democrazia.”<sup>277</sup> Se il primo mira ad indirizzare l'azione politica verso determinate finalità, la seconda è invece semplicemente un metodo decisionale fondato sul principio di maggioranza, la cui validità viene riconosciuta indipendentemente da quali siano gli obiettivi che la maggioranza stessa può scegliere di perseguire.<sup>278</sup>

Ora, il nostro autore, vogliamo dimostrare, non era affatto un liberale<sup>279</sup> “nel senso ampio e universale”<sup>280</sup> del termine, ma non si può negare che fosse ispirato ed entusiasmato

that Hengest and Cerdic led from the lands which then bore the names of England and of Saxony.” Freeman, 1882a: 91, 134. Cfr. anche Freeman, 1888: 111-2.

<sup>276</sup> In questo senso, ancora più esplicitamente, al *Mischvolk* meticcio e abietto viene contrapposto il romantizzato ritratto della nobile e valorosa ‘master race’ inglese: “Our civil wars, again, in the seventeenth, the fifteenth, or even the thirteenth century, seem child’s play beside the brutal strife of Burgundians and Armagnacs, and the long catalogue of internal warfare which may be almost said to form the civil history of France from Lewis the Eleventh to Lewis the Fourteenth. Philip of Comines, who had seen both lands with his own eyes, bears witness (Memoires, liv. iii. c. 5) to the comparative mildness of English civil warfare. *Englishmen killed nobody except in fair fighting* [corsivo nostro]; even in battle, as far as might be, they smote the leaders and spared the Commons.” Freeman, 1863: 60.

<sup>277</sup> Hayek, 2002: 103. Cfr. Cofrancesco, 2003: 128-9.

<sup>278</sup> “Dal punto di vista liberale è bene che solo quanto è accettato dalla maggioranza diventi di fatto legge, ma non è da credere che questa circostanza la renda una buona legge. In realtà il liberale mira a persuadere la maggioranza ad osservare taluni principi. Accetta il principio del governo della maggioranza come un metodo di decisione, non come un criterio assoluto sul cui contenuto la decisione dovrebbe avere. Al dottrinario democratico il solo fatto che la maggioranza voglia qualcosa basta per considerare buono ciò che essa vuole: per lui la volontà della maggioranza determina non solo cos'è la legge ma altresì cos'è una buona legge. (...) Mentre il liberalismo è una delle dottrine relative all'azione e ai fini del potere pubblico, tra cui la democrazia deve scegliere, quest'ultima, per essere un metodo, non indica in nessun modo quali debbano essere i fini del potere.” Hayek, 2002: 103.

<sup>279</sup> D'altronde egli stesso si definiva tale nel modo paradossale che abbiamo già illustrato (cfr. *supra*, I nota 185), come “Liberal, who, as being ever ready to reform, is the true Conservative.” Più linearmente invece si qualificava come “democrat” (Freeman, Stephens, 1895: I, 237) associando alla sua argomentazione politica, in questo caso senza alcuno stridore (anzi, come sottolinea Davidson, “he is a Democrat because

dall'ideale democratico, anche perché – come ci fa notare proprio uno dei suoi traduttori francesi, Alexandre Dehaye – “si le droit statutaire a quelque chose d'aristocratique, la coutume saxonne au contraire, la *common law*, était d'essence si populaire qu'elle admit tout d'abord le suffrage universel même.”<sup>281</sup> Eppure il suo biasimo dinanzi al provvedimento di Napoleone III non potrebbe essere più severo. Non solo il plebiscito che gli aveva conferito il titolo di imperatore era stato semplicemente la ratifica di un dato di fatto militarmente imposto,<sup>282</sup> ma, cosa molto più grave, giacché avrebbe inficiato il sistema anche nel lungo periodo, la popolazione mancava nel modo più assoluto della dovuta educazione politica, di quell' ‘training’ all'uso del potere che un grande stato non era normalmente in grado di provvedere ai propri cittadini.<sup>283</sup>

Potremmo benissimo descrivere questo giudizio con le stesse parole che abbiamo citato per riassumere quello di Fichte: l'adozione del suffragio universale in Francia era stato un tentativo miseramente fallito di “cambiare prima le condizioni politico-sociali, e poi la persona,” e solo in questo senso si può parlare di anti-statalismo, appunto decisamente *sui generis*, nella posizione di Freeman, proprio come nel caso del filosofo tedesco. Analogamente a quella di quest'ultimo la sua critica ai grandi regimi centralizzati del tempo non nasce dalla disaffezione nei riguardi di ogni forma di Statolatria, ma dalla loro

---

he is a student of antiquity”), quella passatista. Così in una lettera a Stubbs, dopo aver assistito a un'assemblea del cantone di Uri in Svizzera, scrive: “you and I would most likely have both been pleased with an assembly, which is at once the most conservative and the most democratic in the world.” (*Ibidem*, 298) In un'ulteriore lettera a Bryce parla delle evidenze che la storia può fornire per la validità del principio democratico, per la “infinite superiority in life and vigour of every kind of the democratic states over the oligarchies and tyrannies,” ammettendo che quelle rinvenibili nelle testimonianze relative al sistema delle città-stato, così diverso dall'assetto politico a lui contemporaneo, non sono propriamente sfruttabili in questo senso. “Of course, as you say, the Greek States afford no exact parallels, being, as you say, cities, often ruling cities.” Ma, continuava, “you have my Achaians, where the parallel, though still not exact, comes far nearer to it than that of Athens, as the Achaian Government must practically have come very near to a representative one.” (*Ibidem*, 375) Più avanti difende il principio democratico contro le accuse di instabilità, sempre servendosi del modello federale come esempio: “Then people are constantly saying that in a democracy any stable government is impossible, that Australian ministries change every week, and so forth. ‘Jupiter’ said that no democracy ever did or could allow its executive to remain in office a whole year. This sounded odd to me when I read it just after being at the Landsgemeinde of Appenzell-Out, when the late Landammann had fairly run away, as his only way of escaping re-election.” Dopo aver esposto brevemente il funzionamento del federalismo cantonale svizzero, chiede “Can any monarchy show anything so stable? What ministry in England or elsewhere has kept in for nineteen years?” (*Ibidem*, 376) Da ultimo, non dimentichiamo che “in the Democracy this education [the same political education to those who exercise political rights] is extended to all the citizens education is extended to all the citizens.” Freeman, 1863: 38.

<sup>280</sup> Cfr. *supra*, nota 125.

<sup>281</sup> A. Dehaye, *Introduction*, in Freeman, 1877b: i.

<sup>282</sup> “The People have only been asked to say Yea or Nay to something which has been already established by military force.” Freeman, 1863: 71.

<sup>283</sup> “A people cannot be fit to exercise direct political power, unless they are habitually trained to exercise it. In a great kingdom they cannot be so habitually trained.” Ivi.

incapacità di guidare adeguatamente ciascun popolo verso il proprio fine,<sup>284</sup> in vista del quale diritti e interessi individuali potevano essere legittimamente trascurati.<sup>285</sup> Nel caso germanico, per entrambi i pensatori, questo fine era più che altro una missione, come si legge esplicitamente nella ‘lecture’ *Greek, Roman and Teuton*: “In this mighty drama of European and Aryan history, three lands, three races, stand before all others, as those to whom, each in its own day, the mission has been given to be the rulers and *teachers* [corsivo nostro] of the world.”<sup>286</sup> Uno stato federale, o uno stato piccolo, poteva non solo permettere ai propri cittadini di partecipare direttamente alla vita politica, ma anche dotarli degli strumenti educativi adeguati a divenire ciascuno “a being of a higher political order than a frenchman,”<sup>287</sup> e dunque ideonei al ruolo di dominatori e maestri del mondo.

In Fichte si parla di una “educazione universale alla germanicità” e “il popolo tedesco è in questo senso il ‘mezzo’ attraverso il quale avviene l’educazione dell’umanità, in quanto solo in esso è vivo lo spirito nella sua originalità.”<sup>288</sup> In Freeman il testimone viene passato ai discendenti inglesi poiché al concetto di purezza linguistica e culturale dell’*Urvolk*,<sup>289</sup> che pure egli teneva ben presente,<sup>290</sup> viene anteposto, o meglio

<sup>284</sup> “In a large Republic, say France in its short republican day, the danger is that the people will gain increased influence without increased means of improvement. The institutions of a smaller commonwealth, while they give the people the increased influence, give them the increased means of improvement along with. No means of improvement, save the unattainable standard of the Athenian Assembly, is equal to that afforded by a good system of local Self-Government.” *Ibidem*, 106.

<sup>285</sup> Per Fichte “lo Stato può adoperare anche i mezzi di forza, per costringere gli individui alla loro ‘salvezza’, che è salvezza del ‘tutto’, ossia dello Stato.” M. Krienke, *Rosmini e Fichte: due idee di unità nazionale*, in Picenardi, 2011: 71. Anche per Freeman lo Stato può violare le libertà e i diritti individuali, poiché è esso stesso sorgente del diritto (cfr. Sturzo, 1949: 203), in quanto cioè, come riportiamo di seguito, *only judge* del proprio operato: “The most unjust bill of attainder [una sorta di lista di proscrizione] passed by a Tudor Parliament, though it was a *crime in every member who voted for it and in the King who gave his assent to it, was a perfect justification for the Sheriff, the executioner, and any one else who acted ministerially in carrying it out.* [corsivo nostro]” (Freeman, 1885: 3) Dunque il semplice esecutore degli ordini impartiti da un’autorità superiore, considerato praticamente in quanto elemento di un ingranaggio (cfr. *supra*, 183-4), risulterebbe di per sé moralmente deresponsabilizzato, proprio come per Adolf Eichmann, il quale argomentò la propria difesa dichiarando che “si stavano solo eseguendo degli ordini” (A. Eichmann, cit. in Pippin, 2008: 48), si stava cioè agendo *ministerially*, e che “la responsabilità era di coloro che davano gli ordini” (A. Eichmann, cit. in Brauman, Sivan, 2003: 135), ossia che l’atto in questione poteva essere *a crime in every member who voted for it*, mentre allo stesso tempo giustificava il suo *executioner*. Cfr. anche Battifora, Maneschi, 1995: 35. Chiaramente il parallelismo appena rilevato parrà sproporzionato, vista la gravità dei temi oggetto del secondo termine di paragone, ma esso resta nondimeno valido per far emergere in che misura il pensiero di Freeman si basi su un’idealismo normativo che disconosce la sussistenza di diritti della persona preesistenti alla società e allo Stato, come si evince anche dal seguente brano: “the State may do anything and deal with anything,” e in ogni caso, “of the justice and expediency of the act (...) the State itself is *the only judge.* [corsivo nostro]” (*Ibidem*, 3, 6)

<sup>286</sup> Freeman, 1872b: 38.

<sup>287</sup> Questo il caso di Stati di modeste dimensioni come la Norvegia e la Svizzera. “France and Muscovy have indeed incomparably greater physical strength than Switzerland or Norway, but the Swiss or the Norwegian is a being of a higher political order than the Frenchman or the Muscovite.” Freeman, 1863: 52.

<sup>288</sup> M. Krienke, *Rosmini e Fichte: due idee di unità nazionale*, in Picenardi, 2011: 70.

<sup>289</sup> Il patriottismo di Fichte, per quanto fondato sull’idea di unità e superiorità culturale della nazione tedesca, non prospetta soluzioni militariste che impongano la sua egemonia sulle altre mediante la loro

sovrapposto,<sup>291</sup> quello della continuità politico-istituzionale, ambito in cui l'isola più estesa d'Europa avrebbe detenuto un indiscutibile primato. Abbiamo già visto che gli Inglesi rappresentavano il ramo migliore della migliore stirpe, quella teutonica, del ceppo 'ariano',<sup>292</sup> e questo perché la stessa osannata identità nazionale della Germania moderna<sup>293</sup> sembrava aver subito – fondamentalmente sulla base di fattori geografico-deterministici – stravolgimenti e corruzioni<sup>294</sup> da cui il mondo britannico invece era stato esente. Abbiamo volutamente usato l'espressione 'mondo britannico' per riprendere una

---

devastazione. Ed inoltre, a differenza di Freeman, la sua esaltazione della germanicità è associata ad un universalismo cosmopolita, mentre in passato il suo pensiero è stato erroneamente equiparato "ad un paradigma di nazionalismo aggressivo e militare: è stato interpretato anticipatore non solo del *Reich* di stampo bismarckiano, ma anche di quello nazionalsocialista." *Ibidem*, 39.

<sup>290</sup> Sul concetto di *Urvolk* in Fichte, cfr. Balibar, 2001: 76-85. Per quanto riguarda Freeman non si può non fare riferimento al saggio dall'emblematico titolo *Race and language*, in cui si addita proprio la lingua come strumento di classificazione e distinzione tra le razze. "How are we to define our races and nations? How are we to mark them off from one another? (...) I say unhesitatingly that for practical purposes there is one test, and one only, and that that test is language." Freeman, 1873-1892: III, 205. Cfr. *supra*, 32-3, 39. Così, il suo maestro Arnold: "We, this great English nation, whose *race* and *language* [corsivo nostro] are now overrunning the earth, from one end of it to the other, we were born when the white horse of the Saxons had established his dominion from the Tweed to the Tamar. So far we can trace our blood, our language, the name and actual divisions of our country, the beginnings of some of our institutions." Arnold, 1849: 23-4. Egli assimilava dunque razza, lingua, istituzioni, ecc. ("By the great elements of nationality, I mean race, language, institutions, and religion." Arnold, 1845: 43) in quanto 'indici' del carattere nazionale di un popolo, operazione tanto scientificamente infondata quanto ideologicamente pericolosa. Infatti, come fa notare il già citato Andrews (cfr. *supra*, 57-8), non solo fuori da ogni retorica bisognava ammettere che la "free village community, as it is commonly understood, standing at the dawn of English and German history is discoverable in no historical documents" (Andrews, 1892: 2), ma "this Philo-German spirit, given fresh stimulus through the still youthful science of comparative philology (cfr. *supra*, note 23, 24, 36, 40, 50 e *infra*, nota 343, su Freeman e il metodo comparativo, e sulla presunta scientificità, basata appunto su evidenze filologiche, della "doctrine of race"), which made *its most serious error in the conclusion that an Aryan language meant an Aryan race* [corsivo nostro], soon began to develop utopian conceptions of the fundamental rights of man." (Ivi) Questo commento sulla fallacia di ogni tentativo di dimostrazione della continuità della storia istituzionale inglese a partire da teorie razziali, contiene un'intuizione davvero geniale per lo storico americano all'epoca neanche trentenne, poiché coglie nell'equivalenza lingua-razza la fonte di concezioni utopiche dei diritti umani, e dunque, potremmo anche dire, l'esito di un'antropologia astratta, quella, ad esempio, da cui erano scaturite le dichiarazioni post-rivoluzione francese, sublimi teorie rimaste sulla carta. Cfr. *infra*, nota 772.

<sup>291</sup> Come abbiamo visto nella nota immediatamente precedente, la trasmutazione dell'identità razziale e linguistica in quella politico-istituzionale, era già presente nell'insegnamento di Thomas Arnold.

<sup>292</sup> Cfr. *supra*, nota 27.

<sup>293</sup> A proposito del viaggio di Freeman in Germania, Stephens afferma: "To see the land which was the original home of our Teutonic forefathers, to tread the shores from which they set sail for the new home to which they gave their name, to look out upon the sea where the Vikings bridled the horses of the wave, were among the chief interests of this journey." Freeman, Stephens, 1895: I, 301.

<sup>294</sup> Paradossalmente, il fatto di non aver subito vere e proprie invasioni e dominazioni straniere aveva giocato un ruolo negativo per la purezza culturale tedesca, come per quella scandinava. "When we compare our history with that of nations which never underwent the like foreign conquest, with our kinsfolk in Germany and Scandinavia, we see that, through that very foreign conquest, we have been enabled to keep on a political being far more unbroken than they have. We have not had, like Germany, to reconstruct our national being after being split in pieces for ages." Freeman, 1876: V, 55. E questo lungo periodo di frammentarietà attraversato dalla Germania rendeva anche il suo sistema federale per così dire spurio. "Thus, for instance, the modern German Confederation, is, in point of territorial extent and of the power of many of the states which compose it, of far greater importance than any of the European instances among the Four. But its constitution is so widely removed from the perfection of the Federal idea that, for our present purpose, this Union, which includes two of the Great Powers of Europe, is chiefly valuable as illustrating by contrast the more perfect constitutions of Achaia and Switzerland." Freeman, 1863: 6.

delle formule definitorie più emblematiche che Freeman applicò alla madrepatria, quella cioè di *alter orbis*. Nello stesso secolo in cui la configurazione identitaria dei vari popoli della terraferma europea si andava delineando con inevitabili mutamenti e contaminazioni, “we, in our island home, our *alter orbis*, stood largely aloof from the revolutions of the mainland,”<sup>295</sup> diceva ai suoi uditori oxoniensi nella primavera del 1885, rivendicando per gli Inglesi la medesima ‘distanza’<sup>296</sup> che aveva contraddistinto i Greci rispetto agli altri popoli del Mediterraneo.

Parker osserva giustamente che “he was an Englishman first and a Teutonist later,”<sup>297</sup> ma non deve sfuggire che per Freeman il cittadino di Washington o di Boston era tanto inglese quanto quello di Londra o di Oxford,<sup>298</sup> onde per cui egli poteva tranquillamente sciorinare il discorso sulla originarietà della propria nazione anche dinanzi ad *American audiences*: “No one, I think, can doubt that the amount of Slavonic blood among the modern Germans must be far greater than the amount of Celtic blood among the modern English in Britain and America.”<sup>299</sup> E analogamente, come i Greci dall’alto della loro

---

<sup>295</sup> “Yet we must not forget that the birth of our own nation, the settlement of our forefathers in our second home, came within the bounds of the same century which saw Burgundian, Gothic, and Frankish kingdoms arise in Gaul. But we, in our island home, our *alter orbis*, stood largely aloof from the revolutions of the mainland.” Freeman, 1886b: 103.

“It is the insular character of Britain which has, beyond anything else, made the inhabitants of Britain what they are and the history of Britain what it has been. (...) Britain has been from the very beginning another world *alter orbis* a world which has been felt from the beginning to lie outside the general world of Europe. (...) Britain is the only island in Europe large enough to become strictly another world.” Freeman, 1873-1892: IV, 221, 224. A condividere pienamente questa immagine dell’isola britannica è l’avversario intellettuale di Newman, Charles Kingsley, il quale la descrive come un felice e autarchico microcosmo teutonico: “Happy for us Englishmen, that we were forced to seek our adventures here, in this lonely isle; to turn aside from the great stream of Teutonic immigration; and settle here, each man on his forest-clearing, to till the ground in comparative peace, keeping unbroken the old Teutonic laws, unstained the old Teutonic faith and virtue, cursed neither with poverty nor riches, but fed with food sufficient for us.” Kingsley, 1864d: 17.

<sup>296</sup> Cfr. cap. I, 23; 33. “There never was a people whose whole institutions more completely bore the stamp of national originality than the ancient Greeks. They possessed a most strongly marked national character, which, among all diversities of government and dialect, never failed to bind Greek to Greek as fellow-countrymen, in distinct opposition not only to Phœnicians or Egyptians, but to the kindred inhabitants of Lydia, Italy, or Macedonia. Their poetry, their philosophy, their politics, are all the pure growth of the soil; the least tinge of foreign influence is at once discernible.” Freeman, 1849b: 99.

<sup>297</sup> Parker, 1981: 834.

<sup>298</sup> Come abbiamo visto (cfr. *supra*, note 203 e 209), l’unica vera distinzione che si poteva cogliere non era quella tra Inglesi e Americani, bensì tra “the Englishman of Britain and the Englishman of America. (...) The distinction between ‘American’ and ‘British’ marks the political and geographical severance between the English in Britain and the English in America, without shutting out either from their common right to the English name.” Freeman, 1883: 26-7

<sup>299</sup> “We are told that the English are not a pure Teutonic people, because, in the course of the conquest of Britain, they

must have assimilated many men of British, some perhaps of Roman, blood. But look at the map of Germany. (...) To this day there are large districts within the German Empire whose speech is still Slavonic, and German-speaking lands are still ruled by dukes who can trace up an undoubted pedigree to old Slavonic kings. And the Prussians too, whose name so large a part of Germany has consented to take, surely some of them must have been Teutonized ; they cannot every one have been devoured. No one, I

distinzione avevano esercitato la loro “moral influence”<sup>300</sup> sugli altri popoli e scongiurato pericolose sopraffazioni da parte dell'elemento non-‘ariano’, così la razza inglese – il solo vero soggetto della sua filosofia della storia e oggetto della sua storiografia<sup>301</sup> – anche trapiantata nella terra dell'inedito e anomalo melting pot, aveva svolto egregiamente la funzione assimilatrice necessaria per imprimere un carattere uniforme alla pluralità di elementi che compongono una nazione, ovvero per dotare quest'ultima di un'identità definita e stabile.<sup>302</sup>

Egregiamente ma non prodigiosamente; cioè a dire che la pur copiosa forza del collante teutonico era stata in grado di operare esclusivamente in presenza delle adeguate condizioni strutturali. Vi erano infatti popolazioni inassimilabili accanto a quelle che invece potevano e dovevano essere assorbite, come gli Slavi e i Celti,<sup>303</sup> o ancora come il *Mischvolk* francese,<sup>304</sup> per il quale l'annessione tedesca dell'Alsazia-Lorena avrebbe rappresentato in tal senso una grande ‘occasione’ a detta del Freeman, per ciò ripreso dal

---

think, can doubt that the amount of Slavonic blood among the modern Germans must be far greater than the amount of Celtic blood among the modern English in Britain and America.” Freeman, 1882a: 89-90.

<sup>300</sup> È questo ad esempio il caso della conquista della Sicilia: “In the inland parts of the island, where the Greeks cared not to settle, they [the Sikels] kept their independence, but came under the moral influence of their Greek neighbours.” Freeman, 1891: I, 134. E ancora, osserva Momigliano: “He maintained that the Normans, like the Greeks before them, had saved Sicily from being occupied by the Semitic race.” Momigliano, 1986: 238. Sulla Grecia come *alter orbis* alla stregua dell'Inghilterra, cfr. Freeman, 1881b: I, 7-8.

<sup>301</sup> In generale si può dire che intese la razza come categoria dell'indagine storica: “E .A. Freeman qualified the utility of race as a term in historical analysis.” Banton, 1979: 403.

<sup>302</sup> “United States - and, in their measure, other parts of the American continent and islands - have to grapple with a problem such as no other people ever had to grapple with before. Other communities, from the beginning of political society, have been either avowedly or practically founded on distinctions of race. There has been, to say the least, some people or nation or tribe which has given its character to the whole body, and by which other elements have been assimilated. In the United States this part has been played, as far as the white population is concerned, by the original English kernel. Round that kernel the foreign elements have grown; it assimilates them; they do not assimilate it.” Freeman, 1883: 143. “There is in each nation, in each race, a dominant element - or rather something more than an element - something which is the true essence of the race or nation, something which sets its standard and determines its character, something which draws to itself and assimilates to itself all other elements.” Freeman, 1873-1892: III, 199.

<sup>303</sup> Traendo spunto dal mondo antico scrive: “the Gaul, the Spaniard, the Illyrian, could all be assimilated; they could all be made into Romans. (...) The Greek, representative of a richer and more perfect speech, of a higher and older civilization, could become for many purposes a Roman without ceasing to be a Greek. In all these cases no born physical or intellectual difference parted off the slave from his master, the stranger from the citizen.” Freeman, 1883: 144-5. Per quanto concerne i problemi relativi all'allargamento dell'elettorato americano, l'opinione espressa da Freeman non potrebbe essere più nefanda e di cattivo gusto, ed egli sostiene di essere uno dei pochi ad avere il coraggio di dire ciò che era nella mente di ogni americano edotto delle esigenze del proprio paese: “Men better versed in American matters than myself point out to me the fact that the negro vote balances the Irish vote. But one may be allowed to think that an Aryan land might do better still without any negro vote, that a Teutonic land might do better still without any Irish vote. And what I venture to say on the housetops has been whispered in my ear in closets by not a few in America who fully understand the state and the needs of their country. Very many approved when I suggested that the best remedy for whatever was amiss would be if every Irishman should kill a negro and be handed for it. Those who dissented dissented most commonly on the ground that, if there were no Irish and 110 negroes, they would not be able to get any domestic servants.” *Ibidem*, 139. Cfr. *supra*, I, nota 13. Sulla sua ‘Celtophobia’, cfr. Gossett, 1963: 98-110; Parker, 1981: 825.

<sup>304</sup> Parker, 1981: 839. Cfr. *supra*, nota 275.

collega Green come segue: “The truth is you care a good deal for freedom in the past, but in the present you hate France more than you love liberty.”<sup>305</sup> In verità erano molte le cose, o sarebbe meglio dire i gruppi umani, che nel presente Freeman odiava più di quanto amasse la libertà, al punto da contemplare molto candidamente la loro non metaforica ‘estirpazione,’<sup>306</sup> da effettuarsi con mezzi imprecisati ma immaginiamo assolutamente pacifici e ‘liberali’ come potevano addirsi alla nobile *forma mentis* di chi scriveva: “the Irishman is, *after all, in a wide sense* [corsivo nostro], one of ourselves. He is Aryan; he is European; he is capable of being assimilated by other branches of the European stock.”<sup>307</sup> L’irlandese, dopotutto e in senso lato, era un uomo, sintetizzeremmo, visto che il termine di paragone erano le “great black apes”<sup>308</sup> che un illusorio e azzardato tentativo di umanizzazione<sup>309</sup> – ricordiamo infatti il valore antropologicamente fondante che la cittadinanza aveva per il nostro<sup>310</sup> – aveva reso addirittura eleggibili alla carica presidenziale, come egli lamenta, autorassicurandosi con la chiosa “in theory” la cui inanità è oggi un dato di fatto.

L’idea di razza era quel qualcosa che in un certo senso scalfiva l’incrollabile fede di Freeman nelle prerogative della dimensione giuridico-istituzionale nell’opera di controllo e modellamento della vita civile,<sup>311</sup> poiché era ovvio che nessun intervento legislativo<sup>312</sup>

<sup>305</sup> Green, Stephen, 1902: 263.

<sup>306</sup> Freeman, 1865: 11. *Extirpation of nations* è il titolo di un suo articolo comparso (lo pubblicò in forma anonima per poi riconoscerne la paternità in una lettera indirizzata al Visconte Strangford, cfr. Strangford, Strangford, 1878: 132) sulla *Saturday Review* del Gennaio 1865, in cui si proponeva di asportare dal suolo europeo e americano piccoli gruppi di popolazioni non ‘ariane’ provenienti dalle aree semitiche, ‘turaniene’, o dell’Africa nera. Del resto, abbiamo già visto (cfr. *supra*, I nota 13) che egli riteneva legittimo “the natural instinct of any decent nation to get rid of filthy strangers.” Freeman, Stephens, 1895: II, 254. E il suo amico Frederick Pollock gli scrive “as an Aryan and Darwinian, I can see no reason for preserving inferior and savage races except that the superior ones get demoralized in the process of supplanting them if it is done by violence, and especially when the irreclaimable barbarian has got edged tools in his hands. Turks with Krupp guns and paper money are a monstrosity.” Sir Frederick Pollock to Freeman, 26 August 1876, Freeman papers, cit. in Parker, 1981: 835.

<sup>307</sup> Freeman, 1883: 142. “There is nothing to be said against this or that Irishman all by himself. In England, in America, in any other land, nothing hinders him from becoming one with the people of the land, or from playing an useful and honourable part among them.” Ivi.

<sup>308</sup> “Are you sure they are men? I find it hard to feel that they are men acting seriously: ‘tis easier to believe that they are big monkeys dressed up for a game. (...) I am sure it was a mistake making them citizens. I feel a creep when I think that one of these great black apes may (in theory) be President. Surely treat your horse kindly; but don’t make him consul.” Freeman, Stephens, 1895: II, 234, 236.

<sup>309</sup> “It is surely a dangerous experiment to have in any commonwealth an inferior race, legally equal to the superior, but which nature keeps down below the level to which law has raised it. It is less dangerous in this particular case, because the negro is on the whole a peaceful and easily satisfied creature. He has no very lofty ambition; he is for the most part contented to imitate the ways of the white man as far as he can. A high-spirited people in the same case would be a very dangerous element indeed. No one now pleads for slavery; no one laments the abolition of slavery; but did the abolition of slavery necessarily imply the admission of the emancipated slave to full citizenship?” Freeman, 1883: 146.

<sup>310</sup> Cfr. *supra*, 184 e *infra*, 201.

<sup>311</sup> Queste le parole di Charles Dilke, altro ‘Eminent liberal’, stavolta in Parlamento (cfr. Davidson, 1880: 36-50), autore di un’opera dal titolo *Greater Britain: a Record of Travel in English-speaking Countries*, cui la *Greater Greece and Greater Britain* di Freeman faceva eco (cfr. Koditschek, 2011: 206-10): “The

o educativo<sup>313</sup> avrebbe potuto eludere, né tantomeno cancellare, una “eternal physical and intellectual difference.”<sup>314</sup> Senza alcuna esitazione egli va dritto al punto, fornendo a chiare lettere quella risposta che, ci riferisce, i suoi contemporanei ipocritamente si limitavano a bisbigliare nei salotti: “The law may declare the negro to be the equal of the white man; it cannot make him his equal. To the old question, ‘Am I not a man and a brother?’ I venture to answer: No. He may be a man and a brother in some secondary sense; he is not a man and a brother in the same full sense<sup>315</sup> in which every Western Aryan is a man and a brother. He cannot be assimilated; the laws of nature forbid it.”<sup>316</sup>

---

ultimate future of any one section of our race, however, is of little moment by the side of the triumph as a whole, but the power of English laws and English principles of government is not merely an English question, its continuance is essential to the freedom of mankind.” Dilke, 1868: II, 407. Maie Oergel osserva: “Not surprisingly, such ideas were shared by Freeman, who held that all people who at one point lived under English laws in the colonies, even those long independent such as the United States, were in a sense ‘English’, as they had been liberated by the redemptive nature of constitutional Englishness.” Oergel, 1998: 166.

<sup>312</sup> Qui Freeman si riferisce ad “another class of barbarians.” Freeman, 1883: 153. “I saw in them [il primo e il secondo testo di un emendamento poi approvato nel 1882 come Chinese Exclusion Act] a practical revolt against an impossible theory, a confession of the truth that legislation cannot override natural laws. A constitutional amendment, or any other piece of law-making, may in theory place all races and colours on a level; it cannot do so in practice.” Ivi.

<sup>313</sup> “Education cannot undo the work of nature, though it cannot raise the lower race to the level of the upper, it may

do much to improve the lower race within its own range.” *Ibidem*, 150.

<sup>314</sup> “Beyond that range lies another range where assimilation ceases to be possible. The eternal laws of nature, the eternal distinction of colour, forbid the assimilation of the negro. You may give him the rights of citizenship by law; you cannot make him the real equal, the real fellow, of citizens of European descent. (...) This cannot be when there is an *eternal physical and intellectual difference* between master and slave, between citizen and stranger. (...) The negro difficulty must last, either till the way has been found out by which the Ethiopian may *change his skin*, or till either the white man or the black man departs out of the land. [corsivo nostro]” *Ibidem*, 143-145. Accostiamo a queste affermazioni il rilievo di Rich, secondo cui quella di Freeman era “a theory of racial differences based on the ‘doctrine of survivals’ that avoided anatomical and anthropological criteria, which were then becoming increasingly fashionable, and looked to language differences centred on the idea of a ‘community of blood’.” Rich, 1990: 17. Abbiamo sopra (cfr. *supra*, nota 290) illustrato l’effettiva predilezione di Freeman per le teorie razziali incentrate sull’elemento culturale-linguistico, ma le frasi appena menzionate in cui l’elemento fisico viene esplicitamente e ripetutamente indicato come fonte di una costitutiva e ineliminabile differenza, non ci consentono di condividere il giudizio di Rich. Esse, inoltre, dimostrano anche l’assoluta impossibilità di annoverare Freeman tra gli esponenti del liberalismo, perfino nella sua accezione peggiore (cfr. *supra*, 150) da cui discese ad esempio il cosiddetto ‘razzismo liberale’, se accettiamo quella che ci sembra una sua più che valida definizione fornita da William Uzgalis. “Some scholars take claims to cultural superiority as a form of racism. This is sometimes referred to as soft or liberal racism, as it is not permanent in the way biological differences are permanent.” W. Uzgalis, *‘An inconsistency not to be excused:’ On Locke and racism*, in Ward, Lott, 2002: 82. Benché Parker (1981: 827) sostenga che “with Freeman we have a clear exposition of a liberal racialism,” è infatti evidente che nell’idea di razza di Freeman fosse ben radicato il concetto di ‘differenza biologica permanente’ stabilita in base a ‘criteri anatomici e antropologici’.

<sup>315</sup> A tal proposito ci sembra interessante riportare una breve descrizione del profilo assunto dalla storiografia britannica tra la seconda metà del XIX secolo e i primi decenni del XX. Infatti James Bryce, ad esempio, teorizzerà proprio questa umanità e questa fratellanza non in “full sense” di cui parla Freeman. “His [di Bryce] distinction between permissible economic rights and impermissible social relationships for inferior racial populations persisted in his conclusions about race and history. The first generation of Anglo-Saxon enthusiasts could never fully escape the racial boundaries that they had embraced; younger scholars rejected the racial blandishments upon which Freeman had insisted.” Brundage, Cosgrove, 2007: 54.

<sup>316</sup> Freeman, 1883: 145.

Ma Freeman produsse eccezionali argomenti per la lezione del nazionalismo – la quale consisteva, come ci dice Omodeo, nel credere e nel far credere che “per dominare gli uomini bisogna essere più altamente umani”<sup>317</sup> – non solo sostenendo genericamente l’inferiorità di alcune razze, in sostanziale allienamento con buona parte dell’intelligenza del tempo, ma sviluppando fino in fondo le premesse del proprio metodo storiografico, inscindibile, riteniamo, dalle sue ripercussioni in campo antropologico. Infatti per colui il quale asseriva che “History is past politics” e definiva “man as a political being” mostrare l’autoctonicità, la permanenza, l’unità insomma, della storia politica degli Inglesi – nel modo quanto mai risoluto e articolato che abbiamo potuto analizzare nella prima parte del presente lavoro – significava far emergere automaticamente la loro più compiuta umanità e quindi il loro destino di “rulers and teachers of the world,” che le scelte effettuate dai colonizzatori del continente americano non facevano che confermare. Nella solidarietà delle istituzioni attraverso il tempo e lo spazio risiedeva infatti un principio spirituale e materiale che aggregava due compagini solo fisicamente separate,<sup>318</sup> dato che “the conservative wisdom of the founders of the American constitution gave their people the old institutions of their own folk.”<sup>319</sup> Anzi, per Freeman quella che poteva apparire una nuova costituzione era in realtà una riproposizione di quella inglese, con modifiche rese necessarie dalla diversa situazione, ma che ad ogni modo erano “changes in the direction of earlier times.”<sup>320</sup>

Le “nuove, possibili [corsivo nostro] ristrutturazioni politico-costituzionali”<sup>321</sup> che egli aveva in mente, erano sempre frutto di un ritorno al passato, secondo quanto a suo avviso era fino ad allora accaduto con i migliori<sup>322</sup> cambiamenti giuridico-istituzionali che si

<sup>317</sup> Omodeo, 1955: 500.

<sup>318</sup> “To me the English folk, wherever they may dwell, whatever may be their form of government, are still one people.” Freeman, 1883: 16.

<sup>319</sup> *Ibidem*, 284.

<sup>320</sup> “The American constitution in short, as I have rather made it my business to preach, is the English constitution with such changes very great and important changes beyond doubt as change of circumstances made needful. (...) They [the institutions of any community in the Thirteen Colonies] show us the institutions of the elder England, neither slavishly carried on nor scornfully cast aside, but reproduced with such changes as changed circumstances called for, and those for the most part changes in the direction of earlier times. As many of the best reforms in our own land have been often unwittingly, and when unwittingly all the better simply fallings back on the laws and customs of earlier times, so it has specially been with those reforms which were needed when the newer England arose on the western shore of Ocean.” *Ibidem*, 135, 197-8.

<sup>321</sup> Gabba, 1981: 323.

<sup>322</sup> Ci ricorda Mingardi che “l’idea rousseauiana dell’originaria bontà degli uomini [in questo caso delle leggi da essi prodotte], corrotta dalla civilizzazione, e la possibilità di ritornare all’età dell’oro sono i tre pilastri del perfettismo” (A. Mingardi, *Introduzione*, in Colombatto, Mingardi, 2002: 34), argomento su cui torneremo più avanti (cfr. *infra*, 254-59) giacché purezza originaria, corruzione e ritorno all’età dell’oro sono tutte idee ben presenti nel pensiero freemaniano. Cfr. *supra*, I nota 183. “Let ancient customs prevail; let us ever stand fast in the old paths, the old paths have in England ever been the paths of progress. (...) And many of the best changes of later times, many of the wholesome improvements in our Law and

erano verificati nella seconda<sup>323</sup> come nella terza Inghilterra.<sup>324</sup> Nel saggio tratto dagli *Annali di Pisa* che abbiamo ripetutamente citato, leggiamo tra le altre cose che egli era “contrario ad ogni soluzione centralizzata anche per l’Impero inglese, allora nella fase della sua massima espansione e alla ricerca di una nuova strutturazione politico-costituzionale. Il Freeman era ostile a soluzioni imperialistiche centralizzanti e colonialistiche; rivendicava la vitalità dell’antico sistema coloniaro greco, nel quale Madrepatria e colonie non erano vincolate da legami politici rigidi.”<sup>325</sup> Le frasi appena riportate sono scritte di seguito, senza che vi si frapponga alcun distinguo, onde la cosa più ovvia da pensare è che secondo Gabba, Freeman auspicava per l’Impero britannico la realizzazione di una struttura simile a quella delle colonie greche, mentre, occorre ribadire,<sup>326</sup> non c’era davvero nulla di più estraneo al suo immaginario.

Innanzitutto quanto all’Impero, come abbiamo già visto,<sup>327</sup> egli non mostrò la minima intenzione di avallare ‘ristrutturazioni’ che potessero anche solo lievemente bilanciare, e men che mai a mezzo del meccanismo federale, il rapporto tra la madrepatria e le colonie abitate da “Hindoos and Mahometans.” La fonte delle considerazioni di Gabba è probabilmente il testo *Greater Greece and Greater Britain* in cui Freeman si riferisce tuttavia esclusivamente a “the brotherhood of the English folk, the one English folk in all

---

Constitution, have been only the casting aside of innovations which have crept in in modern and evil times.” Freeman, 1872a: 20.

<sup>323</sup> “The continuity of our political life, and the way in which we have so often *fallen back on the very earliest principles* of our race, is a lesson which many find specially hard. (...) The England in which we live, has, in its true life and spirit, far more in common with the England of the earliest times than it has with the England of days far nearer to our own. In many a wholesome act of modern legislation we have gone back, wittingly or unwittingly, *to the earliest principle of our race*. We have *advanced by falling back on a more ancient state of things*; we have reformed by calling to life again the institutions of earlier and ruder times. (...) Our national Assembly has changed its name and its constitution, but its corporate identity has lived on unbroken. We can therefore at any moment reform without destroying. The English Parliament is immemorial; it grew step by step out of the older order of things. In France the older order of things utterly vanished; the ground lay open for the creation of a wholly new institution, and the States General were called into being at the bidding of Philip the Fair. Our Kings never wholly wiped out our free institutions. [corsivo nostro]” *Ibidem*, vii-viii, 20-1, 64. Cfr. *supra*, II nota 352. E così avevano fatto anche i ‘fratelli’ americani: “The conservative wisdom of the founders of the American constitution gave their people the old institutions of their own folk, modified as change of place and circumstance called for. Their work, not being ‘original’, has lived on; it has gone through the most frightful of trials; but it abides and promises long to abide. The ‘original’ work of the men who strove to break with the past in all things has another tale to tell. Revolutions, restorations, tyrannies, new schemes warranted to last for ever and breaking down at the first trial of their strength such is the outcome of ‘originality’ in political institutions, a fruit of which happily neither branch of the English folk has tasted.” Freeman, 1883: 284.

<sup>324</sup> “As many of the best reforms in our own land have been often unwittingly, and when unwittingly all the better simply fallings back on the laws and customs of earlier times, so it has specially been with those reforms which were needed when the newer England arose on the western shore of Ocean.” Freeman, 1883: 198.

<sup>325</sup> Gabba, 1981: 327.

<sup>326</sup> Cfr. *supra*, 39-40.

<sup>327</sup> Cfr. *supra*, I nota 155.

its homes” – una ‘brotherhood’ di cui evidentemente non facevano parte gli Indiani<sup>328</sup> o gli Egiziani – trattando dell’ipotesi, questa sì da lui realmente e favorevolmente contemplata, di instaurare anche in senso politico-istituzionale una relazione più salda con gli Stati Uniti, proponendo la costituzione di un’eventuale federazione angolofona, ed evocando effettivamente il modello delle *apoikie*.<sup>329</sup>

Era questa una delle tante espressioni di un approccio storiografico fortemente attualizzante che in definitiva costituì il lascito più consistente e capillare che l’Oxford Movement riuscì a trasmettergli. “For the tractarians, history had to be brought alive; it was not an ‘old almanac’ providing ‘curious’ records of the past for a detached or cynical ‘modern’,”<sup>330</sup> esattamente come per Thomas Arnold.<sup>331</sup> Benché l’influenza trattariana su Freeman riguardò soprattutto gli aspetti storico-metodologici, più che filosofico-teologici, del suo pensiero e delle sue ricerche,<sup>332</sup> queste non si esaurirono affatto in un orizzonte immanentistico. Lo stesso Arnold, durante una delle ‘inaugural lectures’ che tanto avevano colpito il giovane aspirante storico,<sup>333</sup> affermava enfaticamente, al fine di motivare la necessità e l’urgenza di porre al centro della riflessione moderna gli studi

<sup>328</sup> “What is Imperial Federation? Some say, a Federation of the British Empire, the Queen’s dominions, or something of that kind. That means a Federation in which we all shall be outvoted by Hindoos and Mahometans.” Freeman to Bryce, 16 Dicembre 1886, in Bryce, 1826-1958, cit. in Freeman, Stephens, 1895: II, 356. Cfr. *infra*, nota 343.

<sup>329</sup> “Will not the memories of this day lift us above this confused babble about a British Empire patched up out of men of every face and speech under the sun, to the higher thought of *the brotherhood of the English folk, the one English folk in all its homes?* [corsivo nostro] Surely the burthen of barbaric Empire is at most something that we may school ourselves to endure; the tie of English brotherhood is something that we may rejoice to strive after. Cannot our old Hellenic memories teach us that that brotherhood need be none the less near, none the less dearing, between communities whose political connexion has been severed, alas, we may cry, that ever needed severing? The land in which Washington was born has not yet wholly forgotten the name of the ‘old dominion.’ Might it not have been better if the word ‘dominion’, dominion on the part of the mother-land, had remained as unheard on the shores of English Virginia as it was on the shores of Hellenic Sicily? (...) In the old Thirteen lands of America (...) a colony of England was not meant to be a mere Roman *colonia*, a mere Athenian κληρουχία, a garrison to hold down a subject province; it was surely meant to be, like a Greek ἀποικία, a new home of English life and English speech.” Freeman, 1886d: 84, 95.

<sup>330</sup> Nockles, 1997: 84.

<sup>331</sup> “The history of Greece and of Rome is not an idle inquiry about remote ages and forgotten institutions, but a living picture of things present, fitted not so much for the curiosity of the scholar, as for the instruction of the statesman and the citizen.” Arnold, 1845: 62. E lo stesso era per Freeman, il quale scrive che quella che viene “falsely called ‘ancient history’, is, in truth, the most truly modern, the most truly living, the most rich in practical lessons for every succeeding age.” Freeman, 1886a: 7.

<sup>332</sup> Cfr. *supra*, 18-9. “For purely theological or philosophical speculations he never had any strong taste or aptitude, and in time they became positively repugnant to him. Not improbably the vehemence and heat with which such questions were debated in his time in the Common Rooms and social gatherings of Oxford men, often without any profitable or practical results, rendered them increasingly distasteful to him, and impelled him more and more in the direction of those historical, architectural and archaeological studies in which his thoughts and interests became ultimately centred.” Freeman, Stephens, 1895: I, 47-8.

<sup>333</sup> “There was indeed something in that inaugural lecture of Arnold’s to remain in the mind of a boy who had just entered the university and who was not unshakeably committed to his earlier religious beliefs.” Momigliano, 1986: 237.

storici:<sup>334</sup> “if our existing nations are the last reserve of the World, its fate may be said to be in their hands. God’s work on earth will be left undone, if they do not do it.”<sup>335</sup> Se nell’ottica romano-cattolicizzante che il Newman trattariano, rinnegando gran parte degli effetti della Riforma, voleva attribuire all’anglicanesimo,<sup>336</sup> il problema di ricondurre l’individualità, culturale e personale, all’universalità viene affrontato in termini puramente religiosi, “il protestantesimo corrisponde alla dinamica contraria, dell’identificazione della dimensione universale (religione) con lo Stato nazionale.”<sup>337</sup> Anche da questo punto di vista Freeman avrebbe portato i segni evidenti dell’incontro umano e ideologico con uno dei più autorevoli esponenti della “protestant face of anglicanism.”<sup>338</sup> “From Arnold, more than from any other teacher or writer, Freeman learned that history is a moral lesson,”<sup>339</sup> e dall’ingannatrice *magistra vitae*, aggiungiamo echeggiando Omodeo, entrambi “appresero che spesso un popolo può esser guida e sovrano d’altri popoli e d’altre nazioni.”<sup>340</sup> L’elemento trascendentale non è assente

---

<sup>334</sup> “But without any presumptuous confidence, if there be any signs, however uncertain, that we are living in the latest period of the world’s history, that no other races remain behind to perform what we have neglected or to restore what we have ruined, then indeed the interest of modern history does become intense, and the importance of not wasting the time still left to us may well be called incalculable.” Arnold, 1845: 48.

<sup>335</sup> Ivi.

<sup>336</sup> Cfr. *supra*, 109-10, 118, 137-8.

<sup>337</sup> M. Krienke, *Rosmini e Fichte: due idee di unità nazionale*, in Picenardi, 2011: 67. “Gli stessi inglesi, a partire dalla Riforma, si richiamano a Mosè e ai suoi discendenti: il popolo inglese sarebbe la nuova Gerusalemme, la stirpe investita dall’Onnipotente di una missione di dominio del mondo [corsivo nostro].” Del Pistoia, 2006: 183. Cfr. anche T. Harris, *The British dimension, religion and the shaping of political identities during the reign of Charles II*, in Claydon, McBride, 1998: 131-56.

<sup>338</sup> Cfr. Zahl, 1998. Al “Protestantism of Thomas Arnold” e di alcuni altri personaggi contemporanei, Maurice Cowling dedica ben 2 capitoli della sua opera intitolata *Religion and public doctrine in modern England* (Cowling, 2001: III, 45-103). Cfr. anche McGrath, Marks, 2004: 327.

<sup>339</sup> Adams, 1895a: 195. Anche Charles Kingsley (cfr. *supra*, nota 295) scrisse una storia, *The Roman and the Teuton* (1864), in cui “he wishes to show that Rome fell and the Teuton conquered, not by any inevitable operation of natural causes, but under the direct ‘strategy of Providence’; and that, in fact, this marvelous crisis of human history is a never-to-be-forgotten demonstration of those ‘eternal judgements’ of God, to which the prophets of the Old Testament attribute the downfall of kings and states.” Rigg, 1865: 245-6.

<sup>340</sup> “I tedeschi commisero l’errore di foggarsi una coscienza imperiale prima d’aver messo insieme un impero mondiale: d’aver scolasticamente cercato d’applicare in politica il concetto storico degli imperi. La *magistra vitae* li ingannò come spesso gli antichi oracoli. Dalla storia essi appresero che spesso un popolo può esser guida e sovrano d’altri popoli e d’altre nazioni: e cercarono d’esser loro la nuova nazione imperiale.” Omodeo, 1955: 500.

nell'opera freemaniana ma risulta assorbito nella nazione<sup>341</sup> fatta di leggi e istituzioni, nello Stato cosciente dei propri fini morali.<sup>342</sup>

Per molti studiosi, la comprensione delle origini e dello sviluppo dei nazionalismi moderni non può prescindere dall'esame delle reazioni ottocentesche alla Rivoluzione francese, e in particolare di quella “transition from a classical conception of politics, focused on the institutions of the *polis*, to an obsession, both romantic and scientific, with ethnic and racial categories.”<sup>343</sup> Dai testi che abbiamo commentato ci sembra che emerga invece un tipo di rappresentazione storica in cui queste due istanze – il rilievo attribuito all'azione libera nella, e solo nella, sfera pubblica<sup>344</sup> e la propugnazione di credenze e teorie sulla differenza razziale – risultano perfettamente fuse e reciprocamente funzionali. Se, da un lato ha ragione Losurdo,<sup>345</sup> campione della decostruzione delle tendenze agiografiche che per decenni hanno accompagnato lo studio del pensiero liberale, quando afferma che “la celebrazione della libertà può coniugarsi, e storicamente è avvenuto, con l'enunciazione di rigide clausole di esclusione (...) cioè con l'autoproclamazione da parte di un gruppo etnico e sociale di essere l'interprete privilegiato o esclusivo del valore della libertà,”<sup>346</sup> dall'altro la sua critica – che ci pare applicabile non tanto alla dottrina

<sup>341</sup> Cfr. *supra*, 144-48; Reinhartz, Mosse, 1992: 319; Mosse, 1993: 121-30. “Men and women, Mosse maintained, could not live without faith. Even as they bravely harnessed science to universal benefit, they paradoxically needed new national myths and festivals to convince themselves of their own belonging.” R. J. B. Bosworth, *Nationalism*, in Martel, 2007: 30. A tal proposito scrive Röpke: “Benché l'uomo sia innanzitutto *homo religiosus*, tentiamo sempre più, da un secolo a questa parte, di fare a meno di Dio, mettendo al suo posto l'uomo, con la sua scienza, con la sua arte, con la sua tecnica e con il suo Stato, tutti lontani da Dio o addirittura senza Dio.” Röpke, 2001: 61.

<sup>342</sup> Ecco alcuni dei punti che si prefisse di trattare nella sua *Inaugural lecture*: “a nation (...) must therefore be cognizant of moral ends; as it controls all actions. End of a nation's life, its highest happiness. This is the fruit of laws and institutions” Arnold, 1845: 17.

<sup>343</sup> Kidd, 1999: 3. Precisiamo che per Freeman “the doctrine of race (...), which had had ‘a distinct and deep effect upon the politics of the age’, was the product of modern ‘scientific and historical inquiry. (...) The doctrine of race ‘is an inference from facts which the mass of mankind could never have found out for themselves; facts which, without a distinctly learned teaching, could never be brought home to them in any intelligible shape. (...) The scientific roots of the doctrine were philological.” Parker, 1981: 836. In modo almeno parzialmente contraddittorio rispetto alla stretta connessione che egli stesso istituiva tra razza e lingua (cfr. *supra*, nota 290), afferma anche: “Professor Max Müller warned us long ago that we must not speak of a Celtic skull. Mr. Sayce has more lately warned us that we must not infer from community of Aryan speech that there is any kindred in blood between this or that Englishman and this or that Hindoo. And both warnings are scientifically true.” Freeman, 1873-1892: III, 192.

<sup>344</sup> Per il liberale invece poiché “la libertà è il regno della coscienza” (...) “tutta la libertà consiste nel preservare la sfera interna dall'invadenza del potere statale. Questo rispetto per la coscienza è il seme di ogni libertà civile.” Acton, 2006: 73, 79. Pertanto, sempre in quest'ottica, “siamo tenuti ad estendere al massimo e a salvaguardare da ogni usurpazione la sfera delle nostre azioni in cui dobbiamo obbedire alla sola voce della coscienza, senza riguardo per alcun'altra considerazione” ovvero a “lasciare ad una sfera suprema la necessaria immunità, [a] ridurre ogni autorità politica entro limiti definiti.” *Ibidem*, 52, 56.

<sup>345</sup> Anche Mosse ad esempio, parla del possibile connubio liberalismo-nazionalismo: “Nationalism itself was not one-dimensional, it could make alliances with Liberalism and even socialism.” Reinhartz, Mosse, 1992: 319.

<sup>346</sup> Losurdo: 1996: 190. Losurdo è anche autore di un interessante confronto tra Hegel e Locke alla luce del liberalismo, molto utile se si desidera inquadrare più nello specifico i nostri due autori nell'ambito della tradizione ‘liberale’ inglese, la cui disamina non può prescindere dal riferimento alla filosofia lockiana.

liberale in sé e per sé, quanto alla tradizione storiografica che l'ha acriticamente esplorata e presentata – necessita di essere a sua volta chiosata da un punto di vista teoretico, oltre che storico.<sup>347</sup> Quanto a quest'ultimo aspetto, le succitate puntualizzazioni di Wilhelm Röpke<sup>348</sup> saranno senz'altro sufficienti ad evitare pericolose e mistificanti confusioni tra l'idea della libertà personale come “prima condizione di un ordine politico umanamente accettabile”<sup>349</sup> e “la teoria quasi-razzista della comunità dei liberi, colti e proprietari che si autoriconoscono il diritto alla libertà e all'autogoverno negandolo a chi non fa parte del gruppo eletto.”<sup>350</sup> Marvin Perry sostiene che il connubio storicamente verificatosi tra liberalismo in senso ristretto – come corrente politico-ideologica nata e diffusasi nel corso dell'Ottocento – e nazionalismo, sia derivato dalla propensione a vedere “the struggle for national rights – the freedom of a people from foreign rule – as an extension of the struggle for the rights of the individual;”<sup>351</sup> ma a ben vedere la motivazione, o almeno la condizione, essenziale del fenomeno non risiede in tale illusoria ‘estensione’ o proiezione dei diritti individuali, quanto piuttosto nella debolezza dei presupposti necessari alla loro fondabilità, ossia nella mancata elaborazione e divulgazione di quel personalismo ontologico che pure durante il secolo in questione aveva già esordito in modo tutt'altro che abbozzato nel panorama filosofico europeo.<sup>352</sup>

---

Losurdo, 2004: 272-86. Cfr. anche Bonetti, 2005: 269; Ericson, 2000; Valls, 89-107; W. Uzgalis, *'An inconsistency not to be excused: On Locke and racism*, in Ward, Lott, 2002: 81-100.

<sup>347</sup> Riportiamo un brano particolarmente significativo per dare un'idea della corrosività del suo studio: “quella liberale è la tradizione di pensiero che con più rigore ha circoscritto un ristretto spazio sacro nell'ambito del quale vigono le regole della limitazione del potere; è una tradizione di pensiero caratterizzata, più che dalla celebrazione della libertà o dell'individuo, dalla celebrazione di quella comunità di individui liberi che definisce lo spazio sacro. (...) Nessun'altra più di essa si è impegnata a pensare il problema decisivo della limitazione del potere. Epperò, storicamente, questa limitazione del potere è andata di pari passo con la delimitazione di un ristretto spazio sacro: maturando un'autocoscienza orgogliosa ed esclusivistica, la comunità dei liberi che lo abita è spinta a considerare legittima la schiavizzazione ovvero l'assoggettamento più o meno esplicito, imposti alla grande massa dispersa per lo spazio profano. Talvolta si è giunti perfino alla decimazione e all'annientamento. È dileguata del tutto questa dialettica in base alla quale il liberalismo si trasforma in un'ideologia del dominio e finanche in un'ideologia della guerra?” Losurdo, 2005: 305, 339.

<sup>348</sup> Il liberalismo è “da un lato nel senso ampio e universale d'una idea, che costituisce in fondo l'essenza della civiltà occidentale, dall'altro nel senso ristretto e specifico d'un movimento spirituale, politico e sociale dell'ultimo secolo, che è derivato da quell'idea universale attraverso ben determinati coefficienti storici.” W. Röpke, *Crisi e rinnovamento del liberalismo*, in *Id.*, 1947: 26.

<sup>349</sup> Aa. Vv., 2009: 390.

<sup>350</sup> Petrucciani, 2005: 67. “Il liberalismo dell'esclusione, è la teoria dell'‘autogoverno della società civile egemonizzata dalla grande ricchezza’; è la teoria quasi-razzista della comunità dei liberi, colti e proprietari che si autoriconoscono il diritto alla libertà e all'autogoverno negandolo a chi non fa parte del gruppo eletto.”

<sup>351</sup> M. Perry, *Thought and culture in the early nineteenth century*, in *Id.*, Chase, Jacob, 2009: II, 543. “In the early 1800s, liberals were the principal leaders and supporters of nationalist movements. They viewed the struggle for national rights – the freedom of a people from foreign rule – as an extension of the struggle for the rights of the individual. There could be no liberty, said nationalists, if people were not free to rule themselves in their own land.”

<sup>352</sup> Ci riferiamo in particolare alla filosofia della persona di A. Rosmini. Come scrive Stefanini, “Il personalismo non appartiene all'Ottocento. Appartiene al Novecento (...). Certo, le grandi idee universali

A questo proposito – che è poi quello che abbiamo inteso dicendo che la posizione assunta da Losurdo esige anche un chiarimento di natura teoretica<sup>353</sup> – il confronto Freeman-Newman può essere tra i più illuminanti. Crediamo infatti che proprio una precoce e acuta ricezione dell'antropologia personalista, la quale emergeva in forma sistematica nella prima metà del XIX secolo, da parte del fondatore del movimento trattariano sia alla base della forbice intellettuale creatasi – per ciò che concerne l'approccio alla storia<sup>354</sup> – tra questi e lo storico del federalismo. Abbiamo avuto modo di constatare che la storia della Lega Achea di Freeman si presta particolarmente a questo tipo di analisi, in primo luogo per via della specifica impostazione antropologico-relazionale che, come è stato rilevato, contraddistinse la concezione moderna della sussidiarietà e del federalismo, e a cui il nostro invece fu praticamente sordo. In secondo luogo si tratta del lavoro più rappresentativo per lo studio di quel legame che l'autore istituiva costantemente tra storia e attualità,<sup>355</sup> giacché come abbiamo visto, egli partecipò attivamente al dibattito sulle istanze federali che animava la vita istituzionale del suo tempo, con proposte ispirate a un paradigma del coinvolgimento politico della cittadinanza a forte caratterizzazione melioristica e pedagogica. “No means of improvement, save the unattainable standard of the Athenian Assembly, is equal to that afforded by a good system of local Self-Government.”<sup>356</sup>

E se le circostanze contingenti rendevano insperabile perfino per il nostro una concreta riproposizione della perfetta esemplarità della democrazia ateniese – massima espressione del modello di uomo-cittadino, ossia di una “glorified humanity”<sup>357</sup> in grado

---

dell'Ottocento, natura, economia, società, storia, Stato, ragione (...), non erano state propizie alla causa della persona. Società? Ma, per guardare la foresta, s'eran perduti di vista gli alberi. Storia? Ma si era osservata la fiumana, senza badare agli argini che la contengono e al fondo che la sostiene. Tutto era valso a far prevalere le generalità astratte sul singolare concreto, giudicato negativo, empirico ed effimero. Eppure l'Ottocento italiano previene, quasi come una profezia il personalismo del Novecento.” L. Stefanini, *Il personalismo di A. Rosmini*, in Sciacca, 1957: 1133-4. Cfr. *supra*, nota 63.

<sup>353</sup> Infatti, le obiezioni finora ricevute dalla sua interpretazione, come quella che riportiamo di seguito, restano a nostro avviso a un livello analitico molto superficiale. “Quello che rende il libro di Losurdo una cartuccia sparata sul bersaglio sbagliato è che il liberalismo è stato in grado di concretizzarsi in istituzioni politiche e civili dove esiste la possibilità della correzione.” Marrone, 2007: 79.

<sup>354</sup> Mentre la fissazione per il passato, la tradizione e il ritorno ciclico, che inizialmente costituiva l'elemento comune ai nostri due autori cesserà di essere tale, per altri aspetti del loro pensiero come quelli precipuamente teologici, la distanza sarà invece rilevabile fin da principio. Basti pensare all'ottica protestantizzante del Freeman da una parte (cfr. *supra*, 197), e alle istanze cattoliche presenti nell'anglicanesimo trattariano, e naturalmente compiutamente attuate nel secondo Newman, dall'altra. Cfr. *supra*, 19-20.

<sup>355</sup> “Burrow [Burrow, 1981: 166] also claims that Freeman's interest in federalism was ‘the nearest he ever came to a practical political concern’”. Burgess, 1995: 59. Cfr. *supra*, 38-9.

<sup>356</sup> Freeman, 1863: 106. Cfr. *supra*, nota 259.

<sup>357</sup> Freeman, 1863: 87. “The republics of Greece seem to have been shown to the world for a moment, like some model of *glorified humanity* [corsivo nostro], from which all may draw the highest lessons, but which none can hope to reproduce in its perfection.” Questa frase, associata alle altre citate relative al grandioso

di guidare le sorti dei popoli – vi era un'altra forma di perfezione che appariva invece alla portata della “brotherhood of the English folk,” quella cioè dei ‘suoi Achei’.<sup>358</sup> Essi avevano realizzato nel modo più compiuto l'ideale federale,<sup>359</sup> analizzando il quale Freeman ebbe a dire che nessun sistema al mondo, eccetto appunto la *polis* per eccellenza, avrebbe mai potuto eguagliarlo in termini di educazione politica donata alla popolazione.<sup>360</sup> È chiaro dunque che per uno storico ossessionato dal bisogno di attribuire finalità pratiche alla propria disciplina e dall'incombenza di dimostrarle,<sup>361</sup> questo ideale possibile, questa perfezione raggiungibile, fosse quanto di meglio la storia antica potesse offrire. La Lega Achea era per così dire il fiore all'occhiello dell'antichità politica, in quanto consentiva un'applicazione straordinariamente pregevole delle convinzioni concettuali e metodologiche di Freeman. Alla luce dello pseudo-federalismo acheo egli era riuscito ad operare una sintesi tra storia istituzionale e teorie razziali, il cui esito sarebbe stato una storiografia pesantemente orientata alla documentazione e alla riaffermazione dell'orgoglio della nazione inglese per la sua secolare prassi di autogoverno e di autonomia a livello locale.

Se è vero che, come dichiara Röpke, il liberale è “l'avvocato della divisione dei poteri, del federalismo, della libertà comunale, delle sfere indipendenti dello Stato,”<sup>362</sup> è anche vero che tutti questi principi, privati del loro autentico fondamento teleologico,<sup>363</sup> non sono che più o meno validi argomenti di teoria politica, facilmente strumentalizzabili da un gruppo piuttosto che da un altro.<sup>364</sup> In tal senso, la *History of federal government* – in cui grazie al sistema federale sono le *poleis*, o comunque le realtà municipali, gli unici

---

compito e destino delle nazioni teutoniche, ci sembra un'ottima espressione di quel presupposto del nazionalismo per cui “per dominare gli uomini bisogna essere più altamente umani.” Omodeo, 1955: 500.

<sup>358</sup> Cfr. *supra*, nota 279.

<sup>359</sup> Sulla Lega achea come sistema federale perfetto, cfr. *supra*, 166-67, 174-75; Freeman, 1863: 5.

<sup>360</sup> “No system, short of the Athenian Democracy, can give the mass of the people a political education at all comparable to this.” *Ibidem*, 107.

<sup>361</sup> Sulla utilità della storia ai fini dell'attualizzazione dell'antico cfr. *supra*, 38, 196-7, nota 34, e *infra*, 212, 264-65.

<sup>362</sup> W. Röpke, *Crisi e rinnovamento del liberalismo*, in *Id.*, 1947: 29.

<sup>363</sup> Sulla libertà come fine in sé, piuttosto che come mezzo per il raggiungimento degli obiettivi di “incivilimento o moralità” da cui discendeva il modo in cui Freeman la concepiva, cfr. *supra*, nota 259. Ancora più radicalmente per Einaudi, “Liberalismo (...) è quella politica che concepisce l'uomo come fine.” L. Einaudi, *Memorandum*, 1943, cit. in Antiseri, 2003: 5.

<sup>364</sup> Lo stesso Losurdo parla di un mito del federalismo che “imperversa in Italia. (...) Se prima lo Stato centrale è stato assunto come sinonimo di parassitismo ‘sudicio’ agli antipodi dell'efficienza e del dinamismo ‘nordico’, ora vediamo fronteggiarsi da una parte statalismo, centralismo e imperialismo e dall'altra tolleranza, convivenza pacifica e federalismo.” Losurdo, 1994: 65. E rileva inoltre il “culto superstizioso dell'incontaminata purezza delle diverse etnie che oggi accompagna l'agitazione federalista di leghisti e secessionisti.” *Ibidem*, 69.

soggetti a godere di una maggiore libertà,<sup>365</sup> e gli individui sono invece oggetto di una educazione superiore finalizzata al conseguimento di un bene pubblico universalmente (nell'ambito dell'universo 'ariano') concepito – costituisce un emblematico esempio negativo e merita pertanto una speciale attenzione<sup>366</sup> in un paese in cui il tema del federalismo viene a tutt'oggi presentato come espediente giuridico-amministrativo *naturaliter* efficace – benché svuotato di ogni riferimento a corpi intermedi, famiglie, associazioni, ecc., che soli possono garantire l'attuazione della dinamica sussidiaria nella sua accezione orizzontale<sup>367</sup> – contro un potere esecutivo centralistico incurante dei caratteri e delle esigenze particolari.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Gabba lo conferma scrivendo che per Freeman, lo stato federale è quella particolare forma di governo “nella quale le singole città componenti (...) mantengono intatte le proprie forme di libertà interna.” Gabba, 1981: 330.

<sup>366</sup> Insieme a questo lavoro, presentiamo per la prima volta in lingua italiana, il corpo centrale della *History of federal government* di Freeman. I primi due capitoli di carattere generale (I *General introduction*; II *Characteristics of federal government as compared with other political systems*) sono stati invece tradotti e pubblicati con il titolo *Lo Stato federale* all'interno della *Biblioteca di Scienze politiche* curata da A. Brunialti per la Utet (1891).

<sup>367</sup> Dibattito sulla fiducia alla Camera dei Deputati (IV governo Berlusconi), 13 maggio 2008. Intervento di Erminio Angelo Quartiani: “Non ho sentito affermare che alla base di ogni soluzione federalista, ancor più se solidale, debba stare il principio di sussidiarietà: senza sussidiarietà non può esservi federalismo, senza sussidiarietà verticale l'autogoverno federalista rischia la separatezza, senza la sussidiarietà orizzontale l'autogoverno federalista rischia di scadere nell'onnipotenza dei poteri pubblici locali prevalendo su quelli della società e dell'economia. Spero se ne possa discutere a fondo, ne va della forma e della valenza della nostra Repubblica.”

<sup>368</sup> Un federalismo carente nella sua sussidiarietà orizzontale “renderebbe sempre più l'organizzazione dei poteri pubblici (accentrati o decentrati che siano, poco importa), una vasta, poderosa, odiosa clientela delle classi dominanti” Fortunato, 1981: 74. Si tratterebbe sì di un decentramento, che tuttavia farebbe solo crescere “l'infeudamento e il prepotere delle consorterie locali, e il loro non equo ed anche iniquo procedere in tutte le manifestazioni della vita amministrativa.” Ivi. “Ne deriva che motivare l'aspirazione federalistica per eliminare lo Stato accentratore è un alibi pericoloso e falso; pericoloso in quanto volere maggiore autonomia per poi rimanere inerti, apatici e levantini significa attraversare un periodo buio e poi invocare uno Stato accentratore; falso perché abbiamo già sperimentato che uso micidiale si sia fatto delle autonomie regionali e locali che, previste dalla costituzione, sono fallite e rattoppate alla meglio con l'intervento dello Stato 'accentratore' invocato in ginocchio e a mani giunte.” A. D'Atena, *L'Italia verso il federalismo: profili costituzionali*, in Calogero, Carbone, 1997: 107.

c) *L'Antichità e l'Uomo in Newman: i Padri della Chiesa e la Persona*

All'incirca a partire dal 1835, da quando la vicenda dei *Tracts* aveva assunto dimensioni e connotati tali da costituire un fattore realmente significativo nella vita religiosa, civile e politica britannica – al 1° gennaio del '36 risaliva il primo opuscolo di ben altro tenore rispetto a quelli del breve primo periodo<sup>369</sup> – si era determinato un fronte di impegno particolarmente gravoso per colui che si trovava alla guida dell'O. M., cui si aggiunse la prematura scomparsa di Hurrell Froude, uno dei suoi membri più attivi ed influenti. Newman era stato costretto ad abbandonare un'impresa erudita cui, su proposta del futuro trattariano Hugh Rose,<sup>370</sup> aveva accettato di partecipare nel 1830, e che avrebbe finito per appassionarlo molto più di quanto egli si aspettasse. Si trattava della realizzazione di una monumentale 'Biblioteca teologica', alla quale egli avrebbe contribuito con un saggio sulla storia della Chiesa antica, relativo in particolare al periodo conciliare.<sup>371</sup> Gli studi intrapresi in vista di quest'opera, che procedettero all'ombra di una gran mole di testimonianze di seconda mano,<sup>372</sup> si concretizzarono nel 1833 con la pubblicazione di *The Arians of the fourth century*, ma sarebbero stati solo l'inizio di un coinvolgente percorso intellettuale che lo avrebbe condotto in prima istanza, a individuare nella Chiesa dei primi secoli il baluardo dell'autentico credo cristiano e a sposare la tesi della peculiare e impareggiabile aderenza ad essa della Chiesa di Inghilterra<sup>373</sup> – e quindi in sintesi a patrocinare la causa trattariana – e in un secondo momento ad attribuire queste prerogative alla dottrina romano-cattolica.

Dunque dopo un paio d'anni dalla nascita del movimento, Newman non aveva più avuto modo di occuparsi come avrebbe voluto di quella che definì "my own line of reading –

<sup>369</sup> Cfr. *supra*, 97-8.

<sup>370</sup> Cfr. *supra*, II nota 274.

<sup>371</sup> "Verso il 1830 mi pervenne una proposta da parte di Hugh Rose, che insieme a Lyall (più tardi decano di Canterbury) stava cercando collaboratori per una 'Biblioteca teologica', di scrivergli una storia dei principali concili." Newman, 2001a: 161.

<sup>372</sup> È lui stesso a riconoscerlo, individuando addirittura un autore in particolare, George Bull, che lo aveva indirizzato ad istituire un'equivalenza tra la chiesa antica e la Chiesa di Inghilterra. "Non so quando cominciai a vedere nella Chiesa primitiva l'autentica esponente delle dottrine del cristianesimo e il fondamento della Chiesa anglicana; ma sono sicuro che le opere del vescovo Bull che lessi in quel periodo furono quelle che meglio mi introdussero a questo principio." Newman, 2003: 421. Più che una guida la sua opera fu per lui una vera e propria 'chiave' di lettura. "I had occasion to employ myself on the history of Arianism. I read them with Bull's *Defensio*, as their key, as far as his subject extended." Newman, 1850: 302. Secondo Bellini, "si servì soprattutto degli scritti del vescovo anglicano George Bull (specialmente della sua *Defensio fidei nicaenae*), del gesuita Denys Petau (Petavio), (specialmente del *De Trinitate*) e di S. Le Nain de Tillemont (del volume VI dei suoi *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique durant les six premiers siècles*), nonché delle principali storie della chiesa e dell'impero." E. Bellini, *Introduzione*, in Newman, 1981: xxvii-xxviii.

<sup>373</sup> Cfr. Newman, 2003: 420-2.

the early controversies of the Church (...), not suspended of my own wish”<sup>374</sup> ma per via delle dispute che avevano invece interessato il tessuto ecclesiale a lui contemporaneo. Nell'estate del '39 si erano però ricreate le condizioni ideali per consacrarsi alle tanto anelate ricerche sul ruolo della tradizione patristica nella confutazione delle eresie. Con le sue *Lectures on the Prophetic Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism* (1837) e *Lectures on Justification* (1838) – poi riunificate in *The Via Media of the Anglican Church* (1877) – quattro volumi di *Parochial and Plain Sermons* (1834 – 1838), e ben 25 *Tracts* di sua mano, l'allora parroco della chiesa universitaria di Saint Mary sentiva di aver svolto un'attività omiletica e redazionale sufficientemente intensa da potersi defilare a cuor leggero, almeno per qualche tempo, dal dibattito teologico e politico nazionale, per dedicarsi finalmente al puro diletto personale.<sup>375</sup> In nessuno degli ultimi scritti aveva assunto toni propriamente bellicosi, lo scontro con Roma era di fatto finito nel dimenticatoio,<sup>376</sup> e se durante la primavera la sua presenza, e quella di Pusey in particolare, aveva attratto ad Oxford molti visitatori, già da giugno gli era stato possibile immergersi in un'indagine sulla storia dei monofisiti e del concilio di Calcedonia. Il 12 luglio scrive addirittura all'amico Robert Wilberforce di trovarsi “solus in College, always excepting the mice, which are at this moment making a sociable rustling among my papers and behind the arras.”<sup>377</sup>

Di lì a poco tuttavia, questo tranquillo quadretto di solitudine accademica sarebbe stato sconvolto da un'esperienza traumatica<sup>378</sup> le cui conseguenze per la vita del nostro sarebbero state ben più radicali di quelle legate alle lotte ideologiche fino ad allora ingaggiate e dalle quali aveva cercato di sottrarsi. Alla fine di agosto gli accadde cioè di guardare la propria immagine riflessa in uno specchio sorprendendosi a vedere in se

<sup>374</sup> “I am this long vacation returning to my own line of reading - the early controversies of the Church, which I have suspended since 1835; not suspended of my own wish, but it was pressing that subjects should be treated more connected with was going on in the Church.” Newman to I. Williams, 18 July 1839, in Newman, Dessain, 1961-72: VII, 110.

<sup>375</sup> “I have done enough now in that way, at least for the present - and, as I have never engaged in those subjects from any pleasure of mine, so now that I may, I return with great pleasure to my own subject and shall not quit it in a hurry; though one can promise oneself nothing in such a shifting state of things.” Ivi.

<sup>376</sup> “I had put away from me the controversy with Rome for more than two years. In my *Parochial Sermons* the subject had never been introduced: there had been nothing for two years, either in my *Tracts* or in the *British Critic*, of a polemical character.” Newman, 1864: 208.

<sup>377</sup> Newman to R. Wilberforce, 12 July 1839. Newman, Dessain, 1961-72: VII, 106. Il 1° luglio lo aveva scritto anche ad Isaac Williams, circa “I am solus in College and am likely to be - a comfort I have not had for several Long Vacations - It is my hope to be able to return to my own subject, the doctrines of the Holy Trinity and the Incarnation, which I have read little or nothing about since 1835.” Newman to I. Williams, 1 July 1839, in *Ibidem*, 99. “About the middle of June I began to study and master the history of the Monophysites. I was absorbed in the doctrinal question.” Newman, 1864: 208.

<sup>378</sup> Si definirà “seriamente allarmato” (Newman, 1995: 143), “infelice per questo nuovo turbamento” (*Ibidem*, 170) e ancora dirà: “Questo presentimento [che sarebbe stato condotto alla verità], qualunque fosse la sua importanza, non costituiva una difesa contro sgomento e il disgusto che provavo, a causa di quella tremenda apprensione di cui ho riferito al genesi.” (*Ibidem*, 150)

stesso nient'altro che un eretico. Lo specchio era la storia di quella Chiesa travagliata da contrasti e divisioni, che gli pareva così distante eppure così terribilmente simile<sup>379</sup> a quella del periodo in cui viveva. Così scrive: “in the middle of the fifth century, I found, as it seemd to me, Christendom of the sixteenth and the nineteenth centuries reflected. I saw my face in that mirror, and I was a Monophysite.”<sup>380</sup> Credeva che entro breve tempo la situazione esterna, di per sé troppo instabile per non lasciar prevedere ulteriori evoluzioni,<sup>381</sup> lo avrebbe distolto dal suo intento, ma a farlo fu invece proprio l'esilio libresco nel V secolo dell'era cristiana, come per beffa origine delle sue prime e imponenti perplessità<sup>382</sup> circa la validità e la defendibilità del sistema confessionale in cui egli era concretissimamente nato, cresciuto, e divenuto entusiasta ed operoso prelado.

Velocci definisce questo momento di grande disagio e disorientamento come “la tappa più drammatica dell'itinerario religioso del Newman,”<sup>383</sup> e allo stesso tempo, un po' faziosamente, come “la rivincita della storia.”<sup>384</sup> In effetti, pur non abbandonando il tipico gusto trattariano per la lettura analogizzante,<sup>385</sup> con lo studio del monofisismo, per la prima volta egli si era accostato alle questioni ecclesiologiche senza alcuna aspettativa relativa alle controversie in atto,<sup>386</sup> per forza di cose esclusivamente attraverso le fonti primarie,<sup>387</sup> e concentrandosi sugli aspetti storici della Chiesa conciliare, anziché su quelli dottrinali, che tra l'altro si erano rivelati fino ad allora inefficaci nel produrre argomenti in favore della posizione anglicana piuttosto che di quella romana.<sup>388</sup>

---

<sup>379</sup> “I found it so, almost fearfully; there was an awful similitude, more awful, because so silent and unimpassioned, between the dead records of the past and the feverish chronicle of the present. The shadow of the fifth century was on the sixteenth.” Newman, 1864: 210.

<sup>380</sup> *Ibidem*, 209.

<sup>381</sup> Quasi profeticamente aggiungeva all'esposizione del suo proposito di ritirarsi per un certo tempo dalla vita pubblica per dedicarsi allo studio, “one can promise oneself nothing in such a shifting state of things.” Newman to I. Williams, 18 July 1839, in Newman, Dessain, 1961-72: VII, 110. Cfr. *supra*, nota 375.

<sup>382</sup> “It was during this course of reading that for the first time a doubt came upon me of the tenableness of Anglicanism.” Newman, 1864: 208.

<sup>383</sup> G. Velocci, *Maria nella vita di Newman*, in Newman, Velocci, 1993: 19.

<sup>384</sup> *Ivi*.

<sup>385</sup> “The Church of the Via Media was in the position of the Oriental communion, Rome was where she now is; and the Protestants were the Eutychians.” Newman, 1864: 209. Sull'uso dell'analogia in Newman, cfr. Norris, 1977: 174-86. G. Lettieri, *Newman alessandrino*, in Newman, 2003: 422-47.

<sup>386</sup> “I had set myself the study of them, with almost the single view of pursuing the series of controversies connected with our Lord's person; and to the examination of these controversies I devoted two summers, with the interval of some years between them. And now at length I was reading them for myself.” Newman, 1850: 302.

<sup>387</sup> “No Anglican writer had specially and minutely treated the subjects on which I was engaged.” *Ivi*.

<sup>388</sup> “In the former of the two summers I speak, my reading was almost entirely confined to strictly doctrinal subjects, to the exclusion of history, and I believe it left me pretty much where I was on the question of the Catholic Church.” *Ibidem*, 303.

Dunque, in modo ironico e del tutto serendipico,<sup>389</sup> l'analisi storica dei primordi del Cristianesimo, spogliata della pesante ipoteca delle interpretazioni precedenti<sup>390</sup> e di ogni finalità polemica, iniziò a dargli quelle prove che aveva sempre cercato in campo speculativo,<sup>391</sup> sebbene queste gli parvero andare nella direzione opposta rispetto a quella da cui era partito.<sup>392</sup> In ogni caso l'incidente aveva insinuato un dubbio, che col senno di poi avrebbe avuto un carattere irrevocabile,<sup>393</sup> ma che per intanto restava tale, e costituiva perciò la base sulla quale avviare un doveroso approfondimento. Sul momento si era trattato quasi di una semplice associazione mentale, evocatagli dalla presenza di “a division of an heretical party, into the maintainers of a moderate and an extreme view, perspicuous and plausible on paper,<sup>394</sup> yet in fact unreal, impracticable, and hopeless.”<sup>395</sup> Di fatto i monofisiti avevano rappresentato la corrente più equilibrata tra coloro che avrebbero continuato a dichiararsi ‘cattolici’ e gli Eutichiani, o monofisiti reali. Essi assunsero un punto di vista intermedio non solo sulla specifica questione cristologica,<sup>396</sup> ma anche relativamente alla possibilità di emettere formulazioni dogmatiche aggiuntive rispetto al canone scritturistico. Così al di là dello schematismo storico newmaniano, si poteva a ragione istituire un parallelo tra la situazione in cui venne a trovarsi Leone I e quella creatasi a partire dal XVI secolo, e ancora sussistente nel XIX, con la Riforma e il

<sup>389</sup> “I have no reason to suppose that the thoughts of Rome came across my mind at all.” Newman, 1864: 208. E sottolinea quanto curiosamente a condurlo a Roma, in un certo senso, fu un eretico come Eutiche: “who would have thought of going to the sayings and doings of old Eutyches, that *delirus senex*, (...) and to the enormities of the unprincipled Dioscurus, in order to be converted to Rome.” *Ibidem*, 209.

<sup>390</sup> Dell'opera che scaturì dalle sue prime indagini, *Arians of fourth century* (1833), scrive Bellini: “se la interpretazione generale [dell'Arianesimo] rimane perfettamente valida non altrettanto si può dire della ricostruzione storica, cioè della interpretazione delle diverse correnti e dei singoli personaggi.” E. Bellini, *Introduzione*, in Newman, 1981: xxvii

<sup>391</sup> Disse di aver trovato in quella storia materia di riflessione come non mai. “It struck me at once, but when it began to assume an unsettling character I do not recollect, but I found more matter for serious thought in that history than in anything I had read.” Newman to W. Froude, 5 April 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 196.

<sup>392</sup> “On my first introduction to them I had read them as a Protestant; and next, I had read them pretty much as an Anglican, though it is observable that, whatever I gained on either reading, over and above the theory or system with which I started, was in a Catholic direction.” Newman, 1850: 303.

<sup>393</sup> “But in the latter of the two seasons, it was principally occupied with the public course of the Monophysite controversy, and the circumstances and transactions of the Council of Chalcedon, in the fifth century, and at once and irrevocably I found my faith in the tenableness of the fundamental principle of Anglicanism disappear, and a doubt of it implanted in my mind which never was eradicated.” *Ivi*.

<sup>394</sup> Parole del tutto analoghe aveva già usato nel '37, ammettendo che il sistema anglicano della *Via Media*, “viewed as an integral system, has scarcely had existence except on paper.” Newman, 1837: 20.

<sup>395</sup> Newman, 1845: 310.

<sup>396</sup> Mentre gli eutichiani, detti anche monofisiti reali o estremi, a partire da un'interpretazione impropria dell'uso del concetto di *physis* in Cirillo di Alessandria (il quale, a differenza di Eutiche, intendeva indicare con tale termine non un'essenza astratta, ma al contrario l'essere in quanto insieme di caratteristiche individualizzanti, e in questo senso, quasi come sinonimo di *hypostasis* e *prosopon*, aveva utilizzato la formula *monē physis* contro Nestorio) sostenevano che in Cristo, in seguito all'unione ipostatica, umanità e divinità erano state fuse in un'unica natura, per i monofisiti non eutichiani la natura umana sussisteva effettivamente in Cristo insieme a quella divina, ma la prima restava sempre un'entità interamente soggetta alla seconda. Cfr. Hertling, 2001: 127-8.

successivo scisma anglicano. “Eutyches simply upheld the ultra-Protestant view that nothing can be imposed as of faith which is not verbally to be found in Scripture. This, together with an exaggerated horror of Nestorianism, appears to describe his whole theological position.”<sup>397</sup> Queste ultime considerazioni ci saranno grandemente utili più avanti per illustrare la nostra ipotesi circa l’interconnessione ravvisabile nel pensiero di Newman tra definizione cristologica, concezione più o meno statica della regola della fede, e visione della storia, e come *res gestae* e come *historia rerum gestarum*. Ma terminiamo adesso la narrazione degli avvenimenti più rilevanti e pertinenti in vista dello sviluppo di tale argomentazione.

Avevamo lasciato il nostro protagonista colmo di sgomento dinanzi alle testimonianze relative alla crisi che aveva scosso l’unità del Cristianesimo nel V secolo, e che egli stava procedendo ad esaminare nell’agosto del ’39. Un articolo pubblicato dall’amico Nicholas Wiseman sulla *Dublin Review* dello stesso mese, avrebbe aggiunto un ulteriore elemento di disturbo rispetto all’immagine dell’anglicanesimo che egli si era fatto nel corso dei suoi trentotto anni di vita. Il Wiseman, aderente al credo cattolico già dall’età giovanile,<sup>398</sup> si stava dedicando allo studio della storia dei rapporti fra la Chiesa di Inghilterra e quella romana, e l’articolo in questione, intitolato *The Anglican claim of apostolical succession*,<sup>399</sup> consisteva in un raffronto tra anglicani e donatisti.

Newman afferma di non esserne rimasto affatto colpito, e di averlo anzi giudicato piuttosto inconcludente.<sup>400</sup> Le condizioni in cui era sorto il movimento donatista, causa di uno scisma interno, non erano infatti per nulla assimilabili a quelle in cui si trovavano gli anglicani nel mondo cristiano ottocentesco,<sup>401</sup> e il caso poteva al massimo essere accostato alla vicenda nongiurante. Ma un altro amico, Robert Williams, che nondimeno rimase sempre protestante, richiamò la sua attenzione su un’espressione di cui Agostino si era servito per dirimere le divergenze sorte dalle idee di Donato: *Securus judicat orbis*

<sup>397</sup> Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912: V, 634.

<sup>398</sup> Nicholas Wiseman era infatti figlio di genitori irlandesi, e aveva avuto modo di compiere i propri studi teologici direttamente a Roma, presso l’English College di cui divenne rettore già nel 1828. Cfr. Herbermann, Pace, Pallen, 1907-1912: V, 473. Si dedicò in modo particolare al dialogo tra Chiesa romana e anglicana, e si interessò dell’O. M. fin dal suo sorgere. Cfr. Newman, 2000a: 271. Secondo Larsen, “he was convinced, while other prominent Catholics were dismissive, that the Oxford Movement would lead on to conversion to Rome.” Larsen, 2011: 43.

<sup>399</sup> *Dublin Review*, August 1839, 139-180.

<sup>400</sup> “L’articolo era sui donatisti, con applicazioni agli anglicani. Lo lessi, e non lo trovai molto convincente.” Newman, 1995: 146.

<sup>401</sup> “Non era un caso parallelo a quello della Chiesa anglicana. Sant’Agostino, stando in Africa, aveva scritto contro i donatisti dell’Africa. Questi erano una fazione arrabbiata che aveva fatto uno scisma entro la Chiesa africana e non oltre i suoi confini. Si trattava di un caso di altare contro altare, di due aspiranti ad un medesimo seggio, come era avvenuto in Inghilterra fra la Chiesa nazionale e quelli che avevano rifiutato il giuramento; non era il caso di una Chiesa contro un’altra Chiesa, come era avvenuto fra Roma e i monofisiti d’Oriente.” Newman, 1995: 146-7.

*terrarum*. Queste parole, inizialmente passate inosservate, avrebbero potuto far crollare d'un colpo tutto l'edificio della *Via Media*,<sup>402</sup> e Newman le descrive come terribilmente scomode,<sup>403</sup> “the first real hit from Romanism which has happened to me.”<sup>404</sup> Benché fosse determinato a comprendere più pienamente la portata logica del principio cui si era appellato il grande vescovo di Ippona,<sup>405</sup> il *Michaelmas Term* era alle porte e i doveri di *Vicar* della Saint Mary, nonché di *Fellow* dell'Oriel College, gli imposero di rimandare la prosecuzione delle sue ricerche sulla Chiesa delle origini a tempi più tranquilli e opportuni.

Come sempre,<sup>406</sup> una pausa estiva particolarmente solitaria avrebbe rappresentato l'occasione risolutiva, e così nel luglio del '41, quando aveva deciso “to put aside all controversy”<sup>407</sup> e pensava di trovare “a great refuge after other things”<sup>408</sup> – nel frattempo era infatti sopraggiunto lo scandalo del *Tract 90*,<sup>409</sup> che ricordiamo non era che un tentativo di interpretare in senso cattolico i 39 Articoli di fede anglicani – il lavoro diretto sulle fonti antiche lo ricondusse prepotentemente nel vivo della battaglia apologetica da cui stava cercando di estromettersi. Come nell'episodio precedente, la cosa avvenne in modo assolutamente casuale, mentre era impegnato nella traduzione di un'opera di Atanasio, che sarebbe confluita nella *Library of the Fathers*, fondata da Edward Pusey e diretta da John Keble, e indirizzata a fornire materiale utile a corroborare la tesi trattariana:<sup>410</sup> “I had not sought it out; I was reading and writing in my own line of study, far from the controversies of the day. (...) But I saw clearly, that in the history of

---

<sup>402</sup> In seguito avrebbe detto, sintetizzando il ruolo che i due protagonisti della lotta al donatismo e al monofisismo ebbero nell'ambito della sua conversione, “Securus judicat orbis terrarum! By those great words of the ancient Father, the theory of the *Via Media* was absolutely pulverised. (...) Down had come the *Via Media* as a definite theory or scheme, under the blows of St. Leo. My *Prophetic Office* had come to pieces; not indeed as an argument against ‘Roman errors’, nor as against Protestantism, but as in behalf of England.” Newman, 1864: 212, 216.

<sup>403</sup> A proposito dell'articolo di Wiseman che lo aveva introdotto a questa prospettiva scrisse: “Robert Williams, who has been passing through, directed my attention to Dr. Wiseman’s article in the new *Dublin*. I must confess it has given me a stomachache. (...) I seriously think this a most uncomfortable article on every account, though of course it is ‘ex parte’.” Newman to F. Rogers, 22 September 1839, in Newman, Mozley, 1903: II, 256.

<sup>404</sup> Ivi.

<sup>405</sup> “Avevo visto l'ombra di una mano sulla parete. Era chiaro che avevo ancora molto da imparare sul problema delle Chiese e che forse qualche nuova luce sarebbe discesa su di me. Chi ha visto uno spettro non può fare come se non lo avesse visto.” Newman, 1995: 148.

<sup>406</sup> Anche la sua prima conversione, avvenuta a soli 15 anni, sarebbe stata stimolata dalle letture fatte durante un'estate, quella del 1816. F. Morrone, *Introduzione*, in Newman 2001: 13-4.

<sup>407</sup> “I had determined to put aside all controversy, and I set myself down to my translation of St. Athanasius.” Newman, 1864: 243.

<sup>408</sup> “Athanasius indeed is a great refuge after other things.” Newman to J. Keble, 4 September 1841, in Newman, Tracey, 1999c: 259.

<sup>409</sup> Era apparso il 25 gennaio del 1841. Cfr. *supra*, 85-6.

<sup>410</sup> “Nonetheless, Pusey founded the *Library of the Fathers* with the express purpose of showing that the patristic authority for Tractarianism was self-evident.” Short, 2011: 112.

Arianism, the pure Arians were the Protestants, the semi-Arians were the Anglicans, and (...) the truth lay, not with the Via Media, but in what was called the 'extreme party.'"<sup>411</sup>

Tale ennesima impressione, formulata mediante un apprezzamento d'insieme del tutto sovrapponibile a quello concepito esplorando le attestazioni relative all'eresia monofisita,<sup>412</sup> segna il punto di non ritorno che indusse la guida dei *Tractarians* ad andare al fondo della questione.

Questa volta si sarebbe accinto a scrutare i primordi della storia ecclesiastica con piena consapevolezza dei propri obiettivi extra-speculativi, e riferendosi, o meglio affidandosi, sistematicamente ed esclusivamente, ai documenti patristici di prima mano.<sup>413</sup>

Riconobbe: "I had hitherto read ecclesiastical history with the eyes of our divines, and taken what they said on faith, but now I had got a key,<sup>414</sup> which interpreted large passages of history which had been locked up from me."<sup>415</sup> L'intenzione era comunque quella di rintracciare, facendosi guidare dalla ragione piuttosto che dall'immaginazione<sup>416</sup> – almeno stando alla ricostruzione dei fatti fornitaci dall'*Apologia* – esempi<sup>417</sup> che potessero in qualche modo riavvalorare ai suoi occhi la posizione anglicana.<sup>418</sup>

È bene precisare che questo vigoroso slancio sperimentale trovò espressione e compimento nell'opera di uno studioso di grande acume e sensibilità storica,<sup>419</sup> ma la cui formazione e i cui interessi erano pur sempre di carattere precipuamente teologico. Tanto per dare un'indicazione circa il tipo di approccio adottato, affermando qualche riga sopra che più che riferirsi agli scritti dei Dottori della Chiesa primitiva egli fece totale

<sup>411</sup> Newman, 1864: 243.

<sup>412</sup> Cfr. *supra*, nota 396.

<sup>413</sup> Sull'uso delle fonti patristiche in Newman, cfr. I. Biffi, *Introduzione*, in Newman, 2005a: xxvi-xxviii; H. Crouzel, *Newman et les Pères: connaissance et méthode*, in Aa. Vv., 1981: 75-97.

<sup>414</sup> Dello stesso termine si era servito per indicare l'influenza esercitata dai grandi teologi anglicani nel suo approccio alle opere dei Padri. Cfr. *supra*, nota 372.

<sup>415</sup> Newman to W. Froude, 5 April 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 197.

<sup>416</sup> "I determined to be guided, not by my imagination, but by my reason." Newman, 1864: 215. Perfino James Anthony Froude, che non aveva mai approvato le modalità con cui avevano operato i Trattariani, affermando sostanzialmente che essi non erano in grado di cogliere la "difference between fact and speculation" (cfr. *supra*, 137-8), espresse il seguente giudizio sull'opera di Newman (in particolare sulla *Grammar of Assent*). "There are no gratuitous assumptions, no appeals to the imagination. He lays the facts of personal experience before us: he indicates the conclusion at which they point: and when the conclusion is conceded, the obligations of obedience." Froude, 2004: II, 110.

<sup>417</sup> Si può definire il suo metodo come "quello di un teologo speculativo che cerca nella storia non delle prove, ma degli esempi." I. Biffi, *Introduzione*, in Newman, 2005a: xxvii.

<sup>418</sup> "Shaken as he was, he immediately proceeded - on principle - to try and find arguments in defence of 'the form of doctrine and the religious system in which we find ourselves.'" Ker, 2009: 285.

<sup>419</sup> Commentando il romanzo *Callista*, che Newman ambienta in una cittadina nordafricana nel periodo immediatamente precedente le persecuzioni di Decio, Louis Cognet, scrive: "Il ya retracé avec un sens historique aigu la crise qui avait secoué à ce moment-là le monde chrétien et qui avait constitué pour lui un terrible danger." Cognet, 1967: 249. Per i numerosi rilievi positivi ricevuti da Newman in quanto 'storico', cfr. *supra*, II nota 403.

affidamento su di essi, abbiamo voluto rimarcare il fatto che per il nostro l'attendibilità di Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Basilio o Agostino, restò sempre e ad ogni modo una realtà tutt'altro che dubbia, e dunque non passibile di vero e proprio vaglio critico. In questo senso condividiamo solo la prima parte del giudizio emesso da Inos Biffi, il quale riassumendo e sottoscrivendo il parere di Henri Brémond, da noi già negativamente citato,<sup>420</sup> sostiene: "Newman accostava i Padri e il senso della sua attenzione alla storia. Si tratta di 'storia nel senso rigoroso del termine'."<sup>421</sup> Ecco, mentre quest'ultima sottolineatura ci sembra francamente fuori luogo, quella che la precede sarà oggetto privilegiato della nostra riflessione e tenteremo pertanto di approfondirla per sprigionarne la carica ermeneutica che risulta davvero significativa e trascende di molto i propositi di Biffi, che come è ovvio mirava unicamente ad elogiare le qualità dell'imminente Beato. Basti infatti pensare – tenendo presente la celeberrima dichiarazione "i Padri mi fecero cattolico,"<sup>422</sup> da cui si evince la consapevole e specifica identificazione degli artefici ideali di una trasformazione che, come presumiamo di mostrare, investì la sua fisionomia intellettuale ben al di là della sfera strettamente religiosa – al ruolo svolto dalla patristica conciliare nell'istituzionalizzazione e nell'articolazione della questione antropologica – determinata e integrata in quella cristologico-dogmatica – e alle sue implicazioni nell'ambito di tutta la posteriore filosofia della storia occidentale.<sup>423</sup> Malgrado le rapide osservazioni con cui abbiamo ridimensionato i meriti di Newman in quanto 'storico', è chiaro che tra il '39 e il '41, in assoluto il periodo più breve cui egli decide di destinare un intero capitolo dell'*Apologia (History of my religious opinions from 1839 to 1841)*, qualcosa iniziò a cambiare nella sua attitudine a relazionarsi al passato. Molto eloquente sotto questo aspetto la sintesi del biografo Ker, consistente in un piccolo collage di brani, tratti da una lettera indirizzata a H. A. Woodgate: "the Tractarians had succeeded in drawing attention to the importance 'of going to antiquity'; the question now was, 'what do the Fathers say?'"<sup>424</sup> La risolutezza e la passione con cui Newman si risolse ad affrontare la problematica che lo aveva turbato, attraverso la lettura diretta e l'interpretazione autonoma di materiale di prima mano, dimostra già in queste parole un certo distacco rispetto al modello ideologizzante, retorico e praticamente sganciato

<sup>420</sup> Cfr. *supra*, II nota 255.

<sup>421</sup> I. Biffi, *Introduzione*, in Newman, 2005a: xxi.

<sup>422</sup> Nella lettera/pamphlet indirizzata all'amico Pusey nel 1866 (Newman, 1866: 14) leggiamo. "The Fathers made me a Catholic, and I am not going to kick down the ladder by which I ascended into the Church." Troviamo una traduzione italiana, in Biffi, 2009: 37. "I Padri mi fecero cattolico, ed io non intendo buttare a terra la scala con la quale sono salito nella Chiesa."

<sup>423</sup> Cfr. De Ruggiero, 1952: 161.

<sup>424</sup> Ker, 2009: 178.

dall'analisi documentaria di cui abbiamo trattato nel precedente capitolo relativo all'O. M. L'ammissione esplicita del debito culturale ed educativo contratto nei confronti di Richard Whately,<sup>425</sup> caposcuola del gruppo dei 'Noetics', contrapposti alla 'Keble school' per le loro tendenze razionalistiche in campo teologico,<sup>426</sup> costituisce a tal proposito un ulteriore sintomo dell'abbandono delle modalità di ricerca e rappresentazione storica puramente immaginative.<sup>427</sup>

Tutto ciò nulla toglie all'atteggiamento univocamente acritico che Newman assume rispetto alle testimonianze patristiche, atteggiamento peraltro indubbiamente logico e coerente visto che scopo delle sue indagini era non già effettuare una generica fedele ricostruzione di come si era svolta la vicenda eretica monofisita, piuttosto che quella ariana, ma operare una ricostruzione il più possibile veritiera del punto di vista patristico, cioè scoprire e comprendere in profondità quali erano stati i criteri in base ai quali, coloro che egli considerava inequivocabilmente dalla parte della ragione, avevano agito in situazioni affini a quella che egli stesso stava vivendo.

Questo tipo di stimolo metodologico accomuna durevolmente Newman e Freeman, probabilmente come esito della fondamentale coincidenza dei loro contesti formativi e operativi.<sup>428</sup> Per entrambi la proficuità pragmatica del rapporto antichità-attualità era il punto di avvio di ogni discorso storico; per Freeman "ancient history is, in truth, the most truly modern, the most truly living, the most rich in practical lessons for every

<sup>425</sup> "Si assunse nei miei riguardi la parte del maestro gentile e incoraggiante. Mi aprì, per così dire, la mente, mi insegnò a pensare, a usare la ragione." Newman, 1995: 32-5.

<sup>426</sup> Come abbiamo già segnalato (Cfr. II, 65), anche un personaggio come Isaac Williams, che non ne era certo un detrattore, parlava della "Keble school, which in opposition to the Oriel or Whatelyian, set ἦθος above intellect." Williams, 1892: 46.

<sup>427</sup> "We must not indulge our imagination, we must not dream: we must look at things as they are; we must not confound the past with the present, or what is substantive with what is the accident of a period. (...) I have said, we must not indulge our imagination in the view we take of the National Establishment. If we dress it up in an ideal form as if it were something real, with an independent and a continuous existence, and a proper history. (...) We perceive, that aforesaid we have not been guided by reason, but biased by education and swayed by affection." Newman, 1850: 6-7.

Con particolare riferimento al confronto tra Chiesa anglicana e chiesa primitiva, cfr. anche Newman, Dessain, 1961-72: X, 198; Biffi, 2009: 42.

<sup>428</sup> A livello contestuale, potremmo parlare in un certo senso di un'influenza reciproca tra i due, giacché se Freeman partecipava assiduamente alle celebrazioni liturgiche presso la St. Mary di cui Newman era parroco ("Many also attended the weekly celebrations of Holy Communion which were instituted at St. Mary's by Newman, on Sunday mornings at 7 o'clock. (...) The entries in the Journal which he [Freeman] began to keep in 1843 show that he generally attended Chapel twice daily, and that he almost always went to the University sermon at St. Mary's on Sunday morning, and not infrequently to the early celebration of Holy Communion in that church." Freeman, Stephens, 1895: I, 46-7.) e agli incontri serali tra studiosi animati dalle vivaci idee dell'O. M. (cfr. *supra*, I nota 30), a sua volta Newman frequentava, seppure in qualità di avversario ("Arnold definisce i trattariani 'fanatici formalisti e filogiudaici'. Morales Marín, 1998: 112.), Thomas Arnold e ne conosceva bene il pensiero. Sui punti di affinità, precipuamente stilistici, tra Newman e Arnold, cfr. B. Gallo, *Newman e la tradizione elisabettiana*, in Newman, 2000a: 18. Un raffronto tra i due si trova anche Lilly, 1904: 247-8. Cfr. anche Morrone, 1990: 4.

succeeding age.”<sup>429</sup> Newman asserirà non solo che “ancient history is not dead, it lives,”<sup>430</sup> ma, quasi ricalcando la lezione di Thomas Arnold, parlerà di una “living picture which history presents to us,” that opened his eyes to the identity of the Church of the Fathers with the Roman Catholic Church.”<sup>431</sup> Qui, nell’abbinato commento di Ker, notiamo ugualmente il nesso con la storiografia freemaniana, tutta intenta ad attestare che le istituzioni primitive del popolo inglese erano rimaste inalterate attraverso i secoli. Anche dopo il mutamento intellettuale subito da Newman a cavallo tra gli anni ’30 e ’40 dell’Ottocento, la sua storia, proprio come quella di Freeman, aveva qualcosa da dimostrare e da conservare nel tempo presente.

Possiamo però individuare ben quattro ordini di differenze tra i due pensatori, che per inciso stiamo comparando esclusivamente a questo titolo, e non sul piano del loro specifico contributo in qualità di storici. È ovvio infatti che un raffronto diretto e puntuale delle loro opere alla luce delle istanze propriamente storiografiche sarebbe inevitabilmente impari, nonostante i limiti della produzione freemaniana che abbiamo presentato nel primo capitolo.<sup>432</sup> Tornando invece al divario che caratterizza i due studiosi, ne presentiamo schematicamente gli elementi, per poi addentrarci nella trattazione di quelli non ancora presi in considerazione. L’eterogeneità si manifesta nell’ambito dell’impegno metodologico (1); del modo di intendere l’identità oggetto delle loro ricerche – a prescindere dal fatto che fosse di natura politica come per Freeman o dottrinale come per Newman – e il processo attraverso il quale essa avrebbe potuto effettivamente essere preservata (2); dell’individuazione del soggetto di tale processo (3); e infine dell’approccio epistemologico (4).

Quanto al primo punto abbiamo abbondantemente descritto e commentato la posizione di Freeman, e abbiamo anche segnalato che purtroppo la sua morte sopraggiunse prima che egli riuscisse ad opporre argomentazioni o ulteriori lavori<sup>433</sup> in grado di comprovare una qualche evoluzione rispetto al suo carente appello al dato documentario.<sup>434</sup> Per converso,

<sup>429</sup> Freeman, 1884: 10.

<sup>430</sup> Newman, 1850: 308.

<sup>431</sup> Ker, 2009: 352. Quasi riecheggiando la lezione di Thomas Arnold, (“The history of Greece and of Rome is not an idle inquiry about remote ages and forgotten institutions, but a *living picture of things present*. [corsivo nostro]” Arnold, 1845: 62.) scrive: “It is the *living picture which history presents to us* [corsivo nostro], which is the evidence of the fact.” Newman, 1850: 308.

<sup>432</sup> Cfr. *supra*, 49-64.

<sup>433</sup> Cfr. *ivi*, in particolare 41-2.

<sup>434</sup> “I tremble at the notion of going to the Vatican library, I, who never in my life had any dealings with any library at all, save very slight once with our Bodleian.” Freeman to Bryce, 27 March 1881, cit. in Cosgrove, 2008: 35. Analogamente: “I have never tried the British Museum, I never use Bodleian oftener than I can help (...) I must have my materials in my house or other place that acts as such for the time: a room in an inn or a friend’s house will do,” cit. in Kenyon, 1983: 155. Sulla frequentazione della Bodleian Library da parte di Newman, cfr. Newman, 1844: 132.

abbiamo da poco rilevato – seppur concisamente, giacché ci preme maggiormente mettere a fuoco i particolari attinenti agli altri nodi teorici suindicati – una fase della vita di Newman in cui egli avvertì e cercò di soddisfare l'esigenza di razionalizzare e ricondurre alle evidenze storiche,<sup>435</sup> per quanto poi tendenziosamente adoperate,<sup>436</sup> il proprio sistema di riferimento, ossia il postulato del primato anglicano nella continuità con la Chiesa delle origini, anche a rischio di trovarsi costretto a decretarne la fallacia.<sup>437</sup> Per dirla con Settis e con Hooker,<sup>438</sup> potremmo arguire che dinanzi alle alternative ipotizzate nei loro modelli triadici, Newman avrebbe in definitiva optato per il terzo termine in ambo i casi, e dunque rispettivamente 'Conoscenza' e 'Ragione',<sup>439</sup> ossia per quel ricorso a 'inquiry' e 'reason' che i Trattariani al contrario screditavano.<sup>440</sup> A questa scelta si sarebbero poi accompagnate quelle modifiche sostanziali nella sua visione dell'unità della storia ecclesiale che determineranno gli altri punti di divergenza con Freeman, che ci accingiamo a esporre.

Abbiamo detto che in quegli anni cruciali che segnano per così dire l'inizio della fine dell'O. M., Newman si era convinto che il contatto non mediato con i garanti della trasmissione dell'autentico *depositum fidei*, ai quali aveva ancorato tutte le sue credenze sulla validità della teologia anglicana,<sup>441</sup> gli avrebbe fornito le risposte che cercava. Dei tre grandi rami della cristianità,<sup>442</sup> quale era rimasto realmente fedele alle dottrine della

<sup>435</sup> Newman, 1850: 308. 347. Lo stesso John Keble gli dirà, con un tono lievemente critico: "You seem to ground your impression chiefly on points of historical evidence." Lock, 1893: 120.

<sup>436</sup> Egli parla ad esempio di un 'uso dogmatico della storia': "It is the Church's dogmatic use of history in which the Catholic believes." Newman, 1876: 312.

<sup>437</sup> "I fear that I must say that for four years and a half I have had a conviction, weaker or stronger, but on the whole constantly growing, and at present very strong, that we are not part of the Church. I am too much accustomed to this idea to feel pain at it. I could only feel pain, if I found it led me to action. At present I do not feel any such call." Newman to E. Pusey, 19 February 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 126. "It is no proud thing to unsay what I had said, to pull down what I have attempted to build up. And again, what quite pierces me, the disturbance of mind which a change on my part would cause to so many the casting adrift, to the loss both of religious stability and comfort." E ancora chiede a se stesso: "What if you are the cause of souls dying out of the Communion of Rome, who have had a call to join it, which you have repressed? What, if this has happened already? Surely time enough has been allowed me for wavering and preparation - I have fought against these feelings in myself and others long enough." Newman to J. Keble, 8 June 1844, in *Ibidem*, 262. "I must not conceal from you, My dear Henry, that lately I have had at times fears of the lawfulness of my remaining where I am, of the responsibility of knowing without acting, which I never have had before, and if these were to increase, it is plain what the consequence would be." Newman to H. Wilberforce, 17 July 1844 in *Ibidem*, 299.

<sup>438</sup> Cfr. Secor, 2006: 112.

<sup>439</sup> Si intende naturalmente una sconfessione dei criteri di Antichità/Tradizione e Scrittura esclusivamente nella loro accezione esasperata e alquanto mitizzante che abbiamo descritto nel precedente capitolo. Cfr. *supra*, II note 85 e 238.

<sup>440</sup> Come abbiamo già visto (*supra*, II nota 445) si considerava il "Tractarian teaching as having an infidel tendency, because it disparaged reason and inquiry." Storr, 1913: 98.

<sup>441</sup> Cfr. *supra*, 91-2, 101-2, 108-9, 112, 116, 119, 130.

<sup>442</sup> Nel suo discernimento intellettuale Newman prende in considerazione, o quanto meno, sottopone a comparazione, protestantesimo, anglicanesimo e cattolicesimo, mentre la Chiesa greco-ortodossa resta praticamente esclusa dalle sue analisi. Cfr. I. Ker, *Preface*, in Newman, 1994b: 7-8; *infra*, nota 623.

Chiesa primitiva? Colui che aveva fatto del principio dell'Antichità il proprio caposaldo e quello dei suoi seguaci nella difesa del sistema in cui aveva sempre creduto,<sup>443</sup> non poté non trovarsi in notevole imbarazzo allo scoprire che l'idolatrata comunità dei primi secoli, di quei “some centuries”<sup>444</sup> contraddistinti dalla sussistenza del “supernatural gift” che la rendeva infallibile in materia di fede, aveva risolto il dilemma, o potremmo anche dire il conflitto, “antichità contro cattolicità”<sup>445</sup> a favore della seconda. E quel che è peggio, avrebbe dovuto constatare che la prima era invece stata il cavallo di battaglia delle argomentazioni che anche per lui erano inequivocabilmente eretiche.<sup>446</sup>

I difensori dell'ortodossia “decidevano le questioni ecclesiastiche in base a una norma più semplice di quella dell'antichità; (...) dunque l'antichità prendeva posizione contro se stessa.”<sup>447</sup> Atanasio con gli ariani,<sup>448</sup> Agostino con i donatisti,<sup>449</sup> Leone I con i monofisiti,<sup>450</sup> tutti avevano dovuto combattere interpretazioni letteraliste della Scrittura in base alle quali vi erano tutte le ragioni per suffragare “the same complaint of introducing novel and unscriptural terms into the Creed of the Church.”<sup>451</sup> Si era insomma trattato di rivendicazioni avanzate da gruppi minoritari secondo principi pienamente conformi al pre-nicenisimo anglicano<sup>452</sup> (contro formulazioni ‘novel’), e al *Sola Scriptura* protestante<sup>453</sup> (contro formulazioni ‘unscriptural’). Newman concluse che

<sup>443</sup> “As time went on, without doubting the strength of the Anglican argument from Antiquity, I felt also that it was not merely our special plea, but our only one. Also I felt that the *Via Media*, which was to represent it, was to be a sort of remodelled and adapted Antiquity. (...) My stronghold was Antiquity.” Newman, 1864: 207-8.

<sup>444</sup> Cfr. *supra*, II nota 298.

<sup>445</sup> Nell'*Apologia* afferma: “Sono interessato qui invece alla controversia in se stessa, tra le due parti: antichità contro cattolicità.” Newman, 2001a: 247.

<sup>446</sup> A un certo punto giungerà a questa conclusione: “Non potevo più perorare in particolare la causa dell'anglicanesimo, a meno che non accettassi di essere monofisita.” Newman, 1995: 150.

<sup>447</sup> *Ibidem*, 147.

<sup>448</sup> “There was precisely the same appeal to Scripture, which now obtains, and that grounded on a literal interpretation of its text, which St. Athanasius always opposes the ‘ecclesiastical sense’ - there was the same complaint of introducing novel and unscriptural terms into the Creed of the Church.” Newman to W. Froude, 5 April 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 198.

<sup>449</sup> Cfr. *supra*, 208.

<sup>450</sup> Henry Wilberforce afferma che la formula di Agostino e l'atteggiamento assunto da Papa Leone I vennero posti da Newman sullo stesso piano come causa dei suoi dubbi circa il principio dell'Antichità: “It was in the beginning of October, 1839, that he made the astounding confidence, mentioning the two subjects which had inspired the doubt, the position of St. Leo in the Monophysite controversy, and the principle “securus judicat orbis terrarum” in that of the Donatists.” Wilberforce, 1869: 327.

<sup>451</sup> Newman to W. Froude, 5 April 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 198.

<sup>452</sup> Egli affermerà che la formula di Agostino smentisce esplicitamente la più essenziale massima dell'anglicanesimo, quella cioè relativa al riferimento alla Chiesa pre-nicena: “Securus judicat orbis terrarum means ‘The Christian world judges with security’. (...) In consequence, it need not go back, to Scripture, or antiquity, in proof of a point in dispute, if it is in all its members of one way of judging. This saying of St Augustine’s is in the teeth of the Anglican maxim, ‘Nothing is true but what is to be found in the Antenicene church’.” Newman to M. R. Giberne, 15 October 1870, in Newman, Dessain, 1973-7: XXV, 215.

<sup>453</sup> “What Arius, Nestorius, or Eutyches were then, such are Luther and Calvin now; what the Eusebians or Monophysites then, such the Anglican hierarchy now.” Newman, 1850: 308.

ad essere rimasta sempre identica a se stessa,<sup>454</sup> ancorché in modo affatto peculiare, era stata solo Roma, perché se “l’intollerabile colpa di aver aggiunto delle novità alla fede (...) era il principale capo d’accusa mosso contro di lei dal controversista anglicano”<sup>455</sup> quest’ultimo avrebbe dovuto rivolgere la medesima accusa ai Padri sul cui insegnamento si fondava interamente il proprio edificio dottrinale.

Molteplici passaggi della letteratura patristica presentavano esempi di arricchimento del credo; di fatto la dichiarazione di ομοούσια e le espressioni δύο φύσεις e μία υπόστασις non comparivano nelle Scritture, né erano direttamente riconducibili alla tradizione apostolica, ma costituivano un caso lampante di sviluppo del dogma. A Nicea e a Calcedonia era stata coniata una nuova formula per far fronte a nuove minacce e dunque a nuove esigenze definitorie. Questo fu il modo in cui Newman giustificò la sua defezione a favore del cattolicesimo romano. Charles Hastings Collette, definito, insieme a Frederick Meyrick,<sup>456</sup> il più agguerrito e perseverante critico di Newman, autore di numerose opere avverse a lui, ai suoi discepoli, e al clero romano tout court,<sup>457</sup> riepiloga così la spiegazione elaborata dalla vittima della sua invettiva dinanzi all’assenza, alla “strange omission”<sup>458</sup> delle dottrine proclamate dai decreti tridentini nelle “genuine works” dei Padri: “The primitive Christians were so much occupied, he says, with ‘the actual superstitions and immoralities of Paganism before their eyes,’ that they ‘were not likely to entertain the question of the abstract allowableness of images in the Catholic ritual’, or ‘to determine the place of St. Mary in our reverence,’ or ‘recognize purgatory.’”<sup>459</sup> A ben vedere questa prospettiva realista avrebbe potuto essere accettata senza difficoltà anche da parte anglicana. Ma il nocciolo della teoria dello sviluppo di Newman era il fatto che tali “developments may be made at any time, for the Church is always under the guidance of Divine Grace,”<sup>460</sup> e che dunque, contrariamente a quanto

<sup>454</sup> “What the See of Rome was then such is it now.” Ivi.

<sup>455</sup> Newman, 2001a: 247. Cfr. infra II su padri e anglicanesimo

<sup>456</sup> Sidenvall, 2005: 101.

<sup>457</sup> Egli paragona la Chiesa romana a un fiume che “passes over shallows, betraying a restless and erratic course; but almost imperceptibly it finds itself mixed with the great gulf-stream which swallows it up, and thus loses all original identity and independence of action and existence.” Collette, 1866: 4. Scrisse numerose opere in chiave anti-cattolica, tra cui anche una in aperta polemica con il Wiseman, autore dell’articolo sui Donatisti che aveva dato avvio alla conversione di Newman. Collette, 1860.

<sup>458</sup> “But how are we to account for the strange omission of all these by the Fathers of the Church, whose genuine works may be fairly accepted as the records of the then existing opinions and practices?” Collette, 1866: 84. Secondo Collette la motivazione era la seguente: “These practices, now called doctrines, did not appear in the writings of the early Fathers of the Church, simply because they were neither practices nor even contemplated as part of the Christian code or creed.” *Ibidem*, 85.

<sup>459</sup> *Ibidem*, 145.

<sup>460</sup> Newman to W. Froude, 9 June 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 266. Si trattava di “not confining any developments to any fixed period, but rather allowing them at any time.” Ivi.

egli stesso aveva affermato nel periodo trattariano,<sup>461</sup> la Chiesa primitiva non deteneva in tal senso alcuna prerogativa esclusiva. Questa legittimazione dell'accrescimento della verità rivelata, priva di stringenti limiti temporali, era invece inammissibile per l'anglicanesimo, poiché solo fin quando la Chiesa era rimasta universale e indivisa – ossia in altri termini fino al momento in cui, per lo meno all'apparenza, non dovette confrontarsi con la drammatica irruzione della storia nel suo vissuto intestino<sup>462</sup> – quello con la comunità sorta poco dopo la morte di Cristo poteva considerarsi un rapporto di identità spirituale e dottrinale, onde per cui il richiamo e la conformità all'Antichità come *zeitlose Exemplarität* non potevano che manifestarsi come tanto imprescindibili quanto pedissequi. Nell'ottica del secondo Newman invece vi era sì un'esemplarità nella Chiesa antica – come dimostra appunto il trattamento privilegiato riservato alle fonti patristiche di cui sopra – ma la dimensione 'tempo' gli era per così dire inerente, non era pensabile senza storia poiché essa stessa si era collocata in modo risoluto nel suo fluire.

Collette scrive anche che “the claim to antiquity for the Roman Church is just what Dr. Newman has not proved and cannot prove”<sup>463</sup> e in verità essa, tale rivendicazione, non aveva niente a che fare con l'Antichità intesa in senso anglicano. La pretesa romana non si fondava sull'effettiva primitività delle sue dottrine quanto della sua idea di ortodossia, che era stata fin dall'inizio affrontata “come un problema di fatto più che di diritto.”<sup>464</sup> I Padri conciliari non si erano cioè appellati al testo sacro o all'insegnamento degli apostoli, ossia a una fattualità storica conchiusa e quindi immobile, ma alla storia nel suo farsi, all'unità nel giudizio su cui di volta in volta la comunità era interpellata.<sup>465</sup> Più icasticamente, e con precisa allusione all'articolo di Wiseman letto nell'estate del '39,

<sup>461</sup> Allora era convinto che un grave errore dei suoi contemporanei fosse ritenere che “the Apostolic Church was not better than the present, nor (...) of more weight and authority.” Newman, 1837: 192. Cfr. *supra*, 117.

<sup>462</sup> Non per niente le colonne d'Ercole dell'ortodossia anglicana erano rappresentate dal Concilio di Nicea, a partire dal quale si è potuto parlare di veri e propri scismi nella Chiesa cristiana, fino ad allora colpita sostanzialmente da attacchi esterni come le persecuzioni o da divisioni interne non rilevanti né durevoli. Cfr. Newman, 1984: 269.

<sup>463</sup> Collette, 1866: 83.

<sup>464</sup> “Nella ‘Dublin Review’ le parole di Agostino vengono introdotte così da Wiseman: ‘Ma di può forse dire che la disputa tra noi e i protestanti sia assai meno semplice di quella tra i donatisti e i cattolici di quei tempi, e la decisione su un caso di scisma deve dipendere dall'esame dei punti divergenti. A ciò allora noi rispondiamo che i Padri, che lottarono contro i donatisti, considerarono la questione come un problema di fatto più che di diritto.’ Newman, 1995: 147.

<sup>465</sup> Newman precisa e spiega: “Non che la moltitudine non potesse temporaneamente errare nel giudizio; non che, durante il ciclone ariano, innumerevoli diocesi non si piegassero sotto la sua furia, staccandosi da Sant'Agostino; non che la schiera dei vescovi orientali non avesse bisogno di essere sostenuta, durante il cimento, dalla voce e dallo sguardo di San Leone; ma il giudizio risoluto in cui alla fine tutta la Chiesa concorda e riposa, è un decreto infallibile e una sentenza definitiva contro quelle parti della Chiesa stessa che protestano e se ne distaccano.” *Ibidem*, 147-8. Leslie Stephen dà la seguente interpretazione del *securus iudicat*: “The safest opinions are the most rational, and the test of their rationality is that they have commended themselves to independent thinkers everywhere.” Levine, 1982: 78-9.

“Augustine did not ransack the dusty archives of the past in order to confute the Donatists, but appealed to the living present Church of his day; and her judgment, which he triumphantly quoted as final, covered the case of all schisms whatever their peculiarities might be.”<sup>466</sup> Sarà questo un principio perfettamente rispecchiato nel concetto di coscienza teorizzato da Newman e da lui per l'appunto connotato come discernimento attuale, e non abituale.<sup>467</sup> Ma procediamo con ordine, cercando di reperire i nuclei concettuali alla base di teorie, quella dello sviluppo della dottrina e quella della coscienza, che per quanto originali non nascono certamente dalla mente del loro autore come Minerva dalla testa di Giove.

Dunque la prassi patristica sembrava opporsi nettamente alla convinzione che l'antichità fosse in grado di fornire principi di interpretazione chiari e affidabili. Per il nostro essa aveva rappresentato una rottura rispetto al tradizionalismo teologico degli eretici di IV e V secolo, così come degli anglicani e dei Trattariani in modo particolare, in quanto tutti promotori di modelli legittimistici fondati sulla reificazione del passato. E se la scoperta che nell'antichità era stata scelta la cattolicità come criterio di valutazione dell'autorità della Chiesa e del magistero da essa sancito, sarebbe stata foriera del suo ben noto mutamento confessionale, le premesse teologiche e antropologiche che stavano alla base di tale preferenza avrebbero avuto un'incidenza non meno determinante sul suo profilo intellettuale, soprattutto per quanto concerne la visione della storia, che in questa sede ci interessa primariamente.

Riprendendo lo schema del confronto tra Freeman e Newman presentato poche pagine sopra, i tratti salienti che il paradigma ideologico adottato da quest'ultimo andò acquisendo nel corso del suo progressivo allontanamento dall'O. M. possono essere enunciati nei seguenti termini: una concezione dell'identità come realtà mobile ed eterodeterminata, la quale sussiste in quanto costitutivamente in divenire (2); il riconoscimento della persona come principio, soggetto e fine del processo storico (3); l'emancipazione della storia da ogni istanza provvidenzialistico-escatologica, e dunque da ogni aspirazione universalistica. Occorre dunque illustrare sinteticamente i presupposti teoretici cui abbiamo accennato riferendoci all'atteggiamento ecclesiale assunto nei primi secoli dell'era cristiana in presenza di proposizioni aleatorie, in seguito

---

<sup>466</sup> Dessain, Newman, 1917: 13.

<sup>467</sup> “Newman intende (...) con la parola coscienza, non quella che la teologia morale chiama coscienza abituale, cioè la coscienza che aderisce a norme e principi morali generali, ma piuttosto quella che è definita coscienza attuale, cioè il giudizio secondo cui un atto particolare, legato al momento presente, va compiuto o non compiuto.” Ker, 1993: 121.

qualificate come eretiche e scismatiche, per poi evidenziare gli esiti della loro influenza sulla riflessione storica newmaniana.

È risaputo che furono proprio le controversie teologiche dell'epoca patristica a rendere impellente la definizione della persona<sup>468</sup> come ipostasi dell'essere, in campo sia trinitario sia cristologico, per contrastare rispettivamente l'arianesimo e il monofisismo, e naturalmente tutte le loro relative affiliazioni ed emanazioni più o meno sotterranee, che pure rappresentarono un bersaglio delle nuove formulazioni dogmatiche.<sup>469</sup> Ci concentremo soprattutto su questi due movimenti poiché furono gli unici a costituire oggetto specifico degli studi storici di Newman, e a produrre, per sua stessa ammissione, gli effetti più dirompenti sulla sua precedente *Denkform*.<sup>470</sup>

Il primo, dopo la condanna definitiva emessa a Nicea nel 325, continuò ad avere una certa influenza, soprattutto nella parte orientale dell'Impero e, durante la prima metà del secolo successivo, anche nell'Africa romana.<sup>471</sup> L'acquisizione esatta e capillare del credo niceno richiedette dunque la grande opera di approfondimento sistematico dei Cappadoci da una parte, e quella, certamente più cursoria ma nondimeno pregnante ed incisiva, di Agostino dall'altra.<sup>472</sup> Il nuovo dogma della consustanzialità professato dal Concilio, affermando l'uguaglianza tra Padre e Figlio dal punto di vista sostanziale e la loro distinzione dal punto di vista ipostatico, demoliva i due assunti di fondo della dottrina di Ario, ossia l'impossibilità che l'assoluto trascendente entrasse effettivamente nella storia degli uomini (onde per cui veniva negata la divinità del Figlio),<sup>473</sup> e il carattere assoluto e autoreferenziale della sua identità (sicché la patrificazione aveva un carattere accidentale e non essenziale rispetto alla natura divina).<sup>474</sup>

<sup>468</sup> Cfr. Milano, 1984: 69-70; E. Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in Berti, Cottier, Piana, 1992: 27-49; P. Sequeri, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, in Pavan, Milano, 1987: 309-331.

<sup>469</sup> Mondin, 1996: I, 421-35.

<sup>470</sup> Newman, 1864: 208.

<sup>471</sup> Peroli, 2003: 411-2.

<sup>472</sup> Specifichiamo che i Cappadoci e Agostino furono tra le fonti più 'care' a Newman. Cfr. Biffi, 2009: 41-44. Sul personalismo trinitario dei Cappadoci, cfr. Meyendorff, 1983: 16. Sul ruolo di Agostino nello sviluppo dell'eresiologia, cfr. Bizzozero, 2010: 207-8.

<sup>473</sup> Gli ariani negavano, senza porre alcuna distinzione tra livello sostanziale e ipostatico, l'identità tra Padre e Figlio, e in particolare la coeternità del primo rispetto al secondo, riconoscendo invece tra i due una generica somiglianza. Cfr. M. Simonetti, *Ario-Arianesimo*, in Di Bernardino, 1983: I, 337-345.

<sup>474</sup> Se "per Nicea, la patrificazione è costitutiva della fede cristiana (Batut, 2009: 13)," "per l'arianesimo, il termine Padre riferito a Dio non costituisce altro se non un attributo dichiarativo dell'accidentalità stessa della relazione con il Figlio: la paternità di Dio non fa parte della sua natura in senso proprio." Bizzozero, 2010: 208. "Nel Padre, pertanto, il Figlio ha un inizio non solo in senso ontologico, ma anche in senso cronologico; e in effetti, secondo una delle asserzioni costitutive dell'arianesimo, Dio era Dio prima di essere Padre. (...) Una tesi di fondo dell'arianesimo, infatti, è quella secondo cui la relazione del Padre e del Figlio non appartiene all'essenza di Dio; Dio, infatti, 'non può essere definito a partire da qualcosa con cui è in relazione.'" Peroli, 2003: 336. Nell'ottica patristico-conciliare invece, "in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di Lui si predica, si predica

In tal modo si era per così dire risolto il problema della dinamica trinitaria, ma allo stesso tempo la dichiarazione della piena divinità del Figlio apriva la strada ad ulteriori dispute, riguardanti la sua duplice natura, e il monofisismo non fu che la reazione a una di queste, nella fattispecie a quella nestoriana. In quanto precipuamente cristologica, l'eresia di Eutiche, ancor più di quella ariana, aveva ingenti conseguenze per la questione del rapporto Dio - storia. In questo caso si accettava l'avvenuto ingresso dell'eterno nel tempo storico degli uomini, ma non nella loro natura, la quale nell'ambito dell'incarnazione risultava invece totalmente assorbita in quella divina; la persona di Cristo veniva dunque configurata come soggetto compiutamente storico ma dotato di una volontà necessitata, realtà questa smentita con il dogma calcedonese dell'unione ipostatica delle due nature (451).<sup>475</sup>

Era logico che per i Padri, convinti assertori della creazione dell'uomo 'a immagine e somiglianza' di Dio, lo sforzo definitorio a livello teologico avesse immediate e profonde ripercussioni a livello antropologico. In primo luogo, i promotori della lotta all'eresia ariana, riconoscendo l'autentica divinità del Verbo, avevano anche sancito l'esistenza di quelle condizioni strutturali che facevano dell'uomo la creatura *capax Dei*, cioè di una costitutiva apertura alla trascendenza, che aveva reso effettivamente possibile l'incarnazione.<sup>476</sup> In secondo luogo, la determinazione dell'essenza divina in termini tanto sostanziali quanto relazionali,<sup>477</sup> necessaria per conciliare la trinità ipostatica e

---

secondo la sostanza. (...) Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al padre, e questa relazione non è un'accidente, perché l'uno è sempre Padre e l'altro sempre Figlio." Agostino, 2006: 186.

<sup>475</sup> Il dogma di Calcedonia parla di un "Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consustanziale al Padre per la divinità, e consustanziale a noi per l'umanità, (...) da riconoscersi in due creature, senza confusione, immutabili indivise, inseparabili, non essendo venute meno le differenze delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi." *Conciliarum Oecumenorum Decreta*, cit. in Wipszycka, 2000: 224.

<sup>476</sup> Il tema è sviluppato in modo particolare nei libri 9-14 del *De Trinitate* di Agostino. Cfr. B. Degórski, *Visioni antropologiche dei Padri*, in Moriconi, 2001: 373-414; A. Rigobello, *Agostino e i personalismi contemporanei*, in Alici, Piccolomini, Pieretti, 2001: 131-156.

<sup>477</sup> Scrive Ratzinger - proprio traendo spunto dal *De Trinitate*, in cui viene esemplarmente additata "la *relatio ad aliud* come elemento costitutivo delle persone divine (Baixauli, 1997: 85)" - che nel concetto di persona scaturito dalle esigenze di definizione cristologica dei primi secoli dell'era cristiana, "si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi 'pensiero oggettivante', e si affaccia alla ribalta un nuovo pensiero dell'essere." Ratzinger, 1996: 140-1. E ancora, per quanto concerne l'accezione nicena del termine 'persona', leggiamo le considerazioni di Mazzoli: "quando per indicare un individuo un qualsivoglia testo latino lo definisce persona, significa che in qualche sia pur tenue misura lo prende in considerazione non per ciò che egli è, interiormente e in assoluto, ma per ciò che all'esterno 'rappresenta': pur sempre in relazione oppositiva, anche implicita, rispetto ad altre possibili 'parti'. Come è stato chiaramente messo in luce, proprio questo valore relazionale di persona ha potuto far sì che la parola assumesse nel dogma trinitario il valore sancito a Nicea nel 325." G. Mazzoli, *'Persona', vicende di un lessema metamorfico*, in Rocca, 2001: I, 22.

l'unità di essenza,<sup>478</sup> comportò l'adozione di una medesima logica identitaria per l'uomo,<sup>479</sup> anch'egli dunque caratterizzato dalla condivisione di un fondamento assoluto – appunto la sua capacità, in senso lato, di accogliere in sé la natura divina – e dalla distinzione del suo essere persona, vale a dire un essere in riferimento originario ad una alterità. A partire da un'idea di totalità e di unità che prevede l'altro come *condicio sine qua non* della definizione della propria essenza,<sup>480</sup> la persona appare così un'entità sempre aperta e in divenire, ed infatti si può dire che dal momento in cui si concepisce “Dio come Trinità, la parola ‘identità’ muta di significato, indicando incremento, ossia continua trasformazione.”<sup>481</sup>

La replica ‘cattolica’ alle tesi della corrente eutichiana aveva invece statuito che in Cristo la natura umana non veniva affatto riassorbita in quella divina, ed egli possedeva volontà e libertà interamente umane.<sup>482</sup> Se nell'ambito del quadro ideologico patristico si era pertanto giunti a teorizzare che la concreta unione della perfetta natura divina a quella umana, non aveva affatto comportato un'assolutizzazione della prima a scapito della seconda, come ciò sarebbe potuto avvenire semplicemente in virtù del Dio *in interiore homine*, di quel fondamentale orientamento al trascendente che Nicea aveva avvalorato? Nell'ottica calcedonese quindi, la presenza del divino nella vita e nella storia dell'uomo ne lasciava intatta la libertà, l'esposizione all'errore, e dunque la responsabilità. In questo senso potremmo convenire che “il fatto che Dio si sia fatto soggetto personale di una storia veramente umana – verità che il Concilio di Calcedonia (451) ha definito con lapidaria concisione – (...) aiuta a ricomprendere l'uomo stesso come soggetto storico personale.”<sup>483</sup>

La possibilità di mutare e di scegliere, questi, in estrema sintesi, gli esiti concettuali antropologicamente più rilevanti annessi ai due macro-sistemi teologico-filosofici che accompagnarono le definizioni dogmatiche elaborate contro ariani e monofisiti.

<sup>478</sup> “Così la sostanza mantiene l'Unità, la relazione costituisce la molteplicità della Trinità.” Boezio, *Porphyrium dialogi*, 64, 1255, cit. in Baixauli, 1997: 85

<sup>479</sup> Cfr. Ries, 2009: I, 252-3.

<sup>480</sup> Per la precisione, nella prospettiva del personalismo, possiamo dire che “la persona umana non può comprendersi come chiusa in se stessa, perché essa esiste nella forma di una relazione; seppure la persona non nasca dall'incontro, è certo che si attua solo nell'incontro.” Guardini, 1964: II, 90.

<sup>481</sup> L. Žák, *Epistemologia generale*, in Lorizio, 2004: 214. A proposito della concezione della persona come entità in divenire negli scritti di Newman, cfr. Nédoncelle, 1946: 80

<sup>482</sup> Al di fuori di questo schema interpretativo, non avrebbero infatti alcun senso episodi neotestamentari come le tentazioni di Gesù (Matteo 4,1-11; Marco 1,12-13; Luca 4,1-13) o la sua orazione nell'orto degli ulivi (Matteo 26:36-46; Marco 14:22-42; Luca 22:39-46). Inoltre, “il Cristo non mancò di rivendicare questa sua perfetta libertà: «Io do la mia vita per riprenderla di poi. Nessuno me la toglie, da me stesso io la do; è in mio potere il darla, ed è pure in mio potere il riprenderla di nuovo.» (Giov., X, 18).” voce *Gesù Cristo*, in Aa. Vv., 1967: III, 93. Cfr. anche Mondin, 1993: 321.

<sup>483</sup> B. Forte, *Teologia e filosofia della storia: il soggetto e il suo destino*, in Procacci, 2002: 37.

Ora, è chiaro che, così interpretata, la storia conciliare di IV e V secolo consente di ricavare in modo per nulla difficoltoso una teoria sullo sviluppo della dottrina cristiana e una sul primato della coscienza, come quelle ideate da Newman. Se poi riconsideriamo i due parallelismi che egli credette di aver intuito in seguito alla disamina delle fonti patristiche,<sup>484</sup> senza voler imporre a nostra volta una lettura forzatamente analogizzante, è anche possibile ravvisarvi un certo grado di verosimiglianza di tipo contenutistico oltre che formale. Su quest'ultimo si era infatti collocata la suggestione newmaniana, che registrava semplicemente l'analoga compresenza, in diverse epoche, di due partiti, uno radicale e l'altro moderato, che, in ferreo ossequio al passato, ponevano le loro rispettive obiezioni alla linea fluida cui si rifaceva un terzo gruppo, anch'esso estremo in netta opposizione al primo.<sup>485</sup> Vogliamo invece tentare la più profonda suddetta chiave di lettura, non certo per sostenere che il Newman anglicano avesse tendenze subordinazioniste o spiritualistiche sfocianti nell'eterodossia,<sup>486</sup> quanto piuttosto per attestare che l'abbandono di quelle istanze letteraliste e tradizionaliste – che di fatto accomunavano protestantesimo e anglicanesimo del suo tempo alle eresie dei primi secoli di storia ecclesiale, e che caratterizzavano in modo preponderante il suo approccio alla storia – sia avvenuto in stretta connessione all'acquisizione di una visione solidamente personalistica,<sup>487</sup> maturata in buona parte attraverso lo studio delle

<sup>484</sup> Egli affermò “that in the history of Arianism, the pure Arians were Protestants, the semi-Arians were the Anglicans, and that Rome now was what it was then.” Newman, 1864: 243. “The Church of the *Via Media* was in the position of the Oriental communion, Rome was where she now is; and the Protestants were the Eutychians.” *Ibidem*, 209.

<sup>485</sup> Così avrebbe concluso: “The truth lay, not with the *Via Media*, but in what was called ‘the extreme party’.” *Ibidem*, 243-4. “Dioscoro e i suoi partigiani [la suddetta ‘Oriental communion’ ovvero i monofisiti non eutichiani, cfr. *supra*, nota 396], prima e dopo il concilio di Calcedonia, si richiamavano all’antichità (...). La dottrina delle due nature di Leone, e i canoni del concilio di Calcedonia, erano ritenuti da loro una novità; nel contempo non volevano essere considerati degli eutichiani. Era chiaro che essi avevano scelto una «Via media», tra papa Leone ed Eutiche, come la Chiesa anglicana, nella riforma, si era decisa per una via di mezzo tra il romanesimo e il protestantesimo.” Newman, Velocci, 1992: 28. Analogamente era avvenuto per l’arianesimo. Cfr. Ker, 2009: 48.

<sup>486</sup> Cionondimeno, egli stesso ci informa al riguardo: “nel 1827, [Whately] mi disse che gli pareva avessi tendenza all’arianismo.” Newman, 1995: 35. Cfr. anche Morrone, 1990: 252.

<sup>487</sup> Secondo Velocci “con la sua concezione della coscienza Newman ha contribuito notevolmente al movimento personalista ed esistenzialista della nostra epoca.” G. Velocci, *Studi sulla coscienza*, in Newman, 1999b: 59. Ricordiamo che Newman ammetterà di aver cominciato a ricavare dalla lettura dei Padri spunti di riflessione effettivamente validi e autonomamente individuati proprio a partire dall’analisi del tema della persona, in prima istanza ovviamente della persona divina. “Quando, alcuni anni più tardi (1828) iniziai per la prima volta a leggere le loro opere attentamente e secondo un ordine prestabilito, mi affannai ad analizzarle e a catalogarne le dottrine e i principi. Ma dopo aver seguito questo criterio per un certo periodo di tempo, con meticolosità e precisione, mi resi conto nell’esaminare il lavoro fatto di aver ottenuto un esito insoddisfacente e giunsi alla conclusione che i padri letti, appartenenti esclusivamente al perioso precedente il Concilio di Nicea, avevano un contenuto piuttosto scarso. A quell’epoca non avevo intuito la ragione di tale risultato, anche se adesso mi sembra lampante: li avevo letti in chiave protestante, li avevo analizzati e catalogati secondo i principi protestanti di divisione, e vi avevo cercato delle dottrine e delle usanze protestanti. (...) In seguito mi dedicai a una loro accurata analisi per indagare sulle controversie relative alla Persona del Signore, un’analisi che durò due estati, a distanza di anni, quelle del

riflessioni dei Padri in materia trinitaria e cristologica, emerse con precise finalità anti-ariane e anti-monofisite.<sup>488</sup>

Entrando nello specifico dell'accostamento, la teologia protestante, intesa nei termini con cui viene dileggiata dal nostro,<sup>489</sup> basava l'esclusivo affidamento alla Bibbia su una sorta di principio pseudo-ariano secondo cui ciò che era divino non poteva farsi storia, non poteva cioè integrarsi nel campo dell'azione dell'uomo senza esserne alterato e degradato, motivo per cui "the Church was corrupt from very early times indeed."<sup>490</sup> Da ciò deriva la negazione della Chiesa in quanto organismo sacramentale, e dunque manifestazione del divino, che infatti è già stata notata, insieme alla deriva razionalistica, come elemento comune tra una parte del mondo protestante e gli ariani, anch'essi avversi all'istituzione ecclesiale.<sup>491</sup> Allo stesso tempo possiamo individuare l'affinità con la dottrina monofisita, poiché, dal momento che la Scrittura era invece considerata l'unico "divine instrument,"<sup>492</sup> a meno di non attribuire agli individui vissuti fino al primo secolo d.C. una qualche prerogativa teandrica, il soggetto umano appariva praticamente annichilito all'interno del processo rivelativo biblico, che si era dunque verificato durante un tempo ipermitizzato in cui il suo ruolo – di fatto meno tangibile in quanto più remoto ma ovviamente non meno consistente<sup>493</sup> – risultava neutralizzato dalla potenza dell'annuncio divino, esauritasi appunto con l'avvento del tempo ecclesiale. Nikolaj

---

1835 e del 1839." J. H. Newman, *Lectures of certain difficulties felt by anglicans in submitting to the Catholic Church*, cit. in Morales Marín, 1998: 54-5.

<sup>488</sup> Secondo Morrone il trattamento patristico delle principali eresie cristologiche e trinitarie influenzerà anche il suo modo di articolare il rapporto fede-ragione. "Dai Padri aveva recepito quell'equilibrio di giudizio che si ricomponne nella dialettica dell'*et-et* mutuata dal nucleo centrale della fede cristiana: l'uomo non separi ciò che Dio ha unito in Gesù: il divino e l'umano. Lo schema dualistico, tipico delle grandi eresie, combattuto energicamente dai Padri, si proiettava, a livello più strettamente dottrinale, nell'*aut-aut* tra fede e ragione, tra il naturale e il soprannaturale, tra la religione dell'uomo e Rivelazione di Dio, minando al cuore la novità del cristianesimo. Per tale motivo, e con la stessa energia, Newman combatterà sia il fideismo degli *evangelicals* e l'ultramontanismo cattolico, sia il razionalismo del liberalismo religioso." F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 55.

<sup>489</sup> Cfr. *supra*, II nota 238.

<sup>490</sup> "We uphold the pure unmutilated Scripture; the Bible, and the Bible only, is the religion of Protestants; the Bible and our own sense of the Bible. We claim a sort of parliamentary privilege to interpret laws in our own way, and not to suffer an appeal to any court beyond ourselves. We know, and we view it with consternation, that all Antiquity runs counter to our interpretation; and therefore, alas, the Church was corrupt from very early times indeed." Newman, 1840: 420. Cfr. *supra*, 104.

<sup>491</sup> Cfr. Ker, 2009: 152. Negli stessi anni di Newman, Castellano scrisse addirittura che dopo la "fine del secolo sesto fino al decimosesto non vi fu più quistione d'Arianesimo; il Protestantismo ebbe nel secolo XVI la trista gloria di rendergli al vita. (...) l'Arianesimo divenne l'errore fondamentale del ramo razionalista della Riforma." Castellano, 1853: II, 467. Altro elemento comune è il letteralismo esegetico. Cfr. Paredi, 1960: 266; Negri, 1954: 153. Cfr. anche Rentinck, 1970: 12.

<sup>492</sup> "Its advocates [of Protestantism] speak as follows: that Scripture is the only divine instrument given us; that every thing else is human; that the Church is human; that rites and sacraments are human; that teachers are human; that the Fathers are but fallible men; that creeds and confessions, primitive faith, Apostolical Traditions, are human systems, and doctrines of men." Newman, 1837: 191.

<sup>493</sup> Newman lo ammetterà esplicitamente scrivendo: "Scripture history, far from being broadly separated from ecclesiastical, (...) begins a series which has, indeed, its higher specimens and its lower, but which still proceeds in the way of a series, with a progress and continuation." Newman, 1870: 161.

Berdjaev parla di una vera e propria “tendenza monofisita”<sup>494</sup> presente nel movimento quietista, così come in tutto il protestantesimo da Lutero a Calvino a Barth, secondo cui, in lapalissiano contrasto con il paradigma personalistico, in fin dei conti “l’uomo è soltanto una caduta, un decadimento rispetto a Dio, e il ritorno in seno al Divino è il superamento dell’uomo, l’abolizione dell’uomo come illusione peccaminosa.”<sup>495</sup>

Gli anglicani avevano per l’appunto assunto una posizione mediana. La storia della Chiesa aveva conosciuto un’effettiva partecipazione di Dio alle proprie vicende anche dopo la conclusione del periodo della composizione biblica, ma solo finché era rimasta completamente unitaria,<sup>496</sup> dunque per i famosi “some centuries” in cui l’umano era rimasto schiacciato dal divino, fin quando cioè la nascita di dissensi di un certo rilievo non aveva condotto allo sviluppo di nuove formulazioni. Così di quella infallibilità nel giudizio di fede – che altro non era che il *securus judicat orbis terrarum* di Agostino – pur prevista nel disegno provvidenziale, era stato possibile godere solo per un periodo limitato<sup>497</sup> il cui connotato distintivo sarebbe stato in sostanza il mancato uso della libertà, se riconosciamo che “la libertà della persona è legata alla possibilità di iniziativa, di essere ‘inizio’ di azioni e non solo ‘ripetitore’ di processi.”<sup>498</sup> Più che logico che dalle premesse che abbiamo descritto scaturisse, per entrambe le confessioni, protestante e anglicana, una definizione identitaria di tipo marcatamente fattuale anziché attuale,<sup>499</sup> in base alla quale l’unità della storia ecclesiale era garantita dalla esatta coincidenza di una serie di dati esteriori che caratterizzavano l’archetipo extra-storico e la sua meno fortunata copia.<sup>500</sup> Del resto, la prospettiva anglicana possedeva la mera variante del

<sup>494</sup> Berdjaev, 1994: 410.

<sup>495</sup> Ivi. L’autore fa notare che questa volontà di “costringere al silenzio definitivo la natura umana e portarla ad assoluta passività” si scontra non solo con il cristianesimo ma con ogni forma di religione, il cui fulcro, in ultima analisi, risiede sempre “in questo incontro delle due nature, nell’incontro dell’uomo e di Dio, e non certo nella manifestazione monofisita dell’unico principio divino che sta a fondamento del mondo.” Ivi.

<sup>496</sup> “Newman based his reverence for antiquity on a belief that the unity of the early Church gave it a greater infallibility than in subsequent centuries.” Locke, 2009: 2. Cfr. *supra*, 114-15.

<sup>497</sup> Parlando di se stesso in terza persona in quanto autore di *The Via Media of the Anglican Church*, Newman spiega che “the author seems to consider that privilege [Infallibility] as having been intended by Divine Providence for His Church, and as actually enjoyed by her for some centuries.” Newman, 1877: I, xviii. Cfr. *supra*, 114.

<sup>498</sup> Nicoletti, 733. Michele Nicoletti, riassume con queste parole il pensiero di Habermas, che a sua volta si richiama alla Arendt.

<sup>499</sup> In questo senso, Pavel Aleksandrovič Florenskij ha attribuito all’opera dei Padri (in particolare attraverso l’elaborazione del dogma trinitario) il superamento della legge dell’identità intesa secondo il paradigma della metafisica scolastica. Secondo il filosofo russo, vista nell’ottica della filosofia patristica, tale legge “morta come fatto, può essere e sarà necessariamente viva come atto, (...) morta e mortificante nella sua statica, può essere (...) viva e vivificante nella sua dinamica.” Florenskij, 1998: 82.

<sup>500</sup> Così appariva a Newman la chiesa contemporanea rispetto a quella apostolica. Criticava infatti i protestanti per i quali “the Apostolic Church was not better than the present, nor is of more weight and authority.” Newman, 1837: 192.

prolungamento dell'epoca in cui si era riusciti a mantenere l'ipotetico statuto originario dell'annuncio ultraterreno – quella idolatrata *Antiquity* posta a fianco delle Scritture come fonte di autorità dottrinale – e ciò a partire sempre e comunque dalla presupposizione di una “rivelazione ‘pura’, tutta sbilanciata sul versante di Dio, (...) una sorta di ‘assolutismo teologico’ che non lascia spazio all’*homo capax Dei* (...) [e secondo il quale] la rivelazione è ‘ripetizione’.”<sup>501</sup>

Avevamo detto che le intenzioni del movimento trattariano non erano troppo dissimili da un certo tipo di storiografia ‘missionaria’, solitamente confluyente in “tentativi di sistemazioni scientifiche, globali, che ritenevano di poggiare su regole benché, in verità, rispondessero piuttosto a criteri extrastorici (pessimismo, progresso, provvidenza, ecc..).”<sup>502</sup> Adesso il significato di questa affermazione dovrebbe apparire in tutta la sua portata, giacché il miscuglio di diversi nuclei tematici or ora delineato – frutto di un’antropologia pessimista, di una concezione necessitaristica del soggetto storico (la cui opera, nella fattispecie ideologica dell’O. M. come di Freeman, assumeva un andamento ciclico), e della fede in una realtà trascendente meccanicisticamente caratterizzata, da cui conseguono i primi due indirizzi teorici di questa triade – che assegnando all’uomo, sempre in virtù di un pensiero arelazionale, uno statuto infimo, piuttosto che inferiore rispetto alla divinità, ne obliterava la responsabilità, nel bene e nel male, e collocava la direzione assunta dal corso della storia in un ordine estrinseco, non può che definirsi spiccatamente storicistico.

In un contesto del genere, il graduale passaggio di Newman al credo romano produsse un clamore e uno sconvolgimento intellettuale, forse addirittura più che religioso, paragonabili agli effetti di una macchina da guerra tra le più fatali. Rowan Williams afferma che le sue idee furono come un cavallo di Troia introdotto nel territorio anglicano, poiché è evidente che “the classical Anglican appeal to the ‘undivided Church’ is less plausible if the undivided Church actually has a history, if not of conflict, then at least of trial and error in its utterances.”<sup>503</sup> Legittimare, e come vedremo anche celebrare, gli sviluppi della dottrina cristiana avvenuti attraverso i secoli equivaleva infatti ad attribuire un valore fondamentale anche al ruolo dei fautori di teorie eterodosse, in quanto anch’essi soggetti della storia della Chiesa ontologicamente liberi e creativi, e dunque in grado di imprimere ad essa quel carattere di arbitrarietà e imprevedibilità

<sup>501</sup> Mazza, 2005: 487.

<sup>502</sup> Brezzi, 1975: 54. Cfr. *supra*, 118.

<sup>503</sup> R. Williams, *Introduction*, in Newman, 2001b: xxxii. “Newman was admitting a Trojan Horse into the Anglican citadel.” *Ivi*.

tipico delle vicende umane tout court. In base a questa, che sarà la definitiva ottica newmaniana, “l’ortodossia, infatti, non è un’identità immobile, un’astratta coerenza logica, ma appunto complessità, (...) caratterizzata da (...) inevitabili deviazioni, errori, vicoli ciechi;”<sup>504</sup> e così alla prima impressione avvilente, che gli aveva fatto scoprire negli eretici di cui analizzava la sconfitta un caso analogo al suo di sconsiderato abbarbicamento all’antichità, si associerà pian piano l’agnizione degli agenti di uno specifico sviluppo. Non solo spesso “heretical questionings have been transmuted by the living power of the Church into salutary truths,”<sup>505</sup> ma in diverse epoche della storia il cammino della Chiesa, nella strutturazione della speculazione teologica così come nell’avvio e nello svolgimento dei concili ecumenici, era proseguito sotto la guida della “individual reason”, non dell’astratto potere vescovile, e numerosi conseguimenti ufficialmente sanzionati sarebbero stati inimmaginabili senza l’apporto di un manipolo di dissidenti e “independent minds” come Tertulliano, Origene o Eusebio.<sup>506</sup>

Sembrerebbe tautologico dire che principio, soggetto e fine della storia ecclesiale sia la Chiesa, ma per il cattolicissimo Newman questa qualifica spettava invece alla persona,<sup>507</sup> l’unica, proprio come ci ricorda la succitata riflessione arendtiana,<sup>508</sup> concretamente in grado di dare inizio a nuove realtà. Non per nulla, “Newman’s personalist approach may be an outgrowth of his acute awareness of concrete as opposed to abstract or general

<sup>504</sup> G. Lettieri, *Postfazione. Newman alessandrino*, in Newman, 2003: 437.

<sup>505</sup> Newman, 1931: 356. Aggiunge inoltre: “the initial error of what afterwards became heresy was the urging forward some truth against the prohibition of authority at an unseasonable time.” *Ibidem*, 350.

<sup>506</sup> “It is individuals, and not the Holy See, that has taken the initiative, and given the lead to Catholic minds, in theological inquiry. (...) Not that uninspired intellect overruled the superhuman gift which was committed to the Council, which would be a self-contradictory assertion, but that in that process of inquiry and deliberation, which ended in an infallible enunciation, individual reason was paramount. Thus Malchion, a mere presbyter, was the instrument of the great Council of Antioch in the third century in meeting and refuting, for the assembled Fathers, the heretical Patriarch of that see.” *Ibidem*, 355-6. Newman prosegue citando altri esempi in cui il ruolo degli individui aveva determinato l’andamento delle vicende della Chiesa, come nel caso di Atanasio a Nicea, di Anselmo a Bari, di Bonaventura a Trento, o di Agostino per tutta la successiva teologia europea. Riconosce poi però che tra i primi teologi, non solo in senso cronologico ma anche in termini di influenza sul pensiero cristiano, vi erano personaggi che avevano finito per allontanarsi dalla dottrina ufficiale, come “the strong-minded and heterodox Tertullian.” E continua: “The free thought of Origen is visible in the writings of the Western Doctors, Hilary and Ambrose; and the independent mind of Jerome has enriched his own vigorous commentaries on Scripture, from the store of the scarcely orthodox Eusebius.” *Ibidem*, 356.

<sup>507</sup> Alla persona spetta infatti per lui non solo la prerogativa dell’iniziativa e dello sviluppo delle azioni che danno vita allo svolgimento della vita ecclesiale, ma anche quella di essere il vero fine di quest’ultima. Specifica infatti MacDougall: “In Newman’s mind, the primary work of the Church was not the reformation of society, but the salvation of individual souls.” McDougall, 1962: 173. Cfr. anche Ker, 1990b: 118. È in questa prospettiva che egli ritiene fondamentale parlare ai cristiani di “a merciful God, regarding them individually, and not a mere universal Providence acting by general laws.” Newman, 1868: 118.

<sup>508</sup> Arendt, 1964: 128-39. “It may be assumed that most of the good, as well as the bad, done must be ascribed to local and often, I suspect, to strictly individual initiative.” H. Arendt, *The Deputy: Guilt by Silence?*, in Bentley, 1964: 86.

reality.”<sup>509</sup> Quello che, soprattutto a partire dal pensiero di figure decisive per la modernità come Kant e Hegel, sarebbe stato un vero e proprio chiodo fisso del secolo ‘storico’ per eccellenza,<sup>510</sup> vale a dire la problematica dell’uno e dei molti, la ricerca spasmodica del fondamento universale dell’individuale, in Newman trovò una soluzione di sorprendente, benché non assoluta,<sup>511</sup> originalità. La sua teoria della coscienza, “con Hegel e contro Kant, ribadisce la concretezza della persona; ma con Kant e contro Hegel rende forte l’universalità della dignità umana, che trascende ogni sua realizzazione nell’eticità.”<sup>512</sup> Preciseremo più avanti in che senso si possa parlare di una priorità logica della coscienza rispetto alla sfera propriamente morale, ma proseguendo il discorso relativo al principio dell’unitarietà del reale nella sua molteplicità, e ai conseguenti interrogativi circa la sua storicità, possiamo dire che in Newman esso, la coscienza, viene concepito come ‘universale concreto’. Una simile espressione è stata usata preminentemente da von Balthasar in riferimento all’evento incarnazione, in quanto antonomastica manifestazione della trascendenza e dell’immanenza di Dio e dell’uomo nell’unicità personale e irripetibile, e dunque anche storica, del Cristo.<sup>513</sup>

Questo tema, l’incarnazione con tutte le sue implicazioni ideologiche, avrebbe dato uno straordinario impulso all’antropologia, così come alla rappresentazione della storia, del Newman, proprio tramite la conoscenza diretta e approfondita delle fonti patristiche,

<sup>509</sup> Petitpas, 1965: 94. “It is not a mere platitude to maintain that the Newmanian mind is connaturally attuned to the concrete, that it feeds on the unique, the individual the personal.” Ivi. Anche Denys Gorce sostiene: “d’altronde egli ha, in tutto, un’innata avversione dell’astratto.” Gorce, 1993: 84, cit. in Biffi, 2009: 48.

<sup>510</sup> “Non è poi così errato che l’Ottocento venga definito il secolo storico, perché in un grado più alto di prima e - per quanto siamo in grado di vedere oggi - anche dei tempi successivi, questo secolo trovò il suo piacere nel rintracciare ed esaminare accuratamente i fatti particolari, cioè i singoli atti umani nella loro nitida formazione originaria.” Riegl, 1985: 38.

<sup>511</sup> Il brano che stiamo per citare è infatti riferito a Rosmini definibile, a buon diritto, come effettivo padre del personalismo cristiano ottocentesco, ma si applica perfettamente a Newman, il quale contribuì non poco alle idee del filosofo roveretano, soprattutto in ambito storico. Cfr. Lorizio, 164.

<sup>512</sup> Krienke, 2009b: 28. Cfr. *infra*, 239.

<sup>513</sup> Così riassume utilmente Paola Zavatta: “Come Verbo fatto carne e storia, Cristo porta in sé l’universalità di Dio e l’universalità dell’uomo, come la loro concretezza; egli è «l’universale *in re*» (per *res* Balthasar intende la storicità e temporalità di Gesù), è il sopra-tempo nel tempo, il valore universale nel momento, la necessità nella fattualità. Il fulcro insostituibile dell’incontro sintetico e normativo dell’universale-concreto è però nel carattere divino della Persona di Gesù (sicché il Cristo è, in modo proprio, un «universale-concreto e personale»), la quale «non può essere separata dalla comunione personale della Trinità», perché in Balthasar, come in tutta la tradizione patristica, si dà un’accentuazione del movimento discendente (...) in quanto in Gesù Cristo è Dio che si è fatto uomo e non un uomo che si è fatto Dio. Il fatto che il fondamento dell’universale-concreto si collochi nell’identità pericoretica di Gesù Cristo nulla toglie poi al valore della sua singolarità umana che non diventa qualcosa di ‘sovrumano’, ma proprio perché assunta dal Verbo di Dio è ‘l’universalmente umano’ portato a compimento nell’universale-concreto. L’universalizzazione non sopprime la particolarità e la personalità: «ciò che è storico viene generalizzato, senza perciò diventare astorico o sovrastorico [Balthasar, 1988: 39].» Zavatta, 2006: 21. Questo primato del ‘movimento discendente’, antropologicamente concretizzato nella guida interiore della coscienza, costituirà un ulteriore indicatore dell’affinità tra Balthasar e Newman, a partire dal comune retroterra ideologico di derivazione patristica. Cfr. Morrone, 1990: 25.

caratterizzate appunto dall'enfasi sulla questione cristologica derivante dallo sviluppo della teologia conciliare. Nella sua opera, esso occuperà uno spazio di fatto sproporzionato rispetto alla consueta prassi e protestante e cattolica, sempre in virtù del legame con quei 'Greek Fathers' che tanto influenzarono il suo percorso esistenziale.<sup>514</sup> Oltre alla sua testimonianza esplicita in tal senso,<sup>515</sup> abbiamo una grandissima quantità di scritti<sup>516</sup> dedicati alle conseguenze dell'unione ipostatica, e incentrati in modo particolare sulla fallacia di ogni svalutazione della volontà propriamente umana di Gesù.<sup>517</sup> Egli viene descritto come dotato di un'anima razionale capace di scelta libera e autonoma, al punto che risulta possibile introdurre nel discorso cristologico una categoria concettuale come quella del merito per le azioni compiute.<sup>518</sup> Non ci interessa in questa sede valutare la sostenibilità di questa tesi, quanto sottolineare che "per Newman, non si pone la difficoltà a conciliare l'impeccabilità di Cristo con la sua libertà."<sup>519</sup> E analogamente, passando al versante antropologico,<sup>520</sup> la sua intenzione è ben precisa: preservare la fede nell'economia salvifica, senza porre in secondo piano la libera volontà e la responsabilità. Così in uno dei suoi primi sermoni cattolici, predicati all'oratorio di Birmingham tra la primavera e l'estate del '49, a quasi quattro anni di distanza dalla conversione, arguirà che la dottrina ufficiale secondo cui l'uomo non può salvarsi da sé "is perfectly consistent with our free will, because Holy Church teaches also that we are

<sup>514</sup> "Newman's own tendency to give priority to the Incarnation sets him apart from what was then at least the predominant tradition of western christianity, both catholic and protestant, and is to be traced to the profound influence exerted on him by the Greek Fathers." I. Ker, *Introduction*, in Newman, Ker, 1994b: 29.

<sup>515</sup> "Oserei affermare che l'idea centrale del cristianesimo è l'Incarnazione, e che da essa derivano gli altri aspetti della sua dottrina." Newman, 1890: 36, cit. in Newman, Velocci, 1993: 7. "Pietra di paragone della Chiesa vivente non è questo o quell'elemento particolare di dottrina: è l'Incarnazione. Nel piano di Dio, da questo mistero deve fluire ogni dottrina." Newman, 1955: 37, cit. in Morrone, 1990: 19.

<sup>516</sup> In particolare segnaliamo i sermoni *The Incarnation* (1868: II, 26-40), *The Son of God Made man* (1842: 58-74), *The Glories of Mary for the sake of Her Son* (1849: 362-80).

<sup>517</sup> "He chose to take on Him man's nature and the will of that nature; he chose to take on Him affections, feelings, and inclinations proper to man, a will innocent indeed and good, but still a man's will, distinct from God's will;" Newman, 1849: 117. "He sacrificed every wish of His own." *Ibidem*, 118. "When the Eternal Word decreed to come on earth, He did not purpose, He did not work, by halves; but He came to be a man like any of us, to take a human soul and body, and to make them His own." *Ibidem*, 365. Come afferma Morrone, per Newman "l'umanità di Gesù è integra-perfetta, in quanto possiede un'anima razionale, di conseguenza si può parlare di una coscienza-libertà. (...) Egli ha un'anima razionale e di conseguenza una libertà e una volontà umana." Morrone, 1990: 73, 219. E infatti, sempre richiamandosi ai Padri, qualifica il Cristo come colui "who in the last days became incarnate, and took on Him a perfect manhood of rational soul and body." Newman, 1845: 392.

<sup>518</sup> Newman, 2000b: 246; 1848: 211. "Ora il merito," sottolinea sempre Morrone, "suppone nell'uomo la capacità personale di decidersi, implica cioè la libertà da parte dell'individuo nelle sue scelte." Morrone, 1990: 51.

<sup>519</sup> Ivi. Cfr. anche *Ibidem*, 53, 252. Sull'argomento in generale, cfr. Petriglieri, 2007: 245; Mondin, 1993: 321.

<sup>520</sup> Proprio in virtù dell'assunzione di una natura compiuta e non dimezzata, per Newman il Cristo non è che "pattern specimen" di tutti gli uomini. "Our Lord, by becoming man, has found a way whereby to sanctify that nature, of which His own manhood is the pattern specimen." Newman, 1881b: II, 193.

really free and responsible.”<sup>521</sup> Non è privo di interesse il fatto che l’allocuzione in questione sia rivolta a un uditorio composito, in buona parte anche anglicano,<sup>522</sup> dinanzi al quale Newman poteva verosimilmente proporsi di contrapporre in modo valido l’interpretazione del rapporto tra grazia e opere elaborata nell’ambito della soteriologia cattolica – pur se caratterizzata da quella che egli stesso riconosce come un’apparente aporeticità o quanto meno impenetrabilità<sup>523</sup> – a quella più immediata e inequivocabile del sistema protestante e anglicano, entrambi informati, seppure in misura variabile, dal determinismo morale del *sola fide*.<sup>524</sup>

Già in questa occasione possiamo rilevare che “l’uomo di cui Newman parla è esclusivamente l’uomo in quanto soggetto di libera autodeterminazione,”<sup>525</sup> ma saranno altre circostanze a spingerlo, in un momento di maggiore espansione e maturità del suo pensiero, ad approfondire e a ribadire con maggiore fermezza la propria posizione in tal senso, e ad estendere la critica della mentalità causalistica al di là della sfera specificamente teologica. Nel succitato saggio/lettera con cui intervenne per confutare le argomentazioni di Gladstone contro i decreti vaticani del 1870<sup>526</sup> – *A Letter to the Duke of Norfolk* cui, nella traduzione italiana, viene significativamente attribuito il titolo *Coscienza e libertà* e lo statuto di opera in buona misura storica<sup>527</sup> – egli si riferisce in questi termini alle perniciose conseguenze derivanti dall’applicazione dei metodi delle scienze naturali ai fenomeni sociali, tendenza che effettivamente imperversava in modo eccezionalmente vistoso nell’Inghilterra vittoriana:<sup>528</sup> “Durante tutto il mio tempo c’è

<sup>521</sup> Newman, 1849: 133. In un altro sermone della stessa serie precisa che l’uomo “cannot perish without his own real will and deed.” *Ibidem*, 8. E ancora argomenta in *The omnipotence of God and man’s free-will* (1870): “when He created rational beings, who can exercise a will of their own and do right or wrong, He can’t do what He would. (...) He suspended His own prerogative of ‘His will being done’. (...) By creating beings who could have a will of their own, He circumscribed His own power.” Newman, 2000c: 205. Sulla centralità di questo tema nel pensiero newmaniano, cfr. Ferreira, 1980. Sulla dottrina della libera volontà nell’antropologia patristica, cfr. Cavalcanti, 2005: 33; Eppling, 2009.

<sup>522</sup> F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 36; Newman, 1999d: 128.

<sup>523</sup> “Why it is, however, that in spite of this real freedom of man’s will, our salvation still depends so absolutely on God’s good pleasure, is unrevealed; divines have devised various explanations of it, which have severally been received by some, and not received by others, but which do not concern us now. How man is able fully and entirely to do what he will, while God accomplishes His own supreme will also, is hidden from us, as it is hidden from us how God created out of nothing, or how He foresees the future.” Newman, 1849: 133-4. Sulla posizione protestante, cfr. Newman, 1864: 61-2.

<sup>524</sup> “The *Via Media* has adopted all the great Protestant doctrines, as its most strenuous upholder and the highest of Anglo-Catholics will be obliged to allow; the mutilated canon, the defective Rule of Faith, justification by faith only, putative righteousness.” Newman, 1850: 307.

<sup>525</sup> V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 102.

<sup>526</sup> Cfr. *supra*, 94-6.

<sup>527</sup> “La lettera, ultimo capolavoro, non è teologia pura: è un’opera di storia, di storia profana e universale.” V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 57.

<sup>528</sup> Marcel de Corte la definisce “the actual experience of the negation of Transcendence under one or another of the forms which it can take.” M. De Corte, *Philosophie des Moeurs contemporaines. Homo rationalis*, Bruxelles, 1944: 22-3, cit. in Boekraad, 1955: 69.

stata una guerra decisa, stavo quasi per dire una cospirazione, contro i diritti della coscienza quale io l'ho descritta.”<sup>529</sup> E poiché per Newman gli accidenti esterni che spingevano l'uomo in una direzione piuttosto che in un'altra, lungi dal produrre effetti necessari e ineluttabili, costituivano l'ambito reale e il presupposto logico per l'esercizio della discrezionalità a lui connaturale,<sup>530</sup> la sua è ancora una volta una deprecazione dell'antropologia astratta, quella che a partire dalle scienze sperimentali – di cui egli con notevole prontezza evidenzia il carattere positivo e storico,<sup>531</sup> e dunque parziale e mutevole – spoglia la persona della sua essenza,<sup>532</sup> di quella soggettività libera e responsabile che è all'origine di ogni pensiero e atto: “perché, come può esserci libertà di volere e, conseguentemente responsabilità alcuna in quella rete infinita, eterna di cause ed effetti [congetturata da determinati filosofi], nella quale noi siamo impigliati senza speranza di districarcene?”<sup>533</sup>

Sarà proprio da questo atteggiamento depauperante nei confronti della condizione umana, e dal conseguente misconoscimento del concetto di coscienza individuale<sup>534</sup> che scaturiranno le declinazioni in chiave ultramontanista dell'infalibilità papale, quelle dei suoi risoluti oppositori come i ‘vecchi cattolici’ radunati intorno a Döllinger<sup>535</sup> e lo stesso

<sup>529</sup> Newman, 1999a: 220.

<sup>530</sup> “La vita e le scelte dell'uomo si orientano naturalmente in ordine alle realtà concrete, e queste non si impongono mai alla sua libertà. (...) È questa la condizione in cui e per cui l'uomo è libero: le mezze luci e le mezze ombre in cui vive e opera; le molteplici apparenze che lo circondano, le molte voci che lo incitano o lo invitano; (...) È questa la dimensione reale della libertà: non quella sognata e desiderata, pensata o teorizzata, ma quella che egli possiede per natura, e di cui si vale ogni giorno.” Obertello, 2000: 103.

<sup>531</sup> “As time goes on, and society is formed, and the idea of science is mastered, a different aspect of the physical universe presents itself to the mind.” Newman, 1881a: 67. Egli osserva inoltre che nemmeno i fenomeni naturali obbediscono a leggi invariabili, e sono pertanto, nella loro concretezza, privi di quella ripetibilità che la scienza attribuisce loro. “There are philosophers who (...) teach, not only a general, but an invariable, and inviolable, and necessary uniformity in the action of the laws of nature, holding that every thing is the result of some law or laws, and that exceptions are impossible; but I do not see on what ground of experience or reason they take up this position. Our experience rather is adverse to such a doctrine, for what concrete fact or phenomenon exactly repeats itself?” *Ibidem*, 70.

<sup>532</sup> Nel “personalismo metodologico (...) l'essenza della persona [è] data dalla libertà, dalla responsabilità e dalla creatività.” Felice, 2002b: 26.

<sup>533</sup> Newman, 1999a: 221.

<sup>534</sup> “La coscienza è una severa consigliera, ma in questo secolo è stata rimpiazzata da una contraffazione, di cui i diciotto secoli passati non avevano mai sentito parlare o dalla quale, se ne avessero sentito, non si sarebbero mai lasciati ingannare.” *Ibidem*, 222. E prosegue manifestando l'intenzione di “spiegare come i Papi del nostro secolo siano stati fraintesi dal popolo inglese, come se essi avessero effettivamente parlato contro la coscienza nel vero significato della parola. In realtà essi si pronunziarono contro i falsi significati, sia filosofici che popolari, che oggi si attribuiscono al termine ‘coscienza.’” *Ivi*.

<sup>535</sup> Tra coloro che si opposero alla statuizione dell'infalibilità pontificia nell'ambito del Concilio Vaticani I emerge “il ‘principe dei sapienti’ del XIX secolo, il leader della scuola storica tedesca, Ignaz Döllinger (1799-1890), specialista della storia dei dogmi, che a partire dal 1850 sviluppa contro l'ultramontanismo l'idea d'una Chiesa nazionale tedesca,” (Guidetti, 1982: 437) denominata dal 1853 ‘Chiesa vetero-cattolica di Utrecht’. Cfr. Franco, 1979: 158. Anche Gladstone, come Döllinger, criticava il dogma sulla base di una sua interpretazione radicale - propria della fazione ultramontanista, che lo rendeva propugnabile anche a livello della temporalità papale - onde per cui egli ne addita l'incompatibilità con la “civil allegiance.” “Gladstone pointed out the implications for the civil allegiance of English and Irish Roman Catholics. Papal directives, he pointed out, might touch on the political sphere. If the directives carried the stamp of

Gladstone, esattamente alla stregua di quelle che il gruppo di estremisti guidati dall'ex-trattariano Manning avrebbe tentato di imporre più o meno coercitivamente durante il Vaticano I. È bene precisare che Newman non contribuì in alcuna maniera all'attuazione dei propositi di queste fazioni radicali, trovandosi oltretutto in profondo dissenso e con le loro idee in materia ecclesiastica e politica, e con le modalità che esse adottarono per cercare di portare avanti la loro causa ad ogni costo.<sup>536</sup> Vi è infatti chi, in virtù dell'innegabile tenacia con cui egli propugnò la fondatezza del nuovo principio approvato, lo annovera tra gli intellettuali che a vario titolo hanno di fatto alimentato l'ultramontanismo ottocentesco, come J. de Maistre, Lamennais, o Veuillot.<sup>537</sup> Altri invece, con altrettanta inaccortezza, gli riconoscono il merito di aver agito in senso contrario, e di essersi in tal modo anche esposto a non poche critiche, considerando che al tempo l'argomento era ancora oggetto di controversie tra lo stesso clero. Si parla

---

infallibility, an Englishman or Irishman would be forced to put his religious loyalties before his duty to the crown." Bebbington, 1993: 230. Cfr. Murphy, 1973: 109-75. Newman smentisce la lettura gladstoniana del dogma, secondo la quale esso si applicava ad esempio anche ai casi di scomunica o di interdetto. "Ma che c'entrano scomunica e interdetto con l'infallibilità? Fu forse san Pietro infallibile quando ad Antiochia Paolo gli si oppose viso aperto? O fu infallibile san Vittore allorché separò dalla sua comunione le Chiese dell'Asia, o Liberio quando, ugualmente, scomunicò Atanasio? E, per venire ai tempi più vicini, Gregorio XIII fu infallibile quando fece coniare una medaglia per ricordare il massacro di San Bartolomeo? O Paolo IV nel suo comportamento verso Elisabetta? O Sisto V quando benedì l'*Armada*? O Urbano VIII quando perseguì Galileo? Nessun cattolico ha mai preteso che tali papi fossero infallibili agendo in quella maniera!" Newman, 1999a: 230-1.

<sup>536</sup> Secondo Gambi, Newman scrive infatti la *Lettera al Duca di Norfolk* per agire "su due fronti: contro Gladstone e contro certi cattolici inglesi ultramontanisti che anteponevano il Papa alla Chiesa." V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 91. "Come è stato osservato, Newman 'da una parte, deplorò le tattiche usate per ottenere che la dottrina dell'infallibilità venisse definita solennemente e, dall'altra, fu contento che gli estremisti non fossero riusciti ad ottenere che la loro versione dell'infallibilità venisse ratificata dal Concilio. (...) Pertanto Newman, che fino al luglio 1870 aveva sostenuto per motivi 'ecumenici' la non 'opportunità' della definizione, una volta avvenuta non trovò difficoltà ad accettare il dogma vaticano nella forma in cui venne effettivamente definito." *Ibidem*, 203, 92. Peraltro, i padri conciliari estremisti, tra cui spiccava l'ex-trattariano Cardinale Manning (cfr. *supra*, II nota 81), miravano ad assolutizzare il dogma dell'infallibilità e ad abdicare così alla coscienza individuale, poiché temevano la fine del potere temporale, una evenienza che Newman al contrario auspicava. "In Inghilterra le posizioni di quanti come Lord Acton e il gruppo del *Rambler*, sostenevano l'opportunità della fine del potere temporale, erano certo ben differenti dagli atteggiamenti assunti dagli intransigenti come il Manning che nella dissoluzione degli stati della chiesa, vedevano addirittura la fine del cristianesimo." Petrucci, 1984: 183. Se Manning scriveva che "la dissoluzione di questa temporale autorità dei papi addurrebbe la dissoluzione del cristianesimo, della cristiana Europa" (H. E. Manning, *Il dominio temporale del Vicario di Gesù Cristo*, Roma 1862: 89, cit. in *Ibidem*, 67), Newman, asseriva energicamente: "The loss of the Temporal Power may be (if it is ratified by time) the first step towards an emancipation, parallel though unlike, to that which Hildebrand effected." Newman to W. Maskell, 12 February 1871, in Newman, Dessain, 1973-7: XXV, 284. Ecco il suo commento sul crollo dello Stato pontificio nel 1870: "The Pope's fall is not abrupt – everyone with eyes in his head must have been sure that it must come – and, even though there be some reaction soon, it won't last, he will gradually lose his power, nor perhaps is it possible in the disposition of Providence that the same man should be both infallible in spirituals and absolute in temporals." Newman to W. Monsell, 12 December 1870, in Newman, Dessain, 1973-7: XXV, 245. Sulle convinzioni liberali di Newman in attrito con le posizioni papali, cfr. *infra*, note 788, 789, 790 e 803. Sui suoi rapporti con *The Rambler*, rivista censurata dall'autorità pontificia, cfr. Boudens, 1995: 113-5. Sull'opera di Manning in antitesi al liberalismo, cfr. *supra*, nota 109; Petrucci, 1984: 8, 32, 67, 220-1.

<sup>537</sup> Così in Laboa, 1996: 185.

tuttavia di un ruolo svolto tramite la sua “interpretazione stringata e minimista”<sup>538</sup> dell’articolo di fede, e ci sembra che ponendo la faccenda in questi termini, quelli cioè del confronto quasi speculare tra ‘Ultramontane party’ e ‘Minimizers’,<sup>539</sup> non sia possibile rendere adeguatamente conto della profondità e dell’autentica finalità della riflessione newmaniana, che risulterebbe in tal modo sviluppata in senso meramente negativo, ossia come esortazione alla riduzione del campo di applicazione del dogma. Come suggerisce Ker invece, “at the heart of *A Letter to the Duke of Norfolk* is the celebrated treatment of the sovereignty of conscience.”<sup>540</sup> Gli sforzi di Newman in difesa dell’autorità del magistero ecclesiastico ebbero infatti in primo luogo un contenuto positivo e costruttivo, che verteva su quella che ai suoi occhi era una problematica la cui incontrollata propagazione interpellava tutta la società civile contemporanea.<sup>541</sup> Si trattò essenzialmente di una lotta *per* il primato della coscienza, e non *contro* l’infallibilità. Ciò si riflette mirabilmente in un episodio a dir poco emblematico della schermaglia retorico-testuale con Gladstone. Nell’opera di cui stiamo discutendo, dedicata a perorare a spada tratta la causa della dichiarazione conciliare dagli attacchi di colui che accusava chiunque la accettasse di abdicare sistematicamente alla propria “moral and mental freedom,”<sup>542</sup> e ironizzava sui tanti altri onori tributati al vescovo di Roma, leggiamo una replica arguta e inopinata: “Certamente se sarò costretto a coinvolgere la religione in un brindisi al termine di un pranzo (cosa che in realtà non è il caso di fare), brinderò al papa – se vi fa piacere – ma prima alla coscienza, e poi al papa.”<sup>543</sup> Naturalmente non si tratta affatto di una mera battuta irriverente nei confronti dell’istituzionalità ecclesiale cattolica, ché anzi Newman sarebbe stato uno dei suoi più convinti sostenitori.<sup>544</sup> Questa frase era

<sup>538</sup> J. H. Walgrave, *La Chiesa cattolica di fronte all'Ottocento*, in Barbieri, 1988: 32-3.

<sup>539</sup> Newman, 1875: 146.

<sup>540</sup> Ker, 1990a: 141. Ricordiamo che l’opera è totalmente incentrata sulla definizione dell’infalibilità, al fine di difenderla dalle critiche gladstoniane.

<sup>541</sup> “L’estensione calma e minacciante del positivismo, le sue trasformazioni successive, la sua evoluzione logica e rapida verso il nichilismo, costituiscono un fenomeno più vasto e più temibile dell’esplosione della più audace eresia.” Newman, 1905: 67, cit. in Brambilla, 1899: 122.

<sup>542</sup> Gladstone scrisse che nessuno avrebbe mai potuto convertirsi al romanismo, “without renouncing his moral and mental freedom, and placing his civil loyalty and duty at the mercy of another.” Gladstone, 1874:12.

<sup>543</sup> Newman, 1875: 86, cit. in Grassi, 1992: 34. “Certainly, if I am obliged to bring religion into after-dinner toasts, (which indeed does not seem quite the thing) I shall drink - to the Pope, if you please - still, to Conscience first, and to the Pope afterwards.” Cfr. *infra*, nota 601.

<sup>544</sup> Dal momento che per Newman la coscienza “is at once the highest of all teachers, yet the least luminous (...) the Church, the Pope, the hierarchy are, in the Divine purpose, the supply of an urgent demand.” Newman, 1875: 78. Gonzalez Fernandez spiega così questo argomento anti-relativista: “se esistesse un’intelligenza capace di seguire perfettamente lo sviluppo del cristianesimo in ogni caso (...), allora sarebbe teoricamente possibile una verifica razionale della fedeltà degli ‘sviluppi’ stessi al ‘dato’ rivelato. Ma una simile intelligenza non esiste. Dunque, dev’essere supplita da qualche altro mezzo, quale un magistero (infalibile), organo che garantisca all’obbedienza di fede la conservazione-identità della

invece volta a decostruire quello che era ormai un luogo comune della cultura anglicana e protestante, ovvero l'idea che i cattolici, oberati dall'obbligo di fedeltà ai nuovi decreti vaticani relativi agli attributi della funzione pontificia, mancassero di autonomia intellettuale e morale. E la via per la sconfessione di questa opinione diffusa non poteva che passare per l'affermazione perentoria della suprema autorità della prerogativa più propria della dignità dell'uomo, ossia della coscienza come luogo della libertà, e dunque della sua radicale distinzione dal mondo animale, quello sì sottoposto a irresistibili necessità. Avremo modo di ritornare su quest'ultimo punto, e di mostrare in che modo le idee di Newman in tal senso, in aperta polemica con il razionalismo filosofico seicentesco, si coniughino con la sua assunzione di una specifica prospettiva storica, nonché di quella politica che analizzeremo soprattutto grazie al suo scritto sulla costituzione inglese.<sup>545</sup>

Ma la dimensione onnicomprensiva della sua teoria sulla insubordinabilità del discernimento individuale è già perfettamente intuibile dalle stesse pagine della *Lettera al Duca di Norfolk*. “Se il Papa o la Regina esigessero da me una ‘obbedienza assoluta’, lui o lei trasgredirebbero le leggi della società umana: a nessuno di loro io devo un’obbedienza assoluta!”<sup>546</sup> Entrando più nello specifico, il nostro riporta il pensiero di un folto gruppo di autori della tradizione cattolica che, da Tommaso e Bonaventura, a Laymann ed Escobar,<sup>547</sup> avevano prodotto argomentazioni a sostegno della sua tesi, invitando il Gladstone a considerare la questione con il dovuto pragmatismo, e a comprendere che già ai tempi del Caetano, tra i primissimi fautori della definizione del

---

rivelazione divina nelle vicissitudini del suo incontro con l'intelligenza umana.” F. Gonzalez Fernandez, *J. H. Newman: la sua «castitas animi in veritate» e l'arrivo al cattolicesimo*, in Grassi, 1992: 174.

<sup>545</sup> Possiamo inferire che le sue idee sulla coscienza influenzarono in modo preminente la sua visione della storia e della politica poiché “In realtà la coscienza è il nucleo centrale del suo pensiero e tutti i suoi grandi temi sono ramificazioni o prolungamenti di una veduta fondamentale: l'importanza della coscienza nella vita dell'uomo.” G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1992: 58. Analogamente Walgrave: “la filosofia della coscienza è senza dubbio ciò che sottende l'intero pensiero di Newman.” (J. H. Walgrave, *Newman the Theologian*, 1960: 342, cit. in Grassi, 1992: 108.) Ratzinger parla di “Newman, in quanto uomo della coscienza.” Ratzinger, 1990: 433. Cfr. *supra*, 88. Interessante accostare la valutazione dell'opera di Freeman offertaci da Parker, secondo il quale essa risulterebbe complessivamente animata e plasmata dalle sue teorie razziali. “Every major piece of history he wrote was informed by, or influential upon, his developing theory of race.” Parker, 1981: 826.

<sup>546</sup> Newman, 1999a: 213. Come abbiamo visto sopra (cfr. *supra*, nota 535), Gladstone sosteneva che un inglese cattolico fedele al Papa poteva trovarsi obbligato a contravvenire ai doveri impostigli dal potere civile. A questa deduzione Newman ribatte: “Quando il signor Gladstone chiede ai cattolici come possano obbedire alla Regina e nel contempo al Papa, dal momento che può accadere che i comandi delle due autorità siano tra loro contrastanti, rispondo che è mia regola obbedire all'una e all'altro. Ma poiché in questo mondo non si dà regola senza eccezione, se il Papa o la Regina esigessero da me una ‘obbedienza assoluta’, lui o lei trasgredirebbero le leggi della società umana: a nessuno di loro io devo un’obbedienza assoluta!” Newman, 1999a: 212-3.

<sup>547</sup> *Ibidem*, 234.

carattere infallibile del magistero papale,<sup>548</sup> i cristiani cattolici erano ben consapevoli del fatto che non vi è regola che possa essere elevata in senso assoluto al di sopra dell'uomo, del quale essa è posta al servizio e non viceversa,<sup>549</sup> onde per cui “i cattolici restano totalmente liberi, perché l'ultima e suprema norma dell'agire umano è la coscienza, alla quale deve ubbidire anche il papa.”<sup>550</sup>

L'inattuabile assolutizzazione del dogma dell'infallibilità del papato<sup>551</sup> non viene perciò decretata minando le fondamenta della sua potestà, ma al contrario portandole alla luce come effettivo principio di unificazione e direzione della Chiesa e della sua storia.<sup>552</sup> La

---

<sup>548</sup> Tommaso de Vio (1458 –1534), soprannominato ‘il Cardinal Caetano’ o ‘Gaetano’, fu un teologo domenicano che teorizzò la dottrina dell'infallibilità nelle sue opere, la propugnò durante il Concilio Laterano (1512-17). Cfr. Pásztor, 1991: 519-20. Ad ogni modo Newman premette che in realtà il problema di coniugare il dogma dell'infallibilità papale con l'obbedienza all'autorità civile non si pone affatto - proprio come non si pone quello di coniugarlo con la coscienza individuale - perché la definizione dogmatica si riferisce esclusivamente a ‘proposizioni generali’. “Newman sottolinea il carattere straordinario dell'intervento infallibile, come risulta dalla storia dei dogmi; ma afferma anche l'impossibilità teorica di un conflitto tra la coscienza e l'autorità infallibile. (...) egli svolge il seguente ragionamento: la coscienza è una facoltà che si riferisce immediatamente alla condotta, a qualche cosa che deve essere fatto o tralasciato; è un giudizio della ragione pratica sulla bontà o colpevolezza di un'azione da compiersi *hic et nunc*. Quindi essa non può venire in collisione diretta con l'infallibilità, la quale riguarda proposizioni generali. Poiché la coscienza è un dettame pratico, lo scontro con l'autorità del papa sarebbe possibile solo quando egli fa delle leggi o impartisce ordini particolari; ma in questi casi non è infallibile. (...) Allora poiché solo l'infallibilità potrebbe bloccare l'attività della coscienza, e il papa non è infallibile nel campo in cui la coscienza possiede un'autorità suprema, di conseguenza nessuna collisione può avvenire tra la coscienza e il papa.” G. Velocci, *Coscienza e autorità*, in Grassi, 1992: 30. E se mai dovesse verificarsi l'eventualità di un contrasto tra le asserzioni papali e i doveri civili, il cattolico si servirebbe di quella che abbiamo definito come coscienza attuale (cfr. *supra*, nota 467). “Qualora questo doppio dovere di fedeltà mi trascinasse in direzioni opposte - il che, ritengo, non avverrà mai in questi tempi - allora deciderei secondo il caso particolare, il quale, essendo al di là di ogni regola, va risolto secondo la propria natura. Cercherei di scoprire cosa i teologi, i vescovi e il clero che mi circondano, il mio confessore, gli amici che stimo, possano insegnarmi quanto al mio caso. E se alla fine non potessi accettare il loro punto di vista sulla questione, allora devo regolarmi secondo il mio proprio giudizio e la mia coscienza. Ma tutto questo è ipotetico e non reale.” Newman, 1999a: 213. Si noti la contrapposizione con il punto di vista freemaniano sull'idea di responsabilità (cfr. *supra*, nota 285), che abbiamo accostato a quella di Eichmann in quanto “burocrate [che] si aggrappava agli ordini non perché temesse il suo superiore ma perché temeva di dover pensare e giudicare.” (Gilardoni, 2005: 70.) Dal brano citato, si evince chiaramente che Newman, proprio come la Arendt, elabora un “concetto di responsabilità morale in base al quale è possibile resistere alle forze sociali. Gli essere umani devono essere capaci di distinguere il bene dal male, anche se possono contare solo sul proprio giudizio e anche quando tale giudizio è in conflitto con le opinioni dominanti ed univoche del loro ambiente.” (D. Pollefeyt, *La moralità di Auschwitz. Confronto critico con l'interpretazione etica dell'Olocausto di Peter Haas*, in Baccarini, Thorson, 1998: 195.)

<sup>549</sup> “Non sarebbe bene che il signor Gladstone, per confermare la sua interpretazione del nostro insegnamento, adducesse i passi dei nostri autori riconosciuti, come quelli che io ho citato distruggono il suo ragionamento? E dovrebbero essere passi i quali dichiarino non solamente che il Papa deve essere sempre obbedito, ma anche che non vi sono eccezioni di sorta a questa regola. Ora è ben noto che in tutte le cose concrete ci debbono essere delle eccezioni.” *Ibidem*, 236.

<sup>550</sup> G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1992: 43.

<sup>551</sup> Newman specifica che esso si riferisce al ‘Papacy’ e non al singolo ‘Pope’: “Whether this or that particular Pope in this bad world always kept this great truth in view in all he did, it is for history to tell. I am considering here the Papacy in its office and its duties, and in reference to those who acknowledge its claims. They are not bound by the Pope's personal character or private acts, but by his formal teaching.” Newman, 1875: 77.

<sup>552</sup> La potestà papale risiedeva appunto nella coscienza e nella sua difesa. “Se il vicario di Cristo parlasse contro la coscienza, nell'autentico significato del termine, commetterebbe un suicidio; toglierebbe la base

coscienza rappresentava cioè per Newman quell'universale concreto strutturalmente identico in tutti gli uomini,<sup>553</sup> quella “*living tradition*”<sup>554</sup> personale e aformalistica capace di eludere i rischi di cristallizzazione e ideologizzazione insiti in qualsiasi dottrina,<sup>555</sup> o ancora quella cattolicità in senso letterale cui Agostino si era appellato anziché andare a frugare tra le testimonianze dell'antichità come facevano gli eretici del suo tempo per trovare ideali prove a proprio sostegno.<sup>556</sup> Su queste basi Newman credeva di poter redarguire coloro i quali presumevano che nel cattolicesimo il rapporto tra giudizio personale e autorità non potesse essere declinato in termini di confronto dialettico, ma esclusivamente di sudditanza del primo rispetto alla seconda: “non è così: è la vasta comunità cattolica stessa, e solo essa, che offre un'arena per ambedue i combattenti in quel tremendo, incessante duello. È necessario per la vita stessa della religione, considerata nell'ampiezza delle sue operazioni e nella sua storia, che la lotta continui senza tregua.”<sup>557</sup>

La drammaticità della vita religiosa, la sua vicenda nel tempo, segnata da discontinuità talora anche molto critiche, la violenza della storia insomma, non solo non spaventava più l'ex-campione del fondamentalismo antiquario trattariano, ma divenne per lui segnale della vitalità di qualsiasi sistema.<sup>558</sup> Da qui la svolta realistica: “In un mondo più alto le cose vanno altrimenti, ma qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di

---

su cui poggiano i suoi piedi. (...) Sulla legge e sulla santità della coscienza sono fondati tanto la sua autorità in teoria, quanto il suo potere in pratica.” Newman, 1999a: 225

<sup>553</sup> Congar osserva che Newman, “introducendo così nella sua ecclesiologia il principio personale (...) ha accolto il dogma del 1870 senza isolare l'infallibilità del Papa da quella di tutta la Chiesa.” Y. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, 1950: 436-7, cit. in V. Gambi, *Introduzione*, in *Ibidem*, 77.

<sup>554</sup> [corsivo nostro] “The Church of Rome can consult expedience more freely than other bodies, as trusting to her living tradition, and is sometimes thought to disregard principle and scruple when she is but dispensing with forms.” Newman, 1845: 77.

<sup>555</sup> Scrive Petitpas, descrivendo il personalismo newmaniano: “In fact, the word ‘personal’ in his employment of the word may be accepted as an antonym for the word ‘abstract’; it may also be accepted as a synonym for the word ‘informal’ [nel senso di ‘non formalistico’].” Petitpas, 1965: 94.

<sup>556</sup> “Noi non rovistiamo vecchi archivi, non mettiamo sottosopra antiche biblioteche, non trasferiamo la nostra prova nelle regioni lontane, ma accantoniamo tutti i documenti dei nostri antenati, e rinviando le testimonianze che gridano in tutto il mondo.” Agostino, *Contro le lettere di Petiliano. Lettera ai cattolici sulla setta dei Donatisti*, I, 14-15. Cfr. *supra*, 217.

<sup>557</sup> Newman, 2001a: 70. “Gli autori protestanti sono abituati a pensare che, dove nella storia della religione ci sono due grandi principi in azione, l'autorità e il giudizio personale, il giudizio personale sia tutto dalla parte loro, mentre noi abbiamo ereditato in pieno l'autorità con tutta la sua schiacciante oppressione.” Ivi.

<sup>558</sup> “Senza dubbio, una delle cause di corruzione nella religione si ha quando ci si sottrae dal seguire il cammino di una dottrina che evolve, e si rimane ostinatamente attaccati alle idee del passato. (...) La facoltà di svilupparsi è una prova di vita, non solo nei suoi tentativi di imporsi, ma soprattutto nel suo successo. Infatti, una formula semplice o non riesce a svilupparsi o si distrugge espandendosi.” Newman, 2003: 194, 202. “Grazie alla sua erudizione storica – notevolissima, soprattutto relativamente alla storia della patristica greca, decisiva per la fissazione del dogma – Newman restituisce la storia del cristianesimo come caratterizzata da differenze, disarmonie, non soltanto a livello di degenerazione eretica, ma soprattutto a livello di crescita della stessa ortodossia, che procede attraverso il travaglio e il rischio dell'interpretazione e della libertà umane, quindi attraverso inevitabili deviazioni, errori, vicoli ciechi.” G. Lettieri, *Postfazione. Newman alessandrino*, in Newman, 2003: 437. Cfr. *supra*, 160.

molte trasformazioni.”<sup>559</sup> E ancora scrive, “un’idea vivente si fa molteplice, pur sempre restando una,”<sup>560</sup> con accenti indubbiamente ricongiungibili al paradigma dell’unità relazionale cui rinviavano le susedite definizioni dogmatiche di persona divina esitate tra Nicea e Calcedonia.<sup>561</sup> L’opera dei Padri conciliari “distinguendo senza ambiguità il termine ‘persona’ e ‘ipostasi’ da quello di ‘natura’ e ‘sostanza’, sanzionò definitivamente i due aspetti inconfondibili del mistero di Cristo: l’unità di soggetto e la dualità di umano e divino.”<sup>562</sup> Così Newman, riscoperta e rivalorizzata la relazionalità trascendente dell’individuo – quella che Romano Guardini, tra i pensatori novecenteschi maggiormente influenzati dalle sue teorie,<sup>563</sup> definisce “la porta per la quale l’eterno entra nel tempo (...) la culla della storia”<sup>564</sup> – è in grado di abbandonare la tendenza a collocare la storia ecclesiale nel quadro dell’incoltabile contraddizione tra uomo e Dio; tale impostazione precomprensiva era stata all’origine delle eresie su cui aveva svolto le sue ricerche, così come di quei moduli interpretativi, peculiari dell’O. M., dai quali proprio tali indagini storiche lo spinsero, a nostro avviso, ad affrancarsi, vale a dire un approccio alla verità rivelata fortemente oggettivistico<sup>565</sup> e una conseguente estrema esemplarizzazione dei primi secoli in cui essa era stata accolta in modo, almeno apparentemente, sterile, restando così incorrotta e immobile.

Lo sviluppo della dottrina cristiana verrà invece fatto discendere in modo libero ma provvidenziale,<sup>566</sup> da un’inesorabile “legge naturale” che tuttavia non è che la legge del

---

<sup>559</sup> Newman, 2003: 75.

<sup>560</sup> *Ibidem*, 202.

<sup>561</sup> Del resto, perfettamente in linea con quanto stiamo sostenendo, Klaus Hemmerle scrive che in seguito all’avvento dell’ontologia trinitaria nella cultura occidentale, sarà possibile “interpretare il sostantivo aprendosi al verbo, le cose aprendosi ai processi, i processi aprendosi alla molteplicità delle origini che li contraddistingue. (...) Ciò è particolarmente evidente nel mutamento di significato della parola ‘identità’: l’identità, nel nostro contesto, viene vissuta come incremento, come drammatica trasformazione. La vita è identica a se stessa nella misura in cui procede e cresce; la vita rimane vita facendosi più vita.” Hemmerle, 1996: 56. Cfr. *supra*, nota 481.

<sup>562</sup> Petriqlieri, 2007: 165.

<sup>563</sup> Cfr. Balthasar, 2000: II, 13.

<sup>564</sup> La coscienza è “la porta per la quale l’eterno entra nel tempo. è la culla della storia. Solo dalla coscienza sgorga storia, la quale significa ben altro che non un processo naturale. Storia significa che in seguito a libera opera umana, qualche cosa di eterno entra nel tempo.” Guardini, 1977: 26. Più avanti illustra approfonditamente questa proposizione, descrivendo una propria concezione del tutto analoga a quella della coscienza attuale prospettata da Newman (cfr. *supra*, nota 467): “la coscienza è l’organo, che trae l’interpretazione del comandamento del bene, eterno e sempre nuovo, dai fatti concreti; l’organo col quale sempre di nuovo si riconosce in qual modo il bene eterno ed infinito debba venir attuato nella specificazione del tempo. È un obbedire e al tempo stesso un creare; un comprendere e un giudicare; un penetrare e un decidere.” *Ibidem*, 29.

<sup>565</sup> “La caratteristica della teologia anglicana era questa: che essa ‘vedeva la verità come una cosa perfettamente oggettiva e a sé stante; non’ (come nella teologia di Roma) ‘nascosta nel seno della Chiesa, formante quasi una cosa sola con lei, a lei stretta e quasi perduta in quell’abbraccio; ma sola e inaccessibile.” Newman, 2001a: 251.

<sup>566</sup> Definisce le vicende legate alle eresie come un esempio della “remarkable manner in which Divine Providence makes use of error itself as a preparation for truth.” Newman, 1897: 377.

cambiamento perenne, come si evince da quanto segue: “in questo mondo la vita è movimento, e implica un processo continuo di cambiamento. Le cose viventi crescono fino alla loro perfezione, poi declinano e muoiono. Nessuna tecnica potrà arrestare il processo di quella legge naturale, sia nel mondo materiale che nello spirito umano.”<sup>567</sup> Finché dunque persiste la vita, l'unica cosa che sicuramente rimane costante è l'incessante metamorfosi del reale, che pur manifestandosi come ripetitività ciclica,<sup>568</sup> lascia spazio a una storia aperta, in cui “il valore dell'atto, la dignità della decisione singolare attiva e responsabile cancellano il primato della ripetizione.”<sup>569</sup>

Come abbiamo cercato di far emergere, è a partire dall'opera patristica, in quanto teorizzazione ed espressione dell'unimolteplicità dell'esistenza 'personale' in senso lato, e dunque del soggetto storico dotato di una coscienza non meramente psicologica,<sup>570</sup> che si ha in Newman il passaggio a una visione unitaria della storia – di quella della Chiesa e del suo magistero, che era il centro del suo interesse ma, come è facile intuire, anche di quella secolare, di per sé già meno carica di aspettative teleologiche o di imperativi etici – come svolgimento di un processo di sviluppo realmente imprevedibile, piuttosto che come sistema chiuso, con eventi e personaggi necessariamente determinati in base all'eterno ritorno dello stesso.

In effetti Newman non istituisce apertamente un vincolo generativo diretto tra la sua teoria della coscienza e quella dello sviluppo, ma a nostro avviso, alla luce di una valutazione complessiva del suo lascito intellettuale e del suo profilo biografico, si può certamente assentire al giudizio di Dupuy, secondo cui tutta la sua produzione più o meno scientifica va letta “fin dai primi scritti, come uno sviluppo progressivo dei differenti aspetti della dottrina della coscienza. Ma è nelle opere del periodo cattolico, specialmente nella *Grammatica dell'assenso* e nella *Lettera al Duca di Norfolk* che egli ha cercato di elaborarla più esplicitamente.”<sup>571</sup> Emenderemmo lievemente quest'ultima citazione dicendo che, nella fase cattolica, in ogni caso in quella successiva al triennio '39 - '41, egli ha *potuto* cercare di pervenire alla più compiuta formulazione di un nucleo ideologico propositivo le cui premesse a livello antropologico erano difficilmente reperibili nell'ambito della concezione conservatore-pessimistica trattariana. Lo stesso Newman riconobbe che il consistente influsso recepito dai Padri nella prima stagione

<sup>567</sup> Newman, 1993: 113. “Noi possiamo in realtà combattere i disordini, quando accadono, per mezzo di forze antagoniste e con altri rimedi; ma non possiamo sradicare il processo da cui sorgono.” Ivi.

<sup>568</sup> Cfr. *infra*, nota 582.

<sup>569</sup> B. Forte, *Teologia e filosofia della storia: il soggetto e il suo destino*, in Procacci, 2002: 37.

<sup>570</sup> Cfr. *infra*, nota 598.

<sup>571</sup> G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1992: 58. Cfr. *supra*, 88, 100.

della sua formazione teologica mutò profondamente carattere e peso<sup>572</sup> nel momento in cui le sue indagini, non più finalizzate alla pura erudizione o alla diretta argomentazione dottrinale, iniziarono a sottendere importanti questioni storiografiche e a fondarsi dunque in modo preponderante su un apparato documentario di prima mano.

Ad ogni modo è pur sempre vero che egli applicò altresì alla ‘storia delle sue opinioni religiose’<sup>573</sup> il modello di una progressione in cui le apparenti discontinuità erano sempre riconducibili a un percorso sostanzialmente unitario,<sup>574</sup> e pertanto dal suo punto di vista il principio dogmatico stava alla storia ecclesiale come la coscienza stava alla storia personale,<sup>575</sup> l’uno e l’altra guide ‘attuali’, nel senso suindicato;<sup>576</sup> e come le istanze eretiche divenivano ‘verità salutari’,<sup>577</sup> così la coscienza, anche se erronea, era in grado di condurre alla conoscenza autentica. “Non è forse un dovere, invece di cominciare col criticare, gettarsi generosamente in quella forma di religione che provvidenzialmente ci è stata messa davanti?”<sup>578</sup> chiede a quanti lo accusano di incoerenza e di equivocità per aver sostenuto altrettanto strenuamente prima la causa anglicana e poi quella cattolica.

E ancora, logica conseguenza della sua definizione della perfezione come esito di molteplici trasformazioni,<sup>579</sup> è il fatto che per Newman “la vera religione è il culmine e la perfezione delle religioni false,” onde per cui una conversione “consiste soprattutto in un

---

<sup>572</sup> Cfr. *supra*, note 372 e 487. “Even when I was a boy, my thoughts were turned to the early Church, and especially to the early Fathers.” Newman, 1850: 301. Dunque fin dall’adolescenza Newman aveva mostrato una viva inclinazione per la lettura dei Padri, ma egli stesso dichiara di aver percepito una sorta di estraneità rispetto ai loro testi, dissoltasi in seguito al passaggio al cattolicesimo. “I recollect well what an outcast I seemed to myself, when I took down from the shelves of my library the volumes of St. Athanasius or St. Basil, and set myself to study them; and how, on the contrary, when at length I was brought into Catholicism, I kissed them with delight, with a feeling that in them I had more than all that I had lost.” Newman, 1866: 5. Cfr. Biffi, 2009: 37-8.

<sup>573</sup> Sulla “theory of the historical individuum” in Newman, cfr. W. Stark, *The Social Philosopher*, in Tristram, 1945: 155-77; *Id.* 1959: 107-32.

<sup>574</sup> “Newman poté divenire cattolico senza rinnegare i principi ecclesiologici del suo periodo anglicano.” Y. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l’Église*, 1950: 436, cit. in V. Gambi, *Introduzione*, in *Ibidem*, 77. “He saw no need to apologize for having defended the system in which he had been brought up.” Ker, 2009: 284.

<sup>575</sup> “Quello che la coscienza è nella storia di uno spirito individuale, è il principio dogmatico nella storia del cristianesimo.” Newman, 2003: 348.

<sup>576</sup> Cfr. *supra*, 217.

<sup>577</sup> Cfr. *supra*, nota 505.

<sup>578</sup> Newman, 2001a: 347. “Non possiamo noi d’altra parte, aspettarci la benedizione di Dio proprio attraverso l’obbedienza anche a un sistema erroneo, e per mezzo di tale obbedienza attenderci persino la sua guida per uscirne?” “L’ubbidire alla coscienza, anche nel caso che si tratti di una coscienza male informata, tende all’elevazione della nostra natura morale e, in definitiva, della nostra conoscenza. (...) Io ho sempre sostenuto che l’obbedienza alla coscienza, anche erronea, è la via che porta alla luce e che importa poco da dove uno cominci, purché cominci con quello che ha sotto mano, e con fede; e che qualunque cosa può diventare un mezzo per arrivare alla verità.” *Ivi.* Newman, 2003: 115.

<sup>579</sup> “In un mondo più alto le cose vanno altrimenti, ma qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni.” *Ibidem*, 75. Cfr. *supra*, 235.

fenomeno di crescita e di addizione, non già di distruzione.”<sup>580</sup> Queste affermazioni sono precedute dalla descrizione di uno scenario naturalistico di cui egli si serve per mostrare la costitutiva ciclicità di tutte le vicende che accompagnano o concernono direttamente la vita dell'uomo sulla terra. L'interpretazione del passo formulabile a questo punto della trattazione è ben diversa da quella che si poteva dedurre dalla prima menzione che ne abbiamo fatto.<sup>581</sup> Dovrebbe infatti essere ormai chiaro che per Newman gli eventi “appear to advance upon fixed laws, both as regards time and place, though, of course, without interfering with the responsibility of the individual,”<sup>582</sup> giacché le ricorrenze cicliche da lui additate come “fixed laws” non sono che quelle del mutamento storico-sociale, che intersecandosi con libertà e creatività del soggetto senza sopraffarle, conferiscono alla logica progressiva adottata nell'*Essay* il carattere realmente lineare eppure non finalistico della cumulatività,<sup>583</sup> tipica delle scienze sperimentali e come abbiamo visto pressoché incompatibile con il moto a singhiozzo contemplato e invocato all'epoca dei *Tracts*.<sup>584</sup>

<sup>580</sup> *Ibidem*, 213. “Per esempio, una conversione graduale da una religione falsa ad una vera presenta in larga misura le caratteristiche di un processo continuativo, ossia di uno sviluppo interno allo spirito, anche se le due religioni, che sono i due punti estremi del percorso, sono l'una il contrario dell'altra. (...) Essa [la vera religione] fa confluire in se stessa tutto quanto di buono e di vero si trova separatamente in ognuna di esse. Analogamente, il Credo cattolico è in massima parte la combinazione di verità separate, che gli eretici si sono divise tra loro, errando nel dividerle.” *ivi*.

<sup>581</sup> Cfr. *supra*, 72-3.

<sup>582</sup> Newman, 1894: 189. La sussistenza dei cambiamenti, e non le loro combinazioni o i loro effetti, resta l'unico fenomeno passibile di previsione, scientifica o meno, e come per Florenskij, per Newman la continuità finirà per essere “non altro che una delle infinite variazioni della discontinuità (cfr. *supra*, 73-4 e *infra*, nota 625).” Valentini, 2004: 110. Il quadro termina infatti con un'evidente, benché quasi liricamente espressa, attestazione della irripetibilità del processo storico. “I fiori prima fioriscono e poi svaniscono. Il processo di fermentazione, se non è fermato al punto giusto, corrompe il liquore che ha prodotto. L'amenità della primavera e l'opulenza dell'autunno non durano che un momento, e i moralisti mondani ci consigliano: *carpe diem*, perché l'occasione non ci verrà offerta una seconda volta.” *Ibidem*, 213. Ecco una più precisa esposizione del suo scetticismo circa le ipotetiche “fixed laws”: “To my mind it is wonderful that able men should take for granted that the notion of fixed laws is a new idea of modern times which is superseding, and to supersede the old idea of a Providence. (...) Why, it is the old idea of Fate or Destiny which we find in Homer. It is no new and untried idea, but it is the old antagonist of the idea of Providence. Between the philosophies of Providence and Fate there has been a contest from the beginning. Fate may have new and better arguments now, but Providence has been able to stand against it for 3000 years, and there is no reason why it should not keep its ground still, though the philosophy of Fate may still have followers.” Newman, Ward, 1912: II, 342-343.

<sup>583</sup> Cfr. *supra*, 237. “Se uno spirito religioso venisse educato in una qualche forma di paganesimo o di eresia avendo per essa un attaccamento sincero, e venisse poi ad aprirsi alla luce della verità, passerebbe dall'errore alla verità non già perdendo quanto già possedeva, bensì guadagnando quanto non aveva, non già spogliandosi ma ‘rivestendosi’.” *Ibidem*, 213-4. “La nostra esistenza non si svolge soltanto, come deve essere di necessità, in una successione di tempi; ma ogni fase della nostra vita e del nostro esistere è designata da Dio ad essere una preparazione della fase successiva.” *Ibidem*, 105.

<sup>584</sup> In essi veniva instaurato un legame privilegiato di continuità tra epoca patristica, carolina e trattariana (Cfr. *supra*, 121-22). Tuttavia, sempre a partire da una rinnovata prospettiva storica, Newman avrebbe cambiato idea persino sui teologi nongiuuranti: “while he revered that very respect for holiness and fidelity to doctrine in the Carolines, he eventually came to see them and the whole idea of the ‘via media’ as essentially unhistorical.” Rule, 1989: 89.

La constatazione della natura storica e progressiva della manifestazione della verità religiosa e l'esortazione ad obbedire sempre e comunque alla coscienza senza necessariamente abiurare il contesto culturale in cui si è posti – con tutto il corollario realistico e pluralistico<sup>585</sup> che ne discende e che ha fatto di Newman un profeta dell'ecumenismo<sup>586</sup> e, insieme a figure quali Rosmini, Tocqueville e Acton,<sup>587</sup> della preminenza della tutela della libertà religiosa<sup>588</sup> – rappresentano gli argomenti più controversi, ma anche più ricchi di spunti interessanti, nell'ambito della valutazione del suo pensiero, non di rado tacciato di soggettivismo o addirittura di indifferentismo etico.<sup>589</sup> È certo che “Newman giungeva a dire che l'uomo è principio della sorgente creatrice nel mondo morale”<sup>590</sup> e in questo senso la coscienza, come elemento qualificante l'umanità *tout court* prescinde dalle sue varie realizzazioni etiche.<sup>591</sup> Ma è anche opportuno tener presente l'idea di individuo, assolutamente anti-atomistica,<sup>592</sup> da cui egli muove, stando alla quale, per completare il commento di Scola teso ad

<sup>585</sup> Sul realismo di Newman, cfr. Whalen, 1994.

<sup>586</sup> Cfr. Zerbi, 1993: 651; F. Parente, *Ernesto Buonaiuti e gli altri storici del Cristianesimo e della Chiesa antica*, Aa. Vv., 1978: 162. Anche in questo aspetto del suo pensiero è possibile riconoscere l'influsso dei padri. Cfr. Ries, 2009: I, 272; *Id.*, 2006: 398-404. Margerie, 2001.

<sup>587</sup> “Non a caso con il Tocqueville, Rosmini sottolinea che la ‘libertà religiosa’ non è semplicemente una conseguenza, quanto piuttosto la base delle altre libertà fondamentali. Ed in Rosmini non sarebbe potuto essere diversamente, in quanto il concetto di ‘libertà’ di Rosmini non è un concetto indifferente, eticamente debole ed astratto, bensì ‘forte’ poiché fondato su quanto di più concreto e storico ci sia sulla terra: la persona.” F. Felice, *Prefazione*, in Muscolino, 2010: 18.

<sup>588</sup> “Vorrei che l'intelletto si espandesse con la massima libertà, e che la religione godesse di un'eguale libertà.” Newman, 1894: 13, cit. in Grassi, 1992: 171. “Ogni religione, naturale o rivelata che sia, se è legittima, è una benedizione.” Newman, 2005b: 315. “La credenza nelle verità rivelate dipende dalla credenza nelle verità naturali.” Newman, 1980: 256. “Quanto a me, io preferisco di gran lunga - ove possibile - essere prima generoso e poi giusto; concedere dapprima piena libertà di pensiero e chiamare a render conto quando se ne sia abusato.” Newman, 1999d: 251. Come si evince da queste affermazioni, “Newman ha creato, indubbiamente, un chiaro precedente della dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla coscienza e la libertà religiosa.” Morales Marín, 1998: 395. Su Newman come precursore del Concilio Vaticano II, cfr. G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1992: 57; V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 88. Freeman invece partiva da questo presupposto: “It [Christianity] is the religion of all the countries that have come under Roman influence, that is, of Europe and European colonies.” Freeman to Patterson, 12 November 1888, in Freeman, Stephens, 1895: II, 389. E riteneva che oltre alla gravissima minaccia turca (Freeman, 1877c: 22; 1897: 4-12) il mondo cristiano fosse esposto a “another danger (...), another power against which England and Europe ought to be yet more carefully on their guard.” E prosegue: “It is no use mincing matters. The time has come to speak out plainly. No well disposed person would reproach another either with his nationality or his religion, unless that nationality or that religion leads to some direct mischief.” Freeman, 1877a: xviii-xix. Gli artefici di questi ‘danni immediati’ erano naturalmente gli Ebrei. Egli vedeva infatti “the preservation of the Jews as a separate people, one is inclined to say, as an instrument of Satan to buffet all other people.” Freeman to Patterson, 12 November 1888, in Freeman, Stephens, 1895: II, 389.

<sup>589</sup> “In effetti durante il primo decennio del nostro secolo si è tentato maldestramente di dare un'interpretazione soggettivistica al pensiero di Newman, quando taluni lo definirono ‘minimo protomodernista’.” V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 102.

<sup>590</sup> Scola, 1991: 103. Cfr. anche Balthasar, 1982: II, 217.

<sup>591</sup> “La coscienza si potrebbe quindi chiamare un a priori religioso e morale.” G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1999b: 24. “La coscienza per Newman assolve dunque sin dal principio il compito dialogico tra la creatura e il Creatore. La coscienza preesiste alla ‘coscienza buona’ o ‘cattiva’.” Maceri, 2001: 216. Cfr. *supra*, nota 512.

<sup>592</sup> Cfr. *supra*, nota 135.

evidenziare un ennesimo punto di contatto con von Balthasar,<sup>593</sup> proprio nella coscienza “l'uomo incontra la necessità dell'esistenza dell'altro rispetto a sé.”<sup>594</sup> Ma andiamo a precisare meglio la natura di questa facoltà, che costituisce “il nucleo centrale del suo pensiero”<sup>595</sup> e quindi, non secondariamente, della sua speculazione in ambito storico.

Per chiarire la nozione newmaniana di coscienza può essere estremamente vantaggioso procedere innanzitutto a una sua definizione in via negativa, considerando che, dai tempi di cui ci stiamo occupando ad oggi, il termine è stato utilizzato in ambiti e con connotazioni molteplici, giungendo ad evocare entità tra loro anche molto distanti.<sup>596</sup> Per Newman, ciò che caratterizza l'uomo agente di sviluppo, che incide in modo libero e creativo sulla storia, non è un sentimento, né la dimensione operativa degli stati mentali, né la fede, né l'aderenza a una dottrina specifica, anzi è una realtà che proprio in virtù di questa indeterminatezza, o meglio ‘apertura’, può essere scaturigine di valori etici universalmente fondabili;<sup>597</sup> “non è un egoismo lungimirante né il desiderio di essere coerenti con se stessi,”<sup>598</sup> e nemmeno il rispetto che l'uomo ha per se stesso e i propri principi, perché essa non funziona come ‘una mera legge della sua natura’<sup>599</sup> e al contrario si “può anche percepire la propria coscienza come l'altro da sé o addirittura come l'estraneo.”<sup>600</sup>

In positivo, possiamo invece definirla come un'innata e aprioristica strutturalità religiosa, che esprime la coincidenza nell'uomo di una dimensione comune (l'essere orientato alla

<sup>593</sup> Egli stesso lo cita a sostegno della sua teoria teodrammatica. Balthasar, 1982: II, 19.

<sup>594</sup> Scola, 1991: 103.

<sup>595</sup> G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1992: 58. Cfr. *supra*, nota 545.

<sup>596</sup> Nel corso del Novecento, l'assunzione di connotazioni psicologiche ha fatto sì che il termine ‘coscienza’ venisse dismesso dai filosofi personalisti, come sottolinea Danese. A. Danese, *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in Melchiorre, 1996: 381.

<sup>597</sup> Quanto alle accuse di indifferentismo, di cui lo stesso Newman era ben consapevole, segnaliamo questa replica: “Anziché vedere nel mio cambiamento di opinione una qualsiasi tendenza a disorientare le persone riguardo alla verità e falsità viste come realtà oggettive, bisognerebbe piuttosto considerare se un tale cambiamento non sia *necessario* proprio se la verità è una realtà oggettiva e una persona, educata in un sistema che non giunge alla piena verità, viene posta a confronto con essa.” Newman, 2001a: 346.

<sup>598</sup> Newman, 1999a: 219. “È bene tenere presente che dunque la coscienza per Newman non è un sentimento, al contrario è un dettato trascendente.” Callegari, 2001: 163. “Va notato che Newman usa il termine *conscience* e non *consciousness*, che è la coscienza in senso psicologico.” V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 102. “Per lui la coscienza non è semplicemente un senso di proprietà, rispetto di sé o buon gusto, che si forma con la cultura generale, l'educazione e i costumi sociali.” F. Gonzalez Fernandez, *J. H. Newman: la sua «castitas animi in veritate» e l'arrivo al cattolicesimo*, in Grassi, 1992: 176.

<sup>599</sup> Così nel romanzo *Callista*: “I feel that God within my heart. I feel myself in His presence. He says to me, ‘Do this: don't do that.’ You may tell me that this dictate is a mere law of my nature, as to joy or to grieve. I cannot understand this. No, it is the echo of a person speaking to me. Nothing shall persuade me that it does not ultimately proceed from a person external to me. It carries with it its proof of its divine origin. My nature feels towards it as towards a person.” Newman, 1856: 244.

<sup>600</sup> V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 102. “[La coscienza] È qualcosa di più della stessa identità dell'uomo.” Newman, 1992: 230. Cfr. Ricoeur, 2005: 457-474. “Se Newman dalla presenza della coscienza a se stessa trae l'intuizione della propria esistenza [cfr. *infra*, nota 612], allo stesso tempo ne trae anche la convinzione reale e non astratta di un referente oggettivo esterno alla coscienza stessa.” Callegari, 2001: 163.

trascendenza), e di una invece particolare (la libertà nell'attuazione di questa tensione, da cui si generano le diverse credenze). Ma vediamo direttamente il solenne ritratto offertoci da Newman stesso: "la coscienza è l'originario vicario di Cristo, profetica nelle sue informazioni, sovrana nella sua perentorietà, sacerdotale nelle sue benedizioni e nei suoi anatemi; e se mai potesse venir meno nella Chiesa l'eterno sacerdozio, nella coscienza rimarrebbe il principio sacerdotale ed essa ne avrebbe il dominio."<sup>601</sup> Gambi giustamente glossa questa iperbolica attribuzione di valore e autorità sottolineando i timori che potrebbero insorgere in chiunque ne effettuasse una lettura sommaria e decontestualizzata,<sup>602</sup> incapace pertanto di rendere conto di quell'implicazione reciproca di identità e alterità che rende la dottrina della coscienza irriducibile ai presupposti dell'isolamento individualistico e dell'arbitrarietà del giudizio.

L'eteroreferenzialità – in cui tra l'altro abbiamo avuto modo di imbatterci trattando della risoluzione delle controversie trinitarie e cristologiche<sup>603</sup> – è infatti il fulcro di tutta l'antropologia newmaniana, che risulta affatto assimilabile a quella tematizzata dalla filosofia personalista novecentesca. Esempio calzante di questa convergenza è la lezione di Pareyson, anch'egli autore di un ripensamento del tema della coscienza in chiave filosofico-cristiana,<sup>604</sup> il quale affermerà sulla scia del nostro che l'uomo è *relatio subsistens*<sup>605</sup> "non nel senso che egli è in relazione con, oppure, intrattiene relazioni con: l'uomo è una relazione, più specificamente una relazione con l'essere (ontologico), con l'altro."<sup>606</sup> È perciò ovvio che questa relazionalità, che nello specifico del personalismo newmaniano si caratterizza come apertura all'*Essere*,<sup>607</sup> non dissolve ma bensì

<sup>601</sup> Newman, 1999a: 219. Definendo la coscienza come "originario vicario di Cristo" egli ribadisce ulteriormente il primato di questa sul Papa (tradizionalmente investito di questo titolo), in virtù del suo carattere 'naturale' (cfr. *supra*, nota 121). E "il Papa, che dipende dall'Rivelazione, non ha giurisdizione sulla Natura." *Ibidem*, 227.

<sup>602</sup> "Sono affermazioni che darebbero i brividi, se non si pensasse che il significato e la funzione della coscienza nella vita dell'uomo sono la chiave di volta di tutto il sistema di valori che costituiscono il mondo di Newman." V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 97.

<sup>603</sup> Cfr. *supra*, nota 474. Di fatto, è una relazione con l'altro da sé che nella Trinità definisce l'identità di ogni persona/ipostasi. "Il 'non' è, cioè, il segno della pluralità, perché l'uno non è l'altro. Anche in Dio, per affermare l'identità personale, e quindi la distinzione reale, debbo negare l'identità a livello personale - non a livello sostanziale! -: devo affermare cioè che, essendo un'unica sostanza, Padre, Figlio e Spirito Santo sono realmente distinti, perché l'uno non è l'altro." Coda, 2008: 116.

<sup>604</sup> V. Possenti, *La coscienza nella filosofia d'ispirazione cristiana*, in Gabbi, Petruio, 2000: 5

<sup>605</sup> Questo concetto così formulato da Pareyson, attraversa in realtà tutta la filosofia cristiana, essendo essenzialmente equivalente "alla *schesis* dei Cappadoci, alla *relatio* di Agostino, all'*esse-ad-alium* di san Tommaso d'Aquino." A. Milano, *Sull'idea di persona nella teologia e nella filosofia occidentale*, in Mazzarella, Bonito Oliva, 1999: 28, 34.

<sup>606</sup> Pareyson, 1995: 23.

<sup>607</sup> "L'apertura alla trascendenza non è *conditio sine qua non* del concetto personalistico della persona. Ci sono personalismi che accolgono o rifiutano la trascendenza. Esistono tanti personalismi quante sono le *Weltanschauungen* dei singoli filosofi." Kobyliński, 1998: 262.

costituisce, istituisce<sup>608</sup> se vogliamo – e qui giova per l'ennesima volta richiamare all'attenzione le osservazioni fatte circa i coefficienti ideologici latenti nelle dottrine eretiche prese in esame, vale a dire l'antinomia, piuttosto che l'alterità, del numinoso rispetto all'umano, entrambi dunque intesi come entità a-relazionali e chiuse (in quella ariana),<sup>609</sup> e la neutralizzazione del secondo nell'incontro con il primo (in quella monofisita) – l'uomo in quanto tale<sup>610</sup> fondandone la libertà. “La coscienza implica un rapporto fra l'anima e un qualcosa di esteriore, anzi di superiore; un rapporto con una perfezione che non le appartiene”; (...) soltanto attraverso quest'appello<sup>611</sup> dà all'uomo il suo carattere irripetibile e gli conferisce una libertà che, lontana da ogni arbitrio, gli rende possibile la realizzazione del suo essere autentico.”<sup>612</sup>

Ora, la storia, in quest'ottica, non è che l'espressione tangibile di questa libertà, esercitata da un soggetto personale nella cui struttura originaria è costitutivamente inscritto il riferimento alla trascendenza. Questi non è invece un animale socievole e razionale<sup>613</sup> la

<sup>608</sup> In questo senso si parla della persona come “istituzione-criterio” (Institutionen-Institution). Cfr. Krienke, 2011a: 302-3.

<sup>609</sup> Nel personalismo cristiano, al contrario, in base a un'antropologia la quale “richiama la condizione ontologica della persona che coglie sé come struttura trascendentale, cioè come struttura ontologicamente aperta” (Kobyliński, 1998: 262), viene “teorizzata una vigorosa identificazione di trascendentalità ed egoità.” Stella, 1965: 73. Così per Florenskij: “Noi portiamo dentro il transfinito, al di là del finito; noi - *kosmos* - non siamo qualcosa di finito, direttamente in contraddizione con il Divino, noi siamo trans-finiti, il centro tra il tutto e il niente.” P. A. Florenskij, *Sui simboli dell'infinito*, in P. A. Florenskij, *Opere* (SCT), 1993: I, 126, cit. in Valentini, 2004: 102. Cfr. anche N. Valentini, *L'etica dell'alterità come amicizia*, in Cesarone, 2004: 35-49; Felice, 2002b: 25.

<sup>610</sup> Il personalista Nédoncelle, con il suo *La philosophie religieuse de J. H. Newman* (1946), ha cercato di “dimostrare che nella visione newmaniana la coscienza morale non è solamente la facoltà che unisce la persona a Dio trascendente, ma è anche la sorgente immanente della persona.” G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1999b: 59. La comune radice patristica di questa concezione dell'alterità come costitutiva dell'identità (Mattéi, 2009: 46), consente di scorgere notevoli attinenze tra vari pensatori ottoneviceseschi. Ci riferiamo in particolare a Rosmini e a Guardini, in virtù dei già segnalati rapporti tra il loro pensiero e quello di Newman (cfr. *supra*, note 63 e 563). In proposito possiamo dire che “l'aspetto centrale del liberalismo rosminiano” risiede nel fatto che “la persona si costituisce non nella sua dimensione naturale né in quella sociale, ma precisamente nella sua relazione alla trascendenza, per cui l'elemento personale è il ‘divino nell'uomo’ e costituisce solo in questo modo la sua vera libertà.” Krienke, 2011b: 14. E analogamente “per il Guardini, la coscienza non è affermata in un orizzonte immanentistico, ma in uno spazio ontologico di alterità,” e “la libertà [che ne rende possibile l'esercizio] presuppone una posizione di alterità radicale.” Movia, 1971: 125.

<sup>611</sup> Di appello alla libertà da parte dell'alterità parla anche Lévinas: “l'Altro, assolutamente altro - Altri - non limita la libertà del medesimo. Chiamandola alla responsabilità, la instaura e la giustifica.” Lévinas, 1990: 202.

<sup>612</sup> V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 99. “Newman spiega l'esistenza dell'uomo a partire dalla coscienza, ossia nella relazione tra Dio e l'anima.” F. Gonzalez Fernandez, *J. H. Newman: la sua «castitas animi in veritate» e l'arrivo al cattolicesimo*, in Grassi, 1992: 176. È evidente che Newman la considera come un “atto primordiale e fondante della consapevolezza dell'esistenza in generale” (Obertello, 2000: 61) quando scrive: “la coscienza è (...) un indice evidente della mia esistenza, uno di quegli indici attraverso i quali la mia esistenza mi diviene accessibile.” (Newman, 1969: II, 47, cit. in Newman, 1999b: 162.)

<sup>613</sup> “Costante nell'opera di Newman è il ruolo assunto dalla persona umana, dalla sua libertà, dalla sua capacità di scelta” (Ippolito, 2004: 227), una visione incompatibile con il razionalismo lockiano, come egli stesso riconobbe affermando che “man is not a reasoning animal; he is a seeing, feeling, contemplating, acting animal” (Newman, 1881a: 94), di contro al filosofo britannico, il quale a suo avviso “takes a view of

cui azione si inserisce in una necessità biologica, psicologica, metafisica, o del corpo sociale, e non è quindi nemmeno il “political being” di Freeman.<sup>614</sup> Potremmo dire invece che in opposizione ai contemporanei tentativi di “represent society as moving by a certain law through different stages, and its various elements as coming into operation at different periods” e di far credere che la vita del consorzio civile, “moves on a law which is independent of the conduct of its individual members,”<sup>615</sup> Newman elabora una teoria della coscienza secondo cui, riprendendo e potenziando la formula di Guardini, tale sfera di gestione della libertà<sup>616</sup> è non solo culla ma più propriamente motore della storia,<sup>617</sup> di

---

the human mind, in relation to inference and assent, which to me seems theoretical and unreal. (...) and that, as I think, because he consults his own ideal of how the mind ought to act, instead of interrogating human nature, as an existing thing, as it is found in the world.” *Ibidem*, 164. Quella di Newman è dunque un’idea di coscienza/conoscenza che non può essere ‘depersonalizzata’ (cfr. Newman J., 1986: 28), ma che nondimeno risulta ancorata alla ragione: “La via della coscienza necessita di una garanzia di validità e di certezza che solamente la via della ragione può dare.” G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1999b: 53. Nell’*Essay* ad esempio, spiega Chadwick, “the agent of development was the reason plus the conscience” (Chadwick, 1987: 89); con le testuali parole di Newman: “è la ragione, in una forma o nell’altra, ad essere l’incentivo o il motivo dello sviluppo.” Newman, 2003: 77. Sul tema fede e ragione in Newman, cfr. Mondin, 1996: IV, 191; Maceri, 2001: 218. Secondo Jay Newman, addirittura, nell’opera del Cardinale, in particolare nella *Grammar of assent*, “there are many different apologetical maneuvers (...), appeals to conscience, to history, to ordinary language, to testimony. Behind them lies a grand design, the invocation of personal reason.” Newman J., 1986: 198.

<sup>614</sup> Cfr. *supra*, 182, 194.

<sup>615</sup> “Thus, for instance, what is more common at the present day than for philosophers to represent society as moving by a certain law through different stages, and its various elements as coming into operation at different periods; and then, not content with stating the fact (which is undeniable), to go on to speak as if what has been, and is, ought to be; and as if because at certain eras this or that class of society gains the ascendancy, therefore it lawfully gains it? (...) Accordingly, attempts have been made by foreign writers to show that society moves on a law which is independent of the conduct of its individual members, who cannot materially retard its progress, nor are answerable for it.” Newman, 1843: 140. Teorie come queste sono per Newman inficiate da un “characteristic error, both of the system and of the state of mind, consisting in the assumption that there are things external to the mind, whether doctrines or influences, such, that when once presented to it, they suspend its independence and involve certain results, as if by way of physical consequence.” *Ibidem*, 138. Così, descrive con una certa sufficienza la posizione di questi ‘philosophers’: “‘Historical causes and their effects being viewed, at one glance, through a long course of years, seem,’ it has been said, ‘from their steady progression, to be above any human control; an impulse is given, which beats down resistance, and sweeps away all means of opposition; century succeeds to century, and the philosopher sees the same influence still potent, still undeviating and regular; to him, considering these ages at once, following with rapid thought the slow pace of time, a century appears to dwindle to a point; and the individual obstructions and accelerations, which within that period have occurred to impede or advance the march of events, are eliminated and forgotten.’” *Ibidem* 141.

<sup>616</sup> Una sfera la cui esistenza veniva praticamente negata dalla suddetta ideologia, in quanto “its practical error is that of supposing that certain motives and views, presented to the heart and conscience, produce certain effects as their necessary consequence, no room being left for the resistance of the will.” *Ibidem*, 136. Al contrario, “essa è in ognuno la sorgente dello sviluppo e della maturazione: la persona non è un’opera della natura, ma della libertà. Tradotto in termini newmaniani, questo tema, comune a tante filosofie moderne, si può esprimere così: l’uomo è ciò che ha fatto della sua coscienza.” Velocci, 2009: 63. Cfr. *supra*, nota 610.

<sup>617</sup> Si tratta solo di una sfumatura terminologica, perché in realtà l’argomentazione di Guardini su questo punto è in perfetta consonanza con quella di Newman. “Solo dalla coscienza sgorga storia, la quale significa ben altro che non un processo naturale. Storia significa che in seguito a libera opera umana, qualche cosa di eterno entra nel tempo.” Guardini, 1977: 26.

quella personale come di quella dell'umanità, e nella fattispecie, di quella del singolo credente come di quella della Chiesa.<sup>618</sup>

Se infatti la rivelazione in quanto comunicazione presuppone un destinatario, e se questo si trova nella posizione di agire autonomamente,<sup>619</sup> l'aspetto mutevole dell'annuncio cristiano, altrimenti detto la sua perfettibilità,<sup>620</sup> non può essere messo in discussione né valutato in modo negativo. Una volta compreso che i primi concili ecumenici avevano definito la stessa identità divina, in termini dinamico-relazionali,<sup>621</sup> oltre che sostanziali, e avevano collocato l'effettività della sua presenza nella Chiesa nell'orizzonte della creazione e della storia, statuendo così la legittimità delle sue riattualizzazioni 'cattoliche',<sup>622</sup> per Newman fu chiaro che la "corruzione nella religione si ha quando ci si sottrae dal seguire il cammino di una dottrina che evolve, e si rimane ostinatamente attaccati alle idee del passato."<sup>623</sup> Nella sua mente affiorò in modo sempre più distinto la convinzione, fino alla fine invece inammissibile o quanto meno inauspicabile per Freeman, che la storia andasse davvero avanti, e che questa processualità, libera ma segnata dalle contingenze in cui si svolgeva – per l'appunto la storicità, imprevedibile e irripetibile, e non l'antichità conchiusa, ineccepibile modello da riprodurre – era la categoria concettuale imprescindibile da cui partire per conoscere, rappresentare e valutare il reale.

Riallacciandoci allo schema con cui abbiamo sintetizzato gli elementi di contrasto che contraddistinguono le interpretazioni dei nostri due autori, possiamo ultimare

<sup>618</sup> "La dottrina di Newman sulla coscienza è veramente uno dei fondamenti del personalismo teologico perché determina l'immagine dell'uomo come pure la concezione della Chiesa." F. Gonzalez Fernandez, *J. H. Newman: la sua «castitas animi in veritate» e l'arrivo al cattolicesimo*, in Grassi, 1992: 176.

<sup>619</sup> Questa categoria dell'azione autonoma coincide con l'autodeterminazione in tutti i sensi, dunque anche culturale. "Se il cristianesimo è una religione universale, che non conviene solo ad una certa regione [vedi il contrasto con Freeman su questp punto, *supra*, nota 588] o ad una certa fase della storia, ma è valida per ogni tempo e per ogni luogo, non può che variare nelle relazioni e nei contatti che ha con il mondo che gli sta intorno. Vale a dire: esso sarà soggetto a sviluppo." Newman, 2003: 91. Cfr. anche Newman, 2004: 12.

<sup>620</sup> Intendiamo per 'perfettibilità' la condizione di non definitività, l'essere passibile di evoluzione, di incremento, (cfr. Natoli, 1999: 161-6; *supra*, nota 559), il fatto cioè che "per il cristianesimo lo sviluppo delle idee (...) è un fatto normale che dipende dalla ricchezza virtualmente illimitata delle verità 'rivelate' (riflesso di Dio) e dalla struttura limitata e progressiva dell'intelligenza umana." F. Gonzalez Fernandez, *J. H. Newman: la sua «castitas animi in veritate» e l'arrivo al cattolicesimo*, in Grassi, 1992: 174.

<sup>621</sup> Possiamo dire quasi processuali, con Jüngel che, nel suo *L'Essere di Dio è nel divenire*, precisa che nella Trinità, "l'autorelazione deve (...) essere intesa come un divenire che appartiene al suo stesso essere, un divenire che ci fa comprendere l'essere di Dio come un 'essere nell'atto'." Jüngel, 1986: 160-1.

<sup>622</sup> Sempre nel senso dell'universalità di giudizio asserita con il *securus judicat orbis terrarum* di Agostino. Cfr. *supra*, 207-8.

<sup>623</sup> Newman, 2003: 194. "Uno sviluppo, per essere fedele, deve conservare ad un tempo la dottrina e il principio donde è nato. Una dottrina senza il suo principio corrispondente è sterile o, addirittura, priva di vita, e di questo ci offre un esempio, a quanto sembra, la Chiesa greca. Oppure dà luogo a quelle vuote professioni di fede che familiarmente sono dette 'ipocrite', come sarebbe lo zelo per una Chiesa stabilita e il suo credo, fondato *soltanto su motivi conservatori* o temporali. [corsivo nostro]" *Ibidem*, 197.

l'illustrazione del primo punto<sup>624</sup> precisando ancora che secondo il futuro cardinale la modalità di preservazione – se così si può dire, non senza una certa paradossalità – dell'identità ecclesiale, conformemente poi alla visione che assunse circa l'andamento generale delle vicende sociali, consisteva nell'accettare l'introduzione di vere e proprie discontinuità.<sup>625</sup> Oggetto della seconda macro-tematica teorizzata dal Newman è infatti lo sviluppo inteso come esplicitazione dell'implicito che comporta però la nascita di contenuti effettivamente inediti e non meramente l'elaborazione di maggiori delucidazioni relative a quelli già esistenti. Così, mentre per Freeman, intimorito dal “change of novelty”<sup>626</sup> sopra ogni altra cosa, l'ideale della continuità istituzionale inglese si configura come una storia che “goes forward by going backward,”<sup>627</sup> Newman individua la superiorità del modello cattolico nell'aver dato origine a un sistema ecclesiale i cui “developments are not only explanations of the sense of the Creed, but further doctrines involved,”<sup>628</sup> godendo allo stesso tempo di una “real internal unity.”<sup>629</sup> Scrive infatti che “tutti i sistemi di pensiero vivi e sostanziali dipendono da qualche principio o dottrina intrinseci, dei quali essi sono uno sviluppo. Non sono il raggruppamento casuale delle parti effettuato dall'esterno, bensì l'espansione di un elemento spirituale, dall'interno.”<sup>630</sup>

È pertanto una particolare stabilità intrinseca, il mantenimento del principio guida originario e soggiacente – che è poi, come già evidenziato, in via paradossale, anche il

<sup>624</sup> Cfr. *supra*, 212. L'eterogeneità si manifesta nell'ambito dell'impegno metodologico (1); del modo di intendere l'identità in questione - a prescindere dal fatto che fosse di natura politica come per Freeman o dottrinale come per Newman - e il processo attraverso il quale essa avrebbe potuto effettivamente essere preservata (2); dell'individuazione del soggetto di tale processo (3); e infine dell'approccio epistemologico (4).

<sup>625</sup> Vernon rileva “that Newman's view does not exclude the possibility of revolution as an event, or of real discontinuities in a society.” Vernon, 1979: 338. In quest'ottica, avevamo detto che nel caso di Newman, a differenza di quello di Freeman, (“senza voler pregiudizialmente sposare un giudizio tassativamente negativo dell'opera di quest'ultimo”), si può opportunamente parlare di un'effettiva “continuità nella discontinuità”. Cfr. *supra*, 73-4.

<sup>626</sup> “He goes forward by going backward. He is a Radical because he is a Conservative. He is a Democrat because he is a student of antiquity. (...) he described himself as ‘belonging to that old-fashioned sect that dreads nothing so much as the change of novelty’.” Davidson, 1880: 288.

<sup>627</sup> Ivi. E Freeman conferma la correttezza dell'interpretazione di Davidson, non solo con le sue osservazioni circa i ‘retro-procedenti’ progressi politici britannici (“Our political progress has consisted in setting aside ‘the leading subtleties which grew up from the thirteenth century to the seventeenth,’ and reverting ‘to the plain common sense of the eleventh or tenth, and of times far earlier.’” Ivi; cfr. *supra*, note 320, 322 e 323), ma affermando ancor più esplicitamente: “I don't think Davidson's account of me is bad on the whole.” Freeman to E. Thompson, 26 March 1880, in Freeman, Stephens, 1895: II, 199.

<sup>628</sup> Newman to W. Froude, 9 June 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 266.

<sup>629</sup> “There is but one form of Christianity, my brethren, possessed of that real internal unity which is the primary condition of independence.” Newman, 1881c: 253.

<sup>630</sup> J. H. Newman, *The Anglo-American Church*, cit. in Morales Marín, 1998: 123. Ecco il testo originale: “All systems, then, which live and are substantive, depend on some or other inward principle or doctrine, of which they are the development. They are not a fortuitous assemblage of atoms from without, but the expansion of a moral element from within. They cannot die a natural death till this moral element dies, though, of course, they, as all things below, may be overcome by violence.” Newman, 1872-1919: I, 332.

dispositivo da cui deriva la vitalità di una struttura ideologica, ovvero i suoi sviluppi<sup>631</sup> – ad essere garanzia di invariabilità, ininterruzione, e addirittura di indistruttibilità, o in una parola di unità, attraverso il continuum spazio-temporale.<sup>632</sup> In base alla sconsolata riflessione di Newman sulla cospirazione pubblica che a suo dire affliggeva l'epoca a lui contemporanea,<sup>633</sup> Ker, identifica senza mezzi termini il fattore cui attribuire questa prerogativa della resilienza: “for all its fragile vulnerability, conscience has a strange, indestructible life.”<sup>634</sup> Ma tale rilievo può essere accostato non meno appropriatamente, trasponendo l'analisi sul piano individuale – operazione tutt'altro che disagevole nell'ambito degli studi newmaniani, come spesso abbiamo avuto modo di constatare<sup>635</sup> – e citando il passo in cui viene sottolineata la radicale inalienabilità di questo portato trascendente che è fondamento e sanzione della dignità dell'uomo. La coscienza “non l'ha creata lui e non la può distruggere. Può imporle silenzio in alcuni casi particolari o su alcuni aspetti, può distorcere le sue ingiunzioni, ma non può, se non eccezionalmente, liberarsi di essa. Può disobbedirle, rifiutare di servirsene; ma essa rimane.”<sup>636</sup>

Per Newman il grave errore del razionalismo deterministico del suo tempo consisteva proprio nello sconfiggere la primazia di questo riferimento normativo interno – fonte dell'unità della vicenda umana, e in forza della sua natura ontologicamente libera e relazionale, anche della sua molteplicità – sostituendo la scelta autonoma e responsabile che esso consente e assicura, con l'azione acfala degli eventi esterni.<sup>637</sup> Lo stridore con la prospettiva freemaniana è palese: la solidarietà del popolo inglese, o meglio ancora della stirpe teutonica, che egli vagheggiò per tutta la vita, era fondata sulla

<sup>631</sup> Cfr. *supra*, nota 613.

<sup>632</sup> “[Tali “sistemi di pensiero vivi e sostanziali”] sono indistruttibili, considerati internamente, nella misura in cui il loro principio ideale continua ad essere attivo, perché è la loro vita. Finché la vitalità intrinseca rimane, colmano le loro perdite; e se alcuni frammenti si spezzano, sorgono altri rami freschi.” J. H. Newman, *The Anglo-American Church*, cit. in Morales Marín, 1998: 123. “But they are indestructible, considered internally, while their informing principle continues; for it is their life. Within they have nothing of a self-destructive nature; everything is evolved from one and the same formula.” Newman, 1872-1919: I, 332.

<sup>633</sup> Cfr. *supra*, 229. “Durante tutto il mio tempo c'è stata una guerra decisa, stavo quasi per dire una cospirazione, contro i diritti della coscienza quale io l'ho descritta. Letteratura e scienza si sono organizzate in grandi istituzioni per abbatterla. Sono stati innalzati superbi palazzi, quasi altrettanti fortificati, contro il suo influsso spirituale, invisibile, troppo sottile per la scienza, troppo profondo per la letteratura. Cattedre universitarie sono state costituite centri di una tradizione ostile.” Newman, 1999a: 220.

<sup>634</sup> Ker, 1990a: 142.

<sup>635</sup> Cfr. *supra*, 237 e nota 618.

<sup>636</sup> Newman, 1992: 230. Sulla coscienza come espressione della libertà e dunque della dignità dell'uomo, cfr. *supra*, 231, 242 e note 532, 610 e 705.

<sup>637</sup> “One more illustration [delle tendenze causalistico-deterministiche sopra descritte (*supra*, note 615 e 616)] shall be given of the systematic disparagement of human responsibility, and the consequent substitution of outward events for the inward rule of conscience in matters of conduct.” Newman, 1843: 139.

neutralizzazione, tramite estromissione o assimilazione, dell'alterità,<sup>638</sup> in conseguenza di un approccio reificante all'identità, concepita in termini di unità esteriore, quella cioè determinata, appoggiandoci alla sintesi di Florenskij – il quale mette in risalto il contrasto tra il modello interpretativo incentrato sulla persona ricavato dalla speculazione patristica e la “filosofia della cosa e dell'immobilismo senza vita”<sup>639</sup> – dalla somma delle caratteristiche di un dato oggetto. A questo si contrappone l'indirizzo personalistico adottato da Newman, che focalizzandosi sull'unità interiore, su una congruenza sostanziale e strutturale, è in grado di svincolarsi dall'aspirazione al congelamento dell'identità formale, e di proporre dunque anche una diversa modalità di appartenenza, la quale prima di presentarsi come fatto nazionale, culturale o religioso,<sup>640</sup> sussiste nella partecipazione all'Essere di un soggetto libero e spirituale.<sup>641</sup>

Nella *Weltanschauung* oggettivante del Freeman invece, la varietà etnico-culturale fa problema, e poiché la storia, la dimensione antropologica per eccellenza, trae unità e senso da un complesso di elementi esteriori, è facile immaginare che il suo soggetto paradigmatico sarà un'entità spersonalizzata come lo Stato-nazione o il popolo-razza, senza dubbio più affidabile nel mantenimento della medesima configurazione nel tempo e nello spazio, rispetto alla persona libera e creativa; quest'ultima dovrà invece essere necessariamente ridotta allo status di cittadino, dovrà cioè venire considerata in quanto artefice di operazioni inquadrare nell'apparato politico-amministrativo, massima espressione della prevedibilità e della calcolabilità.

Panfilo Gentile riteneva che alla base delle due grandi ideologie che avevano alimentato la vita politica del suo tempo, vi fosse un'analoga esaltazione di questa sorta di rassicurante staticità degli organismi collettivi: nell'impostazione nazionalista così come in quella socialista, “solo le collettività longeve, nazioni o classi, potevano figurare come

<sup>638</sup> Cfr. *supra*, 191-92.

<sup>639</sup> “L'importanza di tale aspetto è acutamente richiamata in diversi passaggi del suo capolavoro [*La colonna e il fondamento della verità*], a partire dalla contrapposizione tra la ‘cosa’, caratterizzata dall'unità esteriore (cioè dalla somma delle sue caratteristiche), e la ‘persona’, che si qualifica per la sua unità interiore.” Valentini, 2004: 109. Così riassume Valentini: “Ora se il razionalismo, vale a dire la filosofia del concetto e del raziocinio, ‘è la filosofia della cosa e dell'immobilismo senza vita; totalmente legato alla legge dell'identità’ (CFV, p. 121), al contrario la filosofia cristiana di derivazione patristica, cioè la filosofia dell'idea e della ragione, la ‘filosofia della persona’ e dell'ascetismo creativo, ‘si basa sulla possibilità di superare la legge dell'identità’ (*Ibidem*).” Ivi. Cfr. *supra*, note 481 e 561.

<sup>640</sup> Come abbiamo visto, Newman parla fundamentalmente dell'*homo religiosus* al di là delle fedi specifiche (cfr. *supra*, note 588 e 601); egli va cioè oltre le relazioni di somiglianza o affinità esteriori e individua invece nella coscienza la radice di quella che potremmo definire una sorta di ‘consustanzialità’ tra gli uomini. E richiamandosi proprio al concilio di Nicea, ai cui esiti abbiamo ricondotto buona parte della riflessione newmaniana in tal senso, anche “Florenskij oppone il personalismo propriamente cristiano, che è ‘homoousiano’, all'umanesimo per il quale gli uomini sono soltanto simili, e che perciò rimane ‘homoiousiano’.” (Clément, 2003: 42.) Cfr. anche N. Valentini, *Il cuore, integrità della persona. Per un confronto con il personalismo russo*, in Grandi, 2003: 16.

<sup>641</sup> Cfr. Stein, 2000: 124. Sui rapporti Newman-Stein, cfr. Borden, 2003: 8.

protagoniste di un processo di beatificazione storica, che superava la giornata effimera delle esistenze personali.”<sup>642</sup> Ci pare proprio che questa considerazione colga nel segno la soluzione interpretativa che abbiamo cercato di delineare esaminando l'opera di Freeman; essa contiene, pur velatamente, un'acuta denuncia di un connubio rivelatosi tra i più fatali nel secolo appena trascorso, quello cioè tra storia, moralità e ragioni di Stato.<sup>643</sup> Ci limitiamo per il momento a discutere la declinazione newmaniana degli ultimi due temi indicati, riservandoci di concludere la nostra trattazione con l'integrazione del primo, quello che abbiamo anche individuato come quarto criterio del confronto con Freeman.<sup>644</sup>

Diritto e morale, Stato e società civile, cittadino e uomo, queste le coppie sulla cui natura, oppositiva piuttosto che armonica, antichità e modernità hanno talora concordato, tal'altra meno,<sup>645</sup> e i nostri due autori hanno radicalmente dissentito. Nucleo dell'opzione che alquanto impropriamente possiamo definire separatista,<sup>646</sup> è la realistica ammissione

---

<sup>642</sup> Gentile, 2002: 33.

<sup>643</sup> Poco prima aveva infatti affermato: “Né il socialismo, né il nazionalismo poi avrebbero potuto acquistare virulenza senza il soccorso dello storicismo che, in sostituzione della fede oltremondana del Cristianesimo, proponeva quella specie di religione laica, per la quale i supremi destini umani dovevano adempersi su questa terra nel corso della storia.” *Ibidem*, 32. Cfr. *supra*, 144-48.

<sup>644</sup> Cfr. *supra*, nota 624.

<sup>645</sup> La presunta coincidenza tra ordinamento delle istituzioni politiche e svolgimento della convivenza sociale, o meglio, nella fattispecie, tra diritto ed eticità, rappresenterà ad esempio, secondo la Arendt il fondamento ideologico su cui venne elaborata la sentenza della Corte israeliana nel processo contro Eichmann di cui abbiamo già cursoriamente discusso (*supra*, nota 285): la filosofa ritiene infatti che il giudizio in questione, “parte dal presupposto che la legge esprima soltanto ciò che la coscienza direbbe all'uomo anche se non ci fosse la legge. Se dovessimo applicare coerentemente questo ragionamento al caso di Eichmann, dovremmo concludere che Eichmann agì esattamente come doveva: agì in armonia con la regola, eseguì gli ordini a lui impartiti per la loro ‘manifesta’ legalità, cioè regolarità; e non aveva bisogno di ricorrere alla coscienza perché aveva una certa familiarità con le leggi del suo paese. La verità era invece proprio l'opposto.” Arendt, 2004: 294-5. È questo un altro aspetto in cui emerge la ‘greccità’ della prospettiva freemania (cfr. *supra*, 182-83), se consideriamo che “la distinzione moderna tra stato e società non è stata fatta chiaramente ed adeguatamente da nessun pensatore greco” (Sabine, 1962: 87), nel cui universo, al contrario, si “concentravano nello Stato tante prerogative da non lasciare alcun punto d'appoggio a partire dal quale l'uomo potesse negare la sua giurisdizione o indicare un limite alla sua attività (...), la moralità non era distinta dalla religione, né la politica dalla morale: e in religione, moralità e politica esisteva un solo legislatore e una sola autorità.” Acton, 2006: 109. Vedremo invece che Newman accolse pienamente “quel *liberalismo* della concezione cristiana del ‘diritto’ e della ‘giustizia sociale’ che si articolava nel primo Cristianesimo nella distanza decisiva tra la dinamica trascendente della ‘giustizia’ e l'istituzione politica della *respublica (caesaris caesari, Dei Deo)*.” Krienke, 2010: 33.

<sup>646</sup> Si parla infatti di distinzione, più che di separazione, poiché “il diritto è la *possibilità* della morale.” (G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 1990: III, 156, cit. in Krienke, 2009b: 16.) Esso “non restringe e limita una libertà universale, che l'uomo rivendica trascendentalmente in quanto tale. Anzi, il diritto fornisce quella forma attraverso la quale la ‘libertà morale’ diventa realtà a livello sociale (...); anche se distinto dalla morale, è riferito di per sé ad essa, è indirizzato ad essa, e la deve rendere possibile a livello sociale.” Krienke, 2009b: 15. Dunque “Il discorso del ‘diritto’ e quello della ‘morale’ (...), devono essere distinti ma non separati, per non lasciarsi sfuggire di mano la dignità umana quale base di entrambi. (...) Solo in una distinzione - non separazione - critica tra ‘diritto’ e ‘morale’ può essere affermata la soggettività dell'uomo non solo davanti alla natura ma anche davanti all'organizzazione ‘politica’.” Krienke, 2009a: 41, 18. E ancora, essi “devono essere sistematicamente distinti (anche se non ontologicamente divisi). Solo in questo modo può essere assicurata (...) per l'individuo una garanzia pubblica (dello Stato e tramite la legislazione) della propria sfera individuale; una qualunque identificazione tra ‘diritto’ e ‘morale’, al contrario (...) non

della definitiva “impossibilità di fondare la società plurale sulla base di una ‘moralità’ concreta [unanimamente condivisa], una volta che soprattutto la ‘libertà di coscienza’ e la ‘libertà religiosa’ sono riconosciute come espressioni fondamentali della dignità umana,”<sup>647</sup> concetto quest’ultimo, per il quale la dottrina della coscienza che abbiamo esposto, fornisce un formidabile sostegno.<sup>648</sup> Ma, per mostrare che l’istituzione di un nesso tra l’antropologia newmaniana e la distinzione tra legalità ed eticità, tramite cui nasce e si consolida lo Stato liberale moderno e laico, non costituisce un’illusione azzardata o imposta, entriamo più precisamente nel vivo della questione, facendo riferimento a quello che è probabilmente lo scritto più rappresentativo del Newman politico.

Il libello polemico *Who is to Blame?*, di cui abbiamo già descritto il contesto di elaborazione,<sup>649</sup> ritrae in modo particolarmente lucido lo scenario costituzionale britannico proprio alla luce della suddetta differenziazione, che nella fattispecie viene articolata a livello dei rapporti tra Stato e nazione, dove per nazione non si deve intendere l’omogeneo “grande corpo del popolo che sta di fronte ai piccoli corpi particolari”<sup>650</sup> ma al contrario quella dimensione, che oggi chiameremmo società civile, in cui gli individui instaurano relazioni spontanee concrete, che vanno dalla famiglia alle associazioni di varia natura.<sup>651</sup> A riprova di ciò basti citare un breve passo in cui si dichiara che uno Stato realmente libero, anche *ad intram*, cioè in base all’assetto costituzionale e non alla

---

conserverebbe questa istanza legittima del liberalismo e spianerebbe la strada ad uno Stato etico o totalitario.” *Id.*, 2009b: 12. Cfr. G. Giordano, *Il concetto di legge nella ‘Filosofia della pratica’ di Benedetto Croce*, in Cacciatore, Cotroneo, Viti Cavaliere, 2003: 407-26.

<sup>647</sup> Krienke, 2009b: 4. Non a caso Rommen individua nella distinzione diritto-morale “il trionfo (...) della tolleranza civile in materia religiosa, ma ancor più, il trionfo dello Stato di diritto liberale sullo ‘Stato educatore’ totalitario”. Rommen, 1965: 88. E del resto “lo Stato moderno si caratterizza in quanto antepone il diritto della persona (la libertà) al diritto metafisico della verità.” Altrimenti detto, a differenza di quanto avviene nello Stato etico totalitario, “alla libertà e dignità della persona non si lascia più anteporre nessuna “verità” etica.” Krienke, 2009b: 9, 4. Cfr. la massima hitleriana, “Lo stato totale non deve conoscere alcuna differenza tra diritto, politica e morale,” cit. in S. Forti, *Introduzione*, in *Id.*, 1999: xxvi.

<sup>648</sup> “Se lo Stato, il quale è l’istituzione sociale per l’applicazione del diritto, anche in via di coazione, potesse abbracciare nel suo scopo la moralità interna degli uomini, ogni libertà di coscienza sparirebbe. Nulla impedirebbe allo Stato di imporre ai membri della società una morale come esso intenderebbe prescrivere, una religione ch’esso crederebbe più conveniente, e l’adoperare a questo fine le forze di cui dispone.” Pizzorni, 2006: 35. Cfr. anche Cotta, 1989: 267-83; Acton, 2006: 67. Sul ruolo della patristica nel trattamento della problematica diritto-morale, cfr. Bonucci, 1906: 2-3.

<sup>649</sup> Cfr. *supra*, 152-53.

<sup>650</sup> Bonaiuti, 2006: 62.

<sup>651</sup> Sui concetti di Stato, costituzione, nazione e sussidiarietà in Newman, cfr. Merrigan, Ker, 2000: 190. Secondo Hueglin, nella storia del pensiero moderno il rapporto tra Stato e società civile è stato articolato dando priorità al primo (Bodin, Hobbes, Locke, Hegel, per i quali “the state is seen as a necessary agent of restraint against the instability of civil society”) o alla seconda (Paine, Mill, Tocqueville, per i quali invece “civil society becomes a restraining agent against the state and its tendency to abuse its powers”), ma in entrambi i casi ciascuna entità sussiste “following its own logic of action. In civil society, that logic is dictated by individual liberty, personal independence, contractual obligations, and competitive exchange. The political sphere, on the other hand, is dominated by a logic of law and order, individualized political participation and the majority principle.” Hueglin, 1999: 105-6.

mera indipendenza dalle potenze straniere, “will do its great deeds not through the medium of its *government*, or *politically*, but through the medium of its *individuals members*, or *nationally* [corsivo nostro],”<sup>652</sup> sfruttando cioè pienamente le potenzialità della strategia sussidiaria.<sup>653</sup> Tale è la conclusione cui giunge l’analisi newmaniana dei pietosi risultati britannici in Crimea: non nel decadimento morale, né nella pura e semplice impreparazione militare,<sup>654</sup> ma nei rapporti Stato-comunità-individuo erano rinvenibili le cause del tracollo. Newman non indulge nemmeno nelle giustificazioni storicistiche o provvidenzialistiche che ci saremmo potuti aspettare viste le peculiari premesse con cui il conflitto era stato pubblicizzato all’opinione pubblica.<sup>655</sup> Per inciso, questo atteggiamento – notevolmente emblematico per quanto concerne l’ampiezza delle ripercussioni che la teorizzazione perentoria della libertà di coscienza ebbe sul pensiero di Newman – evidenzia uno degli aspetti in cui il contrasto con Freeman è più vistoso. Mentre Arnold e il suo epigono – definito addirittura “the champion of liberty against oppression, of down-trodden Christian nationalities against the unspeakable Turk”<sup>656</sup> – sostenevano infatti la superiorità della civiltà cristiana e dunque il dovere morale di farla trionfare sulle altre,<sup>657</sup> un sano “realism prevented Newman from entertaining any very sanguine ideas about the success of Christianity in the world.”<sup>658</sup>

<sup>652</sup> “In saying that free State will not be strong, I am far indeed from saying that a People with what is called a free Constitution will not be active, powerful, influential and successful. I am only saying that it will do its great deeds not through the medium of its government, or politically, but through the medium of its individuals members, or nationally.” Newman, 2004: 331.

<sup>653</sup> “An Englishman likes to take his own matters into his own hands. (...) He can join too with others, and has a turn for organizing, but he insists on its being voluntary.” *Ibidem*, 336. Cfr. *supra*, 171-73.

<sup>654</sup> Queste erano le tesi più diffuse, cfr. *supra*, nota 69.

<sup>655</sup> Come osserva Sergio Romano, la propaganda finì per rendere il conflitto di Crimea una guerra “fra frontiere diverse; fra l’impero ottomano e gli Stati europei, fra gli Stati dell’Europa occidentale e la Russia, fra il cristianesimo occidentale e quello orientale.” Romano, 1991: 68. Newman invece pone la questione più che altro in termini di opportunità politica: “I do not think that the Catholics of England, who have shown no little exultation at the war, would gain much by rescuing Turkey from the Russo-Greeks, if, after planting Protestant Liberalism there instead, they found on looking homeward that despotism or democracy had mounted in these islands on the ruins of the aristocracy.” Newman, 2004: 309. Sulla sua posizione pacifista, cfr. anche Ker, 2009: 413.

<sup>656</sup> “Throughout his entire career as a publicist and as an historian, Freeman was the champion of liberty against oppression, of down-trodden Christian nationalities against the unspeakable Turk.” Adams, 1895a: 195. Ma i Turchi non erano il solo bersaglio della sua lotta per la ‘libertà’ delle nazioni cristiane, come dimostrano il brano seguente e gli altri già citati (cfr. *supra*, nota 588) relativi alla presenza ebraica in Europa: “we cannot sacrifice our people, the people of Aryan and Christian Europe, to the most genuine belief in an Asian mystery. We cannot have England or Europe governed by a Hebrew policy.” Freeman, 1877a: xix.

<sup>657</sup> Cfr. *supra*, note 24, 286 e 335. Davidson parla di “Freeman the Liberal politician and Freeman the devout Christian. His politics and his religion, like Gladstone’s, inspire all his writings. His life has been one strenuous endeavor to vindicate by precept and example the noblest traditions of the one and of the other.” Davidson, 1880: 292. Proprio volgendosi a smentire le argomentazioni di Gladstone (a quanto pare accomunate a Freeman dalla non celabilità delle sue convinzioni politiche e religiose), Newman tratta brevemente ma criticamente il tema del nesso patriottismo-religione. Newman, 1875: 14-5.

<sup>658</sup> I. Ker, *Introduction*, in Newman, 1994b: 42. “Newman did not think that even a Christian civilization could be realized or was necessarily desirable even if it could be.” Holmes, 1965: 29. Analogamente

Torniamo però al giudizio specifico sulla Guerra di Crimea. Si tratta in verità di un'argomentazione tanto lucida quanto profonda, che rappresenta forse la dimostrazione più felice della finezza del senso storico newmaniano, e che, proprio giacché non pretende di sostituire alle regole della politica quelle della morale, può a prima vista apparire smaccatamente utilitaristica. Infatti, se possiamo con una certa sicurezza sostenere che per Newman l'azione politica non si esauriva nell'interesse materiale come in Machiavelli o nel Guicciardini,<sup>659</sup> dobbiamo nondimeno constatare che egli lo pone alla base della coesione statale, quantunque, sottolineiamo, non nazionale. "Some States are cemented by loyalty, others by religion; but ours by self-interest,"<sup>660</sup> scrive niente affatto sdegnato. Ma questo apparente cinismo politico si fonda in realtà sulla contrapposizione tra l'eccellenza morale imposta dal tutto alle parti<sup>661</sup> e la capacità del bene libera e consapevole,<sup>662</sup> che gli individui, singolarmente o associativamente, possono tradurre in attività incidenti anche sullo spazio pubblico per l'appunto solo laddove l'apparato cementato dall'auto-interesse sia predisposto a farsi da parte.

Esattamente come in Freeman, e in piena sintonia con uno dei cliché identitari più fecondi dell'epoca vittoriana,<sup>663</sup> la democrazia ateniese assurge a simbolo di quanto di meglio era stato realizzato da quella inglese. Così, "the Englishman (...) as well as the Athenian, has that inward spring of restless independence, which makes a State weak, and a Nation great."<sup>664</sup> Questa consapevole distinzione tra Stato e nazione assume

---

McDougall commenta così le frasi di Acton al riguardo, ("End with the Kingdom of God which is Liberty. How far from the end! Africa not begun - Asia how little. But America and Australia [and] South Africa governed by the ideas of our revolution." Acton, 1988: 501): "Newman did not believe that it was a safe thing to strive for such a lofty goal. He had no confidence that a Christian civilization could ever be realized, or was even desirable." McDougall, 1962: 173. Al neo-cattolico Allies, Newman scrive: "I do not see my way to hold that 'Catholic civilization', as you describe it, is in fact (I do not say in the abstract but in a world like this), is or has been, or shall or can be a good or per se desirable. (...) Now, that it is the tendency of Christianity to impress itself on the face of society, I grant; but so in like manner it is the tendency of devotion to increase Church lands and property, and to multiply religious houses; but, as the state of the recipient (i. e. a given people, hic et nunc) may hinder the latter tendency from working well, e. g. may lead to secularity and corruption in the clergy, so may certain peculiarities in this or that age or place, interfere with the beneficial effects of the former; that is, it is not necessarily a good." (Newman to T. W. Allies, 22 November 1860, in Newman, Dessain, 1961-72: XIX, 421.

<sup>659</sup> Cfr. Velocci, 2009: 161; Newman, 2000a: 281.

<sup>660</sup> Newman, 2004: 347. "The general public, the constituency, the press, the aristocracy, the capital of the country, the mercantile interest, the Crown, the Court, the great Constitutional parties, Whig and Tory, the great religious parties, Church and Dissent, the country gentlemen, the professions - all must have their part and their proportion in the administration." *Ibidem*, 348.

<sup>661</sup> "His personalism is also related to his intuitive awareness of wholes or units (of integrity) as opposed to parts; his deepest insights confirm that truth, perennially in danger of being overlooked, that the living whole is not coextensive with its constituent parts." Petitpas, 1965:94. Cfr. la posizione di Freeman, *supra*, 151-52.

<sup>662</sup> Cfr. C. Vigna, *Introduzione. Sulla libertà del bene*, in *Id.*, 1998: 12-14.

<sup>663</sup> Cfr. *supra*, 34. Turner, 1981: 213.

<sup>664</sup> Newman modera l'analogia specificando: "I do not mean to say that I trace the Englishman in every clause of this passage; but he is so far portrayed in it as a whole, as to suggest to us that perhaps he too, as

un'esplicita connotazione gerarchica,<sup>665</sup> poiché la grandezza decantata era connessa all'attenuazione del ruolo propriamente governativo, fenomeno da cui derivava la possibilità di promuovere e far sprigionare le più ampie potenzialità naturalmente insite in ciascun individuo.<sup>666</sup> In questo senso, viene ravvisata una coincidenza più che approssimativa<sup>667</sup> tra il *modus vivendi* degli Inglesi e quello degli Ateniesi descritti dagli avversari corinzi come perfetta incarnazione di un dinamismo innovatore che solo il Newman *post-theory of development and of conscience* avrebbe potuto compiutamente apprezzare. Perciò affermava energicamente: “it was this individualism which was the secret of the power of Athens in her day, and remains as the instrument of her influence now. What was her trade, or her colonies, or her literature, but private, not public achievements, the triumph, not of State policy, but of personal effort?”<sup>668</sup> Il misconosciuto rovescio della medaglia di tale tendenza a comprimere le funzioni statali non era che la conseguenza di un dato di fatto sul quale in linea di massima chiunque avrebbe concordato, ovvero che i regimi dispotici erano maggiormente atti degli altri a canalizzare le energie di tutta la società verso l'obiettivo bellico, rendendo gli sforzi compiuti per raggiungerlo certamente più efficaci di quelli realizzabili da un governo

---

well as the Athenian, has that inward spring of restless independence, which makes a State weak, and a Nation great.” Newman, 2004: 330. Il ‘passage’ in questione (Thuk. I, 70) in cui i Corinzi si rivolgono all'assemblea lacedemone ritraendo le prerogative degli Ateniesi è il seguente: “They are fond of change (...) quick to plan and to perform, venturing beyond their power, hazarding beyond their judgment, and always sanguine in whatever difficulties. They are alive, while you, O Lacedemonians, dawdle; and they love locomotion, while you are especially a home-people. They think to gain a point, even when they withdraw; but with you, even to advance is to surrender what you have attained. When they defeat their foe, they rush on ; when they are beaten, they hardly fall back. What they plan and do not follow up, they deem an actual loss; what they set about and gain, they count a mere instalment of the future; what they attempt and fail in here, in anticipation they make up for there. Such is their labour and their risk from youth to age; no men enjoy so little what they have, for they are always getting, and their best holiday is to do a stroke of needful work; and it is a misfortune to them to have to undergo, not the toil of business, but the listlessness of repose.” *Ibidem*, 329-30.

<sup>665</sup> Egli ravvisa infatti la pericolosità di una tendenza, invalsa nel suo tempo, e che gli Inglesi avevano fino ad allora evitato ponendo la ‘nazione’ al di sopra, e la macchina governativa al di sotto: “it has hitherto been the English policy to make the nation the principal, and the government but an adjunct to it; it is now coming into fashion to merge the nation in the government.” E l'esito di questa ‘fashion’ non poteva che essere “the aggrandizement of the executive, as the main-spring of all national power, and virtually identical with the government.” Newman, Dessain, 1978-84: IV, 340.

<sup>666</sup> Questa era per Tocqueville una delle caratteristiche del governo americano: “Under its rule, it is not so much what the public administration does that is great, but, above all, what people do without it, and independent of it. Democracy does not give the people the most skillful government, but what it does even the most skillful government is powerless to achieve: it spreads throughout society a restless activity, a superabundant strength, an energy that never exists without it, and which, if circumstances are even slightly favorable, can accomplish miracles.” Tocqueville, 2004: 280-1.

<sup>667</sup> Cfr. *supra*, nota 664.

<sup>668</sup> Newman, 2004: 328. Newman continua prospettando un modello di sviluppo, e nello specifico di educazione/istruzione, quasi anti-istituzionale, come vedremo meglio più avanti. Cfr. *infra*, nota 739. “Rome sent out her colonies, as Russia now, with political foresight; modern Europe has its State Universities, its Royal Academies, its periodical scientific Associations; it was otherwise with Athens.” Ivi.

popolare libero.<sup>669</sup> Nel mondo dell'antichità greca come in quello moderno, la "private energy" era in grado di svolgere la maggior parte delle attività necessarie al buon andamento della vita pubblica,<sup>670</sup> ma la concentrazione del potere era garanzia di una semplicità e di un'efficienza operativa, che il modello decentralizzato e interattivo non avrebbe mai potuto offrire,<sup>671</sup> e che gli Inglesi avevano deliberatamente scartato a favore della rete di associazioni volontarie che costituivano la nazione; scopo di quest'ultima – che Newman sdoppia in due momenti, limitazione e partecipazione<sup>672</sup> – era proprio controbilanciare la potenza statale.<sup>673</sup> Allora perché ci si stupiva per il fallimento militare di un popolo che, almeno a suo avviso, si qualificava come Stato libero (e quindi debole) e nazione forte?<sup>674</sup>

Il pacifismo di Newman dinanzi alla questione crimeana cela dunque una non marginale preoccupazione circa i nefasti contraccolpi che avrebbero potuto verificarsi con l'incalzare delle esigenze di un confronto armato, e che non consistevano nell'indebolimento della partecipazione popolare in sé e per sé, ma nel fatto che insieme con essa sarebbe venuto a mancare l'espedito istituzionale in grado di contenere l'azione politica giuridificata e di tutelare così "the liberty of the subject."<sup>675</sup> Se

<sup>669</sup> "A despotic government is the best for war, and a popular government the best for peace." *Ibidem*, 326.

<sup>670</sup> "Not only in cases such as that of Athens, is the State's loss the Nation's gain, but further, most of those very functions which in despotisms are undertaken by the State may be performed in free countries by the Nation. (...) The English people have been able to carry out self-government to its limits, and to absorb into its constitutional action many of those functions which are necessary for the protection of any country, and commonly belong to the Executive." *Ibidem*, 331, 339.

<sup>671</sup> "Now, it is obvious, the more it is concentrated, that is, the fewer are its springs, and the simpler its mechanism, the stronger it is, because it has least friction and loss of power; on the other hand, the more numerous and widely dispersed its centres of action are, and the more complex and circuitous their interaction, the more feeble it is." *Ibidem*, 341.

<sup>672</sup> "The Nation has two ends in view, quite distinct from the proper end of the Executive itself; first, that the Government should not do too much, and next, that itself should have a real share in the Government." *Ibidem*, 347.

<sup>673</sup> Da ciò scaturiva la necessità di una base democratica il più possibile estesa ("Power is committed not to the highest capacity, but to the largest possibile constituency." *Ibidem*, 348), ed era la riduzione dell'attività statale in tal modo a costituire il suo obiettivo primario e l'eventuale criterio di valutazione della sua efficienza, a differenza del Freeman il cui ideale consisteva sostanzialmente nel fornire la migliore educazione politica al maggior numero di cittadini. Cfr. *supra*, nota 645.

<sup>674</sup> Newman si chiede (partendo dal presupposto che gli Inglesi "are free, considered as a State; they are strong, considered as a Nation," e che "a free State will not be strong." *Ibidem*, 326, 331): "How can we help what is self-evident? If the English people lodge power in the many, not in the few, what wonder that its operation is roundabout, clumsy, slow, intermittent, and disappointing?" Dunque secondo il nostro la risposta alla domanda "Who's to blame for the untoward events in the Crimea?" era questa: "They are to blame, the ignorant, intemperate public, who clamour for an unwise war, and then, when it turns out otherwise than they expected, instead of acknowledging their fault, proceed to beat their zealous servants in the midst of the fight for not doing impossibilities." *Ibidem*, 341, 362.

<sup>675</sup> Obertello scrive giustamente che "conoscitore di prima mano e di finissima sensibilità della storia inglese, Newman è quanto mai avvertito dei risvolti negativi e financo grotteschi della linea assolutistica." L. Obertello, *Newman e il pregiudizio*, in Newman, 2000a: 60. "No one likes to use a cumbrous, clumsy instrument; and, if at war we are, and with institutions not fitted for war, it is just possible we may alter our institutions, under the immediate pressure, in order to make them work easier for the object of war." *Ibidem*, 309. E ai fini della guerra le modifiche istituzionali sarebbero certamente andate nella direzione

volessimo paragonare immediatamente questo modo di intendere l'ideale politico con quello che abbiamo visto appartenere a Freeman, potremmo dire che – sottintendendo in ambo i casi la necessaria compatibilità con la sicurezza interna ed esterna – mentre questi mirava al più vasto intervento possibile di cittadini politicamente competenti nell'ambito del governo statale, Newman auspicava il mantenimento della “people's natural independence [corsivo nostro]”<sup>676</sup> al di là, e per certi versi al di fuori, dello svolgimento del proprio ruolo nel contesto precipuamente governativo.

Tirando le somme siamo in presenza di due percorsi interpretativi che prendono avvio da un identico punto di riferimento e pervengono a conclusioni parimenti inclini all'autoesaltazione dell'assetto istituzionale britannico,<sup>677</sup> ma che nondimeno risultano tutt'altro che sovrapponibili. Nell'ottica della polemica anti-militarista infatti, la gloria di Atene veniva individuata nel suo essere uno Stato debole – in cui individualismo e strumentalità del potere pubblico andavano di pari passo<sup>678</sup> – al fine di bandire dalla rappresentazione dell'organizzazione statale ogni astratta e reverenziale attribuzione di istanze morali, e affermare al contrario la centralità dell'agire interessato. All'opposto, per lo storico della Lega Achea, l'irrisolutezza governativa, costitutiva dei piccoli stati di contro alle grandi monarchie, era proprio la pecca<sup>679</sup> – cui la soluzione federale poteva ovviare – di un sistema invece pregevolissimo sotto il profilo del perfettismo didattico-civico, e unificato

---

della centralizzazione. “It seems to have been a characteristic of the British constitution hitherto, whether rightly or wrongly, to view the principle [of centralization] with jealousy, as hostile in its tendency to the liberty of the subject.” Newman, Dessain, 1978-84: IV, 340.

<sup>676</sup> Di contro al pericolo che “liberty has to be surrendered for protection (...), political institutions are the best which subtract as little as possible from people's natural independence as the price of their protection.” Newman, 2004: 339, 325. Cfr. *supra*, 168-9, per il confronto con il compromesso scelto invece da Freeman.

<sup>677</sup> È però fondamentale in questo senso ribadire la distinzione stato-nazione che caratterizza l'opera di Newman, giacché “il fatto che il nazionalismo moderno abbia spesso e quasi automaticamente condotto all'imperialismo o alla conquista è dovuto all'identificazione tra stato e nazione.” Arendt, 2001: 241. Ciò che conta inoltre, come afferma Brundage illustrando le nuove acquisizioni della storiografia di fine Ottocento che avevano totalmente sconfessato precisamente l'interpretazione di Freeman, è che “the history of the English constitution might reveal a strong attachment to the pursuit of liberty, but this record did not depend upon some imaginary racial traits.” (Brundage, Cosgrove, 2007: 52)

<sup>678</sup> Tuttavia, come ci informa Francis J. McGrath, “he gradually became more and more opposed to pure individualism, or, as it might be called, to atomism.” Newman, McGrath, 2008: 606. Cfr. *supra*, 179, 239-40 e note 135, 195 e 220; *infra*, 276. Occorre perciò intendere la sua idea di individualismo “non come ideologia o teoria antropologica, ma come ‘individualismo metodologico’ in quanto ‘solo l'individuo pensa, solo l'individuo ragiona, solo l'individuo agisce’.” Krienke, 2010: 35. Si tratta cioè semplicemente di quell'approccio che “ha avuto il merito e l'originalità di porre il soggetto dell'azione al centro dell'indagine; potremmo dire che l'azione stessa è stata ridotta al suo soggetto, ossia la persona agente, la quale è un soggetto libero, creativo, responsabile e relazionale.” F. Felice, *Introduzione*, in Sirico, 2001: 24.

<sup>679</sup> “There is no doubt in Newman's mind that Athens lacked firmness and consistency as a State but that lack was made up by the brilliance of intellectual activity.” J. Tolhurst, *Introduction*, in Newman, 2004: xxxiv. Anche Newman ne è ben consapevole, ma questo realismo non gli impedisce di preferire comunque la libertà alla stabilità e all'efficienza. Sul conservatorismo come negazione della libertà in quanto fonte di incertezza e di indebolimento, cfr. Acton, 2006: 53.

non certo dall'interesse egoistico.<sup>680</sup> Quello “known by the oldest Greek and by the oldest German, [was] an ennobling tie indeed as regards the man himself, a tie which may lead to lofty prowess or to pure self-sacrifice,”<sup>681</sup> un vincolo di fedeltà e lealtà delle parti verso il tutto.<sup>682</sup>

Oltre a mostrare l'estrema manipolabilità tipica di ogni idealizzazione – ragion per cui l'esemplarità della cultura greco-ateniese poteva essere sfruttata per suffragare una determinata ipotesi, e al variare dell'interprete o semplicemente all'occorrenza, anche quella ad essa contraria – la discrepanza tra le prospettive illustrate, evidenzia non tanto il disaccordo nella lettura storiografica del singolo scenario in questione, che tra l'altro non fu oggetto specifico di indagine né di Freeman né di Newman, quanto l'emergere di due proposte antropologiche, entrambe costruite sul legame tra il concetto di attore storico e quello di valore o bene, ed effettivamente intervenute nel dibattito sulla dimensione universale e particolare in senso filosofico, sviluppatosi a fianco della ricerca storica almeno dal Settecento in poi.<sup>683</sup> I nostri pensatori si appellavano a differenti aspetti della realtà socio-politica di Atene, l'uno all'operosità e all'ingegno individualisticamente indirizzati, l'altro all'abnegante ardore patriottico, a partire da differenti visioni dell'uomo, autonomo (in tutti i sensi)<sup>684</sup> *soggetto* del processo storico nel primo caso, *oggetto* di una struttura collettiva (le cui 'cure' e la cui guida egli abbisogna) nel secondo.<sup>685</sup>

---

<sup>680</sup> Cfr. *supra*, 150-2.

<sup>681</sup> Freeman, 1886d: 20.

<sup>682</sup> “He felt in the strongest sense the tie of membership of a community, the tie of all the duties which spring from membership of a community. For his city he would live and toil and die, but he would live and toil and die for it, because it was the whole of which he was himself a part. He owed faith and loyalty to his city - loyalty in its true and ancient sense of obeying the law.” *Ibidem*, 19.

<sup>683</sup> Cfr. Tessitore, 1995: I, 81-6.

<sup>684</sup> Innanzitutto nel senso che l'uomo è libero di scegliere, e che dunque la storia è voluta e non subita; ma anche nella misura in cui egli è indipendente nel disporre e nel curare i propri interessi, nel farsi cioè “particolare provvidenza a se stesso” (Cfr. Antonazzi, 1957: 19). Newman biasima infatti quegli stati i cui cittadini “are like children, and require a despot to nurse, and feed, and dress them, to give them pocket money, and take them out for airings. Others, more manly, prefer to be rid of the trouble of their affairs, and use their Ruler as their mere manager and man of business.” Newman, 2004: 336. E afferma: “An Englishman likes to take his own matters into his own hands. (...) He can join too with others, and has a turn for organizing, but he insists on its being voluntary.” Ivi. Celebrando la libertà d'azione e la responsabilità personale egli attacca i due fondamenti del perfettismo, in cui invece “l'uomo attribuendo alla società il proprio bisogno di perfezione esenta se stesso da perseguirlo, o almeno, lo persegue in quanto parte di una collettività da perfezionare, quindi riduce la propria responsabilità collettivizzandola,” e “protagonista dell'azione morale cessa di essere l'individuo, cui si sostituisce la società.” (Piovani, 1957: 378-9) Del resto Terence Kenny sottolinea l'attenzione storica di Newman per singoli individui determinanti per i grandi cambiamenti dell'umanità, notando “the continued emphasis he puts on the role in public life of great men, natural rulers and the like.” Kenny, 1957: 104.

<sup>685</sup> Possiamo dire che attraverso le opere di Freeman si evidenzia dunque in modo particolare “quel graduale e secolare passaggio dell'uomo da soggetto della storia ad oggetto di sistemi ideologico-politici totalizzanti.” Negri, 1997: 97.

Attestando che uno Stato libero non può essere forte e che l'autogoverno è sinonimo di debolezza politica,<sup>686</sup> Newman preconizza di fatto il paradosso della democrazia liberale, che lungi dal produrre in via automatica, come supposeva Freeman,<sup>687</sup> una compartecipazione popolare attiva e consapevole, si limita ad assicurare le condizioni formali che la rendono possibile. Più di un secolo dopo, questa idea sarà formulata in modo sistematico e approfondito da Ernst-Wolfgang Böckenförde, il cui famoso assioma<sup>688</sup> evidenzia la fallacia di ogni approccio utopicamente perfettista di fronte all'esperienza giuridico-politica concreta, quella che il nostro 'eminent liberal out of Parliament' non aveva potuto né voluto sperimentare.<sup>689</sup> Questa circostanza, insieme alla smisurata influenza che Thomas Arnold esercitò sulle sue idee, contribuì, probabilmente in modo preponderante, a determinare la sua lettura costruttivista<sup>690</sup> della realtà politica, che la storia della Lega Achea, per come lui l'aveva intesa – “superamento volontario

<sup>686</sup> Leggiamo ad esempio: “a free State will not be strong”; o ancora “Self-government, which is another name for political weakness” (Newman, 2004: 331).

<sup>687</sup> Cfr. *supra*, 194. “We have seen that the great advantage of the city-commonwealth is the political education which it gives, the high standard which it tends to keep up among individual citizens. This is the natural result of a franchise.” Freeman, 1863: 83.

<sup>688</sup> “Lo stato liberale secolarizzato si fonda su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà. Da una parte, esso può esistere come stato liberale solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini è disciplinata dall'interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo individuo e dall'omogeneità della società. D'altro canto, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade - su un piano secolarizzato - in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali.” Böckenförde, 2006: 68. L'esemplificazione più elementare di questo assioma è il fatto che lo Stato moderno liberale si fonda sul diritto di voto, ma non può costringere i propri cittadini a votare.

<sup>689</sup> Come abbiamo già visto Freeman tentò senza successo di accedere alle cariche parlamentari, e ad ogni modo nelle occasioni in cui gli fu possibile partecipare più attivamente alla vita politica del suo paese, il suo coinvolgimento fu sempre e comunque ipotecato dal suo immobilismo storico retorico e nostalgico. “He made history present politics as well as past.” Bryce, 1903: 274. “Freeman did not simply inject his contemporary politics into history; it would be truer to say that apart from history he had no contemporary politics at all.” Burrow, 1981: 155. Cfr. *supra*, 38-40.

<sup>690</sup> Come osserva Menger, molte delle principali strutture su cui si fonda la società “appaiono già in epoche storiche, nelle quali non può legittimamente parlarsi di un'attività della comunità come tale o dei suoi rappresentanti che sia consapevolmente diretta alla creazione di queste istituzioni. Qui ci sta dinnanzi la comparsa di istituzioni sociali che contribuiscono in misura elevata al benessere collettivo, anzi non di rado sono di vitale importanza per la società e pur tuttavia non sono il prodotto dell'attività sociale collettiva.” C. Menger, *Il metodo della scienza economica*, 1937: 111, cit. in Antiseri, 2004: 684-5. “Non sono, cioè,” aggiunge Antiseri, “il risultato di un accordo o di una legislazione. (...) Non tutti i fenomeni sociali sorgono ad opera di espliciti accordi o attraverso la legislazione positiva.” Ivi. In contrasto con questa visione, “il costruttivista pensa che *tutte le istituzioni* - il linguaggio, lo Stato, il diritto, la moneta, la religione, le città, ecc. - siano [o almeno dovrebbero essere] *esiti di piani intenzionali*, realizzazioni di progetti esplicitamente elaborati da singoli e da gruppi. Le istituzioni (...) sono *sempre risultato* di consapevoli piani umani.” D. Antiseri, *L'individualismo metodologico e il mestiere dello scienziato sociale*, in Minazzi, Ria, 2004: 140. Cfr. Hayek, 2010: 16; su associazionismo spontaneo e sussidiarietà, cfr. *supra*, 171-6.

della polis,” frutto “coscientemente inteso e politicamente voluto” di un “affinamento culturale e morale”<sup>691</sup> – poteva avvalorare e giustificare.

Del resto, l'ideologia del controllo razionale, che egli affidava all'imitazione del mondo materiale e simbolico dell' “oldest Greek” e dell' “oldest German”, si fondava sulla “fede nel primato di certe entità collettive tipica di coloro che attribuiscono proprietà attive alla razza o alla cultura (...), che anziché agli individui fanno appello alle tradizioni o alla coscienza collettiva.”<sup>692</sup> Per Newman invece solo gli individui agiscono,<sup>693</sup> mentre lo Stato appare quasi un male necessario, nella fattispecie da lui analizzata con notevole disincanto, un “venal régime”<sup>694</sup> particolarmente apprezzabile e funzionale che sarebbe deleterio tentare di perfezionare. “We consider it [our Executive] better that it should work badly, than work to the inconvenience and danger of our national liberties.”<sup>695</sup> (...) Ideal standards, generous motives, pure principles, precise aims, scientific methods, must be excluded, and national utility must be the rule of administration.”<sup>696</sup> Questo è il vero manifesto dell'anti-perfettismo newmaniano, assolutamente non da meno della lezione di

<sup>691</sup> Gabba, 1981: 330, 332. Da qui “un certo imbarazzo”, come nota lo stesso Gabba, del Freeman dinanzi alla “esistenza di sistemi politici federali anteriori all'età ellenistica” (*Ibidem*, 333), segnatamente le pur incipienti forme di federalismo scaturite dalle unità tribali di epoca arcaica.

<sup>692</sup> Berlin, 2005: 103.

<sup>693</sup> Secondo Newman, per far emergere il fatto che, almeno fino a un certo momento della sua storia (cfr. *supra*, nota 665), la politica inglese era consistita nel “make the *nation* the principal, and the *government* but an adjunct to it” era sufficiente ricordare che “Waterloo Bridge was built, not by the government, but by individuals; or, to take a very different instance, that our received English dictionary is the work of an individual.” Newman, Dessain, 1978-84: IV, 340. Newman è dunque interprete nel senso pieno dell'individualismo metodologico, i cui principi sono così descritti da Ludwig von Mises: “solo l'individuo pensa, solo l'individuo ragiona, solo l'individuo agisce. (...) La società in sé stessa non è né una sostanza, né un potere, né un essere agente. (...) La società non esiste indipendentemente dai pensieri e dalle azioni delle persone. Essa non ha ‘interessi’ e non aspira ad alcunché. E questo vale per tutti gli altri collettivi.” (L. von Mises, *Socialismo*, 1990: 139; *Id. The ultimate foundation of economic science*, 1978: 79, cit. in Antiseri, 2003: 26.) Così anche Popper: “Le istituzioni non agiscono, agiscono solo gli individui nelle o per le istituzioni.” Popper, 2005: 36.

<sup>694</sup> “It is a venal régime; que voulez-vous? improvement may make things worse. It succeeds in making things pleasant at home; whether it succeeds in war is another question.” Newman, 2004: 352. Sarebbe cioè inutile o dannoso cercare di rendere tale sistema tanto valido per la vita interna del paese quanto efficace nei rapporti con l'estero, come nel caso di conflitti. E ancor più smalzatamente osserva: “It must not be forgotten, that, from the time of Sir Robert Walpole, bribes, to use an uncivil word, have been necessary to our Constitutional régime,—visions of a higher but impracticable system having died away with Bolingbroke's ‘Patriot King’.” *Ivi*. “Principles which are guides for men may be indefinitely imperfect, because men are imperfect.” Newman, 1844: 290. Accostiamo la riflessione di Popper: “Noi dovremo sempre vivere in una società imperfetta. (...) Non può esistere alcuna società umana senza conflitti: una siffatta società sarebbe una società non di amici ma di formiche.” Popper, 1997: 132. “Se tentiamo superbamente di portare il paradiso sulla terra, riusciamo soltanto a trasformare la terra in un inferno. Perché ciò non accada dobbiamo abbandonare il sogno di un mondo perfetto. Ciò non significa che dobbiamo cessare i nostri tentativi di fare il mondo migliore di quanto non sia, ma che dobbiamo impegnarci in questo compito con la dovuta umiltà.” *Id.*, 1999: 9-10. Cfr. anche A. Del Noce, *Concezione perfettistica e concezione cristiana del potere politico*, in Aa. Vv., 1964: 207.

<sup>695</sup> Ricordiamo che queste ‘national liberties’ non vanno intese nel senso della protezione nazionalistica indicata da Perry (cfr. *supra*, note 351 e 676).

<sup>696</sup> Newman, 2004: 352. “The Nation's object never was that the Executive should be worked in the best possible way, but that the Nation should work it.” *Ibidem*, 347.

Röpke sul liberalismo che vi avevamo già accostato,<sup>697</sup> e molto simile alla demitizzazione delle relazioni politico-giuridiche effettuata da un Croce.<sup>698</sup> ‘Loyalty’ *versus* ‘interest’, per sintetizzare le visioni della convivenza organizzata dei protagonisti del nostro studio, efficienza governativa ed elevazione del cittadino contro sussidiarietà e libertà, “the all-comprehending form of human society”<sup>699</sup> che definiva e dava senso all’esistenza di un “political being,” contro “the effort of sinful man to find, little by little, solutions to concrete problems.”<sup>700</sup>

Si è voluto vedere in questo ridimensionamento valoriale della categoria del politico il sintomo di un pessimismo storico e antropologico che non avrebbe abbandonato il secondo Newman, ipotesi la cui consistenza ci pare comunque facile da smentire. Ci è utile a tal fine tornare ad alludere ad una delle summenzionate coppie oppositive cui abbiamo ricondotto la comparazione che ci siamo proposti di svolgere.<sup>701</sup> Claudio Vasale parla della scissione tra società civile e politica – fenomeno cui Freeman, cultore della democrazia diretta, certamente non plaudiva – nei termini di un “peccato originale” del sistema rappresentativo, volendo indicare con tale formula “tutto ciò che fa ostacolo ad ogni perfetta identità [tra le due entità, quella civile e quella politica], che è poi conseguenza di ogni perfettismo politico (ma non della perfettibilità umana, al contrario!).”<sup>702</sup> Possiamo esser certi che Newman avrebbe accolto a piene mani una simile veemente constatazione dell’opportunità, divenuta spesso in epoca moderna una necessità, di un divorzio che impediva di vedere nell’ordinamento politico-giuridico la diretta realizzazione del bene dell’uomo, aprendo invece la strada a una visione fallibilista in cui quest’ultimo appariva come essere limitato e infinitamente

<sup>697</sup> Cfr. *supra*, 153-4. Per entrambi non è “la legittimazione del principio del ‘potere’ che giustifica tutti i mezzi” ma “a partire dal fine sono da valutare i mezzi” e occorre “considerare il fattore del ‘potere’ come un dato di fatto e per questo moralmente neutrale.” M. Krienke, *Rosmini e Fichte: due idee di unità nazionale*, in Picenardi, 2011: 45.

<sup>698</sup> Secondo Antoni, uno dei portati più decisivi della filosofia crociana consiste nella “capacità a formulare il diritto come strumento di pratica amministrazione e di terrena utilità, distinto, anche se non separato, dalla morale religiosa” e nella contrapposizione alla “rigida unità tra la politica e l’economia e l’etica religiosa”, conseguente alla Riforma Protestante.” (Cfr. *supra*, 196-7) C. Antoni, *Commento a Croce*, 1964: 17, cit. G. Cotroneo, *Introduzione. Una teoria filosofica della libertà*, in Croce, 2002: 88. Cfr. anche K. Acham, *L’idea crociana di storia. Per una ricerca sugli scritti redatti da Croce prima della seconda guerra mondiale*, in Cacciatore, Cotroneo, Viti Cavaliere, 2003: 16; Bausola, 1966: 90-6.

<sup>699</sup> Adams, 1895a: 68. Cfr. *supra*, 149, 181-2.

<sup>700</sup> Questa la definizione newmaniana della politica secondo Pezzimenti: “for Newman politics could not be the daring intention of realizing illusory ideals, but the effort of sinful man to find, little by little, solutions to concrete problems.” Pezzimenti, 2001: 105. Riproponiamo a tal proposito il parere di S. R. Gardiner circa il metodo dell’amico e collega Freeman: “Its weakness is that it does not help him to appreciate statesmanship looking forward and trying to find a solution of difficult problems.” Gardiner, citato in Bryce, 1892: 502.

<sup>701</sup> Cfr. *supra*, 248.

<sup>702</sup> Vasale, 1972: 10. Cfr. Hueglin, 1999: 105.

perfettibile.<sup>703</sup> Il suo era infatti un umanesimo del limite,<sup>704</sup> fondato sull'idea di creaturalità e di libertà,<sup>705</sup> e privo di cedimenti pessimistici, come si evince limpidamente da queste dichiarazioni: “though man cannot change what he is born with, he is a being of progress with relation to his perfection and *characteristic good* [corsivo nostro]. (...) Nor is this progress mechanical, nor is it of necessity; it is committed to the personal efforts of each individual of the species.”<sup>706</sup>

Ora, se è chiaro che “il perfettista ritiene perseguibile uno stato di perfezione umana definitiva in terra e quindi non sarà alieno da forme politiche di tipo messianico”<sup>707</sup> e

<sup>703</sup> Di contro ad Acton però che, abbiamo visto (*supra*, nota 658), riteneva possibile e auspicava una realizzazione politica del “Kingdom of God” tramite l’instaurazione di “a liberal kingdom of freedom” (Pezzimanti, 2001: 106), Newman “strove to seek in *individual existences* the opportunity to realize to some degree the divine perfection, [corsivo nostro]” (*Ibidem*, 105), fermo restando che una concezione perfettibile dell’uomo, ponendolo in una condizione intrinsecamente provvisoria (cfr. *supra*, nota 620), è aliena da ogni ideale di perfezione raggiungibile nella dimensione ‘orizzontale’ dell’esistenza. Cfr. *Ibidem*, 104; *supra*, nota 694.

<sup>704</sup> Un convinto fautore di questo particolare umanesimo è stato indubbiamente il filosofo colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913 – 1994; “El auténtico humanismo se edifica sobre el discernimiento de la insuficiencia humana.” Gómez Dávila, 1977: I, 111), ma l’espressione è stata associata anche al nome di Rosmini (G. Goisis, *Ripartire dalla persona, dalla ‘società domestica’ e dalla ‘civile società’: considerazioni per una riarticolazione dello Stato*, in Pagani, 2004: 57.) e di altri pensatori personalisti (cfr. Rigobello, 43-5), e ci pare si possa agevolmente applicare a Newman, il quale “was aware of the danger of losing the sense of sin, and once again as a convert, he did everything he could to renew it, not as a pessimist but in order to overcome facile optimism.” Pezzimanti, 2001: 105. Sosteneva infatti: “In the province of physiology and moral philosophy, our race’s progress and perfectibility [qui evidentemente non intesa in termini di semplice indefinitività (cfr. *supra*, nota 620)] is a dream, because Revelation contradicts it, whatever may be plausibly argued in its behalf by scientific inquirers.” Newman, 1852: 73.

<sup>705</sup> Cfr. *supra*, nota 612. Guardini spiega bene questo nesso tra creaturalità e libertà: “Io non sono io per essenza, bensì sono a me ‘dato’. Dunque ho ricevuto me stesso. Al principio della mia esistenza - intendendo il ‘principio’ non solo in senso temporale, bensì anche essenziale, quale radice e ragione di essa - non sta una decisione d’essere presa da me stesso. Tanto meno semplicemente ci sono, senza che necessiti d’alcuna decisione d’essere.” Guardini, 1992: 13. In quest’ottica è chiaro che l’ideologia dell’autonomismo assoluto affermatasi in epoca moderna che nega questa realtà creaturale “doveva conseguentemente negare anche la libertà. Se il mondo nella sua totalità è necessitato ad essere, allora è necessario ad essere anche tutto ciò che è in esso.” *Id.*, 1968: 202. Affine la considerazione di Habermas, secondo il quale il concetto di “creaturalità di chi è fatto ad immagine di Dio esprime un’intuizione che (...) può dire qualcosa anche a chi dal punto di vista religioso sia del tutto stonato,” ossia il fatto che “Dio rimane un ‘Dio di uomini liberi’ solo fintanto che noi non livelleremo la differenza tra il creatore e la creatura.” Habermas, 2001: 16.

<sup>706</sup> Newman, 1881a: 348-9. Si noti l’individuazione del carattere di non definitività di cui sopra (cfr. *supra*, nota 620) come qualità precipua dell’uomo: “What is the peculiarity of our nature, in contrast with the inferior animals around us? It is that, though man cannot change what he is born with, he is a being of progress with relation to his perfection and characteristic good. Other beings are complete from their existence, in that line of excellence which is allotted to them.” Ivi. Kenny ritiene che sebbene Newman “thought men’s reason made a sort of progress possible, and did not deny some sort of moral progress might also be possible, he was violently opposed to any notion of automatic moral progress, achieved almost by passage of time and without enormous personal effort.” Kenny, 1957: 192. Cfr. il punto di vista di Freeman, in cui questo aspetto ‘personale’ pare quanto meno posto in secondo piano (*supra*, nota 687).

<sup>707</sup> F. De Giorgi, *La ‘nuova politica’ nel pensiero politico dell’ultimo Balbo 1958-1964*, in Campanini, Invitto, 1985: 63. “Il perfettismo concepisce sempre un modello ideale di uomo [il ‘supercittadino’, come lo abbiamo definito, teorizzato da Freeman (cfr. *supra*, 179) si presta bene a questa analisi] da imporsi o sovrapporsi in qualche modo agli uomini, attraverso un’operazione che prescinde dal libero consenso e soprattutto dalla libera partecipazione (...) di tutti i soggetti interessati. Ma giustifica tale imposizione sulla base del valore intrinseco che viene perseguito, valore che si presenta come intrinsecamente universale e che pertanto diviene un qualcosa che è per principio da desiderarsi e da volersi da tutti anche se, per

dalla propensione alla “teologizzazione della storia profanizzata,”<sup>708</sup> non altrettanto si può dire circa la posizione di una figura come Newman, imperfettista ma ben convinto dell’origine e del destino trascendente dell’umanità. Abbiamo visto che la storia di Freeman coagulava il momento della trascendenza intorno al blocco concettuale razza-nazione-stato, postulando, sovente con accenti hegelofichtiani,<sup>709</sup> una rappresentazione della storia universale in cui “Dio stesso, come quello dell’antico Israele, (...) diventava un Dio nazionale, che eleggeva un popolo particolare come strumento prediletto e privilegiato dei suoi voleri e dei suoi programmi.”<sup>710</sup>

E Newman? Anche per lui la storia era un’intelligibile illustrazione dell’opera della Provvidenza, con la variante del benevolismo internazionalista e del protagonismo individualistico piuttosto che nazionalistico?<sup>711</sup> Mentre “gli storici greci indagarono e narrarono storie che si incentravano su un grande avvenimento politico, i Padri della Chiesa svilupparono (...) una teologia della storia imperniata sugli eventi sopra-storici”<sup>712</sup> dice Karl Löwith. Freeman e Newman possono essere considerati la rispettiva incarnazione di questi due archetipici modi di fare storia da cui sarebbero sgorgati tutti i moderni tentativi di comprensione degli avvenimenti passati?

Da quanto sinora rilevato,<sup>713</sup> non parrebbe affatto semplice convalidare la tesi succintamente enunciata a conclusione del precedente capitolo, quella cioè relativa all’interpretazione storica newmaniana e alla sua capacità, supposta più che adeguata, di reggere alla prova della critica anti-storicistica di Edward Carr.<sup>714</sup> Cominciamo col ricordare che il discorso trattariano si inseriva in un quadro di reazioni più o meno paranoiche verificatesi in seguito a una frattura interna alla dimensione della storicità, quella tra storia sacra e profana,<sup>715</sup> che avrebbe potuto non solo comportare il

ipotesi, tutti i singoli individui di fatto non lo volessero.” F. Balbo, *Essere e progresso*, 1966: 904, cit. in Ivi.

<sup>708</sup> In questi termini Piovani si riferisce allo storicismo assoluto di Hegel, accomunandolo al *Discours sur l’histoire universelle* di Bossuet, in quanto entrambi gli autori offrirebbero una visione delle cose che riconduce il molteplice e il concreto ad un universale astratto. Cfr. Parisi, 2008: 179.

<sup>709</sup> Cfr. *supra*, 149, 185-90.

<sup>710</sup> Gentile, 2002: 32. Cfr. *supra*, 146-7, 187-8, 197.

<sup>711</sup> Cfr. *supra*, note 507 e 703.

<sup>712</sup> “Gli storici greci indagarono e narrarono storie che si incentravano su un grande avvenimento politico; i Padri della Chiesa svilupparono dal profetismo ebraico e dall’escatologia cristiana una teologia della storia imperniata sugli eventi sopra-storici della creazione, dell’incarnazione, della passione e della redenzione; l’uomo moderno elaborò una filosofia della storia, secolarizzando i principi teologici nel senso del progresso verso un compimento e applicandoli a un numero sempre crescente di conoscenze empiriche, che rendono problematici sia l’unità della storia del mondo sia il suo progresso.” Löwith, 2010: 39.

<sup>713</sup> Per alcuni dei non pochi richiami newmaniani alla Provvidenza, cfr. *supra*, nota 566; 237, in particolare nota 578.

<sup>714</sup> Cfr. *supra*, 140.

<sup>715</sup> Cfr. *supra*, 128-9; G. Ricuperati, *Storia sacra e storia profana nell’età della crisi della coscienza europea*, in Butta, 1982: 275-386.

declassamento della prima rispetto alla seconda, ma – non essendo che la manifestazione più paradigmatica del tradizionale dilemma trascendenza-immanenza<sup>716</sup> – anche offrire l'alveo adeguato a tutta una serie di teorie e pratiche di stampo secolarista e modernizzante. Precisiamo anche che la convinzione che l'antichità godesse di un primato morale intrinseco e il conseguente immobilismo che furono la cifra distintiva del movimento e dell'attività del suo capo,<sup>717</sup> discendono dall'attribuzione di un carattere rivelativo, in senso propriamente religioso, alla conoscenza storica, in tutto e per tutto assimilabile al presupposto essenziale della storiografia freemaniana, quello che permise, se non determinò, l'affermazione di ogni nazionalismo e perfettismo attraverso una “specie di religione laica, per la quale i supremi destini umani dovevano adempiersi su questa terra nel corso della storia;”<sup>718</sup> e la più prevedibile implicazione di questa escatologia intramondana era l'idea che ‘qualcuno’ – il metodo comparativo<sup>719</sup> piuttosto che l'epistemologia evoluzionistica – potesse arrogarsi il diritto di individuare, indicare ed eventualmente provvedere all'attuazione di tali destini, avendo per così dire sbirciato le carte della Provvidenza.<sup>720</sup> Questo perché qualsiasi forma di assolutizzazione del processo storico giunge a negare la trascendenza dell'infinito rispetto al finito – ovvero l'alterità ontologica di un divino capace di unirsi all'umano senza confusione e senza alterazione, principio che abbiamo visto statuito dai Padri e fatto proprio da Newman – in quanto frutto di uno “sguardo che si rapprende sul visibile e incolla l'essere alla superficie esteriore,”<sup>721</sup> cioè nello specifico al documento, la componente osservabile e registrabile di ciascun fenomeno. Nel momento in cui infatti l'unità della storia (come *res gestae*) veniva fatta dipendere da un dato esteriore (dall'identità etnico-politica nel caso di Freeman), la sua ricostruzione (*historia rerum gestarum*), per l'appunto basata sulla sostanziazione della *res gestae* in testimonianze tangibili, veniva caricata dell'onere e dell'onore di fornire insegnamenti e previsioni circa il fine ultimo delle vicende umane.

---

<sup>716</sup> Come osserva Toews, “one could say that it was the problem of historicity above all that provided the central issue in the discussion of relations between the sacred and the secular, the temporal and the spiritual, the transcendent and the immanent. At both the personal and collective levels, historical understanding was the primary medium for establishing the meaning of the particular, and the historical process was imagined as the site where the ethical community was to be realised.” J. E. Toews, *Church and state: the problem of authority*, in Stedman Jones, Claeys, 2011: 640.

<sup>717</sup> Cfr. *supra*, 128-9.

<sup>718</sup> Gentile, 2002: 32.

<sup>719</sup> Cfr. *supra*, 146-7 e nota 343.

<sup>720</sup> Röpke parla della Scuola di Friburgo come di una realtà che aveva operato “opponendosi al fatalismo storico-filosofico di coloro i quali pretendevano di aver sbirciato le carte della Provvidenza e di avere in tasca l'itinerario della Storia.” Röpke, 2006: 77.

<sup>721</sup> Valentini, 2004: 102.

L'indagine storica si esauriva nell'osservazione di fatti isolati<sup>722</sup> e cristallizzati, sui quali era tuttavia possibile proiettare quella tensione trascendentale in grado di conferir loro il carattere di una totalità definitiva. Nella situazione di Freeman, così come dei *Tractarians*, i limiti e gli effetti fuorvianti di tale atteggiamento risultavano aggravati dal mancato ricorso concreto e sistematico all'analisi documentario-filologica diretta.<sup>723</sup> Essi furono pienamente immersi nel clima complessivo dell'empirismo inglese ma la loro sensibilità alle sue conquiste, tra le quali possiamo sicuramente annoverare la nascita della 'storia scientifica',<sup>724</sup> fu generica e incoerente, cosicché la lettura complessiva del mondo e dell'uomo che essi riuscirono ad offrire, appare inesorabilmente lacerata da "un criterio ora dommaticamente positivistico ora scetticamente relativistico [ma ad ogni modo] escludente dalla nozione storica ogni criticizzazione del concetto di passato."<sup>725</sup>

Ora, se volessimo presentare in termini rovesciati il modello di articolazione del rapporto tra storia accaduta e storia esaminata e narrata esposto poco sopra – presupponendo dunque l'istanza trascendente personalistica quale fattore unificante della storia, vale a dire l'unità interiore del suo soggetto data da un principio (la coscienza, nella formulazione newmaniana) che lo rende costitutivamente relazionale dinanzi all'alterità del Tu assoluto – potremmo citare un brano in cui Chryssanthi Avlami, pur trattando di altre controverse questioni legate alla conoscenza storica, e dunque sfiorando appena l'argomento, sintetizza in modo tanto chiaro quanto incisivo il pensiero di Henri-Irénée Marrou circa quella che a suo avviso risultava essere la corretta declinazione di tale complesso nesso. Scrive la storica greca: "Pour que l'histoire puisse être vraiment *magistra* il faut que l'historien soit toujours conscient de l'inintelligibilité de la Cité de Dieu."<sup>726</sup> Cioè a dire che la *res gestae* è in grado di assolvere una funzione educativa in senso lato, solo se la *historia rerum gestarum*, la comprensione di ciò che è storico ovvero documentabile, in forza, in particolare, del riconoscimento dell'ineliminabilità del

<sup>722</sup> "As universal history cannot be total in the sense of including the totality of past events, we may start from the assumption that all it can do is to isolate types of events and to attribute a meaning to the replacement of one type by another type." Momigliano, 1986: 235.

<sup>723</sup> "Victorians historians joined hands to celebrate the genius of the English as a race and their constitution as a magical embodiment of all that was best and most permanent in the national heritage. But this 'knowledge' ran into friction with the method by which, increasingly, it sought to be validated and that friction retarded the possibility of romantic summaries covering centuries or millennia in the style of a universal history." M. Bentley, *The evolution and dissemination of historcial knowledge*, in Daunton, 2005: 190. Sul caso di Freeman in particolare, cfr. *Ibidem*, 192; *supra*, 49-64.

<sup>724</sup> Cfr. Garratt, 2010: 13-42; C. Lorenz, *Drawing the line: 'scientific' history between myth-making and myth-breaking*, in Berger, Eriksonas, Mycock, 2008: 35-55; *supra*, 20, 41-2, 50-3, 57-64.

<sup>725</sup> Stella, 1956: 590. Cfr. *supra*, 129.

<sup>726</sup> C. Avlami, C. Orfanos, *Le concept d'éducation, de l'Antiquité à Marrou*, in Pailler J. M., Payen, 2004: 71.

suo elemento soggettivo,<sup>727</sup> viene emancipata dalla ricerca del senso ultimo dell'esistenza umana, che proprio in quanto orientata a una dimensione extra-terrena non può essere colta nella sua pienezza mediante l'analisi scientifica.

Vedremo adesso come la riflessione di Newman, pur non provenendo, ribadiamo, dal lavoro di uno storico di professione, si riveli sorprendentemente avveduta nell'inquadramento di tutta questa dibattuta problematica, collocandosi praticamente in sostanziale coincidenza con l'ultima soluzione interpretativa che abbiamo descritto. È ovvio che essendo un credente, il nostro, sotto questo aspetto senza soluzione di continuità tra la fase anglicana e quella cattolica, non considerasse la storia come un assoluto fine a se stesso impermeabile a qualsiasi giudizio di valore; il punto è però scoprire se ciò ebbe o meno un'incidenza sul suo modo di concepire la prassi storiografica in seguito al distacco dalle posizioni trattariane, che in qualche modo – disconoscendo la libertà del soggetto storico e la concomitante, mettendoci nella prospettiva patristica, connaturalità del suo incontro con il divino<sup>728</sup> – negavano il carattere arbitrario e imprevedibile del corso degli eventi, e tentavano di eludere le due fondamentali limitazioni imposte alla sua rappresentazione, ossia “oltre all'impossibilità della riproduzione del già accaduto (...) la difficoltà, infine insormontabile, di giungere a possedere completamente quei fatti (o quel passato) che ne costituiscono l'alimento.”<sup>729</sup>

L'interrogativo è presto dissipato dalle critiche che lo stesso Newman rivolge a coloro che credevano che alla storia spettasse il compito di emettere profezie circa l'andamento della vita sociale, politica o istituzionale:<sup>730</sup> “About the future, we have no prospect before our minds whatever, good or bad. Ever since that great luminary, Augustine, proved to be the last bishop of Hippo, Christians have had a lesson against attempting to foretell, *how* Providence will prosper and (or?) bring to an end, what it begins.”<sup>731</sup> Ancora una volta richiamandosi alle vicissitudini della Chiesa antica, egli intendeva dimostrare che la storia viva sfuggiva all'oggettivazione storiografica, non respingendo però la sussistenza di un piano provvidenziale. Egli opera una distinzione tra mezzi e fini; seppure la meta escatologica dell'uomo resta fuori discussione, stante la sua libertà,

<sup>727</sup> Secondo Marrou l'ambiguità del termine 'storia' presente in molte lingue è un fattore positivo, perché mette in luce come non vi sia in realtà la possibilità di scindere una parte oggettiva e una soggettiva in questo ambito: “Conoscenza dell'uomo da parte dell'uomo, la storia è percezione del passato attraverso un pensiero umano vivente e impegnato; essa è una sintesi, una unione indissolubile di soggetto e oggetto.” Marrou, 1988: 208.

<sup>728</sup> Sulla negazione e sulla riaffermazione dell'unità del soggetto e della dualità di umano e divino nella storia della Chiesa, cfr. *supra*, 218-21, 235.

<sup>729</sup> Olivieri, 1985:144.

<sup>730</sup> Cfr. Popper, 1999: 52.

<sup>731</sup> Newman, 1864: 191.

le modalità con cui essa viene raggiunta, che rappresentano poi appunto ciò che è storicamente rilevabile, non sono riducibili a leggi universali e necessarie e non sono di per sé in grado di lasciar trasparire alcun preciso indirizzo. Alla storiografia non compete l'individuazione dell'essenza più profonda dell'esistenza umana, che va invece adeguatamente tematizzata nell'ottica metafisico-religiosa.<sup>732</sup> “The evidence of history, I say, is invaluable in its place; but, if it assumes to be the sole means of gaining religious truth, it goes beyond its place. We are putting it to a larger office than it can undertake, if we countenance the usurpation;<sup>733</sup> and we are turning a true guide and blessing into a source of inexplicable difficulty and interminable doubt.”<sup>734</sup>

Per riassumere la sua visione in termini molto banali potremmo dire, rievocando le parole di Röpke, che per Newman la Provvidenza aveva sì delle carte, ma nessuno era in grado di sbirciarle usando la storia o la ragione come prove più o meno inconfutabili.<sup>735</sup> E se per Freeman la storia è intrinsecamente “a great moral lesson,”<sup>736</sup> per Newman essa “non si può considerare maestra, in astratto, poiché è frammentaria e piena di contraddizioni,

<sup>732</sup> Newman, 1875: 105.

<sup>733</sup> Usurpazione che è non che una delle espressioni del razionalismo: “Rationalism is a certain abuse of Reason; that is, a use of it for purposes for which it never was intended, and is unfitted. To rationalize in matters of Revelation is to make our reason the standard and measure of the doctrines revealed.” Newman, 1872-1919: I, 31. Su antisecolarismo e cristianesimo, cfr. Hayek, 1969: 10.

<sup>734</sup> Newman, 1852: 95.

<sup>735</sup> “As there are doctrines which lie beyond the direct evidence of history, so there are doctrines which transcend the discoveries of reason; and, after all, whether they are more or less recommended to us by the one informant or the other, in all cases the immediate motive in the mind of a Catholic for his reception of them is, not that they are proved to him by Reason or by History, but because Revelation has declared them by means of that high ecclesiastical Magisterium which is their legitimate exponent (cfr. *supra*, nota 544).” Newman, 1875: 104-5. Potremmo sintetizzare dicendo che dal punto di vista di Newman “l'eterno irrompe nel tempo imprimendogli una finalizzazione che non è deducibile dalla storia.” Mazzolini, 1999: 413. Cfr. anche Rahner, 1969: 412.

<sup>736</sup> “From Arnold, more than from any other teacher or writer, Freeman learned that history is a moral lesson.” 1895a: 73. “As his conception of the unity of history, and his belief that the essence of history lay in the political element, were derived from Arnold, so also did he heartily embrace Arnold's doctrine that history is a great moral lesson - that the inner life and character of a nation are determined by the nature of its ultimate aim.” Freeman, Stephens, 1895: I, 110.

Così, con le sue stesse parole, “the truth of the Unity of History (...) was a higher calling to show, as no other has shown, that history is a moral lesson.” Freeman, 1884: 9. Cfr. *supra*, 146-8, 188, 194.

E dopo aver descritto l'evoluzione dell'istituzione monarchica in arcontato ad Atene e in governo presidenziale negli Stati Uniti, si rivolge così al suo uditorio americano: “I would still ask whether there is not some instruction in marking how, in such distant times and places, the process of change took so very nearly the same form. Have we not here a political lesson? Have we not here a moral lesson? Do we not better understand the essential unity of man's nature among all differences of time and place and circumstance?” Freeman, 1882a: 261. Come abbiamo già avuto modo di far notare (cfr. *supra*, 155), la “essential unity of man's nature” per Freeman era in realtà limitata ai popoli ‘ariani’, anzi proprio qualche decina di pagine prima egli manifesta anche la sua marcata ‘predilezione per i ‘colonizzatori ariani di stirpe teutonica’, per non dire il suo sdegno verso coloro che non rientravano in questa categoria: “You receive all strangers, but do you assimilate all strangers with equal ease? Do you not, as a matter of fact, find that some settlers can, with very little trouble, be changed into good Englishmen, good Americans, or whatever we choose to call them, while with others the work is, whether impossible or not, at any rate a great deal harder? I assume that you are ready to welcome any of our Teutonic kinsfolk, High-Dutch, Low-Dutch, or Scandinavian. Truly they are not strangers at all. (...) I tremble as I speak of Aryan settlers who are not of the Teutonic race.” *Ibidem*, 199-200.

[benché] proprio ciò che all'uomo sembra contraddittorio e inconsistente è, agli occhi di Dio, parte di un disegno.”<sup>737</sup>

Così, sulla scorta di queste convinzioni, ricevuto l'incarico di fondare la prima università cattolica irlandese, egli precisò fin da subito che in quanto istituzione 'laica',<sup>738</sup> indirizzata dunque ad offrire un'istruzione di carattere generale, essa doveva prefiggersi obiettivi squisitamente intellettuali e non morali,<sup>739</sup> poiché come affermava sarcasticamente “there is no crying demand, no imperative necessity, for our acquisition of a catholic Euclid or a catholic Newton.”<sup>740</sup> Contro ogni velleità riduzionistica, egli riconosce a ciascuna scienza – che pure non può essere “constituted the sole exponent of all things in heaven and earth,”<sup>741</sup> ma deve invece necessariamente confrontarsi con le

<sup>737</sup> Brighi, 2007: 56. E in questo senso del tutto assimilabile al 'disegno' dello svolgimento storico è quello dell'evoluzione naturale teorizzata da Darwin, i cui scritti egli considerò pienamente compatibili con la rivelazione cristiana. Cfr. *Ibidem*, 36-7, 53-4. Scrive infatti a proposito della *The Darwinian Theory of the Transmutation of Species* di Robert Mackenzie Beverley: “It is a careful and severe examination of the theory of Darwin - and it shows, as is most certain he would be able to do, the various points which are to be made good before it can cohere. I do not fear the theory so much as he seems to do - and it seems to me that he is hard upon Darwin sometimes, which (sic) he might have interpreted him kindly. It does not seem to me to follow that creation is denied because the Creator, millions of years ago, gave laws to matter. He first created matter and then he created laws for it - laws which should construct it into its present wonderful beauty, and accurate adjustment and harmony of parts gradually. (...) and I do not [see] that ‘the accidental evolution of organic beings’ is inconsistent with divine design - *It is accidental to us, not to God.* [corsivo nostro]” Newman to J. Walker, 22 May 1868, in Newman, Dessain, 1973-7: XXIV, 77. Cfr. anche *Ibidem*, XXV, 74, 137-138; XXI, 394-396.

<sup>738</sup> “Se c'è uno che si schiera decisamente per l'autentica educazione liberale, questi è senza dubbio Newman, ‘un capo dell'umanesimo cristiano’, come amò definirlo Hermans (III, 364).” V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 24. “Egli non poteva accettare di istituire un'università sulla falsariga di un seminario maggiore, aperto unicamente ai cattolici, così come intendevano i vescovi” (F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 41), e a dimostrarlo c'è la sua strenua difesa della “Liberal Education” (cfr. Newman, Tristram, 1952; Hoeffken, 1985; Heath, 1959), uno dei pochi casi in cui egli usa il termine liberale nell'accezione positiva, ossia “in its grammatical sense (...) opposed to servile”. Newman, 1852: 106. “Liberal Education makes not the Christian, not the Catholic, but the gentleman.” Newman, 1999e: 110. Lo scopo dei suoi numerosi discorsi universitari pronunciati nel 1852 “was to convince his hearers, many of whom were almost fanatical in their adherence to the Roman Catholic Church and in their intense distrust of the tendencies of modern science, that a liberal education is essential to fit men for the best kind of life.” L. E. Gates, *Introduction*, in Newman, 1895: 199.

<sup>739</sup> Evidentemente stimolato dalla diffusione di tesi celebrative circa la ‘National education’, cui Freeman non fu estraneo (*supra*, note 254 e 258), Newman avvertì l'esigenza di specificare che l'università “is a place of teaching universal knowledge. This implies that its object is, on the one hand, intellectual, not moral,” e che le qualità che essa poteva fornire a ciascun uomo “are no guarantee for sanctity or even for conscientiousness.” Newman, 1999e: xvii, 110.

<sup>740</sup> *Ibidem*, 269.

<sup>741</sup> “No science whatever, however comprehensive it may be, but will fall largely into error, if it be constituted the sole exponent of all things in heaven and earth, and that, for the simple reason that it is encroaching on territory not its own, and undertaking problems which it has no instruments to solve.” *Ibidem*, 68. Ma come sottolinea giustamente Pezzimenti, quella di Newman non è una visione manichea della conoscenza (Pezzimenti, 2001: 105). Egli invita anzi a tener presente che “only is true enlargement of mind which is the power of viewing many things at once as one whole, of referring them severally to their true place in the universal system.” Newman, 1999e: 124. Dunque il dialogo interdisciplinare risulta fondamentale ai suoi occhi: “all branches of knowledge (...) are not isolated and independent one of another, but form together a whole or system” (*Ibidem*, 194), onde per cui “the systematic omission of any one science from the catalogue prejudices the accuracy and completeness of our knowledge altogether.” (*Ibidem*, 48) Quest'ultima affermazione in particolare era indirizzata in buona parte a screditare coloro che

altre – un proprio metodo e un proprio campo di azione autonomo.<sup>742</sup> Perciò a suo avviso non poteva esservi un conflitto tra la teologia e la storia o la scienza,<sup>743</sup> poiché come uno storico non si sarebbe mai sognato di fondare la propria ricostruzione su personaggi come Adamo o Noè, così colui che intendeva illustrare una dottrina religiosa non poteva pretendere di offrirne una dimostrazione rigorosa a partire dalla “historical evidence.”<sup>744</sup> Nel caso specifico dell’infallibilità papale di cui abbiamo discusso, vediamo come l’obiettivo cui egli mira consista proprio nello sgravare la storia dall’incombente di fornire un criterio veritativo per le questioni di fede. Pertanto di coloro che come Gladstone accusavano i cattolici di aver ripudiato la storia antica con la formulazione del nuovo dogma,<sup>745</sup> scrive: “they seem to me to expect from history more than history can furnish.”<sup>746</sup> Come è facile notare si tratta di una logica del tutto opposta a quella che egli assumeva ai tempi dell’O. M., quando era appunto il confronto con l’antichità a fungere quasi da verifica sperimentale per decretare l’ortodossia di un insegnamento, e quando il rifiuto della problematicità del divenire lo portava a rifuggire “l’idea stessa della storia come il regno del relativo e del contingente, del mobile e del diverso, del vario e individuale.”<sup>747</sup> In questo senso, pur non potendo condividere le conclusioni anche solo

---

sostenevano la necessità di eliminare la teologia dal rango delle discipline universitarie (cfr. G. Cristaldi, *La fede come principio epistemico*, in Grassi, 1992: 147-9; C. Scordato, *Il problema della scienza come punto di vista*, in La Delfa, 2005: 63-4), poiché sebbene “divine and human science might each be suffered in peace to take its own line, the one not interfering with the other” (Newman to E. B. Pusey, 13 April 1858, in Newman, Dessain, 1961-72: XVIII, 322), Newman riteneva che “one of the greatest disasters of modern times is the separation between religion and science.” (Catholic University Gazette, 9 February 1855).

<sup>742</sup> “Secondo Sillem, Newman si rifarebbe ad Aristotele per le regole del ragionamento verbale e nella sottolineatura che ogni scienza possiede un proprio metodo.” Callegari, 2001: 149. Cfr. E. Sillem, *General introduction to the study of Newman’s philosophy*, in Newman, 1969: 149-63.

<sup>743</sup> “If then, Theology be the philosophy of the supernatural world, and Science the Philosophy of the Natural, Theology and Science, whether in their respective ideas, or again in their own fields, on the whole are incommunicable, incapable of collision, and needing at most to be connected, never to be reconciled.” Newman, 1852: 431. “Perciò, la coscienza, la ragione, le tradizioni della fede ‘non possono come fondamenti di scienza rivaleggiare con i duri palpabili fatti materiali che costituiscono la provincia della fisica” (*Ibidem*, 515, cit. in F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 62), e si sbagliano coloro che credono che “il sentire sospetto e mostrare timidezza (da parte dei cristiani), nell’assistere all’ampliamento del sapere scientifico, equivale a riconoscere che tra esso e la Rivelazione possa sussistere qualche contraddizione.” J. H. Newman, *Sermoni universitari*, in A. Bosi (a cura di), *John Henry Newman, Opere*, 1988: 464-5, cit. in *Ibidem*, 60.

<sup>744</sup> “For myself, I would simply confess that no doctrine of the Church can be rigorously proved by historical evidence: but at the same time that no doctrine can be simply disproved by it. Historical evidence reaches a certain way, more or less, towards a proof of the Catholic doctrines, often nearly the whole way; sometimes it goes only so far as to point in their direction; sometimes there is only an absence of evidence for a conclusion contrary to them; nay, sometimes there is an apparent leaning of the evidence to a contrary conclusion, which has to be explained; in all cases there is a margin left for the exercise of faith in the word of the Church. He who believes the dogmas of the Church only because he has reasoned them out of History, is scarcely a Catholic.” Newman, 1875: 105.

<sup>745</sup> Cfr. *supra*, 94-5.

<sup>746</sup> Newman, 1875: 104.

<sup>747</sup> Croce, 1967: 194. Questa sarebbe invece la posizione protestante, la quale si è sviluppata a partire dalla decisione “di svalutare in toto il cristianesimo storico, e di dar forma a un cristianesimo tratto soltanto dalla

parzialmente panlogistiche di un Croce circa la natura autonecessitante e dunque autolegittimante dello svolgimento storico – che di fatto almeno sul piano teoretico,<sup>748</sup> esautorava l'azione individuale – Newman non può essere annoverato tra i fautori dell'anti-storicismo per come lo ha inteso il filosofo abruzzese.<sup>749</sup>

Ma poiché l'ambiguità del termine può creare fraintendimenti di un certo peso, è opportuno definire più precisamente la visione newmaniana della storia come onnivalentemente anti-storicista – ossia seguendo Popper, ostile tanto allo *Historicism* (concezione teleologica della storia e predittiva delle scienze storico-sociali tout court, corrispondente all'accezione carriana),<sup>750</sup> quanto allo *Historism*<sup>751</sup> (il relativismo

Bibbia.” Newman, 2003: 47. Come spiega Lettieri, nell'*Essay*, Newman intende dimostrare che “il protestantesimo è costretto, addirittura disperando di essa, ad abbandonare la storia, lucidamente e criticamente riconosciuta come incoerente e casuale ambito delle differenze.” G. Lettieri, *Postfazione. Newman alessandrino*, in Newman, 2003: 438.

<sup>748</sup> Soprattutto alla luce delle vicende storiche contemporanee, Croce provvide a chiosare le asserzioni panlogistiche dei primi scritti, introducendo la seguente specificazione: “il cosiddetto storicismo che si presenta non già come semplice riconoscimento teoretico della necessità del fatto accaduto (il quale, se è accaduto, ha ben diritto di essere considerato come parte o momento della realtà), ma come adeguazione pratica all'accaduto, sottomissione a questo, trasfigurato in una legge a cui si deve obbedienza, astensione da ogni atto che miri a cangiare la situazione che si è formata, e anzi obbligo di adoprarsi secondo le proprie forze a consolidarla, (...) non è, storicismo nè una forma particolare di storicismo, ma fiacchezza e ipocrisia morale.” Croce, 1991: 101. Ad ogni modo, Newman “holds that the plan of truth is transcendent in relation to the plan of becoming and of the essences present in history: consequently history cannot be a norm or a judge of itself, but supposes a transcendent judgement” (Pezzimenti, 2001: 102), e solo in questo senso si potrebbe dire che egli condivide il famoso adagio secondo cui “la storia non è mai giustiziera.” (Croce, 2001a: 98)

<sup>749</sup> Abbiamo già visto sottolineato la distanza di Newman rispetto (*supra*, nota 747) a quella forma di rigetto della storicità, definito da Croce “il secondo modo di antistoricismo [che] aborre l'idea stessa della storia come il regno del relativo e del contingente, del mobile e del diverso, del vario e individuale, e sospira e aspira e si sforza all'assoluto, al fermo, all'uno, a trarsi fuori della storia, a superare lo storicismo, per acquistare sicurezza e pace.” Croce, 1967: 194. Quanto all'ulteriore espressione della “decadenza del sentimento storico” che il filosofo individua nella vita intellettuale europea e che è qui di seguito descritta, ci pare che l'estraneità del nostro a tali velleità futuristiche sia più che evidente. “Il primo modo, che ha dell'irruente e rivoluzionario nell'aspetto, riceverebbe forse la sua designazione propria se al suo intero si estendesse quel nome che è di una delle sue particolari manifestazioni letterarie e artistiche, e che fu pronunciato anni addietro per la prima volta in Italia: ‘futurismo’. Esso infatti idoleggia un futuro senza passato, un andare innanzi che è un saltare, una volontà ch'è un arbitrio, un ardimento che, per serbarsi impetuoso, si fa cieco; e adora la forza per la forza, il fare per il fare, il nuovo per il nuovo, la vita per la vita, alla quale non giova mantenere il legame col passato e inserire la sua opera sull'opera del passato, perché non le importa di essere vita concreta e determinata, ma vuol essere vita in astratto o mera vitalità.” Croce, 1967: 178.

<sup>750</sup> È bene a questo punto precisare che al riguardo Carr si mostra piuttosto critico nei confronti di Popper, il quale a suo dire “si serve del termine ‘storicismo’ come di un epiteto buono a tutti gli usi, per ogni opinione sulla storia che non approva, ivi comprese alcune che mi sembrano degne di rispetto [e tra queste ‘opinioni’ non disdegnate dallo storico inglese possiamo certamente annoverare lo storicismo crociano, che del resto, non può essere fatto “confluire nelle filosofie (...) portatrici della mentalità filosofica ‘olistica’, che Popper individua come nemica del liberalismo.” G. Furnari Luvarà, *Per una filosofia come pratica della libertà*, in Cacciatore, Cotroneo, Viti Cavaliere, 2003: 352] e altre che, (...) nessuno storico serio si sogna più di condividere. Egli stesso ammette (...) di inventare argomenti ‘storicisti’ che non sono mai stati usati da nessuno ‘storicista’ esistente. (...) Finora storicismo (*historicism*) era stato usato comunemente come sinonimo dello *Historismus* tedesco: ora, il professor Popper distingue tra ‘storicismo’ (*historicism*) e ‘istorismo’ (*historism*) complicando ulteriormente l'uso già confuso del termine.” Carr, 2000: 101.

“The main features of his [di Popper] conception of ‘historicism’ are: (i) its specific realm is the sphere of necessity, because the human being appears to be carrying on towards the future by irresistible forces; (ii)

ermeneutico<sup>752</sup> passibile di sfociare nel suo corrispettivo a livello “morale, non già storico ma sostanziale, (...) che considera la morale come una vana *imaginatio*”<sup>753</sup>) – ma al contempo non anti-storica (ossia, scusandoci per la doppia negazione, non anti-storicista in senso crociano).

Ispirandosi, con le dovute cautele, a storici ‘scettici’ come Edward Gibbon<sup>754</sup> e John Lingard,<sup>755</sup> e in contrapposizione alla tradizione provvidenzialistica che da Bossuet a Ranke aveva influenzato non certo esiguamente gli ultimi due secoli del pensiero storiografico,<sup>756</sup> Newman abbandona definitivamente le prospettive universalistiche,

---

this view possesses a clear methodological character, which highlights impersonal factors in social change, and it is connected with a *non-relativistic* orientation, which tends to dogmatism (what is true is the ‘law of change’); and (iii) this position does not accept the epistemological pluralism, because it assumes a theoretical framework to explain and to appraise the historical evolution of society.” W. J. Gonzalez, *The many faces of Popper’s methodological approach to prediction*, in Catton, Macdonald: 2004: 87.

<sup>751</sup> “Historism is, for Popper, the opposite conception to historicism. In fact, the features which he attributes to ‘historism’ are quite different from historicism: (a) historism rejects a static view of the social world and criticises the idea of ‘human nature’ or *ontical structure* of the person (the human being - in the extreme version - does not have freedom: he or she is *freedom*); (b) this approach denies the existence of truth as an absolute value, which leads it towards a methodological *relativism* in the main advocates; and (c) it offers a defence of a *pluralistic epistemological* framework, which impedes the existence of a stable conceptual framework to appraise the contents of social sciences and increases the insistence in the importance of each historical period.” *Ibidem*, 88.

<sup>752</sup> La teoria di Newman si fonda su una “idea di sviluppo [che] è infatti esente da ogni deriva relativista, poiché il criterio veritativo non può mai essere per lui puramente storico.” Brighi, 2007: 55. Cfr. *supra*, nota 734. “This explains why the Cardinal should have viewed Acton’s sympathies towards German historicism with a certain scepticism, for that school claimed to consider history almost as if it were an ultimate criterion of truth.” Pezzimenti, 2001: 102. A differenza di Acton, egli “did not even know German at all, remained completely alienated from the world of idealism and the consequences which it generated in Germany.” Ma “in reality, though, this supposition seems somewhat superficial. The real difference is to be met with in the different ‘nature’ of the two scholars before the central problems of the faith: dogma, authority, and so on. (...) Acton, who had grown up and lived in a liberal environment, was more thirsting for certainties, for himself and for others, which would indicate sure paths.” *Ibidem*, 103. “Newman, on the other hand, strongly affirmed the dogmatic principle; i. e. the existence of an objective revealed truth, which would come to be known progressively.” J. L. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England*, 1962: 169-71, cit. in Ivi.

<sup>753</sup> Croce, 2001b: 33. Sulle differenze tra Croce, Dilthey e Weber sotto questo aspetto, cfr. E. Agazzi, *Benedetto Croce. Dalla revisione del marxismo al rilancio dell’idealismo*, in Aa. Vv., 1980: 269-330.

<sup>754</sup> Egli “confessa a malincuore che il solo scrittore inglese che abbia qualche diritto ad essere considerato storico della Chiesa e lo scettico Gibbon.” Kingswan, 1902: 528. Ciononostante, nelle *Lectures on the present position of Catholics in England* lo annovera tra gli storici che come Hallam, Jortin, White, Robertson, hanno alimentato con le loro opere il “pregiudizio anticattolico” (B. Gallo, *Introduzione*, in Newman, 2000a: 32). Sull’influenza di Gibbon sul Newman storico, cfr. B.W. Young, *Gibbon, Newman, and the religious accuracy of the historian*, in Womersley, 1997: 309-30.

<sup>755</sup> In vista dell’interpretazione dell’approccio storiografico di Newman che ci apprestiamo a delineare, ci preme segnalare il portato più originale dell’opera di Lingard, che Newman non mancò di apprezzare e citare (B. Gallo, *Introduzione*, in Newman, 2000a: 33). “Lingard, whose training in theology made him better qualified in the field, significantly had the ability to make a clear distinction between the two areas of human endeavour, which made him superior in his work of historical source criticism. Lingard - whatever his private views on the matter and in contrast to Ranke as a historian makes no attempt to attribute any historical events to a providential agency.” Jones, 2001: 173.

<sup>756</sup> Oltre a “Bossuet, who thought that he could tell where the hand of God was moving (...), Ranke claimed that his own desire to study the past had been stimulated by a religious preoccupation. When he was charged with a lack of interest in philosophy and religion, he answered that ‘it was this and this alone, which drove me to historical research’. He talked of Providence more than the technical historian would usually do at the present day.” Butterfield, 1969: 66, 138. Cfr. *supra*, nota 339.

sostenendo così tenacemente l'inintelleggibilità del significato della storia 'esteriore', nel senso in cui ne abbiamo sopra discusso, da finire per essere guardato con diffidenza dagli stessi storici suoi correligionari.<sup>757</sup> Lord Acton ad esempio, che pure non poté esimersi dall'apprezzare in lui una sorta di predisposizione naturale allo studio della storia,<sup>758</sup> pensava "that Newman saw God working only upon the inner life of man," che egli non vedesse alcuna "evidence of divine government in the course of things."<sup>759</sup> E ancor più severamente asseriva: "Newman denies the government of the world. Providence does not manifest itself in history."<sup>760</sup> Quanto alle prime due espressioni, possiamo dire che il grande 'storico della libertà', come è stato definito,<sup>761</sup> non aveva poi tutti i torti. Ponendo l'accento sulla "inner life of man" egli coglieva infatti quella dialettica tra realtà interiore ed esteriore che abbiamo cercato di mettere a fuoco ponendo la teoria della coscienza alla base dell'idea di unità della storia in cui Newman credeva, e che però, proprio in quanto interiormente realizzantesi, riteneva inattuabile con gli strumenti dello storico; ed ecco che ribadito questo, anche la seconda affermazione, quella relativa alle 'evidenze' della presenza divina nell'ambito degli avvenimenti umani, può essere accolta, nel senso che effettivamente Newman non riteneva che vi fossero segni estrinseci che permettessero di scorgere un senso di marcia divinamente impartito alla storia.

Sentenziare invece che tutto ciò comporti il diniego del manifestarsi della Provvidenza nella storia costituisce indubbiamente un'esagerazione infondata, con cui Acton sancirebbe di fatto la seguente tesi: "l'essenza della crisi del concetto cristiano di storia consiste nel fatto che alla costruzione teologica della storia sono state contrapposte le costruzioni materiali: soggetto della storia non è più un Dio che trascende il mondo e con la sua provvidenza guida gli eventi e i destini del corso del mondo, ma soggetto della storia è l'uomo stesso."<sup>762</sup> Tacitamente, sulla stessa linea si situano coloro i quali, come Frappell, asseriscono che la riflessione di Newman sulla storia avrebbe avuto maggior seguito se egli, adeguandosi alla temperie culturale del tempo, si fosse proposto come

---

<sup>757</sup> "Acton repeatedly illustrates the contrast between his own views and those of Newman who 'discovered no progress', and saw 'no evidence of divine government in the course of things.'" E ancora scrive: "Note that Newman denies the government of the world. Providence does not manifest itself in history.' Therefore for Newman 'history apart from biography is a world without a God'." J. E. Acton, *Roman Diary*, C. U. L. Add. 4987, cit. in *Ibidem*, 138.

<sup>758</sup> "Lord Acton believed that Newman, if he had cared deeply for scholarship, would have been one of the eminent historians of the nineteenth century, since he was naturally endowed with a historical sympathy." Chadwick, 1987: 99. Cfr. *supra*, II nota 255.

<sup>759</sup> Cfr. *supra*, nota 757.

<sup>760</sup> *Ivi*.

<sup>761</sup> Felice, 2002b: 110.

<sup>762</sup> Kobyliński, 1998: 126.

“exponent of an expressly Christian philosophy of history.”<sup>763</sup> Sebbene sia fuori discussione che oggi il Newman ‘storico’ sarebbe quanto meno molto più noto, se non più stimato, se avesse adottato una prospettiva storicistica – che nella fattispecie sarebbe stata improntata al provvidenzialismo – ci pare una lettura pericolosamente ingannevole quella che lascia intendere che le sue argomentazioni non fossero propriamente implicite, o forse nemmeno congrue, rispetto alla posizione cristiana<sup>764</sup> nel campo della filosofia della storia.

È vero che nella storia delle idee dell'Ottocento, e per certi versi anche del secolo successivo, il suo ruolo, e questo è senz'altro uno degli aspetti che lo rendono maggiormente interessante, è stato decisamente *sui generis*. Si è parlato di lui come di “a great outsider”, “the most extraordinarily individualistic philosophers of history”,<sup>765</sup> dal pensiero “caleidoscopico,” “novel”, “altogether different” e “irreconcilable”<sup>766</sup> rispetto a quello degli altri intellettuali del suo tempo. Egli stesso si è mostrato riluttante alle etichettature ideologiche anche generiche, “non ha mai preteso di essere un filosofo”<sup>767</sup> e d'altra parte non riuscì ad avviare un indirizzo speculativo, o più strettamente teologico, tutto suo.<sup>768</sup> Ma “il Newman pensatore e filosofo deve forse essere considerato sospetto

<sup>763</sup> “So all-pervasive in intellectual circles was the historicist mentality that to deny the unity and progressiveness of history seemed almost to doubt God’s providence. Newman may well have been held in better esteem had he been, like Schlegel, the exponent of an expressly Christian philosophy of history.” Frappell, 1989: 481.

<sup>764</sup> Possiamo a buon diritto dire ‘cristiana’ e non meramente cattolica, dato che se usiamo la teologia dei Padri come punto di riferimento, dobbiamo constatare che anglicani, ortodossi e cattolici, riconoscono tutti in essa il fondamento delle loro rispettive chiese, seppur con diverse sfumature e connotazioni, mentre solo il ramo protestante risulterebbe, ad ogni modo parzialmente, escluso. Sulla neo-patristica protestante, cfr. Cattaneo, De Simone, Dell’Osso, Longobardo, 2008: 35-6.

<sup>765</sup> “Newman belongs to no school. in the history of philosophy and theology he appears as a great outsider. Newman is indeed one of the most extraordinarily personal or individualistic philosophers of history. He speaks and writes for himself, and his ideas speak to us of their author.” E. Sillem, *General introduction to the study of Newman’s philosophy*, in Newman, Sillem, 1969: 4.

<sup>766</sup> “Thus we arrive at two conclusions which do much to explain the individualistic and altogether ‘novel’ character of Newman’s philosophy, and to provide us with an answer to the question we put at the end of the first chapter. First, if Newman was unable to take any positive part in the work of the philosophers of his day, it was because his work was altogether different from, and irreconcilable with theirs. If he is overlooked by British philosophers today it is for the same reason that they are the heirs to the Liberal rationalists of the last century.” *Ibidem*, 75.

<sup>767</sup> “Newman non ha mai preteso di essere un filosofo, ma con la sua vita e i suoi scritti egli ha fornito al filosofo accademico la materia per una profonda riflessione ancora una volta sulla natura dell’uomo e sulla natura di Dio. (...) Proprio per la ricchezza e la diversità del suo pensiero, Newman è una pietra d’inciampo per il rigido scolastico come per lo storicista.” J. M. Haas, *La ragione al suo posto*, in Grassi, 1992: 104.

<sup>768</sup> Nei primi anni successivi alla conversione, “Newman si consacrò ad un’attività intensa; e, fra l’altro, concepì il disegno di fondare una scuola di teologia.” G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1993: 27. “Newman non ha avuto eco. Se avesse creato una scuola, avremmo visto svilupparsi una psicologia del pensiero implicito e della vita profonda, una logica della convinzione, una sociologia dell’idea e dell’influenza, una metafisica dell’ordine morale, una spiritualità dell’individuale, una storia del sentimento religioso, una teologia insieme dogmatica, psicologica e positiva.” J. Guitton, *La philosophie de Newman*, 1933: xxxix e ss., cit. in De Rosa, 2002: 220.

proprio in virtù della pletera di scuole filosofiche con le quali i vari aspetti del suo pensiero sembrano compatibili?”<sup>769</sup>

A ben vedere l'irriducibilità del suo profilo teoretico ai vari 'ismi' che hanno segnato, talora in modo drammatico, la storia europea, costituisce l'espressione evidente della sua impostazione autenticamente personalistica. Non a caso Jean Lacroix ha descritto il personalismo come “l'anti-ideologia per eccellenza,” un “discorso [che] non è propriamente filosofico” definibile piuttosto come “l'intenzione radicale dell'umanità.”<sup>770</sup> Esso nascerebbe da una “exigence ontologique,” fondandosi sulla sussistenza di una “racine de toutes les actions de l'homme qui visent à l'universel humain.”<sup>771</sup> Ci sembra proprio di poter dire che Newman questa esigenza vitale, quella di

<sup>769</sup> J. M. Haas, *La ragione al suo posto*, in Grassi, 1992: 102. Come si può notare la sua poliedricità viene interpretata in un duplice senso; se Sillem definisce la sua opera “irreconcilable” con quella degli intellettuali contemporanei, Haas al contrario la descrive come compatibile con fin troppi indirizzi di pensiero.

<sup>770</sup> “Il nostro paradosso, se si vuole - ma si vedrà che in realtà è solo un truismo -, consisterà nel sostenere che, anziché essere un'ideologia, il personalismo è l'anti-ideologia per eccellenza. Verità di fondo che, implicitamente o esplicitamente, è riconosciuta da tutti. Il personalismo non è né un'ideologia né una filosofia. Bisogna risalire a nozioni più fondamentali, più originarie e più profonde, quelle di fede e di credenza razionali. Il nostro discorso non è propriamente filosofico, per quanto il breve richiamo ad una particolare dottrina si possa talora rivelare utile. Il discorso verte sull'ispirazione in quanto tale, che nel corso delle varie epoche si è espressa e continua ad esprimersi in forme estremamente diverse. Se è vero che essa fonda spesso delle filosofie - e oggi più che mai -, si manifesta ancor più ampiamente in campi diversi, che vanno dall'arte alla politica, dalla religione all'economia. Questa ispirazione si ritrova infine, e spesso nel modo più profondo, in coloro che credono sostenevamo che il personalismo non è una filosofia, ma che è l'intenzione radicale dell'umanità.” Lacroix, 1974: 10. Significativo anche questo rilievo di Mounier: “La miglior sorte che possa toccare al personalismo è questa: che dopo aver risvegliato in un sufficiente numero di uomini il senso totale dell'uomo, si confonda talmente con l'andamento quotidiano dei giorni da scomparire senza lasciar traccia.” Mounier, 1948: 19. Maritain sottolinea invece un altro aspetto della questione: “Nulla sarebbe più falso che parlare del 'personalismo' come di una scuola o di una dottrina. È un fenomeno di reazione contro due opposti errori, ed è un fenomeno inevitabilmente molto misto. Non c'è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola persona.” Maritain, 1963: 8. Infine, risulta particolarmente interessante per la nostra trattazione, accostare il contributo di Alexandre Marc (1904-2000), grande studioso e fautore del federalismo, il quale ci offre di esso un'analoga definizione: “Il suo carattere corsivo [sul costruttivismo di Freeman, cfr. *supra*, 181, 256-7] lo sottrae alla tentazione di diventare sistematico. (...) Il federalismo, nella misura in cui resta fedele a se stesso, rappresenta l'anti-ideologia per eccellenza.” A. Marc, 1996: 102. In chiave fortemente anti-costruttivista, egli lo descrive come esito spontaneo della concretezza della vita associativa: “Le fédéralisme est une anti-idéologie. Contrairement aux idéologies - absolutiste, statonationale, jacobine, libérale, marxiste - le fédéralisme ne prétend pas couler le réel dans le moule d'un quelconque système: c'est de la réalité qu'il procède, au contraire, s'efforçant paradoxalement - que l'on songe à la maxime célèbre: deviens ce que tu es - de réaliser le réel.” *Id.*, 1965: 11. Anche Krienke osserva che, almeno teoricamente, nel “federalismo, si aggregano altri Stati sul principio personalistico, non inglobandoli nel proprio spirito” (M. Krienke, *Rosmini e Fichte: due idee di unità nazionale*, in Picenardi, 2011: 66), intendendo per principio personalistico, quello dell'unità nella distinzione/varietà, ben diverso dall'idea freemaniana in cui le razze ‘inferiori’ venivano assimilate da quelle ‘superiori’. Cfr. *supra*, 191-3. Cfr. anche Kinsky, Knipping, 1996; Acton, 2006: 62-3.

<sup>771</sup> “Le personalisme ne cherche pas sa justification dans l'histoire et dans la méditation. Il y a, à son origine, une exigence ontologique. (...) il est 'l'intention radicale de l'humanité', la racine de toutes les actions de l'homme qui visent à l'universel humain.” Campagnolo, 1974: 156.

chiarire il concetto di persona,<sup>772</sup> la condivise interamente e la soddisfò, a suo modo; e occorre ricordare per l'ennesima volta che lo fece a partire dalla teologia dell'epoca patristico-conciliare che davvero costituisce il nucleo assiomatico inestirpabile di tutta la storia del Cristianesimo.<sup>773</sup>

È ancora Lacroix a rimarcare che per i cristiani il divino “non è personalità, ma tri-personalità, vale a dire iper-personalità. (...) Conoscere Dio è conoscerlo nel rapporto con una persona e con l'umanità stessa: si coglie l'universale [l'assoluta trascendenza] nell'universalmente umano [la coscienza, per usare il vocabolo scelto da Newman].”<sup>774</sup> Il filosofo francese non fa alcun riferimento ai dogmi trinitari e cristologici elaborati durante i primi concili ecumenici, ma è fin troppo ovvia l'origine della sistematica teorizzazione di un Dio tripersonale, così come della connaturalità di un suo rapporto con l'uomo che si manifesta a livello precipuamente ontologico, pur sussistendo anche a livello storico, aggiungiamo ricollegandoci alla critica di Acton nei confronti della filosofia della storia di Newman; quest'ultima si prospetta propriamente argomentabile *etsi Deus non daretur*, senza per questo risultare invalidata se recepita invece *etsi Deus daretur*,<sup>775</sup> giacché non è che perentoria affermazione del principio “di responsabilità, che trova la sua fondazione ultima nel fatto che Dio ha affidato all'uomo il destino del

<sup>772</sup> Se riconosciamo che “da un lato l'essenza della persona [è] data dalla libertà, dalla responsabilità e dalla creatività, e dall'altro, la relazione” (Felice, 2002b: 26), è evidente che il secolo di Newman avrebbe necessitato un profondo ripensamento e una ridefinizione delle categorie antropologiche nodali. “Bisognava ad esempio chiarire molto bene cosa si intendeva per ‘persona’. Teorie come quella della volontà generale (Rousseau), dell'uomo generale (Marx), dello Spirito Assoluto (Hegel) solo in teoria promuovevano il rispetto per l'uomo. Infatti l'uomo che essi avevano in mente di costruire era un modello astratto, ideale, ricavato da teorie costruite a tavolino. (...) Le democrazie che sposavano la prima concezione di uomo finivano con una contraddizione lampante: in nome di un uomo ideale, che non esisteva nella realtà, uccidevano o facevano soffrire gli uomini reali. Robespierre, scrive Manzoni in un dialogo dedicato a Rosmini (*Dialogo dell'invenzione*), mandava alla ghigliottina tutte le persone che non corrispondevano al suo ideale di cittadino (ideale che egli aveva preso da Rousseau). Le cattive teorie della persona favorirono il costituirsi dei movimenti politici che in seguito passarono sotto il nome di democrazie totalitarie. Tutte le ideologie del Novecento caddero in questa trappola: sono partiti dalla celebrazione dell'uomo, per poi approdare al soffocamento delle persone. Basti ricordare il fascismo, il nazismo, il marxismo, il maoismo.” Muratore, 2011: 22.

<sup>773</sup> Cfr. *supra*, nota 764.

<sup>774</sup> Lacroix, 1974: 46.

<sup>775</sup> In questo senso, la riflessione di Newman si collega anche al dibattito contemporaneo su cristianesimo e laicità nella vita pubblica. Se infatti Habermas afferma che “i cittadini secolarizzati non possono, finché compaiono nel loro ruolo di cittadini dello Stato, disconoscere un potenziale di verità in linea di principio alle concezioni del mondo religiose, né contestare ai propri concittadini credenti il diritto di contribuire alle discussioni pubbliche in lingua religiosa” (J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio*, in *Id.*, Ratzinger, 2005: 62), Pulitanò commenta: “Quest'onere, per il cittadino ‘secolarizzato’, può essere richiesto ed essere sostenibile, a condizione che le posizioni espresse in lingua religiosa siano traducibili in argomenti accessibili a tutti, non dipendenti cioè da premesse di fede religiosa. In questa stessa prospettiva si è osservato che un'etica razionalmente argomentata *etsi Deus non daretur* deve poter valere *etsi Deus daretur*, ‘in faccia a Dio’ (così L. Lombardi Vallauri, in *Bioetica*, 1996, p. 29; *Id.*, *Un'etica sola, laica, universale?*, in *Bioetica*, 2004, pp. 138 e segg.), proprio perché razionalmente fondata.” (D. Pulitanò, *Laicità e diritto penale*, in Ceretti, Garlati, 2007: 292) Cfr. anche Krienke, 2009a: 31-4.

mondo.”<sup>776</sup> Nella sua ormai “genuinely pluralistic vision of history”<sup>777</sup> non agiva nessuna forza extrastorica, ma solo la persona, la cui coscienza operava nella temporalità costituendone l'unico orizzonte unificante, trascendentalmente fondato, e dunque indeterminabile in base alla mera osservazione della successione evenemenziale.

Diremmo dunque che non si può affatto parlare di “crisi del concetto cristiano di storia”<sup>778</sup> nel momento in cui soggetto di tale storia diviene l'uomo, al posto di Dio,<sup>779</sup> alla sua origine sta invece la perdita di centralità della problematica antropologica, onde per cui è stata possibile l'affermazione o addirittura il trionfo di “una concezione dell'individuo che priva la persona indebitamente delle sue relazionalità esistenziali e soprattutto del suo fondamento trascendente,”<sup>780</sup> che era proprio ciò che il nostro intendeva evitare scagliandosi contro il ‘liberalismo’ che egli qualificava come “grande apostasia” della sua era.<sup>781</sup> La sottovalutazione dell'uomo come unico protagonista dell'enigma della storia, derivante dall'attaccamento pedissequo alle interpretazioni provvidenzialistiche ritenute più ortodosse, ha certamente contribuito in misura notevole a neutralizzare il potenziale anti-totalitaristico del Cristianesimo, che il secolo trascorso non poté sfruttare ma che Newman, pur senza esserne del tutto consapevole, aveva cercato di sviluppare riportando alla luce, con una chiave di lettura inedita,<sup>782</sup> il repertorio

<sup>776</sup> Kobyliński, 1998: 128.

<sup>777</sup> “Newman had a genuinely pluralistic vision of history as of politics, and thus could not in any way tolerate visions such as that of Hegel, which made the historical process of becoming a rigidly unitary one.” Pezzimenti, 2001: 102. Ciò è ovvio se, come dice Di Nuoscio facendo eco a Popper, “ogni filosofia o religione, come quella cristiana, che si appella alla coscienza è quindi intrinsecamente antistoricista” e “la demolizione dello storicismo (...) significa dunque che non c'è una Storia dell'umanità, ma tante storie quante sono gli individui e i possibili aspetti della vita umana.” Di Nuoscio, 2004: 12.

<sup>778</sup> Cfr. *supra*, nota 762.

<sup>779</sup> Secondo Nédoncelle “il solo modo di dare un significato plausibile alla filosofia dell'essere è quello di farla sfociare in una filosofia dell'atto” (Lettera di M. Nédoncelle a C. Valenziano, 29 Novembre 1959, cit. in Valenziano, 1965: 110), e ci pare che Newman rispecchi alla perfezione questa istanza (cfr. *supra*, note 467, 499, 458 e 564). E dunque, essendo a tutti gli effetti una filosofia dell'essere (cfr. S. Muratore, *Lo studio della filosofia nelle Facoltà teologiche e nelle Università pontificie*, in Lorizio, Galantino, 1994: 85; G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1999b: 66; B. Gallo, *Introduzione*, in Newman, 2000a: 51; *supra*, nota 541), l'edificio speculativo newmaniano non poteva conoscere alcun conflitto tra prerogative teologiche e antropologiche, perché nel suo personalismo, proprio come in quello rosminiano, “la causa della dignità dell'Essere coincide con la causa della persona umana.” L. Stefanini, *Il personalismo di A. Rosmini*, in Sciacca, 1957: 1140.

<sup>780</sup> Krienke, 2010: 36.

<sup>781</sup> “The spiritual dynamic of the age was certainly a belief in the powers of man's reason and in nothing beyond it; ‘the actual experience of the negation of Transcendence under one or another of the forms which it can take’ (M. De Corte, *Philosophie des Moeurs contemporaines. Homo rationalis*, Bruxelles, 1944: 22-3).” Boekraad, 1955: 69. Cfr. *supra*, nota 528.

<sup>782</sup> Anche se il pensiero di Newman può essere ricondotto alla teologia patristica nel modo abbastanza immediato che abbiamo inteso proporre (cfr. *supra*, 217), è chiaro che disconoscere il carattere creativo e innovativo della sua opera costituirebbe un errore altrettanto grave che disancorarla dal suo oggettivo riferimento primario. Il Nédoncelle scrive a proposito della sua dottrina della coscienza: “Va riconosciuto che gli è propria e sorpassa particolarmente le annotazioni più generali e più disperse di cui si è potuto scovare esempi tra i Padri ed in specie nella cosiddetta tradizione agostiniana.” M. Nédoncelle, in J. H.

di definizioni teologiche e antropologiche risalenti all'antichità, da un punto di vista ecclesiastico, più remota.

Un'antichità quella dei Padri, che gli aveva intimato di staccarsi dalle sue sottane, additandogli una continuità non rintracciabile nella reiterazione necessitata, ma nell'uso libero e creativo del giudizio personale, concepito secondo una dinamica relazionale, e nella fattispecie 'cattolica'. L'antichissimo "*Securus judicat orbis terrarum*" lo aveva paradossalmente spinto a lasciar cadere il principio dell'antichità/ripetizione come criterio legittimante per coloro che di volta in volta erano stati soggetto della storia della Chiesa, ovvero ad emanciparsi dalla tirannide del dato esteriore, e insieme con essa da tutte quelle ipoteche metafisiche e dottrinali che in misura variabile hanno gravato sul XIX secolo. I Padri lo fecero sì cattolico,<sup>783</sup> ma ciò che più conta, almeno relativamente al suo ruolo nel contemporaneo panorama intellettuale, lo fecero personalista in filosofia; anti-storicista, anti-idealista e anti-materialista in storia; antipefettista, anti-utopista e anti-costruttivista, in politica; anti-scientista, anti-positivista, ma anche anti-relativista e anti-soggettivista in epistemologia; in una sola parola, liberale.<sup>784</sup>

Poco sopra abbiamo volutamente sottolineato che Newman aveva *cercato* di elaborare ed amplificare l'eredità patristica in senso 'anti-totalitario' – possiamo usare questa espressione tenendo presente da un lato la sua strenua esortazione a seguire sempre, e soprattutto in materia religiosa, i dettami della coscienza relazionalmente e quindi responsabilmente intesa,<sup>785</sup> e dall'altro il fatto che "il meccanismo del totalitarismo è quello di cancellare la libertà individuale nel nome della 'verità ideologica'"<sup>786</sup> – lasciando presagire che la sua opera, frutto di una peculiare commistione tra antichità e modernità,<sup>787</sup> per molti versi reputata imprudente e scomoda semplicemente in quanto

Newman, *Sermons Universitaires*, vers. franc, di P. Renaudin, Paris 1955, (XXVIII), 30, nota 1, cit. in V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 100.

<sup>783</sup> Newman, 1866: 14, cit. in Biffi, 2009: 37. "I Padri mi fecero cattolico, ed io non intendo buttare a terra la scala con la quale sono salito nella Chiesa." Cfr. *supra*, nota 422.

<sup>784</sup> Cfr. M. Baldini, *Karl Popper. Fallibilità della conoscenza umana e società aperta*, in Di Nuoscio, Modugno Crocetta, 2002: 121; *Id.* 2001: 12.

<sup>785</sup> Cfr. *supra*, nota 548. "La coscienza ha diritti perché ha doveri; ma al giorno d'oggi, per una buona parte della gente, il diritto e la libertà di coscienza consistono proprio nello sbarazzarsi della coscienza, (...) nell'essere indipendente da obblighi che non si vedono." Newman, 1999a: 221.

<sup>786</sup> Krienke, 2010: 32. Cfr. Encicl. *Veritatis splendor* (1993), n. 99, cit. in Pizzorni, 2006: 503. "La radice del moderno totalitarismo, dunque, è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e, proprio per questo, per sua natura stessa, soggetto di diritti che nessuno può violare."

<sup>787</sup> "In the *Apologia* he has expressed his 'enthusiastic concurrence' with the attitude of such 'Liberal' Catholics as Lacordaire and Montalembert, whom he held to be 'before their time' (p. 285). With regard to the 'liberalism' of Acton and his friends his concurrence was far more limited. But he sympathised with their avowed programme of approaching religious problems with a mind keenly alive to the thought and science of the day." W. Ward, *Liberal Catholicism*, in Newman, Ward 1912: I, 471-2. Questa apertura ha spinto alcuni studiosi e non, a vedere in Newman un pensatore modernista o proto-tale (Weatherby, 1973:

maleinterpretata, incontrò non pochi ostacoli nell'essere approvata dalla stessa autorità religiosa che lo aveva accolto.<sup>788</sup> Qualcuno ha addirittura parlato del cardinalato come di una sorta di compensazione per i torti subiti<sup>789</sup> da una figura effettivamente "too liberal"<sup>790</sup> rispetto a un'epoca di transizione per l'intero corpo sociale come quella in cui

---

135), mentre al contrario è chiaro che la sua condanna del 'liberalismo' come "grande apostasia" (cfr. *supra*, 273 e *infra* 276, in particolare nota 793) non fu che un'anticipazione dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis* di Pio X che nel 1907 condannava proprio "gli errori del modernismo". "Newman would have been horrified by the writings of Loisy and Tyrrell if he had lived to read them, and he would have been as astonished to hear that he was the 'father' of modernism." Vidler, 1934: 53. Cfr. anche Brighi, 2007: 11, 21; F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 9; F. Gonzalez Fernandez, *J. H. Newman: la sua «castitas animi in veritate» e l'arrivo al cattolicesimo*, in Grassi, 1992: 148; G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1999b: 65; V. Gambi, *Introduzione*, in Newman, 1999a: 102.

<sup>788</sup> "Leone XIII è stato antimoderno almeno quanto Pio IX prima di lui e Pio X successivamente." E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, 1977: 175, cit. in G. La Bella, *Newman e Leone XIII*, in De Rosa, 2002: 219. Come abbiamo visto (*supra*, nota 109) le aperture segnate dalla *Rerum novarum* non avevano nessuna ricaduta sulla concezione leonina di ordinamento sociale, ereditata da Pio IX, dai gesuiti della *Civiltà cattolica*, e dai vescovi sociali intransigenti." Krienke, 2011a: 291. Riprendiamo pertanto adesso la domanda provocatoria di De Rosa presentata all'inizio del capitolo (*supra*, nota 113), e tentiamo di rispondervi associando ad essa una questione più specifica posta con notevole acutezza da Krienke, e la relativa ed efficace spiegazione fornita dallo stesso autore: "perché la riflessione di Leone XIII e Pio XI non è giunta fino al livello costituzionale? La risposta a questo interrogativo risiede nella base concettuale della dottrina neoscolastica: la chiave personalistica del diritto naturale avrebbe implicato la differenziazione (non separazione) tra la sfera del diritto e la sfera della morale, differenziazione che avrebbe significato in fondo il riconoscimento dello Stato liberale nella sua autonomia basata sulla libertà della persona. (...) Fondare il diritto nella persona avrebbe significato, da questa prospettiva, assegnare al popolo, alla libertà degli individui, la sovranità politica e legittimare l'ordinamento democratico - conseguenza impensabile per Leone XIII." *Ibidem*, 296, 291. Sulla natura antiliberal e antidemocratica delle encicliche sociali di Leone XIII e Pio X, cfr. anche Uertz, 2005: 240-7; Acerbi, 1979: 163. Naturalmente la posizione di un Newman, favorevole alla perdita del potere temporale e alla conseguente nascita dello stato democratico (Kenny, 1957: 166-74; Newman J., 1986: 31; *supra*, note 536 e 673), mal si conciliava con i presupposti ideologici leonini. Non poteva restare esente da critiche e sospetti colui che all'indomani della breccia di Porta Pia affermava: "Whatever be the good or the evil of the Temporal power, it certainly seems now certain to go, and gradually, not at once, a new system must supersede the old; and one better suitable to modern times." Newman to J. Pym Yeatman, 26 September 1870, in Newman, Dessain, 1973-7: XXV, 213. "Perhaps for one man to be spiritually infallible and temporally despotic, is too much for human nature - and the Papacy cannot mount to the summit in things ecclesiastical, without a secular downfall." Newman to D. Moriarty, 2 March 1871, in *Ibidem*, 297. O ancora, riguardo alla prevista censura pontificia della maggiore rivista cattolico-liberale britannica (*supra*, nota 536): "If they do not allow *The Rambler* to speak against the Temporal Power, they seem to me tyrannical." Newman to J. Acton, 20 June 1861, in Newman, Ward 1912: I, 524. Sulla distinzione tra "religious and temporal matters", cfr. Newman, 1875: 14-5, *supra*, nota 657.

<sup>789</sup> "Il cardinalato di Newman fu per un verso voluto e desiderato personalmente da Leone XIII e per l'altro costituisce il coronamento dei passi ripetutamente intrapresi da esponenti qualificati del laicato cattolico inglese perché la Santa Sede restituisse a Newman la fama e la considerazione di cui troppo a lungo era stato privato. A giudizio di costoro Roma doveva un gesto di «riparazione» a Newman, restituire quello che ingiustamente gli era stato tolto. Tutto ciò non andava fatto in privato." G. La Bella, *Newman e Leone XIII*, in De Rosa, 2002: 213.

<sup>790</sup> Con queste parole Leone XIII commenterà, discutendo con un ospite inglese (Lord Selborne) la nomina cardinalizia di Newman, evidenziando l'opposizione di membri della curia non poco diffidenti nei suoi confronti: "It was not easy, it was not easy. They said he was too liberal, but I had determined to honour the Church in honouring Newman." cit. in G. La Bella, *Newman e Leone XIII*, in De Rosa, 2002: 218. Così, sebbene le sue idee fossero già all'altezza di suscitare nella dottrina sociale della Chiesa quella svolta personalista (cfr. *supra*, 121 e nota 191) che sarebbe alla fine giunta solo con la *Mater et Magistra* del 1961, "Newman rimane sullo sfondo [*supra*, nota 768], non è uno degli uomini «di punta» della squadra di Leone XIII. Non ci è dato di sapere, quanto il nuovo Papa avesse realmente compreso della novità e della originalità della ricerca teologico-filosofica del futuro cardinale. Probabilmente, come larga parte dei suoi contemporanei, gli sarà sembrata una teologia, se ci è permesso il termine, un «po' stravagante»." *Ibidem*,

egli visse. Infatti, sotto la dizione 'liberalismo',<sup>791</sup> anche qualificato come "grande sciagura" e "trappola mortale,"<sup>792</sup> egli raccoglieva e attaccava unicamente quella congerie di approcci e teorie – sensismo, utilitarismo, relativismo, e in ultima istanza nichilismo – che ne rappresentarono la degenerazione individualistico-atomistica, e che minavano alla base il carattere 'indisponibile' dei cosiddetti "primi principi."<sup>793</sup> Un "illimitato liberalismo del pensiero"<sup>794</sup> pertanto, che non aveva nulla a che vedere con quell'elevazione dell'uomo a fine ultimo di ogni realtà sociale e istituzionale<sup>795</sup> che resta umanistica e non antropolatrica<sup>796</sup> proprio non presentandosi come "concezione culturalmente 'indifferente' o eticamente neutra, bensì 'neutrale' ovvero imparziale, che

---

220. Analogamente Sillem: "He was and under suspicion within the Church of being a liberal philosopher in disguise, prepared to accommodate the teaching of the church to the claims of Reason and the spirit of the Age." E. Sillem, *General introduction to the study of Newman's philosophy*, in Newman, 1969: 75. Mentre Palmieri, già nel 1916, riconosceva: "I semi di un movimento liberale furono gettati nel suo solco [della Chiesa romana] dal cardinale Newman." Palmieri, 1916: 77.

<sup>791</sup> Sui vari usi impropri dei termini 'liberalismo', 'liberale', con particolare riferimento al contesto religioso del XIX secolo, cfr. Pattison, 1991.

<sup>792</sup> Newman, 1879.

<sup>793</sup> "Per liberalismo io intendo la falsa libertà del pensiero, ossia il pensiero che si esercita in un campo dove, per la struttura della mente umana, non può raggiungere nessun risultato soddisfacente, ed è perciò fuori luogo. In questo campo rientrano i primi principi di qualunque genere." Newman, 1995: 305. Inoltre egli restringe ancor più il campo trattando nello specifico dei rischi ad esso connessi da un punto di vista religioso: "Liberalism in religion is the doctrine that there is no positive truth in religion, but that one creed is as good as another, and this is the teaching which is gaining substance and force daily. It is inconsistent with any recognition of any religion, as true. It teaches that all are to be tolerated, for all are matters of opinion." Newman, 1912: II, 460. Cfr. anche *supra*, nota 541. Ma ci interessa anche evidenziare che il riferimento a "primi principi", in un certo senso inaccessibili all'attività speculativa, anticipa di molti anni la riflessione sull'indisponibilità dei fondamenti della dignità dell'uomo, e dunque di quei diritti "realmente universali, appartenenti ad ogni persona, in virtù della sua struttura umana, al di là da ogni frontiera naturale, ideologica, politica, come pure da ogni transeunte volontà legislativa [che] sono perciò diritti naturali immutabili, indisponibili dalla stessa e, in linea di principio, inviolabili da qualsiasi potenza di fatto o autorità costituita. Poiché si fondano sull'uguaglianza strutturale (di essenza) degli individui." S. Cotta, *Il diritto naturale e l'universalizzazione del diritto*, in Aa. Vv., 1993: 35. Certamente riconosciamo che la riflessione propriamente giuridica di Newman su questo punto è senz'altro abbozzata, ma come in molte altre occasioni (*supra*, note 63, 112, 171, 239, 352, 511, 610, 704 e 779), sarà Antonio Rosmini a fornire un'interpretazione sistematica delle idee del futuro cardinale, che egli condivideva sempre sulla base di comuni fonti patristiche. Cfr. G. Campanini, *Stato e società civile in Antonio Rosmini*, in *Id.*, Traniello, 1993: 187; De Gregorio, 2001: 80. Ad ogni modo, più in generale, se l'essenza del liberalismo consiste nella "presupposizione di diritti o interessi dell'individuo, precedenti alla formazione del potere politico" (Bobbio, 2006: 100), allora "l'annuncio cristiano è liberale in quanto ha sempre difeso il valore della dignità morale dalla sua gestione comunitaria e politica, ancorandola in un'istanza trascendente e quindi inaccessibile alla decisione politica." Krienke, 2010: 33.

<sup>794</sup> J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, 2001, p. 229, cit. in Callegari, 2001: 102.

<sup>795</sup> Per Einaudi il "liberalismo è quella politica che concepisce l'uomo come fine." Esso pertanto si oppone ai sistemi ideologici che concepiscono "l'uomo come un mezzo per raggiungere fini voluti da qualcuno che sta al di sopra dell'uomo stesso, sia esso la società, lo Stato, il governo, il capo." L. Einaudi, *Memorandum*, 1943, cit. in Antiseri, 2003: 5. Così anche per Röpke: "Che cos'è il liberalismo? Esso è umanistico. Ciò significa: esso parte dalla premessa che la natura dell'uomo è capace di bene e che si compie soltanto nella comunità, che la sua destinazione tende al di sopra della sua esistenza materiale e che siamo debitori di rispetto ad ogni singolo, in quanto uomo nella sua unicità, ciò che ci vieta di abbassarlo a semplice mezzo. Esso è perciò individualistico oppure, se si preferisce, personalistico." Röpke, 2001: 100.

<sup>796</sup> E resta tale evitando quella negazione del carattere creaturale dell'uomo che come abbiamo visto è strettamente legato alla sua libertà (cfr. *supra*, note 704, 705 e 772), e abbracciando invece un umanesimo del limite e della fallibilità. Sul fallibilismo liberale, cfr. Antiseri, 1995; Baldini, 2001: 181.

valorizza il primato della coscienza, [e] dunque, con essa apprezza la dimensione trascendente in quanto fondamento della persona.”<sup>797</sup>

Dinanzi alla domanda da cui scaturisce la “gigantesca contraddizione” che secondo Emanuele Severino<sup>798</sup> accompagna tutta la storia della civiltà occidentale, quella cioè tra “il senso greco del divenire” e “la volontà epistemica di dare un Ordine, un Senso, un’Origine assoluti e immutabili al divenire”<sup>799</sup> stesso, Newman non dà una risposta, ma offre una spiegazione: “la verità, astrattamente considerata, è sempre eguale a se stessa”<sup>800</sup> e tuttavia “la ricerca della verità non è propria di un’entità astratta e impersonale, che non fa comunque parte del mondo a noi noto, ma di soggetti umani ‘personalizzati’ in tutto il loro essere, in maniera irripetibile.”<sup>801</sup> A livello epistemologico così come a livello politico, quella newmaniana è stata un’interpretazione di capitali questioni storiche e antropologiche che, sulla base di una declinazione forte del tema della coscienza<sup>802</sup> e a dispetto della sua asistematicità speculativa, ha saputo realmente coniugare – muovendosi anche in controtendenza rispetto alle contemporanee risoluzioni

<sup>797</sup> F. Felice, *Prefazione*, in Muscolino, 2010: 18.

<sup>798</sup> E. Severino, *La consapevolezza del futuro*, cit. in Ricossa, 2006: 114. Ricossa trae spunto da una considerazione sull’imperfezione e sulla concezione del tempo, facendo riferimento in particolare alla logica predittiva.

<sup>799</sup> Severino, 1986: 10. “La filosofia, dunque, nascendo è tesa in due direzioni contrastanti. Come *epistémè*, come verità incontrovertibile che intende svelare il Senso e l’Origine del divenire è estrema capacità di previsione e di anticipazione del divenire: tutto ciò che nel divenire della vita e del mondo si produce deve adeguarsi alla Legge immutabile del Tutto svelata immutabilmente dall’*epistémè*. Ma, come evocazione del senso inaudito (ontologico) del divenire, la filosofia evoca l’imprevedibilità estrema, l’estrema impossibilità di anticipare in una Legge immutabile il divenire del mondo.” Ivi.

<sup>800</sup> Obertello, 2000: 99. “Ora la verità non può cambiare; ciò che è verità una volta lo è per sempre; e la mente umana è fatta per la verità. (...) L’intelletto, il quale è fatto per la verità, è in grado di pervenire alla verità.” (Newman, 2005b: 173-4) Questo, precisa Obertello, sempre “nella consapevolezza di muoversi pur sempre tra ombre ed immagini nel cammino faticoso ma anche pieno di speranza verso la verità in se stessa.” Obertello, 2000: 101. Similmente Popper profila un’idea di conoscenza oggettiva, peraltro come nel caso di Newman, si riferisce a un’oggettività ‘personalizzata’ (nel caso delle scienze ad esempio, “l’oggettività può essere definita l’intersoggettività del metodo scientifico.” Popper, 1998: 420), affermando tuttavia che “tutta la conoscenza rimane fallibile, congetturale. Non esiste nessuna giustificazione, compresa, beninteso, nessuna giustificazione definitiva di una confutazione. Tuttavia, noi impariamo attraverso confutazioni, cioè attraverso l’eliminazione di errori [“l’accumulo di probabilità” per Newman. Newman, 2005b: 230; Ker, 1993: 17; G. Lettieri, *Postfazione. Newman alessandrino*, in Newman, 2003: 438].” Popper, 2009: 33. Sull’avversione di Newman per l’astrattezza, cfr. *supra*, note 121, 122, e 509.

<sup>801</sup> *Ibidem*, 91. Così in Newman, “la virtù [intesa come facoltà] che ‘personalizza’ la ricerca della verità e della certezza è specificata anche dalle caratteristiche della personalità cui inerisce, anzi cui in ultima analisi si identifica.” *Ibidem*, 100. “La verità nel senso più profondo ‘non è originariamente l’apertura di qualcosa, ma la autodonzione dell’essere, che è perciò essenzialmente personale.” K. Rahner, *Über die Wahrhaftigkeit*, 249, cit. in Kowalczyk, 1999: 51.

Al di là della sua rilevanza teologica piuttosto che filosofica, la prospettiva secondo cui “‘la verità ha carattere personale’, anzi - con riferimento alla tradizione cristiana - che la verità stessa è una persona” ha influenzato numerosi studiosi nel loro approccio “al tema del rapporto tra soggettività e verità, ma al di là dei riferimenti all’una o all’altra corrente di pensiero non si può negare che occorre considerare in tutta la sua radicalità ciò che l’irruzione della realtà della persona sulla scena della conoscenza comporta.” M. Nicoletti, *Attualità di una filosofia della persona*, in Grandi, 2003: 83.

<sup>802</sup> E seguendo qui Acton, poiché “la libertà è il regno della coscienza (...), il liberalismo è in ultima analisi fondato sull’idea di coscienza.” Acton, 2006: 73, 70.

della dottrina sociale della Chiesa<sup>803</sup> – le *res novae* del mondo moderno con i “veri antenati del liberalismo,”<sup>804</sup> dimostrando, ci sembra, più che mai alla lettera, che “un bon chrétien est un libéral qui s’ignore.”<sup>805</sup>

<sup>803</sup> Nella dottrina di Leone XIII e del suo successore “la ragione umana è indirizzata in modo assoluto a ricevere le norme del diritto naturale, interpretate autoritativamente dal Magistero, come direttive vincolanti rigorosamente la coscienza”. (Uertz, 2005: 265) In questa sovrapposizione della verità autoritativamente interpretata alla libertà della persona che acquisisce la sua dignità morale nella coscienza, sta l’antiliberalismo di Leone XIII, come si evince innanzitutto dall’enciclica *Libertas praestantissimum*, nella quale viene rifiutata la dottrina liberale che professa ‘che un uomo libero non debba sottostare alle leggi che Dio volle imporre’ (*Libertas praestantissimum*, U/B II, 57).” Krienke, 2011a: 291. Cfr. *supra*, nota 109. “Il concetto di diritto della *Rerum novarum* è il diritto naturale neoscolastico” ed essa “cercava di far derivare dalla legge di Cristo direttamente l’ordine sociale: ‘anche nella convivenza umana e nella società civile deve imparare la legge di Cristo, così che non solo della vita privata, ma anche della pubblica essa sia guida e maestra’. (Enc. *Tametsi futura*, XX 305).” *Ibidem*, 303, 297. E proprio “John Henry Newman è un secondo rappresentante [il primo è Antonio Rosmini] di quella riflessione teologica e apologetica che tentò di distaccarsi dagli esiti della neoscolastica.” Lorzio, 2004: I, 330. Non sarà un caso che la prima enciclica ‘personalistica’ farà la sua comparsa con Giovanni XXIII, un estimatore di Newman, sotto il cui pontificato venne avviato il processo per la sua beatificazione (cfr. William, 1967) così come il concilio di cui egli, avendolo grandemente ispirato con le sue opere, fu definito “il padre assente.” G. Velocci, *Introduzione*, in Newman, 1992: 45. Cfr. *supra*, nota 588. Ed ecco che “con la *Mater et magistra*, bisogna parlare di una ‘svolta personalistica’ all’interno della stessa Dottrina sociale della Chiesa (...), che riconosce l’istituzione fondamentale, cioè l’‘istituzione-criterio’ (*Institutionen-Institution*), nella persona umana stessa. Ciò comporta una nuova riflessione sul diritto nella sua costitutività (diritti umani, costituzione). (...) Giovanni XXIII superava il carattere “utopico” della visione di Leone XIII, di ricavare dal messaggio evangelico direttamente un ordine sociale, cioè di identificare questo precisamente con l’ordine sociale medievale e di ricavare i criteri per la ‘trasformazione sociale’ in maniera altrettanto diretta dall’annuncio biblico.” Krienke, 2011a: 302-3, 282.

<sup>804</sup> “Il liberalismo non è - per dirlo con tutta chiarezza - nella sua essenza un abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo col libertinismo. (...) Antichità classica e cristianesimo (...) sono i veri antenati del liberalismo, perché sono gli antenati d’una filosofia sociale che regola il rapporto, ricco di contrasti, tra l’individuo e lo Stato secondo i postulati d’una ragione inserita in ogni uomo e della dignità che spetta ad ogni uomo come fine e non come mezzo, e così contrappone alla potenza dello Stato i diritti di libertà del singolo.” Röpke, 2001: 111-2. Inoltre, facendo riferimento alla definizione di Einuadi affatto sovrapponibile a queste ultime parole di Röpke (*supra*, nota 795), Krienke sottolinea che “il “liberalismo”, in questa accezione, non implica nessun rifiuto della dimensione morale e *trascendente* della libertà, che anzi ritiene un elemento essenziale della stessa in quanto solo in questo modo è possibile, secondo i più validi pensatori liberali, fondare la radicale priorità della libertà rispetto a qualsiasi istituzione sociale dello Stato. [corsivo nostro]” Krienke, 2011a: 284. Proprio per questo Hayek affermerà: “Sono convinto che, se la frattura tra il vero liberalismo e le convinzioni religiose non sarà sanata, non ci sarà alcuna speranza per la rinascita delle forze liberali.” Hayek, 2002: 106. In Newman, il connubio tra retaggio filosofico-culturale greco e teologia cristiana avrà diversi esiti: in campo politico, egli associerà all’idea greca della più vasta partecipazione possibile (*supra*, nota 162), che sarà anche di Freeman (*supra*, 178, 182-6), una concezione realistica e prosaica dello Stato, in cui ogni elemento cerca il proprio interesse (uno Stato non ‘cementato’ dalla lealtà o dalla religione ma “by self-interest,” e nel quale “each element of the political structure demands its special retainer; and power is committed, not to the highest capacity, but to the largest possible constituency.” Newman, 2004: 347-8), e in cui è pertanto necessario preservare dall’ingerenza del politico una sfera individuale intoccabile (*supra*, nota 344), quella della coscienza. In campo epistemologico poi, la teoria dello sviluppo non sarà che un tentativo di coniugare quel “senso greco del divenire” e quella “volontà epistemica” di cui parla Severino (*supra*, 277), a partire dal “vero dramma che, a un certo punto, travaglia il teologo ancora anglicano, nel momento risolutivo della sua crisi religiosa, dinanzi al problema di tradurre in linguaggio umano la rivelazione.” Zerbi, 1993: 651. A tal proposito osserviamo che, come ricorda Morrone, “la grande impresa teologica della scuola alessandrina, frutto dell’intelligenza dei Padri, succitati da Newman, fu quella di porsi in dialogo critico e costruttivo con la cultura greca. Il problema di fondo dell’annuncio del Vangelo era ed è: come inculturare la fede perché parli al cuore e alla mente degli uomini nel loro contesto culturale e sociale” (F. Morrone, *Introduzione*, in Newman, 2001a: 162), ossia come articolare in modo adeguato la tensione tra immutabilità di Dio e altrettanto radicale storicità dell’uomo. Cfr. anche G. Lettieri, *Newman alessandrino*, in Newman, 2003: 421-52.

---

<sup>805</sup> Röpke, 1948: xvii.

## CONCLUSIONI

A conclusione del nostro lavoro ci pare opportuno ridelineare sinteticamente il quesito che ci siamo posti in partenza, e sul quale abbiamo costruito l'ipotesi di studio presentata, al fine di evidenziare i risultati ottenuti ed individuarne le inevitabili lacune, che possono nondimeno suggerire ulteriori piste di indagine, il cui approfondimento speriamo di aver sollecitato e preparato. L'obiettivo prioritario che abbiamo dichiarato di voler raggiungere nell'introdurre il tema scelto<sup>1</sup> può essere ricondotto a una serie di domande, sostanzialmente inedite, relative a due autori che hanno maturato negli ambienti oxoniensi di metà Ottocento la propria riflessione e il proprio impegno culturale, civile e scientifico, il proprio rapporto con il passato e con il presente, con l'antico e il moderno, o ancora con la storia e con la politica.

Alla luce del confronto tra liberalismo e costruttivismo – quest'ultimo inteso di indirizzo conservatore piuttosto che riformista<sup>2</sup> – svoltosi in modo particolarmente intenso nella temperie dell'Inghilterra vittoriana,<sup>3</sup> ci siamo cioè chiesti: in che misura e in che termini è possibile leggere nell'opera di Freeman un'espressione e uno strumento di affermazione e diffusione della storiografia whig e della prospettiva finalistica che essa imprimeva alla narrazione degli eventi? L'Oxford Movement potrebbe aver rappresentato l'appropriato contesto intellettuale cui ricondurre quelli che, rispetto alla suddetta scuola storica, costituiscono i tratti atipici dell'approccio freemaniano? Il tentativo di offrire una risposta a questi interrogativi ci ha poi spinto a porre in primo piano altre questioni di notevole rilievo, che nondimeno risultano ad oggi trascurate dalla letteratura scientifica, relativa al pensiero di Freeman così come all'universo trattariano, pur avendo ricadute che vanno ben oltre la specifica vicenda dell'autore e del movimento da cui possono sorgere in prima istanza. Ma ripercorriamo per il momento le fasi iniziali dell'analisi effettuata, per poi giungere a delineare la più ampia cornice teorica in cui abbiamo inserito il nostro discorso e attraverso la quale proporremo eventuali ipotesi di lavoro per approfondimenti futuri.

---

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, 5-11.

<sup>2</sup> “Tra i costruttivisti si possono distinguere i conservatori, che desiderano mantenere la società così com'è, e i riformisti, che, al contrario, desiderano modificarla. (...) Così, si può ritenere che i 'conservatori' e i 'progressisti' appartengono entrambi alla categoria dei costruttivisti, poiché tutti desiderano modellare la società in base alle loro idee - risultato che può essere ottenuto solo attraverso la costrizione - con la differenza che i conservatori desiderano mantenere lo stato attuale della società, mentre i progressisti desiderano modificarla.” Salin 2002: 28, 10. Cfr. anche *supra*, 256-7.

<sup>3</sup> Sulla storia del pensiero liberale in Inghilterra dalla fine dell'Ottocento ai primi del Novecento, cfr. Bedeschi, 1990: 243-55.

Siamo partiti dai due assunti imprescindibili per qualsiasi esegesi dell'opera di Freeman, ossia la tesi dell'unità della storia e quella della coincidenza di quest'ultima con l'evolversi dell'assetto politico-istituzionale, le premesse ideologiche che hanno condizionato in modo maggiormente sistematico tutto il suo percorso, intellettuale ma anche biografico. Abbiamo constatato che la ferma convinzione nel primato giuridico e politico della nazione inglese era cifra caratteristica della cultura vittoriana,<sup>4</sup> di quella diffusa e popolare come di quella scientifica e specialistica. E Freeman, in sintonia con i colleghi contemporanei, riteneva che poiché di fatto tale eccezionalismo non poteva che dispiegarsi nel tempo e nella storia, lo svolgimento della vita politico-giuridica costituisse la prospettiva privilegiata da adottare per osservare e rappresentare la storia nazionale.

Tuttavia, mentre per il nostro si trattava di ricostruire e spiegare un cammino iniziato fin dall'antichità classica, storici e giuristi whig convenivano sull'origine teutonica delle istituzioni inglesi senza però riconnettere in maniera diretta tale derivazione ad un supposto 'germe' etnico-culturale tramandato dall'antica Grecia all'Inghilterra moderna, passando per i Romani e i Teutoni.<sup>5</sup> È pur vero che la gloriosa democrazia dell'Atene classica e il governo liberale della Londra di metà-fine Ottocento erano spesso oggetto di equazioni idealizzanti e narcisistiche,<sup>6</sup> ma questa tendenza scaturita e alimentata dalla sensibilità romantica, non trovò eco, se non in misura limitata, nell'ambito della storiografia accademica dominante. Freeman invece, a partire dalla *doctrine of race*,<sup>7</sup> ne propose un'elaborazione pseudoscientifica, statuendo l'esistenza, almeno a livello istituzionale, di una continuità radicale, potremmo dire quasi concreta – una *actual continuity* come suggeriva propriamente e non senza un certo biasimo il predecessore William Stubbs<sup>8</sup> – tra il popolo inglese e i suoi antenati greci.

L'incipiente professionalizzazione del sapere storico, accompagnata, a livello linguistico e stilistico, dal crescente impegno divulgativo che la riforma del sistema educativo attuata nel 1870 aveva comportato,<sup>9</sup> spinse storici particolarmente avvertiti come J. A. Froude e J. H. Round ad opporsi energicamente tanto all'impostazione metodologica –

---

<sup>4</sup> Cfr. *supra*, 30.

<sup>5</sup> Cfr. *supra*, 24-6, 30-34, 280.

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, 34-5.

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, III nota 343. Per Freeman "the doctrine of race (...), which had had 'a distinct and deep effect upon the politics of the age', was the product of modern 'scientific and historical inquiry. (...) The doctrine of race 'is an inference from facts which the mass of mankind could never have found out for themselves; facts which, without a distinctly learned teaching, could never be brought home to them in any intelligible shape. (...) The scientific roots of the doctrine were philological.'" Parker, 1981: 836.

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, I nota 120.

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, 49.

svincolata dal ricorso alle fonti archivistiche e dalle esigenze comunicative che il recente allargamento del pubblico lettore imponeva – quanto alle argomentazioni e alle conclusioni – come quelle relative alla mitizzazione della resilienza del retaggio culturale teutonico e alla conseguente interpretazione ingenuamente armonica dell’invasione normanna<sup>10</sup> – di un Freeman, in questo senso icona di un modo di fare storia che andava rapidamente scomparendo,<sup>11</sup> e che ben si coniugava con una figura di intellettuale come la sua, caratterizzata da una visione elitaria della propria attività<sup>12</sup> e dalla scarsa partecipazione alle reali problematiche socio-politiche del periodo.<sup>13</sup>

Abbiamo ipotizzato e dimostrato che alla base di tale *forma mentis* vi era una concezione del tempo affatto singolare, secondo la quale linearità e ciclicità, continuità e distanza, sempre in senso etnico-culturale, non apparivano come fattori inconciliabili, ma rappresentavano al contrario espedienti efficaci per una perentoria riaffermazione identitaria, pratica e simbolica.<sup>14</sup> Critiche, commenti ed elogi che Freeman ricevette da parte di autori contemporanei e non – come Denison, Bryce, Gardiner o Burrow<sup>15</sup> – confermano, insieme ai pur brevi autoritratti che possediamo,<sup>16</sup> questa nostra interpretazione, ma non ne rendono conto pienamente; come sottolineeranno Conlin e Bremner,<sup>17</sup> non ricollegano cioè le eccentricità di Freeman in quanto storico whig a nessun ulteriore specifico retroterra teorico.

Nel corso di questo studio abbiamo invece scelto di affrontare la prima domanda poco sopra formulata – relativa al significato e al valore della storiografia freemaniana nell’ambito della contemporanea produzione inglese – da un punto di vista pressoché inedito, considerando cioè Freeman, “lo storico dei Normanni,”<sup>18</sup> nel suo precipuo rapporto con il mondo antico; tale aspetto è stato oggetto di indagini sporadiche e/o sommarie, nonostante la copiosa attività svolta dall’autore in tal senso, e concretizzatasi non solo in saggi di dimensioni e aspirazioni ridotte, ma anche in opere di vera e propria ricostruzione storica – tra cui la *History of Sicily* (1891 – 1894) e la *History of federal government* (1863 – 1893) sulla quale abbiamo concentrato la nostra attenzione – non meno pregnanti per la comprensione del panorama degli studi nell’epoca in questione, di quelle di antichisti di grande fama come Grote o Mommsen. Il fatto di aver individuato

---

<sup>10</sup> Cfr. *supra*, 31-2.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, 55-64.

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, 51.

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, 36-40.

<sup>14</sup> Cfr. *supra*, 37, in particolare nota 143.

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, 20, 44-5, 38.

<sup>16</sup> Cfr. *supra*, II nota 52.

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, 15.

<sup>18</sup> Momigliano, 1981: 307. Cfr. *supra*, 14.

una delle ragioni sottese all'ambiguità o alle effettive inesattezze che caratterizzano i tentativi di interpretazione dell'opera di Freeman nel mancato approfondimento del suo ruolo come studioso dell'antichità, ha sollevato quasi automaticamente la seconda questione suindicata – quella cioè concernente la possibilità di accostare la realtà del movimento trattariano al profilo intellettuale freemaniano – che ha a sua volta generato un esteso corollario concettuale grazie al quale siamo giunti ad esiti anche oltremodo più articolati e significativi di quelli che avevamo previsto e che ci eravamo proposti di raggiungere con la presente indagine.

Infatti, partendo dall'apposita valutazione dei meccanismi con cui l'autore si relazionava alla categoria concettuale 'Antichità', piuttosto che alla 'Storia' genericamente intesa, e accostandoci poi anche alla più riduttiva descrizione dei presupposti e degli ideali su cui si basava l'O. M., ci è parsa praticamente innegabile la non casualità di determinati principi, criteri e atteggiamenti, condivisi in egual misura da uno storico come Freeman e da un teologo come Newman. Era chiaro dunque che quella 'Antichità', per entrambi gli studiosi un valore realmente percepito e uno strumento retorico tra i più fondamentali della loro opera, costituisse la chiave di lettura più adeguata, o comunque una tematica che era essenziale esplorare per sottoporre a verifica il paradigma interpretativo da noi proposto per la visione freemaniana della dimensione temporale.

L'interesse per il modo in cui i nostri protagonisti si erano confrontati con l'antico, non solo ha dato avvio alla nostra ricerca, ma l'ha in seguito orientata verso una originale e ridefinita posizione del problema, imperniata sulla necessità di far luce su un argomento quanto mai consistente e impegnativo, in grado di investire campi disciplinari assai variegati oltre a quello squisitamente storico e storiografico, quali la filosofia, la teologia, il diritto, la politica, e finanche l'economia, se pensiamo al contesto tematico in cui viene sviluppata la riflessione del Röpke sulla quale abbiamo fondato la terza ed ultima parte della dissertazione. Ci riferiamo alla questione antropologica, la quale pur non essendo stata trattata in maniera sistematica né da Freeman né da Newman – ugualmente poco inclini alla pura speculazione così come ai voli metafisici<sup>19</sup> – chiama direttamente in

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, 19, 270, 277, III note 765, 766. "Al contrario, egli [Newman] teorizza consapevolmente la 'filosofia dell'uomo ordinario' come l'unica meritevole di questo nome. Essa è infatti l'elaborazione riflessa di quel che costituisce il bagaglio naturale dell'uomo." Obertello, 2000: 43. A tal proposito Newman farà anche delle decise dichiarazioni esplicite: "se la metafisica non dà conto dell'uomo concreto, io dico, tanto peggio per la metafisica!" cit. in J. M. Haas, *La ragione al suo posto*, in Grassi, 1992: 104. E ancora; "Life is for action. If we insist on proof for every thing, we shall never come to action: to act you must assume, and that assumption is faith." Newman, 1881a: 95. "Egli vuole dimostrare la fondatezza di quel perfetto assenso alle verità della religione cattolica che si può trovare nell'operaia incolta come nel professore di Oxford." J. M. Haas, *La ragione al suo posto*, in Grassi, 1992: 104. (Cfr. le considerazioni di Rosmini sul carattere innato del principio morale, corrispondente grossomodo al concetto di coscienza in

causa entrambi. Questo perché, in primo luogo, come afferma Berlin in termini generali, “the ideas of every philosopher concerned with human affairs in the end rest on his conception of what man is and can be. To understand such thinkers, it is more important to grasp this central notion or image (which may be implicit, but determines their picture of the world) than even the most forceful arguments with which they defended their views and refute actual and possible objections.”<sup>20</sup>

Ma in secondo luogo perché, andando ad analizzare lo specifico caso dei nostri due autori, ci siamo resi conto che sia in Freeman che in Newman, definizione antropologica e storico-storiografica andavano di pari passo. Il secondo, da pietra di paragone scelta, in virtù del suo ruolo di leader del Trattarianesimo, per stimare l’effettiva consistenza del legame tra Freeman e il movimento, è divenuto un protagonista altrettanto significativo della nostra argomentazione. Abbiamo infatti rilevato che l’evoluzione determinante che il suo pensiero subì a livello delle convinzioni teologiche, ebbe tra i suoi vari effetti quello di condurlo ad una diversa visione dell’uomo, del suo divenire e del suo operare, ossia della sua libertà, e di farlo passare, abbiamo sostenuto, in modo assolutamente conseguente, da una prospettiva, non dissimile da quella freemaniana – secondo cui l’antichità, nella fattispecie cristiana, costituiva un mondo remoto e chiuso, i cui fenomeni erano allo stesso tempo ciclicamente reiterabili – ad una lineare, fondata sull’irripetibilità delle azioni della persona, ritenuta l’unico vero soggetto della storia.

Il Newman anglicano vedeva l’identità ecclesiale cristiana esattamente come Freeman vedeva quella della nazione inglese: un’entità immobile e totalmente autoreferenziale, giacché ogni elemento percepito come ‘altro’, ad esempio l’influsso normanno, era considerato incapace di apportare danni o benefici durevoli e degni di nota.<sup>21</sup> Per Freeman, nella vita istituzionale inglese, anche ciò che sembrava nuovo e frutto del contributo di culture ‘esterne’, era in realtà riconducibile a quel ‘germe’ teutonico in grado di riassorbire in sé, e dunque neutralizzare, ogni autentica alterità e differenza. Per Newman, sempre nella fase precedente alla formulazione della sua *theory of development*, i tentativi di introdurre concrete discontinuità, veri e propri cambiamenti

---

Newman, e sulla necessaria aderenza della filosofia all’esistenza concreta dell’uomo: “noi portiamo inserita da natura nell’anima nostra tutta la morale nel suo germe, cioè quella legge prima, che è principio e fonte di tutte le altre, e il dettame dell’onesto e del giusto.” Rosmini, 1838: XII, 9. “Una filosofia la quale non tenda al miglioramento dell’uomo, è vana. Ed oseremo anche dire di più essa è falsa, poiché la verità migliora sempre l’uomo.” *Id.*, 1979: 319.

<sup>20</sup> Berlin, 1980: 298.

<sup>21</sup> Cfr. *supra*, 32-3. Se secondo Freeman i Normanni non avevano apportato nulla di nuovo alla cultura anglosassone, né tantomeno avrebbero potuto stravolgerla, per il Newman anglicano alcuni eventi o vicende, situandosi sul piano dell’eterodossia, semplicemente non facevano parte della storia della Chiesa in senso proprio.

nell'apparato dottrinale cristiano, restavano tali, e pertanto la Riforma di Lutero così come gli sviluppi dogmatici elaborati dal ramo cattolico, non potevano essere considerati a buon diritto parte della storia della Chiesa, la quale si era invece svolta senza deviazioni né interruzioni nell'ambito della comunione anglicana.

In seguito, l'ormai ex-guida dell'O. M. modificò radicalmente la sua posizione, asserendo il carattere strutturalmente relazionale e processuale, e dunque mutevole, dell'identità del soggetto individuale o di un qualsiasi attore collettivo, come la comunità ecclesiale.<sup>22</sup> Si trattò di una svolta non brusca ed improvvisa, ma ad ogni modo talmente drastica da spingere colui che pretendeva che si rimanesse “*pertinaciously and immoveably fixed on the ground of antiquity*”<sup>23</sup> e considerava la corruzione, ovviamente in senso dottrinale,<sup>24</sup> come precipuo attributo della Chiesa romana per via di tutti i dogmi addizionali da essa elaborati, a sottolineare che principale “*cause of corruption in religion is the refusal to follow the course of doctrine as it moves on, and an obstinacy in the notions of the past.*”<sup>25</sup>

Pertanto, abbiamo messo in discussione e riconfigurato i nostri interrogativi iniziali, proponendoci di chiarire quali fossero e come andassero valutati i considerevoli effettivi elementi di affinità tra la concezione del tempo e della storia di Freeman e quella di Newman, ovvero quale fosse stato il percorso intellettuale che condusse quest'ultimo da un approccio sostanzialmente immobilistico<sup>26</sup> e dalla preoccupazione identitaria alla

---

<sup>22</sup> “Quello che la coscienza è nella storia di uno spirito individuale, è il principio dogmatico nella storia del cristianesimo.” Newman, 2003: 348. Cfr. *supra*, 225. Cfr. le osservazioni di Ratzinger: “La dottrina di Newman sulla coscienza divenne allora [1952] per noi il fondamento di quel personalismo teologico che ci attrasse tutti col suo fascino. La nostra immagine dell'uomo, così come la nostra concezione della Chiesa, furono segnate da questo punto di partenza. Avevamo sperimentato la pretesa di un partito totalitario, che si concepiva come la pienezza della storia e che negava la coscienza del singolo; uno aveva detto del suo capo: “Io non ho nessuna coscienza! La mia coscienza è Adolf Hitler”. La rovina dell'uomo, che ne derivò, ci stava davanti agli occhi. Frantumatosi il totalitarismo che alla coscienza aveva sostituito Hitler, la liberazione – aperte le pagine di Newman in quel seminario – fu anche sapere che il ‘noi’ della Chiesa non si fondava sull'eliminazione della coscienza, ma poteva svilupparsi solo a partire dalla coscienza. Tuttavia proprio perché Newman spiegava l'esistenza dell'uomo a partire dalla coscienza, ossia nella relazione tra Dio e l'anima, era anche chiaro che questo personalismo non rappresentava nessun cedimento all'individualismo, e che il legame alla coscienza non significava nessuna concessione all'arbitrarietà - anzi che si trattava proprio del contrario.” Ratzinger, 1990: 433.

<sup>23</sup> Newman, 1837: 99. Cfr. *supra*, 109.

<sup>24</sup> Nel 1837 scriveva infatti: “‘corruption’ doubtless is the ‘peculiarity of Romanism,’ as compared with Protestantism, because it is emphatically the preacher of effective doctrines which specially admit of corruption, such as the cultus of the saints and the belief in purgatory.” Newman, 1990: 90.

<sup>25</sup> Newman, 1845: 61. Cfr. *supra*, III, nota 157.

<sup>26</sup> Così, mentre per Freeman, intimorito sopra ogni altra cosa dal “change of novelty”, l'ideale della continuità istituzionale inglese si configura come una storia che “goes forward by going backward”, Newman giunge ad individuare la superiorità del modello cattolico nell'aver dato origine ad un sistema ecclesiale i cui “developments are not only explanations of the sense of the Creed, but further doctrines involved.” Newman to W. Froude, 9 June 1844, in Newman, Dessain, 1961-72: X, 266. Cfr. *supra*, 245.

valorizzazione del cambiamento<sup>27</sup> e della soggettività.<sup>28</sup> L'ipotesi da noi avanzata è stata che il primario, se non l'unico, fattore di autentico contrasto tra i due potesse essere individuato proprio nella loro antropologia. Al fine di verificare tale argomento, abbiamo ben illustrato il modo in cui Newman, abbandonando momentaneamente le polemiche con cattolici e protestanti, finì per dedicarsi allo studio della Chiesa dei primi secoli da un punto di vista squisitamente storico,<sup>29</sup> e abbiamo anche individuato in questo frangente l'adozione di una rinnovata prassi metodologica, che invece nella fase trattariana risultava pienamente sovrapponibile a quella freemaniana, caratterizzata dall'esclusivo ricorso a fonti secondarie, spesso scelte e utilizzate meramente in virtù della loro applicabilità in senso epidittico ai discorsi e alle invettive che egli stesso intendeva sviluppare.<sup>30</sup> Questo passaggio avvenne in riferimento ai documenti patristici, e sarà la loro attenta disamina, insieme a una ricezione critica delle tendenze genericamente 'liberali' che dominarono la sua epoca, a spingere Newman ad attribuire alla storia un significato eminentemente antropocentrico, o meglio personalistico, senza per questo sconfessare o mettere in crisi il concetto cristiano di storia, fino ad allora fondato sul modello provvidenzialistico.<sup>31</sup> Di fatto, protagonista assoluto e imprescindibile dei dogmi formulati dai Padri conciliari durante i primi secoli dell'era cristiana dinanzi all'esigenza di combattere le eresie trinitarie e cristologiche, era la persona, di natura divina ma anche umana,<sup>32</sup> e attorno ad essa Newman avrebbe costruito la sua dottrina della coscienza, il nucleo più profondo e fecondo di tutta la sua opera.<sup>33</sup>

Le analisi da noi svolte in proposito e le relative considerazioni che abbiamo ampiamente esposto, ci hanno portato a concludere che la radice della diversa sensibilità storiografica, nonché di un diverso paradigma di autodefinizione e di autorappresentazione culturale, che Newman acquisì rispetto a Freeman, non possano non scaturire da un ripensamento in senso pluralistico della storia, intesa come espressione di una libertà realmente rilevabile solo a partire da una riconsiderazione del soggetto personale.<sup>34</sup> È chiaro a

---

<sup>27</sup> “ Per Newman (...) vivere è cambiare: non cambiare per cambiare (che è l'essenza della moda , in cui il cambiamento non è misurato su una percezione reale dei valori), ma per esaudire le esigenze della crescita, che ha suoi criteri oggettivi ed è finalizzata a certe mete.” L. Obertello, *Newman, l'idealismo e il naturalismo*, in Grassi, 1992: 82.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, 273 e III, note 578, 579, 588.

<sup>29</sup> Cfr. *supra*, 205-6.

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, 49-64, 119-40, III nota 372.

<sup>31</sup> Cfr. *supra*, 269, 272.

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, 219.

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, 240, III nota 545.

<sup>34</sup> La prospettiva personalistica infatti considera la libertà “come quell'atto della volontà attraverso il quale la persona attualizza la sua dinamica più propria e realizza se stessa (...) [e] invita a una profonda riflessione sul senso della ‘responsabilità’, senza la quale nessuna libertà sarebbe possibile, con il risultato

nostro avviso che un'interpretazione della storia in quanto sistema costitutivamente aperto, indeterminato e transeunte,<sup>35</sup> come è quella offerta dal secondo Newman, sia riconducibile al contenuto più determinante del personalismo cristiano,<sup>36</sup> il quale consiste nell'affermare che è l'essere libero e cosciente della persona a dominare il tempo e il mondo, e che "la vita umana è dunque una libertà e un permanente superamento, non un'accumulazione o una ripetizione."<sup>37</sup> Libertà e responsabilità individuale di contro alle leggi fisse e ai presunti ritorni ciclici<sup>38</sup> che orientavano tanto la prospettiva di Freeman quanto quella del Newman anglicano. In entrambi i casi, un principio 'particolare' – etnico-culturale nel primo caso e religioso-confessionale nel secondo – la continuità e l'omogeneità, attraverso e nonostante i secoli, della razza 'inglese' o del sistema dottrinale cristiano, veniva elevato a verità ed essenza assoluta della storia, in grado di garantirne una comprensione unitaria.

L'abbandono del movimento trattariano, della Chiesa anglicana e della lettura puristica e conservatrice della storia del Cristianesimo, non distoglierà però Newman dalla ricerca di un fondamento unitario e totalizzante della vicenda umana, anche dopo la conversione al cattolicesimo e il passaggio a una visione decisamente anti-storicistica; perciò i nostri autori resteranno ad ogni modo accomunati dalla fiducia nella possibilità di spiegare l'intera realtà racchiudendola in una "grande narrazione"<sup>39</sup> sviluppata a partire da una causa ultima. Sotto quest'aspetto, Freeman e Newman si collocano senz'altro al crocevia della modernità, in quanto da un lato, se intendiamo questa categoria nell'ottica dei teorici del postmoderno,<sup>40</sup> è certo che la *reductio ad unum* della molteplicità delle forme

---

che la licenza ed il relativismo morale avanzerebbero e con essi il desiderio di forza e di coercizione per il mantenimento dell'ordine sociale." Sirico, 2001: 35-6.

<sup>35</sup> Cfr. *supra*, 229, 238, in particolare nota 582.

<sup>36</sup> Una lettura aperta della storia è infatti esito del passaggio "dallo pseudo-personalismo soggettivistico, apertamente o anonimamente ateo, che è oggi così diffuso, ad una visione autenticamente personalistica della realtà, per cui nella sfera del finito stia al centro la *persona* e non spiriti storici anonimi del tempo e del mondo, per decidere sulla salvezza o la rovina del mondo e di se stessa." Seifert, 1989: 405. Cfr. *supra*, 262, 269-72.

<sup>37</sup> Bruguès, 2005: 22.

<sup>38</sup> A. Danese, *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in Melchiorre, 1996: 391-2. Cfr. *supra*, III nota 582.

<sup>39</sup> Loytard, 2004: 5-8, 69.

<sup>40</sup> Jean-François Lyotard, il filosofo maggiormente noto per la formulazione e lo sviluppo consistente del concetto di post-modernità, "sostiene che la modernità ha prodotto tre 'grandi narrazioni' per orientare in modo unitario il corso della storia del mondo occidentale e per legittimare istituzioni, pratiche sociali e modi di pensare. Esse sono l'emancipazione dell'Umanità per mezzo della ragione (con l'Illuminismo), la teleologia dello Spirito (con l'Idealismo) e l'ermeneutica del Senso (con lo Storicismo). L'epoca moderna che precede la contemporaneità postmoderna è caratterizzata, secondo l'autore, dal progetto di spiegare il mondo con l'applicazione di principi unitari. (...) La postmodernità è caratterizzata invece dalla caduta di queste pretese e dal conseguente sfaldamento delle certezze stabili che possono indicare all'uomo un qualsiasi sentiero definitivo: l'individuo perde ogni riferimento forte che poteva determinarne l'identità." Sciacca, 2008: 287-8.

dell'esperienza umana fu un'esigenza che entrambi avvertirono e ritennero possibile soddisfare; dall'altro, se assumiamo una prospettiva maggiormente problematizzata, quale è quella di Del Noce,<sup>41</sup> emerge altrettanto chiaramente la consistente differenza tra i due pensatori, e il carattere eccezionale della riflessione newmaniana. Il filosofo toscano scrive infatti che “il moderno ha inizio quando l'idea di una *renovatio* (...) si separa dall'idea del *ritorno*, all'antichità classica come al cristianesimo primitivo,”<sup>42</sup> e che secondo “la visione storica cattolica consueta dell'800 (...) si intende la definizione del mondo moderno come caratterizzato dal rifiuto di ogni *autorità* [corsivo nostro] superiore alla coscienza individuale, con l'implicazione del rifiuto della sovranità di Dio e soprattutto del Dio rivelatore; in breve quella qualificazione del mondo moderno come soggettivismo.”<sup>43</sup>

Sintetizzando le due citazioni potremmo dire che la “visione *storica* cattolica” [corsivo nostro] ottocentesca, in tutto e per tutto analoga a quella freemaniana e a quella trattariana, coglieva del moderno solo la sua deriva immanentistica e soggettivistica, e questo in quanto fondata su quella logica del *ritorno* all'*auctoritas*<sup>44</sup> di un passato generalizzato e idealizzato attraverso il modello dell'antichità classica o del Cristianesimo primitivo. Se è vero che “il distacco dall'antico, o ancora la sua messa a distanza, sono, peraltro, tangibili manifestazioni di una modernità pienamente consapevole di sé,”<sup>45</sup> è anche vero che per essere realmente segno di una matura autocoscienza storica, il distacco o la messa a distanza, devono essere pre-moralmente connotati, devono cioè essere spogliati da ogni giudizio di valore intrinseco. L'esito del procedimento è infatti ben diverso nel momento in cui l'allontanamento avviene sulla base di una *excessive* o *extreme reverence*<sup>46</sup> – tributata all'epoca in cui venivano individuati i primordi delle istituzioni di volta in volta oggetto di attenzione<sup>47</sup> – ovvero di quella vera e propria aura di sacralità<sup>48</sup> che impediva a Newman di ammettere che “all that is in Antiquity is not good,”<sup>49</sup> e a Freeman di intuire l'opportunità di quelle che

---

<sup>41</sup> “In un certo senso Del Noce ha pensato il post-moderno molto prima di quelli che hanno introdotto questa parola perché ha pensato in modo problematico il moderno.” Savignano, 1993: 144.

<sup>42</sup> “Il moderno è la riaffermazione di essa [*renovatio*] liberata dall'idea del ritorno.” Del Noce, 1954: 189.

<sup>43</sup> Del Noce, 1965: cxix, clxxii.

<sup>44</sup> Sul concetto di *auctoritas* cfr. *supra*, 20-1.

<sup>45</sup> Camassa, 2004: 5.

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, 105-7.

<sup>47</sup> Cfr. *supra*, 22, 36, 47, 110, III note 81, 296

<sup>48</sup> Ricordiamo che la lotta ingaggiata da Newman era “against the irreverent or sacrilegious hands of critical revolutionaries for whom no antiquity was sacred.” Chadwick, 1995: 2.

<sup>49</sup> Rose to Newman, 9 May 1836, in Burgon, 1889: I, 210. Cfr. *supra*, 110.

invece gli sembravano solo “innovations which have crept in in modern and evil times.”<sup>50</sup>

La percezione di una effettiva e marcata distanza tra presente e passato, se invece associata a quella della irrevocabilità e irriproducibilità di quest’ultimo – che abbiamo visto non contraddistinse affatto la riflessione freemaniana né tantomeno quella sviluppata da Newman nel primo decennio della sua attività intellettuale, al contrario improntata al paradigma della contiguità analogica e della regressione ciclica – non può che essere accompagnata dalla sconfessione “di ogni autorità superiore alla coscienza individuale”<sup>51</sup> di cui parla Del Noce, e nello specifico dalla negazione dell’indiscussa supremazia dell’antico nonché, almeno nel senso che abbiamo definito nel corso della trattazione,<sup>52</sup> dalla destituzione della storia dal suo ruolo pragmaticamente didascalico e predittivo.<sup>53</sup>

Una destituzione per certi versi sicuramente scomoda e inquietante – come si potrebbe evincere dalle considerazioni di Tocqueville, il quale, analizzando i cambiamenti avvenuti durante la sua epoca “nelle condizioni sociali, nelle leggi, nelle idee, nei sentimenti degli uomini,” osserva: “risalgo di secolo in secolo fino all’antichità più remota: non scorgo nulla che assomigli a quello che succede sotto i miei occhi. Poiché il passato non rischiara più l’avvenire lo spirito avanza nelle tenebre”<sup>54</sup> – ma soprattutto orgogliosa e critica, quasi un atto di *hybris* compiuto dal moderno sull’antico o, più in generale, dal presente sul passato. Infatti, dal momento che “non è più possibile trarre dal passato norme e indicazioni per orientarsi verso il futuro, poiché passato e futuro appartengono ad ordini temporali differenti, (...) è ciò che deve ancora venire a giudicare quello che è già stato, è il futuro a selezionare nel passato i germi di quanto va salvato e delle tradizioni da tagliare via.”<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Freeman, 1872a: 20. Cfr. *supra*, III nota 322.

<sup>51</sup> Cfr. *supra*, 287-8.

<sup>52</sup> Cfr. *supra*, 262, III nota 340.

<sup>53</sup> Paradigmatiche in tal senso le osservazioni di Croce: “La vera storiografia non può esser mai ‘maestra di vita’, nel senso che essa segni schemi pratici delle azioni da compiere, ma unicamente operatrice di atti di elevamento morale e religioso, che trasportano l’uomo alla presenza di Dio, di quel Dio che l’ha creato nella storia, e fanno a lui sentire il dovere di lavorare per la sua parte, piccola che sembri, alla continua creazione del mondo, al quale egli appartiene e che gli appartiene. La storiografia, come è stato ampiamente dimostrato, è preparante e non determinante, perchè, a non dir altro, se fosse determinante, se legge della realtà fosse il determinismo di causa e di effetto, il mondo, perduta la libertà e la creatività, non resterebbe già immobile, ma punto non sarebbe.” Croce, 1950: 35.

<sup>54</sup> Questa la premessa: “benché la rivoluzione che si opera nelle condizioni sociali, nelle leggi, nelle idee, nei sentimenti degli uomini, sia ancora ben lungi dall’essere terminata, già ora le sue opere non potrebbero essere paragonate a niente di quello che si è visto prima nel mondo.” Tocqueville, 1968: II, 825.

<sup>55</sup> Niccoli, 2001: 192.

È chiaro che, come di fatto è avvenuto, naturalmente con la concomitanza di altri fattori,<sup>56</sup> tale presa di coscienza, innescando il processo di autoaffermazione del soggetto storiografico, avrebbe potuto aprire la strada a tutte quelle teorie volte a ridurre la realtà a mera produzione del soggetto conoscente tout court, e a renderla dunque interamente spiegabile senza alcun ricorso ad un ordine superiore trascendente, da cui la condanna da parte della “visione storica cattolica consueta dell’800.” Eppure, abbiamo cercato di illustrare come in questo stesso secolo, lo stesso pensatore che inizialmente riteneva che “from the time the Church ceased to be One, the right of any part of it to propound Articles of faith, as such, is suspended”<sup>57</sup> – e pertanto ravvisava nella Chiesa primitiva l’unica causa agente degna di incidere nella storia del Cristianesimo, non senza presupporre ed esaltare un certo passivismo delle età successive, a livello tanto individuale quanto ecclesiale<sup>58</sup> – fu in grado di produrre “uno dei migliori tentativi di sintesi fra il pensiero cristiano e le istanze della modernità,<sup>59</sup> in primo luogo la rivalutazione del soggetto,”<sup>60</sup> operata in riferimento all’accertamento della verità teologica, ma agevolmente applicabile al problema di quella storica.<sup>61</sup>

E in questo senso, nell’ambito del suo tentativo di determinare la categoria di ‘modernità’, l’allusione di Del Noce all’eredità classica e a quella cristiana non è affatto casuale. Si tratta, dopo il citato richiamo di Röpke,<sup>62</sup> dell’ennesima ricorrenza di due momenti della cultura occidentale che Freeman e il primo Newman credevano possibile e

---

<sup>56</sup> Del Noce, 1970: 205-16.

<sup>57</sup> “Newman holds that from the time the Church ceased to be One, the right of any part of it to propound Articles of faith, as such, is suspended, all that remains to them is to impose terms of communion, articles of peace etc. Further, he says that before the Reformation the Church never deduced any doctrine from Scripture, and by inference blames our Reformers for doing so.” Wood to Manning, 29 January 1836, in Purcell, 1895: I, 222. Cfr. *supra*, II nota 267.

<sup>58</sup> Cfr. *supra*, 118, 225, II nota 441.

<sup>59</sup> Anche grazie al ruolo determinante che l’opera di Newman ebbe nell’ambito delle sue riflessioni, Guardini potrà giungere a concludere: “Solo il cristianesimo ha reso possibile l’enorme impulso dell’uomo occidentale al dominio sul mondo. L’affermazione suona insolita, poiché è divenuto quasi un dogma che l’uomo sia giunto alla libertà del pensiero e dell’azione solo nella misura in cui si è liberato dai legami del cristianesimo. Per determinati momenti del processo storico ciò può anche essere esatto, poiché quell’impulso ha agito in massima parte in contrasto con la tradizione cristiana ecclesiastica, o indipendentemente da essa. Ma esso presupponeva insieme proprio questa tradizione. Solo il messaggio e l’opera di Cristo avevano dato al credente quel suo posto che da un lato non era prigioniero del mondo, dall’altro agiva in esso, e con quel posto, una libertà che non avrebbe potuto prima essere realizzata. Essa era anzitutto di natura religiosa, ma operava nell’intera vita dell’anima e dello spirito. Per essa l’uomo conquistò quell’interiore indipendenza dalla natura, quella possibilità di osare e di conquistare, da cui è derivata la cultura scientifica, artistica, tecnica dell’epoca moderna.” Guardini, 1968: 102-3.

<sup>60</sup> G. Tanzella-Nitti, *Assenso e conoscenza certa in materia di religione secondo l’analisi di ‘A Grammar of Assent’ di J. H. Newman*, in Goisis, Ivaldo, Mura, 2010: 537.

<sup>61</sup> Cfr. *supra*, 235.

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, III nota 804. Cfr. anche le osservazioni di Löwith: “quando la moderna idea del progresso divenne la religione degli uomini di cultura, la modernità fu intesa in antitesi tanto all’antichità classica quanto al cristianesimo, che di per se stesso rappresentava già un progresso rispetto all’antichità.” Löwith, 2010: 82.

opportuno riesumare, asserendo con toni talora più nostalgici e talaltra più polemici, la loro critica, per non dire il loro netto rifiuto, della modernità, che altro non era che una riformulazione della tesi storiografica gibboniana fondata sull'estraneità reciproca di questi due mondi,<sup>63</sup> ovvero sul misconoscimento e della 'ellenizzazione'<sup>64</sup> del Cristianesimo così come della 'cristianizzazione'<sup>65</sup> della cultura classica.

Mentre nel XV secolo il *mouvement régénérateur* vedeva la civiltà greco-romana e la tradizione cristiano-patristica come un tutt'uno inscindibile,<sup>66</sup> pena il venir meno di una comprensione perspicua e profonda della realtà contemporanea, le altrettanto sentite istanze di rinnovamento presenti nel XIX secolo vennero gravate dalla crisi, nel senso etimologico, oltre che usuale, del termine,<sup>67</sup> che investì cultura e società europee a seguito dell'avvento dell'Illuminismo, della Rivoluzione francese e della conseguente laicizzazione generalizzata. La tanto auspicata fine del culto della tradizione e dunque dei suoi condizionamenti, avrebbe anche significato, benché non automaticamente, rifiuto della storia,<sup>68</sup> crisi della ragione,<sup>69</sup> morte del soggetto-persona e conseguente scadimento della sua dignità,<sup>70</sup> proprio come testimonia il caso di Freeman;<sup>71</sup> la sua opera storiografica infatti, lungi dall'essere liquidabile come esito delle scelte metodologiche di un *enfant terrible* della scuola whig che non aveva fatto proprio il dovuto grido di battaglia dell'*ad fontes*,<sup>72</sup> contiene apertamente o implicitamente tutti gli elementi, nella fattispecie illiberali e segregazionisti, di una compiuta concezione politica, sociale, etica, in definitiva sintetizzabile, come già detto, nel suo approccio alla "questione

<sup>63</sup> Vismara Chiappa, 1998: 27-8.

<sup>64</sup> Scriveva Nietzsche che "il più mostruoso delitto dell'umanità, ossia l'aver reso possibile il cristianesimo (...) è *colpa dell'antichità*." F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali, Frammenti postumi (1875-1876)*, 144, cit. in Leghissa, 2007: 246. Tuttavia, secondo "A. Merkt, non è esatto parlare di 'ellenizzazione' del Cristianesimo, in quanto la fede cristiana ha semplicemente attinto dalla filosofia greca concetti e pensieri capaci di descriverne la sua natura di religione razionale, cioè sottoposta al forum della verità." G. Sgubbi, *L'amore che si dà a pensare. Il rapporto ragione-fede in Benedetto XVI alla luce della "Lezione di Regensburg"*, in Goisis, Ivaldo, Mura, 2010: 521-2.

<sup>65</sup> Si può affermare che la cultura classica è stata cristianizzata nel senso che di fatto è attraverso il Cristianesimo che essa è giunta fino a noi. Cfr. Levi, 1998: 221-2.

<sup>66</sup> Fumaroli, 2006: 502; Marrou, 1997: 15; Neveu, 1994.

<sup>67</sup> Savignano parla della vera e propria rottura di una "*Weltanschauung*, a seguito del progetto illuministico, incentrato sulla ben nota tesi degli individui separati e dei soggetti astratti." Savignano, 1999: 16.

<sup>68</sup> Bodei, 2000: 508-9.

<sup>69</sup> Cfr. *supra*, 123-42.

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, III nota 772.

<sup>71</sup> Pur criticando l'enfasi anti-tradizionalista dei rivoluzionari (cfr. *supra*, II nota 352) egli compie infatti un suo personale rifiuto della storicità, innanzitutto poiché concepisce la storia come processo che "goes forward by going backward" (Davidson, 1880: 288) e, in secondo luogo, in quanto aborrisce l'idea di confrontarsi direttamente con i documenti. Cfr. anche Mazzarino, 1969-70: 164.

<sup>72</sup> "*Ad fontes* remains the necessary war cry. For the historian the reality - yes, the truth - of the past exists in materials of various kinds, produced by that past at the time that it occurred and left behind by it as testimony." Elton 1991: 52.

antropologica, che al fondo è legata alla messa in discussione dei presupposti della vita e del suo senso.”<sup>73</sup>

La reciproca diffidenza<sup>74</sup> tra mondo laico e mondo religioso ha allora dato luogo, nel corso dell'Ottocento, a un divorzio, quello tra visione razionalistica greca e metafisica cristiana, che non ha affatto sopito l'aspirazione alla trascendenza,<sup>75</sup> risolta invece in una sorta di “filosofia della storia né sacra né profana (...) [in cui] il divenire della salvezza viene proiettato sul piano della storia del mondo e quest'ultima viene innalzata al piano del primo.”<sup>76</sup> Nell'ambito di questa prospettiva epistemologica e storiografica “la Tradizione o la Storia (il passato, la specie, le masse...) contengono più saggezza di quanta ne possiamo avere noi individualmente”<sup>77</sup> e pertanto gli interrogativi sulla condizione umana in sé e per sé, al di là della specifica appartenenza a una società, risultano privi di problematicità, di contro a quelli relativi alle “basi naturali della vita del popolo: della terra, della razza, dell'ambiente e del sangue.”<sup>78</sup>

Il personalismo cristiano nasce come antidoto a questa eclissi della dimensione antropologica, poiché essenzialmente<sup>79</sup> “il cristianesimo significa: Dio è persona,”<sup>80</sup> e tale è anche l'uomo creato a sua immagine e somiglianza<sup>81</sup> che dunque non può essere pensato come esistenza né meramente individuale né meramente collettiva, bensì come relazione sostanziale.<sup>82</sup> “La persona non è mai la parte di un tutto,”<sup>83</sup> onde per cui essa

<sup>73</sup> M. Colasanto, *Persona e lavoro*, in Mauri, Sbardella, 2009: 91.

<sup>74</sup> Da una parte, “dopo la violenta provocazione rappresentata dalla Rivoluzione francese, sul piano pratico, e dai sistemi filosofici predominanti, ormai esplicitamente anticristiani, sul piano teorico, la Chiesa del secolo scorso prese a percepire lo sviluppo degli eventi storici e culturali come il configurarsi di un vero e proprio assedio da parte del ‘mondo laico’.” Bertoldi, 1994: 14. Dall'altra, “il crescente consenso storico concludeva che la barbarie, l'ignoranza e la superstizione alimentate dal Cristianesimo avevano distrutto la civiltà greco-romana.” B. Lyon, *Il dibattito storico sulla fine dell'Evo Antico*, in Lyon, Guillou, Gabrieli, Steuer, 1986: 13. “Le lien qui unit si étroitement le Christianisme à la tradition grecque et à l'aristotélisme est incompréhensible et scandaleux dans la perspective rationaliste d'un progrès historique de l'esprit humain.” M. De Corte, *Aristotélisme et Christianisme*, in Aa. Vv. : 126.

<sup>75</sup> Questo pur avendo provocato “la decadenza del cristianesimo nel mondo europeo.” Löwith, 1959: 515.

<sup>76</sup> *Id.* 2010: 80. Cfr. *supra*, 197, III nota 311.

<sup>77</sup> I. Berlin, *Four essays on liberty*, 1969: 47, cit. in Santambrogio, 1989: 199.

<sup>78</sup> “La conquista più importante della nuova mentalità nazional-socialista era proprio la scomparsa dei problemi, e prima di tutto dei problemi riguardanti l'esistenza individuale o – per dirla in termini religiosi – dell'interesse per la salvezza dell'anima. Nessuno oggi diceva più come sant'Agostino ‘quaestio mihi factus sum’, ma piuttosto si poneva la questione delle basi naturali della vita del popolo: della terra, della razza, dell'ambiente e del sangue.” Löwith, 1988: 78-79.

<sup>79</sup> “Tutte le asserzioni della fede cristiana non sarebbero comprensibili se non avessimo l'esperienza fondamentale di ciò che chiamiamo personalità” Kowalczyk, 1999: 51.

<sup>80</sup> Possenti, 2006: 86.

<sup>81</sup> “Secondo la concezione cristiana, l'uomo è stato creato ‘a immagine e somiglianza’ di Dio; solo per questo l'uomo non è un semplice individuo, ma una ‘persona’: l'uomo è persona, perché Dio è persona.” Patrini, 2004: 25. “L'uomo è persona solo in virtù della partecipazione al carattere personale di Dio, è persona in quanto essere, che viene da Dio e va a Dio; è persona in quanto l'immagine l'‘ectipo’) di Dio.” Häring, 1968: 277. Cfr. anche B. Petrà, *Il pensiero personalista nella Grecia del secolo XX. Un primo tentativo di sintesi*, in Grandi, 2003: 67.

<sup>82</sup> Cfr. *supra*, 241. Cfr. *contra*, Possenti, 2006: 52-3.

non si presta al perseguimento di un qualsivoglia ideale astratto che un popolo-nazione, un ordinamento politico, una struttura sociale, o altre entità sovraindividuali sarebbero in grado di concretizzare sussumendo in sé, in maniera più o meno esplicita, quei valori trascendenti e quelle funzioni redentive generalmente riconducibili al religioso.<sup>84</sup> Infatti, contrariamente a quanto avviene nello storicismo finalistico ottocentesco, così come nel modello organicistico-gerarchico,<sup>85</sup> ma, in un certo senso, anche nel provvidenzialismo più invalso,<sup>86</sup> nell'ottica del personalismo cristiano "la persona umana è ordinata direttamente a Dio come al suo fine ultimo assoluto, e questa ordinazione diretta a Dio trascende ogni bene comune creato, bene comune della società politica e bene comune intrinseco dell'universo."<sup>87</sup>

E a nostro avviso, tale concezione non dovrebbe essere trascurata nell'ambito della storia della storiografia ottocentesca relativa al mondo antico, poiché nel secolo in questione esso è stato in qualche modo icona, attraverso l'esplosione del laicismo neoclassico,<sup>88</sup> di una "philosophie rationaliste du progrès"<sup>89</sup> che, come osserva Berdjaev, "se rattache, en la continuant sous une autre forme, à l'antique notion de la fin messianique de l'histoire, de l'accomplissement terrestre des destinées d'Israël; elle renouvelle l'espoir en l'avènement du royaume de Dieu, du règne de la vérité, de la justice et de la perfection qui, tôt ou tard, doit se réaliser. Cette idée messianique s'est sécularisée dans celle de progrès, c'est-à-dire qu'elle a pris un caractère profane, presque toujours et partout anti-religieux."<sup>90</sup> Dunque paradossalmente i tentativi di emancipare, o meglio di scindere, l'esistenza umana dalla dimensione religiosa – e allo stesso modo l'antichità greco-romana dal Cristianesimo e viceversa, con esiti chiaramente mistificanti<sup>91</sup> – hanno finito

<sup>83</sup> "La persona non è mai la parte di un tutto: essa fa esistere questo tutto mediante la sua comunione con le altre persone; è la società a far parte della persona, a costituire una delle sue dimensioni, e non viceversa. Di qui scaturisce la necessità, secondo quanto afferma il movimento personalista, di organizzare «sul piano politico uno Stato pluralista, sul piano economico un'economia decentralizzata fino alla persona.» Clément, 2003: 88. Cfr. anche D. Antiseri, *Antonio Rosmini. Una pietra miliare nella storia del cattolicesimo liberale*, in Di Nuoscio, Modugno Crocetta, 2002: 12; Sgreccia, 2007: I, 71.

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, 197, III nota 311.

<sup>85</sup> Cfr. *supra*, 197, III nota 109. Krienke, 2011a: 277-303; 2010: 27-52; U. Galeazzi, *Un dibattito attuale sull'amicizia tra organicismo e personalismo*, in Goisis, Ivaldo, Mura, 2010: 199-212.

<sup>86</sup> Significative in tal senso le critiche di Acton (cfr. *supra*, 268-9).

<sup>87</sup> Maritain, 1963: 10.

<sup>88</sup> Balduino, 1990: I, 153-5.

<sup>89</sup> Rihs, 1977: 165.

<sup>90</sup> Berdjaev, 1948: 168-9.

<sup>91</sup> "Ma il ritorno ai Greci non è il sintomo di una crisi del pensiero, come già avvenuto nel Rinascimento, al momento dello scisma religioso, e, più tardi, dopo la Rivoluzione francese? È molto verosimile. Il Cristianesimo ha rappresentato per molto tempo una determinata forma di filosofia. In seguito, periodicamente, ci si è sforzati di ritrovare nell'Antichità una forma di pensiero non contaminata dal Cristianesimo. In questo ritorno regolare ai Greci vi è sicuramente una sorta di nostalgia, un tentativo di recuperare una forma originale di pensiero e uno sforzo di concepire il mondo greco al di fuori dei fenomeni cristiani." Foucault, 1998: III, 267. "In un modo o nell'altro, l'essenziale risiede nel fatto che la

per caricare ulteriormente il processo storico e socio-culturale di concetti di origine teologica, prospettando non tanto un mondo senza trascendenza, quanto piuttosto uno in cui questa era resa pienamente visibile<sup>92</sup> e decifrabile attraverso il *saeculum* e le forze che in esso operavano visibilmente e decifrabilmente, ossia lo Stato e il diritto.<sup>93</sup>

Questa la soluzione di un Freeman, che dinanzi alle aporie della modernità sopra sintetizzate – in particolare la combinazione di tensioni universalizzatrici, rifiuto della tradizione e carica razionale, il cui prodotto, peraltro ben prevedibile, fu un soggettivismo imperante – reagisce proponendo un modello storiografico nell’ambito del quale l’intera comunità anglofona a lui contemporanea, assumeva pienamente le “proprietà attive”<sup>94</sup> di soggetto storico<sup>95</sup> di portata universale; una dignità quest’ultima, goduta in virtù dell’unità della civiltà ‘ariana’ dei cui caratteri primigeni essa era ripetizione e riattualizzazione, legittimando così, almeno stando ad Arnold e ai suoi seguaci,<sup>96</sup> il proprio ruolo egemonico, a livello politico ed educativo. Si trattò ad ogni modo di un tentativo di dedurre l’universale da un io singolare autoreferenziale<sup>97</sup> – sebbene l’io in questione fosse quello di un ‘singolo’ popolo – pertanto astratto e inevitabilmente destinato a scadere nell’exasperazione soggettivistica, ossia in definitiva in quella “singolare sconfitta dell’uomo”<sup>98</sup> in grado di produrre forme di dominio ben più vaste di quelle di tipo puramente epistemologico.

---

lettura rivoluzionaria del passato greco-romano si svolse alla luce di un discorso a un tempo fondante la rivoluzione e radicalmente estraneo alla polis.” C. Avlami, *Libertà liberale contro libertà antica. Francia e Inghilterra, 1752-1856*, in Settis, 2001: III, 1330. Cfr. anche É. Pommier, *Arte e libertà: Winckelmann e i suoi seguaci*, in Settis, 2001: III, 1300.

<sup>92</sup> Su secolarizzazione, secolarità, secolarismo, cfr. Kobyliński, 1998: 407. Sul connesso concetto di *Sichtbarmachung*, cfr. Duso, 1999: 200-1. Cfr. *supra*, 207, 261-2.

<sup>93</sup> Barcellona, 2003: 84. P. Barcellona, *La teoria dei sistemi e il paradigma della modernità*, in in Barcellona, De Giorgi, Natoli, 2003: 89-90.

<sup>94</sup> Berlin, 2005: 103. Cfr. *supra*, 257.

<sup>95</sup> “Ci viene anche detto che apparteniamo a qualcuno di questi interi e siamo ‘organicamente’ una cosa sola con esso che lo sappiamo o no, e abbiamo un significato, se lo abbiamo, solo nella misura in cui siamo sensibili a questa relazione inanalizzabile, imponderabile e pressoché inspiegabile e con essa ci identifichiamo; infatti siamo o meritiamo di essere qualcosa solo in quanto apparteniamo a un’entità maggiore di noi e siamo perciò portatori dei ‘suoi’ valori e strumenti dei ‘suoi’ scopi, e viviamo la ‘sua’ vita e soffriamo e moriamo per una ‘sua’ autorealizzazione più ricca.” Ivi. Cfr. il modello del ‘true Roman’ descritto da Freeman (*supra*, 150-1).

<sup>96</sup> Cfr. *supra*, 24-6.

<sup>97</sup> Ben diverso il senso in cui lo intende Kierkegaard quando scrive che “il Singolo è la categoria per la quale devono passare dal punto di vista religioso il tempo, la storia, il genere umano. (...) Il singolo è la categoria cristiana decisiva ed essa diventerà decisiva anche per il futuro del cristianesimo.” Kierkegaard, 1979: I, 201, 203.

<sup>98</sup> “Il trionfo della soggettività moderna, che trova la sua espressione nella scienza della natura e nella tecnica moderne, avviando un curioso processo dialettico può trasformarsi in una singolare sconfitta dell’uomo. Poiché infatti l’uomo, in quanto ente corporeo, è anche natura, dominio sulla natura significa anche necessariamente dominio sull’uomo, dapprima sull’altro, poi però anche su se stessi. E ciò si verifica non solo quando gli altri si vendicano e mi sottomettono alla loro mania di dominio, come io ho fatto con loro; persino il soggetto che riuscisse a respingere la controffensiva degli altri e a sottomettere al proprio volere l’intera natura (ivi compreso il mondo intersoggettivo) si priverebbe della possibilità di ritrovarsi

Al contrario, la proposta personalistica di Newman si sviluppa proprio in antitesi a qualsiasi procedimento ermeneutico fondato sull'autoreferenzialità, etnico-culturale o individuale che sia, poiché, come spiega bene Obertello, “Newman capovolge in un colpo solo l’assioma basilare del soggettivismo moderno” secondo cui “l’io o soggetto è centro a se stesso, essendo principio e fine di se stesso, e dunque per così dire l’assoluto di se stesso;” la sua dottrina della coscienza asserisce infatti che “nell’autoaffermazione più radicale ed esclusiva l’io ritrova, non un assoluto indistinto e al limite vacuo, ma la stabile e saldissima affermazione del proprio esserci ed esistere, della propria datità e quindi del proprio *naturale ancoraggio alla realtà oggettiva* [corsivo nostro] di se stesso o, per usare un bisticcio di parole, alla realtà reale di sé.”<sup>99</sup> La teoria newmaniana pone a tutti gli effetti la persona al centro e all’origine di ogni riflessione speculativa e di tutta l’esperienza umana,<sup>100</sup> ed è facile intuire che solo una lettura personalizzante, relazionale e dinamica, di quest’ultima avrebbe consentito<sup>101</sup> di concepire l’universalità, ovvero il molteplice, come racchiuso ma non rinchiuso nell’uno,<sup>102</sup> e di superare così l’idea

---

nell’altro e con ciò della sua propria soggettività: sguardi senza vita lo fisserebbero dal mondo cristallizzato delle cose; e come in uno specchio metallico, egli si accorgerebbe che la sua soggettività ridottasi a un punto, sarebbe morta come il mondo incommensurabile degli oggetti.” Höslé, 1992: 59.

<sup>99</sup> “L’io è infatti in prima istanza coscienza non ripiegata su di sé come universo esclusivo, ma in comunione feconda con tutte le dimensioni dell’essere che in essa emergono a consapevolezza umana, tra le quali è principe l’esistenza. Newman capovolge in un colpo solo l’assioma basilare del soggettivismo moderno. Esso si fonda sul caposaldo che l’io o soggetto è centro a se stesso, essendo principio e fine di se stesso, e dunque per così dire l’assoluto di se stesso. Ma quella stessa fascinazione di sé che polarizza l’io verso se stesso e lo trattiene nei propri confini (d’altra parte indefiniti e indefinibili, in quanto privi di ogni referente ‘esterno’), impedendogli a rigor di logica ogni affermazione relativa ad altro da sé, viene ora rovesciata da Newman nel suo contrario.” L. Obertello, *Newman, l’idealismo e il naturalismo*, in Grassi, 1992: 84. Cfr. *supra*, 240-4, in particolare 89 nota 600.

<sup>100</sup> Quello di Newman è quindi un personalismo d’avanguardia, per molti versi simile a quello contemporaneo. “Nella visione newmaniana la coscienza morale non è solamente la facoltà che unisce la persona a Dio trascendente, ma è anche la sorgente immanente della persona.” G. Velocci, *Studi sulla coscienza*, in Newman, Velocci, 1999b: 59. “L’itinerario [del personalismo nella sua configurazione filosofica novecentesca] è quindi quello che, partendo dall’io e dalla coscienza, giunge alla persona configurata nella sua specificità semantica. Da esso, quindi, emerge che il personalismo contemporaneo si differenzia da quello tradizionale in quanto pone in rilievo l’emergenza di una prospettiva eminentemente dinamica, nonché assiologica, superandone il punto di vista meramente ontologico.” A. Rizzacasa, *Personalismo ed esistenzialismo. Le ragioni di un rapporto o, meglio, di una difficile eredità filosofica*, in Aa. Vv., 2002: II, 1255.

<sup>101</sup> “Se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali che caratterizzano il nostro tempo.” Ricoeur, 1997: 27.

“Solo una antropologia di stampo personalista è in grado di tener conto della molteplicità dei fattori dei quali consta l’umano, e al tempo stesso di rendere ragione dell’unità in cui essi convergono, cioè dell’unità dell’io, dell’unità di un soggetto personale. L’uomo, infatti deve essere definito persona (...) ‘a cagione di un elemento sublime che è in lui, di quell’elemento cioè, pel quale intendendo opera [la coscienza, punto di partenza dell’azione]; dunque ‘l’elemento personale che si trova nell’uomo è la sua volontà intelligente, per la quale egli diventa autore delle proprie operazioni’.” E. Botto, *Lineamenti della filosofia politica di Rosmini*, in De Finis, 1998: 233.

<sup>102</sup> “La coscienza appare come una coimplicazione del molteplice e, quindi, dell’alterità nella quale si raccoglie; dall’altra, anche l’alterità è pensabile solo come una coimplicazione della coscienza e, quindi, dell’identità nella quale questa si definisce.” Desideri, 1998: 127.

dell'eterno ritorno; alla manifestazione di un prestabilito schema ciclico, il personalismo, e quello cristiano in modo particolare, oppone precisamente il perenne divenire e la continuità irripetibile,<sup>103</sup> a partire dalla convinzione che dall'impossibilità di scindere adialetticamente immanenza e trascendenza nell'agire di un essere personale, derivi conseguentemente la radicalità della libertà<sup>104</sup> ontologica, gnoseologica, e morale di quest'ultimo.<sup>105</sup> Così intesa, la persona pare realmente la sola ed "unica dimensione capace di confutare il nichilismo e la secolarizzazione perché capace di additare una concretezza immanente e trascendente al medesimo tempo che è costituita dal nostro stesso essere."<sup>106</sup>

Attraverso la sua riflessione storica e teologica, Newman colse con straordinario anticipo tutte le implicazioni epistemologiche, e dunque teoretiche ma anche storiografiche, di una concezione personalistica dell'uomo quale quella ricavabile dalle definizioni conciliari prodotte dai Padri della Chiesa. Riconoscere il Cristianesimo come *evento*,<sup>107</sup> realizzatosi, e pertanto ricostruibile e spiegabile, attraverso l'autorità insindacabile<sup>108</sup> della coscienza individuale, di quella libertà di autodeterminazione su cui si era fondato il

---

<sup>103</sup> "La struttura sociale immiserisce il rapporto personale, poiché non può assicurare la continuità se non attraverso la ripetizione." G. F. Rossi, *Indicazioni storiografiche del pensiero di Maurice Nédoncelle*, in Aa. Vv., 1974: I, 463. "L'aspirazione trascendente della persona non è un agitarsi, ma un negare l'io come un mondo chiuso, autosufficiente, isolato nel proprio scaturire. La persona non è l'essere, ma il movimento dell'essere verso l'essere; (...) Quest'ultima ricchezza del suo essere le dà una continuità che non nasce da ripetizione, ma da sovrabbondanza. La persona è il 'non-inventariabile' (G. Marcel)." Mounier, 2004: 85.

<sup>104</sup> "La prospettiva che differenzia il personalismo cristiano dalle altre forme di personalismo è il recupero della trascendenza e del concetto di creazione." Corrieri, 2002: 67. Cfr. *supra*, III nota 611. Marcello Veneziani definisce "la trascendenza della persona, ineludibile condizione della libertà" Veneziani, 2010: 37. "Avere l'esperienza di se stesso come persona significa sperimentare la trascendenza nella forma più concreta, perché si tratta di una trascendenza vissuta come immanente, al di là di ogni astrattismo. È questa la ragione per la quale (...) [si] unisce immediatamente la trattazione della persona con quella della libertà, perché l'uomo che coglie se stesso come ente particolare e finito si coglie in quella individualità irripetibile che si estrinseca nella libertà." Giannini, 1976: 548. "L'essere stesso è libertà, anzi solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà: sia come antecedente sia come susseguente la libertà non tollera che la libertà e non implica che la libertà; che in questa sua continuità senza soluzione, è il cuore stesso del reale e la sua insondabile profondità." Pareyson, 1995: 22.

<sup>105</sup> "Non vi sono quindi equivoci sulla collocazione pienamente individualistica del valore della dignità; ciascun essere umano ha diritto che gli sia riconosciuta dignità nel senso che sia attribuita alla sua vita lo stesso rispetto che si ha nei confronti delle altre vite e principalmente che sia riconosciuta a lui come agli altri la piena autonomia morale ovvero la piena libertà di dare senso e significato nel modo che a lui sembrerà preferibile alla continuità degli eventi che costituiranno la sua vita." E. Lecaldano, *La nozione di dignità della vita umana: esposizione, critica e ricostruzione*, in Cattoni, D'Orazio, Pocar, 1999: 41-2.

<sup>106</sup> M. Moschini, *Il lavoro nell'orizzonte del concetto di persona*, in Grasselli, Montesi, 2010: 31.

<sup>107</sup> Cfr. *supra*, II nota 25.

<sup>108</sup> Nella "sovrapposizione della verità autoritativamente interpretata alla libertà della persona che acquisisce la sua dignità morale nella coscienza, sta l'antiliberalismo di Leone XIII, come si evince innanzitutto dall'enciclica *Libertas praestantissimum*, nella quale viene rifiutata la dottrina liberale 'che un uomo libero non debba sottostare alle leggi che Dio volle imporre; fanno eccezione per le leggi ispirate dalla ragione naturale.' [Leone XIII, *Libertas praestantissimum*, U/B II, 4 0-76, qui 54 .] Infatti, fondare il diritto nella persona significherebbe, da questa prospettiva, assegnare al popolo, alla libertà degli individui, la sovranità politica e legittimare l'ordinamento democratico – conseguenza impensabile per Leone XIII." Krienke, 2011a: 291.

concetto di persona fin dai primordi della speculazione cristiana<sup>109</sup> – ma che costituisce anche uno dei pilastri della modernità,<sup>110</sup> deprivato però, una volta radicato nel paradigma personalistico-relazionale,<sup>111</sup> della sua carica immanentistica e materialistica, di quel “rifiuto della sovranità di Dio” di cui parla Del Noce<sup>112</sup> – non significò infatti semplicemente affermare ed eventualmente dimostrare la storicità del dogma<sup>113</sup> e la corrispondente legittimità degli sviluppi dottrinali operati nell’ambito della tradizione cattolica. Si trattò piuttosto di assolvere tout court “l’esigenza di distinguere la condizione empirica dell’io vivente posto in situazioni storicizzate dall’universalità della coscienza trascendentale,”<sup>114</sup> quella che sarebbe poi divenuta una funzione chiave del personalismo novecentesco.<sup>115</sup>

Così facendo, cioè recuperando, riaffermando e rielaborando nel modo più efficace la nozione teo-antropologica di persona, il nostro riuscì a fare del consolidamento dottrinario dell’età patristica – che, ricordiamo, costituì il fattore propulsivo di tutto il suo impegno ideologico<sup>116</sup> – già frutto di un confronto costante e articolato con il patrimonio classico,<sup>117</sup> un contesto tra i più efficaci per ovviare a quella che, agli albori della crisi modernista,<sup>118</sup> appariva una frattura insanabile nel corpo della civiltà occidentale.<sup>119</sup>

<sup>109</sup> “Anche quando non si riconosce esplicitamente l’origine cristiana del concetto di persona o la si nega esplicitamente, una filosofia della persona – sia che prenda il nome di Personalismo sia quello di Spiritualismo o anche l’altro di Filosofia dell’integralità – si nutre pur sempre della radice cristiana della persona.” Lauriola, 1992: 110.

<sup>110</sup> “La grande scoperta della modernità è quella della coscienza, cioè della soggettività umana. Essa introduce in un mondo che ha caratteristiche proprie ed insuperabili. Per quanto grande sia la nostra ammirazione per il mondo antico, per i grandi esemplari umani che esso offre alla nostra considerazione nelle sue Storie o nella poesia e nella tragedia, è tuttavia difficile sottrarsi, nella considerazione di quel mondo spirituale, ad una impressione di aridità e, in fondo, di superficialità. (...) Da questo punto di vista vi è molto di vero nella affermazione della radice cristiana della modernità. Essa è incomprendibile fuori della affermazione del soggetto e della scoperta dell’interiorità compiuta dal cristianesimo.” Il contrasto sorge laddove si concepisce “la soggettività separata dall’essere, l’uomo assunto come punto di riferimento escludente ed esclusivo.” R. Buttiglione, *Saggio introduttivo*, in Seifert, 1989: 46. Cfr. *supra*, nota 99.

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, 240.

<sup>112</sup> Cfr. *supra*, 288.

<sup>113</sup> Ratzinger sintetizzerà che “il dogma è ‘storico’ nel doppio significato che questa parola implica: continuità ed unità come processo ininterrotto dell’andare sempre oltre e trasformarsi.” Ratzinger, 1993: 141.

<sup>114</sup> A. Rizzacasa, *Personalismo ed esistenzialismo. Le ragioni di un rapporto o, meglio, di una difficile eredità filosofica*, in Aa. Vv., 2002: II, 1255.

<sup>115</sup> Ivi.

<sup>116</sup> Cfr. *supra*, 210, 274.

<sup>117</sup> “La cultura nuova che si elabora nell’età della Patristica non nasce dal nulla, quasi un fiore nel deserto, ma sorge da e sulla base della cultura antica. Di essa il mondo patristico fa una componente essenziale di sé, pur nella diversità nel quadro dei significati.” Vismara Chiappa, 1998: 28.

<sup>118</sup> “Il modernismo, scrisse il cardinal Daniélou, confratello e amico del de Lubac, rappresentava la risposta erronea a un problema reale,” per la cui soluzione il Newman, offrì invece una proposta pienamente rispondente alle esigenze della prospettiva cristiana. Bertoldi, 1994: 15.

<sup>119</sup> “La sintesi che egli propone scende in profondità, alle radici stesse delle contraddizioni che accompagnano il progresso della cultura moderna.” Obertello, 2000: 43.

Tanto il falso liberalismo, “l’illimitato liberalismo del pensiero” denunciato da Newman<sup>120</sup> per rivendicare l’autonomia della dimensione religiosa, e dunque quanto meno complementariamente gli interessi della Chiesa, dinanzi all’assolutizzazione delle tendenze razionalistiche e soggettivistiche, quanto l’anti-liberalismo di cui allo stesso scopo si fece portatore Leone XIII,<sup>121</sup> alimentavano una rinnovata *querelle* tra l’‘antico’ mondo cristiano-cattolico, la tradizione e la storia da una parte, e la moderna cultura laica, il progresso e le scienze sperimentali dall’altra.<sup>122</sup> Abbiamo invece visto che il “vero liberalismo” – quello di cui parlano Hayek,<sup>123</sup> Röpke,<sup>124</sup> e le cui basi furono poste circa un secolo prima da figure quali Newman e Rosmini, ben consapevoli degli abusi terminologici e concettuali cui esso avrebbe potuto prestarsi<sup>125</sup> – ha sì come antenati, e dunque come necessari presupposti, l’antichità classica e il Cristianesimo, ma in quanto assume come proprio fine la persona,<sup>126</sup> non può prescindere nemmeno dalla modernità,<sup>127</sup> dalle sue riformulazioni della dialettica soggetto-oggetto, e dalle sue conseguenti esigenze pluralistiche.<sup>128</sup> Questa identificazione della categoria di persona, che si voglia o meno farla risalire alle interpretazioni patristiche, come *trait d’union* tra antichità pagana, rivelazione cristiana, e pensiero moderno, costituisce probabilmente il contributo più originale, pregevole e potenzialmente anche più fecondo, di tutta l’opera newmaniana, che in questo senso si presenta ancora come un campo largamente inesplorato.

Anche la storiografia di Freeman, ha rappresentato un tentativo paradigmatico di ricomporre il conflitto identitario, tutto interno alla cultura occidentale, che già agli inizi

---

<sup>120</sup> Cfr. *supra*, 276.

<sup>121</sup> Cfr. *supra*, III note 109, 111, 115, 788, 790, 803.

<sup>122</sup> Gauchet, 2008: 52-9.

<sup>123</sup> “Sono convinto che, se la frattura tra il vero liberalismo e le convinzioni religiose non sarà sanata, non ci sarà alcuna speranza per la rinascita delle forze liberali. Ci sono oggi in Europa molti segnali che indicano tale.” Hayek, 2002: 106.

<sup>124</sup> Cfr. *supra*, Introduzione, nota 12. Cfr. anche *contra*, Giannini, 2008: 118-9.

<sup>125</sup> F. Felice, *Prefazione*, in Muscolino, 2010: 9-10. Rosmini parla “del vero liberalismo (...), parola tanto abusata, e però bisognevole di retta definizione.” Rosmini, 1849: 13. Ma soprattutto, come spiega Botto, Rosmini ha “identificato l’essenza del «vero liberalismo» nel riconoscimento di uno *iustum* che preceda e fondi qualsiasi *iussum*.” Botto, 1999: 190. “In questo sta il vero liberalismo, nello stabilire, che le leggi positive dello Stato sieno subordinate e dipendenti dalle leggi naturali e divine del giusto e dell’onesto.” Rosmini, 1862: I, 391. Cfr. anche *ibidem*, 165.

<sup>126</sup> Cfr. *supra*, III nota 363.

<sup>127</sup> “Si trascura, a volte, una delle idee fondamentali del *Saggio sullo sviluppo*, il fatto che il cristianesimo è nato nella storia; è nella storia che esso è inserito e si manifesta. Newman riprende quest’idea nella conclusione della *Grammatica dell’assenso*, per dimostrare che esso è parte della nostra modernità.” J. Honoré, *Cristianesimo e religioni non-cristiane nel pensiero di Newman*, in Grassi, 1992: 122.

<sup>128</sup> “Newman suggerisce implicitamente la necessità di un programma positivo della Chiesa e dei cristiani circa ciò che oggi chiameremmo la società pluralista, una situazione che presenta, a suo avviso, luci e ombre.” Morales Marín, 1998: 409. E ancora, “Newman non pensa di riproporre una teologia naturale aggiornata; la sua idea plurale di verità gli consentirà di rimanere nella schiera cattolica professando una decisa apertura alle scienze.” Brighi, 2007: 41-2. Cfr. anche Portier, 2006: 214.

della sua attività di storico stava iniziando a minare il difficile equilibrio tra passato e presente, e insieme ad esso le premesse sostanziali dell'idea di persona.<sup>129</sup> Basandosi su convinzioni e aspettative certamente differenti da quelle di Newman, egli cercò comunque di individuare nella storia inglese le linee di un processo continuo, l'espressione di una realtà unitaria alla stregua della ricostruzione dello sviluppo del dogma cristiano operata dal collega. Tra i meriti di Freeman vi è dunque senz'altro quello di aver riportato l'attenzione – benché attraverso ingenua proiezioni di fenomeni e problemi antichi nell'età moderna e viceversa – sull'opportunità, quanto meno da riconsiderare, di superare determinati steccati disciplinari, oltre che epistemologici, di consolidato impiego storiografico.<sup>130</sup> Tale pregio risulta però notevolmente intaccato dal suo orizzonte antropologico di riferimento, decisamente limitativo e viziante, considerando che dalla sua “conception of what man is and can be”<sup>131</sup> venivano neanche troppo implicitamente<sup>132</sup> esclusi tutti quei soggetti che non corrispondevano e non erano neppure conformabili al modello somatico,<sup>133</sup> linguistico, e più genericamente culturale, incarnato dalla ‘razza’ teutonica; nella sua visione, il genio politico di quest'ultima era contrapposto alle presunte attitudini e disposizioni intellettuali e morali che rendevano alcuni popoli connaturatamente ineleggibili alla cittadinanza, e di riflesso, immeritevoli dell'attenzione dello storico.<sup>134</sup>

Evidenziati i risultati raggiunti possiamo ora indicare alcuni sviluppi futuri, che il presente lavoro lascia già parzialmente presagire, e che sono riconducibili a due principali direttrici di indagine.

<sup>129</sup> Non a caso Stefanini definirà il personalismo come “riparazione ai danni inflitti alla persona dall'Ottocento.” L. Stefanini, *Il personalismo di A. Rosmini*, in Sciacca, 1957: 1133-4.

<sup>130</sup> Al di là delle esasperazioni dell'appello al dialogo tra storia antica e moderna (cfr. *supra*, 27), il passaggio che meglio rappresenta il suo punto di vista sulla questione è: “modern history must of necessity be grounded upon ancient; ancient history loses half its interest and value when not paralleled and illustrated by modern.” Freeman, 1849a: 28.

<sup>131</sup> Berlin, 1980: 298. Cfr. *supra*, 284. La frase seguente – in cui da un lato si parla della possibile interdisciplinarietà tra le singole specialità storiografiche, e dall'altro si nota l'identificazione tra storia dell'uomo tout court e storia ‘ariana’ – evidenzia sinteticamente il principale merito e il principale limite dell'opera di Freeman che abbiamo appena rilevato: “Looking then at the history of man, at all events at the history of Aryan man in Europe, as one unbroken whole, no part of which can be safely looked at without reference to other parts, we shall soon see that those branches of history which are too often set aside as something distinct and isolated from all others do not lose but gain in dignity and importance, by being set free from an unnatural bondage, by being brought into their natural relation to other branches of the one great study of which they form a part.” Freeman, 1872b: 51.

<sup>132</sup> Cfr. *supra*, 192.

<sup>133</sup> A proposito dei neocittadini afroamericani si chiede: “Are you sure they are men? I find it hard to feel that they are men acting seriously: ‘tis easier to believe that they are big monkeys dressed up for a game. (...) I am sure it was a mistake making them citizens. I feel a creep when I think that one of these great black apes may (in theory) be President. Surely treat your horse kindly; but don't make him consul.” Freeman, Stephens, 1895: II, 234, 236.

<sup>134</sup> Egli vedeva infatti “the essence of history as consisting in the record of man's political being.” Freeman, Stephens, 1895: I, 108. Cfr. *supra*, 26-6, 192, in particolare nota 253.

Un primo percorso di ricerca potrebbe consistere nell'approfondimento dell'effettiva possibile collocazione dei due studiosi, singolarmente o unitamente considerati, nell'ambito del coevo scenario filosofico.<sup>135</sup> Si tratta di una prospettiva particolarmente interessante se teniamo presente che né l'uno né l'altro proposero una speculazione compiutamente sistematica o ambirono a definirsi filosofi, e ciononostante concorsero in modo determinante alla formazione e alla penetrazione di quei sistemi che soprattutto nei loro termini estremi, idealismo e materialismo, si imposero quali punti di riferimento positivo o negativo di ogni possibile costruzione intellettuale almeno per i cinquant'anni successivi alla loro morte. Nel caso di Newman poi, fu forse proprio grazie a un approccio svincolato da ingombranti preconcetti e preoccupazioni strettamente metafisiche,<sup>136</sup> che egli riuscì a pervenire a una terza posizione inedita quale è quella del personalismo.<sup>137</sup> L'analisi del pensiero di Freeman invece, potrebbe trarre notevole giovamento dal confronto con i temi del biopotere e della biopolitica che oggi più che mai sono oggetto di un dibattito acceso che stenta ad approdare a soluzioni condivise.<sup>138</sup>

In secondo luogo, variando ulteriormente i metodi di analisi e le domande di ricerca, riteniamo che sarebbe opportuno dedicare maggiori sforzi alla ricostruzione e alla disamina dei dati biografici dei nostri due autori, nella misura in cui orientano e investono pienamente gli studi storici da essi compiuti, nonché le loro opinioni fondamentali, come abbiamo già avuto modo di constatare seppur fuggacemente.<sup>139</sup>

Concludiamo così, con questa succinta esposizione di alcune ulteriori ipotesi di lavoro praticabili, la nostra trattazione su due macro-nuclei teorici – persona e libertà – venuti a costituirsi nel corso del XIX secolo come quadri categoriali di complessa definizione quali il personalismo e il liberalismo, ma che trovano il proprio radicamento in quell'antichità da cui prese avvio tutta la storia intellettuale occidentale,<sup>140</sup> e che

---

<sup>135</sup> In particolare nell'ambito del cosiddetto 'idealismo oxoniense', cui aderirono storici vicini a Freeman come T. H. Green. S. Mews, *La religiosità in Gran Bretagna nel 1880-1920: verso una società moderna*, in McLeod, Mews, D'Haussy, 1998: 98.

<sup>136</sup> "La forza, che è anche un merito, di Newman sta nel non essere stato un filosofo di professione inquadrato «organicamente» in correnti o scuole prefissate. Coloro che sono interni a un sistema ben difficilmente percepiscono le istanze oggettive di cambiamento che nascono dalle cose stesse." Obertello, *Newman, l'idealismo e il naturalismo*, 1992: 82. In questo senso, come è emerso nel corso della trattazione, l'analisi accurata e puntuale del rapporto con Rosmini, anch'egli tra l'altro notevolmente influenzato dalla tradizione patristica (Quacquarelli, 1991), pare certamente tra le più interessanti e funzionali per l'interpretazione dell'opera di entrambi.

<sup>137</sup> "Come prospettiva, il personalismo oppone all'idealismo e al materialismo astratti, un realismo spirituale, sforzo continuo per raggiungere l'unità che queste due prospettive dislocano." Pavan, 2006: 260.

<sup>138</sup> Cfr. Mauri, Sbardella, 2009.

<sup>139</sup> Cfr. *supra*, 38, 71-4.

<sup>140</sup> "Non i filosofi dell'Illuminismo hanno creato le basi, bensì i greci della Ionia, gli uomini della Stoa, Cicerone e tutti quei pensatori dell'antichità classica, che hanno fatto della dignità dell'uomo, fondata sulla ragione universalmente umana, e sull'assolutezza dell'anima individuale, dell'esistenza di un regno delle

rappresentano tuttora tematiche dominanti nell'ambito di controversie ascrivibili tanto alle scienze umanistiche quanto a quelle tecnico-sperimentali.<sup>141</sup> Essendo incentrato su E. A. Freeman e J. H. Newman, due personalità particolarmente rappresentative ma pur sempre singolari e parziali, questo studio non aspira a porsi come sintesi onnicomprensiva, né si riduce tuttavia a una mera dossografia, ma vuol essere piuttosto un'esemplificazione significativa di come ogni operazione storico-ermeneutica sull'antico sia intrinsecamente interdipendente dalla più generale ricerca della verità sull'uomo, e richieda pertanto di essere valutata alla luce di un criterio analitico che non prescinda dall'opzione antropologica ad essa soggiacente.

---

idee al di là dell'arbitrio degli uomini, e dell'intangibilità di ordinamenti naturali anteriori e superiori allo Stato, le stelle polari del pensiero occidentale." Röpke, 1951: 84.

<sup>141</sup> Aramini, 2007: 54-7.



**BIBLIOGRAFIA**

- Aa. Vv., *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna 1953.
- Aa. Vv., *La filosofia della storia della filosofia*, Roma 1954.
- Aa. Vv., *Il problema del potere politico*, Brescia 1964.
- Aa. Vv., *Enciclopedia filosofica, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, Firenze 1967.
- Aa. Vv., *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider*, Roma 1974.
- Aa. Vv., *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo. A trent'anni dalla morte*, Roma 1978.
- Aa. Vv., *Storia della società italiana. La crisi di fine secolo*, Milano 1980.
- Aa. Vv., *John Henry Newman, Theologian and Cardinal*, Roma-Brescia 1981.
- Aa. Vv., *Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI secolo*, Milano 1993.
- Aa. Vv., *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo, Atti del Convegno internazionale di Studio (Roma - Istituto Sturzo, 28-30 novembre 1999)*, Soveria Mannelli 2001.
- Aa. Vv., *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Milano 2002.
- Aa. Vv. (Commissione teologica internazionale), *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, in *La Civiltà Cattolica* 160 (2009), 341-398.
- Abbott E. A., *The Anglican career of Cardinal Newman*, London 1892.
- Abbruzzese S., *La sociologia di Tocqueville: un'introduzione*, Soveria Mannelli 2005.
- Acerbi A., *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1979.
- Acton J. E., Fears J. R. (a cura di), *Selected Writings of Lord Acton: Essays in Religion, Politics, and Morality*, Indianapolis 1988.
- Acton J. E., Fears J. R., Guietti P. (a cura di), *Il dovere della libertà: pensieri di un whig*, Firenze 2000.
- Acton J. E., *Il liberalismo etico. Pensieri liberali*, Roma 2006.

- Adams H., *Review of Cardinal Newman as an historian, by Thomas S. Bokenkotter*, in *Victorian Studies* 5 (1961), 278-9.
- Adams H. B. (a cura di), *Local institutions*, Baltimore, 1883.
- Adams H. B., *Is history past politics?*, Baltimore, 1895a.
- Adams H. B., *Freeman the scholar and professor*, *Yale Review* 4, November 1895, 231-45 1895b.
- Adcock R., Bevir M., Stimson S. (a cura di), *Modern political science. Anglo-American exchanges since 1880*, Princeton 2007.
- Agazzi E. (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Milano 2004.
- Agostino di Ippona, *La Trinità*, Roma 2006.
- Albanese L., De Pisi E., Fraioli M., *Popper e l'evoluzionismo*, Roma 2002.
- Albin C., *Quale cristianesimo in una società globalizzata?*, Milano 2003.
- Alexander W. L., *Anglo-Catholicism not apostolical : being an inquiry into the scriptural authority of the leading doctrines advocated in the Tracts for the times, and other publications of the Anglo-Catholic School*, Edinburgh 1843.
- Alici L., Piccolomini R., Pieretti A. (a cura di), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2001.
- Altholz J. L., *Newman and history*, *Victorian Studies*, 7 (1964), 285–94.
- Althusius J., *Politica methodice digesta*, Cambridge 1932.
- Althusius J., *Politica methodice digesta*, Indianapolis 1995.
- Alzati C. (a cura di), *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione anglicana*, Genova 1992.
- Anderson B., *Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma 1996.
- Andrews C. M., *The old English manor*, Baltimore 1892.
- Annan N., *The dons: mentors, eccentrics and geniuses*, Chicago 1999.
- Antiseri D., *Liberi perché fallibili*, Soveria Mannelli 1995.
- Antiseri D., *Liberali: quelli veri e quelli falsi*, Soveria Mannelli 1998.
- Antiseri D., *Karl Popper e il mestiere dello scienziato sociale*, Soveria Mannelli 2003.
- Antiseri D., *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, Soveria Mannelli 2004.
- Antiseri D., *Relativismo, nichilismo, individualismo: fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli 2005.
- Antiseri D., *Principi liberali*, Soveria Mannelli 2003.

- 
- Antonazzi G., *L'enciclica Rerum novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*, Roma 1957.
  - Antoni C., *Commento a Croce*, Venezia 1964.
  - Apel K. O., Sini C., *Filosofia*, Milano 1992.
  - Aramini M., *Bioetica e religioni*, Milano 2007.
  - Archer T.A., Norgate K., *Controversy regarding the account of the battle of Hastings*, *English Historical Review*, ix, 1894, 1-76.
  - Arendt H., *Vita activa*, Milano 1964.
  - Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Milano 1999.
  - Arendt H., Forti S. (a cura di), *Archivio Arendt I. 1930-1948*, Milano 2001.
  - Arendt H., *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano 2004.
  - Armitage D., *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge 2000.
  - Arnold M., Russel G. W. E., *Letters of Matthew Arnold, 1848-1888*, London 1896.
  - Arnold T., *Introductory lectures on modern history, delivered in lent term 1842*, New York 1845.
  - Arnold T., Stanley A. P., *The life and correspondence of Thomas Arnold*, London 1844.
  - Arnold T., Stanley A. P., *Arnold's works*, London 1849.
  - Aron R., *Leçons sur l'histoire*, Paris 1989.
  - Atanassow E., *Tocqueville and the question of the nation*, Chicago 2007.
  - Atkins S. E., *Encyclopedia of Right-Wing Extremism in Modern American History*, Santa Barbara 2011.
  - Atkinson N., *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason*, Carlisle 1997.
  - Austin J., *The province of jurisprudence determined*, Cambridge 1832.
  - Autiero A., Menke K. H. (a cura di), *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft. Antonio Rosmini, John Henry Newman, Maurice Blondel und Romano Guardini*, Münster 1999.
  - Avis P., *Church, State and Establishment*, London 2001.
  - Avis P., *Anglicanism and the Christian Church: Theological Resources in Historical Perspective*, Edinburgh 2002.
  - Azzaro S., *Politica e storia in Fichte*, Milano 1993.
  - Babbit S. E., Campbell S., *Racism and philosophy*, Ithaca 1999.

- Baccarini E., Thorson L. (a cura di), *Il Bene e il male dopo Auschwitz: implicazioni etico-teologiche per l'oggi*, Milano 1998.
- Backus I. D. (a cura di), *The Reception of the Church Fathers in the West*, Leiden 1997.
- Bagehot W., *The English constitution*, London 1867.
- Bagot R., *A Charge delivered to the Clergy of the Diocese of Oxford. by Richard Bagot, DD Bishop of Oxford, and Chancellor of the Most Noble Order of the Garter*, Oxford 1842.
- Baimbridge M., Whyman P. (a cura di), *Fiscal federalism and European economic integration*, London 2004.
- Baini P., *La Chiesa anglicana. Le sue origini*, Bologna 2006.
- Baixauli M. L., *Boezio. La ragione teologica*, Milano 1997.
- Baldini M., *Il liberalismo, Dio e il mercato. Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*, Roma 2001.
- Baldwin J. F., *The scutage and knight service in England*, Chicago 1897.
- Baldwin J. F., *The king's council in England during the middle ages*, Oxford 1913.
- Balduino A., *Storia letteraria d'Italia*, Padova 1990.
- Balibar E., *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano 2001.
- Balthasar H. U. von, *Vita dalla morte. Meditazioni sul mistero pasquale*, Brescia 1988.
- Balthasar H. U. von, *Teodrammatica*, Milano 1982.
- Balthasar H. U. von, *Fede e pensiero*, Milano 2000.
- Banti A. M., *Storia contemporanea*, Roma 1997.
- Banton M., *In Darwin's shadow. Review of M. D. Biddis' 'Images of Race'*, New Society, vol. 48, 17 may 1979, 403.
- Barbieri R., *Uomini & tempo contemporaneo*, Milano 1988.
- Barcellona P., *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Bari 2003.
- Barcellona P., De Giorgi R., Natoli S., *Fine della storia e mondo come sistema. Tesi sulla post-modernità*, Bari 2003.
- Barié O., *Idee e dottrine imperialistiche nell'Inghilterra vittoriana*, Bari 1953.
- Bastide R., *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris 1967.

- 
- Battaglia F., *Croce e i fratelli Mario e Luigi Sturzo (con appendici di documenti e scritti inediti o poco noti)*, Pisa 1973.
  - Battifora P., Maneschi A., *Olocausto e responsabilità morale*, Firenze 1995.
  - Batut J., *L'appellativo di padre è un'usurpazione?*, *Communio*, 222 (2009), 8-19.
  - Bauckham R., Drewery B. (a cura di), *Scripture, Tradition and Reason*, London – New York 2004.
  - Bausola A., *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano 1966.
  - Bebbington D., *Patterns in History. A Christian Perspective on Historical Thought*, Leicester 1990.
  - Bebbington D. W., *William Ewart Gladstone: faith and politics in Victorian Britain*, Grand Rapids 1993.
  - Beckwith B. P., *The case for liberal socialism*, Hicksville 1976.
  - Bedeschi G., *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari 1990.
  - Bedeschi L., Aronica F., *Lettere romane: un testo pirata del modernismo italiano*, Urbino 2000.
  - Bengtsson, J. O., *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*, Oxford 2006.
  - Benson C., *Discourses upon tradition and episcopacy*, London 1839.
  - Bentley E. (a cura di), *The Storm over The Deputy*, New York 1964.
  - Berdjaev N., *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la Destinée humaine*, Paris 1948.
  - Berdjaev N., *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Milano 1994.
  - Berger S. (a cura di), *A companion to nineteenth century Europe, 1789–1914*, Oxford 2006.
  - Berger S., Donovan M., Passmore K. (a cura di), *Writing national histories: Western Europe since 1800*, London and New York 1999.
  - Berger S., Eriksonas L., Mycock A. (a cura di), *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, New York 2008.
  - Berlin I., *Against the current. Essays in the history of ideas*, New York 1980.
  - Berlin I., *Libertà*, Milano 2005.
  - Bernal M., *Black Athena: the archaeological and documentary evidence*, New Brunswick 1991.

- Bernal M., Moore D., *Black Athena writes back: Martin Bernal responds to his critics*, Durham 2001.
- Berninghausen D. K., *The Flight from Reason: Essays on Intellectual Freedom in the Academy, the Press, and the Library*, Chicago 1975.
- Bertagna G. (a cura di), *Scienze della persona: perché?*, Soveria Mannelli 2006.
- Berti E., Cottier G., Piana G. (a cura di), *Persona e personalismo*, Padova 1992.
- Bertoldi F., *De Lubac: cristianesimo e modernità*, Bologna 1994.
- Bianchi L., *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Firenze 1987.
- Biffi I., *Newman, ossia: «I padri mi fecero cattolico». Un profilo*, Milano 2009.
- Biolo S. (a cura di), *Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno, Rosmini, Newman, Blondel*, Contributi al 49° Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, aprile 1994, Torino 1996.
- Bizzozero A., *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, Frankfurt am Main 2010.
- Blaas P., *Continuity and anachronism. Parliamentary and constitutional development in whig historiography and in the anti-whig reaction between 1890 and 1930*, The Hague 1978.
- Blair K. (a cura di), *John Keble in context*, London 2004.
- Blehl V. F., *John Henry Newman: a bibliographical catalogue of his writings*, Charlottesville 1978.
- Bloch E., *Dialettica e speranza*, Firenze 1967.
- Bloch M., *Apologia della storia o mestiere dello storico*, Torino 1969.
- Bloch M., *Feudal society*, London 1989.
- Blumenberg H., *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge 1983.
- Bobbio N., *Liberalismo e democrazia*, Milano 2006.
- Böckenförde E. W., *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, Brescia 2006.
- Bockock R., *Ritual in industrial society. A sociological analysis of ritualism in modern England*, London 1974.
- Bodei R., *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 2000.
- Boekraad A. J., *The personal conquest of truth according to J. H. Newman*, Louvain 1955.

- 
- Boekraad A. J., Tristram H. (a cura di), *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J. H. Newman*, Louvain 1961.
  - Bokenkotter T. S., *Cardinal Newman as an historian*, Louvain, 1959.
  - Bolgar R. R., Wilkinson L. R. (a cura di), *Classical influences on western thought, 1650-1870*, Cambridge 2010.
  - Bonaiuti G., *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo*, Roma 2006.
  - Bonelli R., Bozzoni C., Pardo V. F., *Storia dell'architettura medievale. L'Occidente europeo*, Roma-Bari 1997.
  - Bonetti P., *Filosofia e liberalismo*, in Nuova Antologia, 2005, vol. 140, n. 2236, 268-279.
  - Bonhoeffer D., *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Brescia 1994.
  - Bonucci A., *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*, Perugia 1906.
  - Borden S., *Edith Stein*, London 2003.
  - Botto E., *Modernità in questione. Studi su Rosmini*, Milano 1999.
  - Boudens R., *Two cardinals John Henry Newman, Désiré Joseph Mercier*, Louvain 1995.
  - Bowler P., *The invention of progress: the Victorians and the past*, Oxford 1989.
  - Boys-Stones G., Graziosi B., Vasunia P. (a cura di), *The Oxford handbook of Hellenic studies*, Oxford 2009.
  - Braccesi L., *L'antichità aggredita: memoria del passato e poesia del nazionalismo*, Roma 2006.
  - Brambilla D. G., *L'istruzione scientifica del clero*, in La Rassegna nazionale, vol. 105 (1899), 117-30.
  - Brastow L. O., *Representative Modern Preachers*, Freeport 1968.
  - Bratchel M. E., *Edward Augustus Freeman and the Victorian Interpretation of the Norman Conquest*, Ilfracombe 1969.
  - Braudel F., *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The perspective of the world*, Berkeley - Los Angeles 1992.
  - Brauman R., Sivan E., *Adolf Eichmann. Il gerarca nazista che organizzò lo sterminio degli ebrei*, Torino 2003.
  - Brémond H., *The mystery of Newman*, London 1907.
  - Brezzi P., *La storiografia come scienza storica*, in Nuova antologia, (gennaio 1975) 53-70.

- Bricknell W. S., *The Judgment of the Bishops upon Tractarian Theology: a complete Analytical Arrangement of the Charges delivered by the Prelates of the Anglican Church, from 1837 to 1842 inclusive*, Oxford 1845.
- Brighi D., *Assenso reale e scienze profane. Il contributo di John Henry Newman ad una rinnovata ragione teologica*, Roma 2007.
- Brock M. G., Curthoys M. C. (a cura di), *The History of the University of Oxford* (Vol. VI: *Nineteenth-century Oxford*), Oxford 1997.
- Brooke C. N. L., *The Saxon and Norman kings*, Oxford 2001.
- Brown R., *Church and State in Modern Britain: A Political and Religious History, 1700-1850*, London 1991.
- Brown S. J., *The national churches of England, Ireland, and Scotland, 1801-1846*, Oxford 2001.
- Browne E. G. K., *History of the Tractarian Movement*, London 1856.
- Broxap H., *The Late Non-Jurors*, Cambridge 1924.
- Bruguès J. L., *Corso di teologia morale fondamentale. La persona umana una e molteplice*, Bologna 2005.
- Brundage A., Cosgrove R. A., *The great tradition: constitutional history and national identity in Britain and the United States, 1870-1960*, Palo Alto 2007.
- Brunialti A., *Le moderne evoluzioni del governo costituzionale*, Milano 1881.
- Bryce J., *Edward Augustus Freeman*, *English historical review*, 7, July 1892, 497-509.
- Bryce J., *Studies in contemporary biography*, New York 1903.
- Buchanan C., *Historical Dictionary of Anglicanism*, Lanham 2006.
- Buckley J. H., *The Triumph of Time. A Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence*, Cambridge 1966.
- Budini V., *Aspetti e prospettive del personalismo cristiano*, Milano 1956.
- Burgess M. D., *Imperial Federation: Edward Freeman and the intellectual debate on the consolidation of the British Empire in the 19th century*, *Trivium* 13, 1978, 77-94.
- Burgess M. D., *The British tradition of federalism*, Cranbury 1995.
- Burgon J. W., *Lives of twelve good men*, London 1889.
- Burke P. (a cura di), *New perspective on historical writing*, Cambridge 1991.
- Burrow J. M., *A liberal descent: victorian historians and the English past*, Cambridge, 1981.

- 
- Bury J. B., *A History of the later Roman Empire from Arcadius to Irene. 395 A.D. to 800 A.D.*, London and New York 1889.
  - Bury J. B., *The idea of progress*, London 1920.
  - Butler C., *The significance of Newman today: the theory of development*, in *Dublin Review* 233 (Winter 1959), 337-45.
  - Butler P. (a cura di), *Pusey rediscovered*, London 1983.
  - Butta G. (a cura di), *Il ruolo della storia e degli storici e le civiltà*, Mesisina 1982.
  - Butterfield H., *The whig interpretation of history*, London 1931.
  - Butterfield H., *Christianity and history*, London 1949.
  - Butterfield H., *Man on his past: the study of the history of historical scholarship*, Cambridge 1969.
  - Cacciatore G., Cotroneo G., Viti Cavaliere R. (a cura di), *Croce filosofo. Atti del convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte (Napoli-Messina, 26-30 novembre 2002)*, Soveria Mannelli 2003.
  - Caenegem van R. C., *The birth of the English common law*, Cambridge 1988.
  - Calabrò C., *Liberalismo, democrazia, socialismo l'itinerario di Carlo Rosselli*, Firenze 2009.
  - Callegari L., *Newman: la fede e le sue ragioni*, Milano 2001.
  - Calogero A., Carbone C. (a cura di), *La riforma del regionalismo italiano nella prospettiva del federalismo solidale e cooperativo: atti del convegno, Palmi, 6-7 dicembre 1996*, Reggio Calabria 1997.
  - Camassa G., *La lontananza dei Greci*, Roma 2004.
  - Campagnolo U., *Recensione a 'Le personnalisme comme anti-idéologie', par Jean Lacroix*, in *Comprendre: revue de politique de la culture*, 40 (1974), 155-6.
  - Campanini G., Invitto G. (a cura di), *Felice Balbo tra filosofia e società*, Milano 1985.
  - Campanini G., Nepi P., *Cristianità e modernità*, Roma 1992.
  - Campanini G., Traniello F. (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Brescia 1993.
  - Canfora L., *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza 2004.
  - Caprioli A., Vaccaro L. (a cura di), *Storia religiosa dell'Inghilterra*, Varese 1991.
  - Carnevale L. (a cura di), *La Bibbia nelle comunità antiche. Bilancio e prospettive di un'esperienza formativa*, Bari 2002.
  - Carr E. H., *What is history?*, London 1961.

- Carr E. H., *Sei lezioni sulla storia*, Torino 2000.
- Casanova J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000.
- Casaubon I., Whittingham W. R., Harrison H. (a cura di), *Anglican Catholicity vindicated against Roman innovations; in The answer of Isaac Casaubon to Cardinal Perron*, New York 1875.
- Castellano P., *Palingenesia, ovvero origini e vicende della ecclesiastica gerarchia*, Roma 1853.
- Castelli Gattinara E., *Strane alleanze. Storici, filosofi e scienziati a confronto nel Novecento*, Milano 2003.
- Cattaneo E., De Simone G., Dell'Osso C., Longobardo L., *Patres ecclesiae. Un'introduzione alla teologia dei padri della Chiesa*, Trapani 2008.
- Catton P. Macdonald G. (a cura di), *Karl Popper: critical appraisals*, London 2004.
- Cattoni P., D'Orazio E., Pocar V. (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Milano 1999.
- Cavalcanti E., *Interiorità e identità personale nel commento a Giobbe (Moralia) di Gregorio Magno*, in *Annali di Storia dell'esegesi*, 22/1(2005), 11-35.
- Cavallari G., *Istituzione e individuo nel neoidealismo anglosassone. Bernard Bosanquet e Mary Parker Follet*, Milano 1996.
- Ceretti A., Garlati L. (a cura di), *Laicità e Stato di diritto. Atti del IV Convegno di Facoltà, Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006*, Milano 2007.
- Cesarone V. (a cura di), *Saperi in dialogo: dieci anni di ricerca*, Napoli 2004.
- Chadwick O., *The Victorian Church*, London 1972.
- Chadwick O., *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge 1987.
- Chadwick O., *The spirit of the Oxford movement: tractarian essays*, Cambridge 1995.
- Champion F., Hervieu-Léger D. (a cura di), *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*, Paris 1990.
- Chibnall M., *The debate on the Norman conquest*, Manchester 1999.
- Chimirri G., *Filosofia e teologia della storia: l'esistenza umana in divenire*, Milano 2008.

- 
- Church F. F., George T. (a cura di), *Continuity and discontinuity in Church history. Essays presented to George Huntston Williams on the occasion of his 65th birthday*, Leiden 1979,
  - Church R. W., *The Oxford Movement. Twelve Years 1833-1845*, Teddington 2007.
  - Clark H. W., *History of English Nonconformity*, New York 1965.
  - Clark J. C. D., *English Society 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice During the Ancien Regime*, Cambridge 1985.
  - Clarke M. L., *George Grote: a biography*, London 1962.
  - Claydon T. McBride I. (a cura di), *Protestantism and National Identity: Britain and Ireland, c.1650–c.1850*, Cambridge 1998.
  - Clément O., *I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, Milano 1987.
  - Clément O., *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Milano 2003.
  - Coda P., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, Roma 2008.
  - Cofrancesco D., *La democrazia liberale (e le altre)*, Soveria Mannelli 2003.
  - Cagnet L., *Newman ou la Recherche de la vérité*, Paris 1967.
  - Collette C. H., *Dr. Wiseman's Popish Literary Blunders Exposed*, London 1860.
  - Collette C. H., *Dr. Newman and his religious opinions*, London 1866.
  - Collins J. D., *Philosophical readings in Cardinal Newman*, Chicago 1961.
  - Colombatto E., Mingardi A. (a cura di), *Il coraggio della libertà: saggi in onore di Sergio Ricossa*, Soveria Mannelli 2002.
  - Condon M. D., *The Irish Church and the Reform Ministries*, *Journal of British Studies*, III, 4 (1964), 120-42.
  - Congar Y., *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Roma 1961.
  - Congar Y., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Milano 1972.
  - Conlin J., Bremner G. A., *History as form: architecture and liberal anglican thought in E. A. Freeman*, *Modern Intellectual History* 8, 2011 (2009), 1-42.
  - Connolly J. R., *John Henry Newman: a view of Catholic faith for the new millennium*, Lanham 2005.
  - Cooper A., *Newman's defence of the Church: The Tracts for the Times*, *ABC Religion and Ethics*, 16 Sep 2010.
  - Corner J., *The Norman conquest*, London 1850.

- Cornwall R. D., Gibson W. (a cura di), *Religion, politics and dissent, 1660-1832: essays in honour of James E. Bradley*, Farnham 2010.
- Corrieri L., *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, Milano 2002.
- Corsi P., *Science and religion: Baden Powell and the Anglican debate, 1800-1860*, Cambridge 1988.
- Cosgrove R., *A usable past: history and the politics of national identity in late victorian England*, *Parliamentary History* 27 (1), February 2008, 30-42.
- Costa P., Zolo D., (a cura di), *Lo stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano 2002.
- Cotellessa S., *Il ragionevole disaccordo. Hayek, Oakeshott e le regole "immotivate" della società*, Milano 1999.
- Cotta S., *Diritto, persona, mondo umano*, Torino 1989.
- Courtney, W. P., *Badeley, Edward Lowth (1803/4-1868)*, rev. G. Martin Murphy, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.
- Cowen D. V., *The foundations of freedom*, New York 1961.
- Cowen M. P., Shenton R. W., *Doctrines of Development*, London 1996.
- Cowling M., *Religion and public doctrine in modern England*, Cambridge 2001.
- Craig B. L., *Apostle to the wilderness: Bishop John Medley and the evolution of the Anglican Church*, Madison 2005.
- Cressy D., Ferrell L. A. (a cura di), *Religion and society in early modern England: a sourcebook*, London 1996.
- Croce B., *Problemi di metodologia storica*, Quaderni della 'Critica', Vol. 6, N. 16 (1950), 6-38.
- Croce B., *Il concetto della storia. Antologia a cura di Alfredo Parente*, Bari 1967.
- Croce B., *Il Carattere della filosofia moderna*, Napoli 1991.
- Croce B., *Teoria e storia della storiografia*, Milano 2001a.
- Croce B., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Napoli 2001b.
- Croce B., *La religione della libertà. Antologia degli scritti politici*, Soveria Mannelli 2002.
- Cronin R., Chapman A., Harrison A. H. (a cura di), *A companion to Victorian poetry*, Oxford 2002.
- Cronne H.A., *Edward Augustus Freeman, 1823-1892*, *History* 78, 1943, 91-2.
- Crosby J. F., *Personalist papers*, Washington 2004.

- 
- Cross F. L., *Newman and the Doctrine of Development*, in *Church Quarterly Review*, 115 (January 1963)a, 245-247.
  - Cross F. L., *The Oxford Movement and the Seventeenth Century*, London 1933b.
  - Crosthwaite J. C., *Modern hagiology*, London 1846.
  - Cumming J., *Popery and tractarianism. A course of lectures delivered at Surrey chapel*, London 1843.
  - Cunningham W., *Discussions on church principles: popish, erastian, and Presbyterian*, 1863 Edinburgh.
  - Daniélou J., *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955.
  - Dann O., Dinwiddy J. R. (a cura di), *Nationalism in the age of the French Revolution*, London 1988.
  - Danner D. L., *The parting of the ways for Lutherans and Episcopalians: the movement from eucharistic hospitality to mutual isolation in the nineteenth century*, in *Anglican and Episcopal History* 68(2), 1999, 158-187.
  - Darwin C., *On the origin of species by means of natural selection*, London 1861.
  - Daunton M. (a cura di), *The Organisation of Knowledge in Victorian Britain*, Oxford 2005.
  - Davidson J. M., *Eminent English liberals in and out of Parliament*, Boston 1880.
  - Davis J. R., *The Victorians and Germany*, Bern 2007.
  - Davis R. W., Helmstadter R. J. (a cura di), *Religion and irreligion in Victorian society: essays in honor of R. K. Webb*, London 1992.
  - De Benoist A., *Identità e comunità*, Napoli 2005.
  - De Berranger O., *Pour une lecture théologique de l'histoire chez Newman*, *Nouvelle Revue théologique* 112/6 (1990) 821-842.
  - De Finis L. (a cura di), *Antonio Rosmini e il suo tempo: nel bicentenario della nascita*, Trento 1998.
  - De Gregorio F., *Per una storia dei rapporti tra Stato e Chiesa. Considerazioni generali sul Cattolicesimo liberale dell'Ottocento. Profili storico- giuridici*, Roma 2001.
  - De Laura D. J. (a cura di), *Victorian prose: a guide to research*, New York 1973.
  - De Lubac H., *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Roma 1948.
  - De Lucia P., *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Pavia 1999.

- De Nicola F. (a cura di), *Le lettere di Arnaldo Momigliano a Emilio Gabba. Ricostruzione di un rapporto culturale*, Como 1998.
- De Rosa G. (a cura di), *I tempi della Rerum Novarum*, Roma 2002.
- De Ruggiero G., *Sommario di storia della filosofia, antica, medievale, moderna*, Bari 1952.
- De Sanctis G., *Problemi di storia antica*, Bari 1932.
- Dell'Oro R., *Esperienza morale e persona: per una reinterpretazione dell'etica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand*, Roma 1996.
- Del Noce A., *Problemi del periodizzamento storico. L'inizio della filosofia moderna*, Archivio di Filosofia (1954) 87-210.
- Del Noce A., *Il problema dell'ateismo: il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1965.
- Del Noce A., *Civiltà tecnologica e cristianesimo*, Ethica, VII, 3, (1968) 169-92.
- Del Noce A., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970.
- Del Pistoia D., *Nazismo: tra mito politico e modernità*, Roma 2006.
- Demarin A., *Lord Acton tra storia e politica*, Storia della storiografia, 2003, n. 43, 90-111.
- Denison G. A., *Review of 'History of federal government' by E. A. Freeman*, Church and State Review, 2, 1863, 205-6.
- Desideri F., *L'ascolto della coscienza: una ricerca filosofica*, Milano 1998.
- Dessain C. S., Newman J. H., *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and others 1839-1845*, London 1917.
- Dessain C. S., *Cardinal Newman and ecumenism*, in The Clergy Review, vol. L. (1965), 119-37, 189-206.
- Detti T., Gozzini G., *Storia contemporanea. L'Ottocento*, Milano 2000.
- Diaper P. A., *Law and religion in England between 1532-1994: the legal development of the established Church, religious toleration and conscientious objection*, Roma 2000.
- Dicey A. V., *Introduction to the study of the law of the constitution*, London 1885.
- Dilke C. W., *Greater Britain: a record of travel in English-speaking countries, during 1866 and 1867*, London 1868.
- Di Berardino A., *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983.

- 
- Di Nuoscio E., Modugno Crocetta R. A. (a cura di), *Grandi liberali*, Soveria Mannelli 2002.
  - Di Nuoscio E., *Tucidide come Einstein? la spiegazione scientifica in storiografia*, Soveria Mannelli 2004.
  - Djordjević J., *Remarks on the Yugoslav model of federalism*, *Publius* 5, no. 2 (1975): 77-88.
  - Doll P. M., *Revolution, Religion, and National Identity: Imperial Anglicanism in British North America, 1745-1795*, Madison 2000.
  - Donaggio E., Scalzo D. (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Milano 2003.
  - Donald G., *Men who left the movement: John Henry Newman, Thomas W. Allies, Henry Edward Manning, Basil William Maturin*, Freeport 1967.
  - Drescher S., Sabeau D., Sharlin A. (a cura di), *Political symbolism in modern Europe*, New Brunswick 1982.
  - Dulles A., *Newman Conversion, and Ecumenism*, *Theological Studies* 51 (1990), 717-31.
  - Dunn W. H., *James Anthony Froude: a biography*, Oxford 1961.
  - Durkheim É., *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Roma 2006.
  - Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari 1999.
  - Duso G., Scalone A. (a cura di), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza 2010.
  - Ebeling G., *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 47 (1950), 1-46.
  - Eby F., *Newman, the Church Historian: A Study in Christian Personality*, Nashville 1946.
  - Einstein A., *Pensieri degli anni difficili*, Torino 1965.
  - Einstein A., Infeld L., *L'evoluzione della fisica*, Torino 1965.
  - Ellison R. H., *The Victorian pulpit: spoken and written sermons in nineteenth-century Britain*, London 1998.
  - Ellison R. H., *A new history of the sermon: the nineteenth century*, Leiden 2010.
  - Elster J., *Political psychology*, Cambridge 1993.

- Elton G. R., *Return to Essentials. Some Reflections on the present State of historical Study*, Cambridge 1991.
- Elwell W. A. (a cura di), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids 1984.
- Eppling C. J., *A Study of the Patristic Doctrine of Free Will*, Ann Arbor 2009.
- Ericson D. F., *The debate over slavery: antislavery and proslavery liberalism in antebellum America*, New York 2000.
- Esposito C., Porzio P., Porro P., Castellano V. (a cura di), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari 1998.
- Evans E. J., *The great Reform Act of 1832*, London 2008.
- Fabriziani A. V. (a cura di), *Natura umana e diritti universali. Una questione aperta*, Padova 2008.
- Fabro C., *La storiografia nel pensiero cristiano*, in Grande Antologia filosofica, Milano 1953, vol. V, 311-503.
- Faught C. B., *The Oxford Movement: a thematic history of the Tractarians and their times*, University Park 2004.
- Falvo P., *Teologia sociale e questione antropologica. Fondazione ecclesiologica della diaconia politica*, Soveria Mannelli 2006.
- Feldman D., Lawrence J. (a cura di), *Structures and Transformations in Modern British History*, Cambridge 2011.
- Felice F. (a cura di), *Cattolicesimo, liberalismo, globalizzazione*, Soveria Mannelli 2002a.
- Felice F., *Capitalismo e cristianesimo: il personalismo economico di Michael Novak*, Soveria Mannelli 2002b.
- Fernie E., *The architecture of Norman England*, Oxford 2002.
- Ferreira M. J., *Doubt and Religious Commitment: the Role of the Will in Newman's Thought*, Oxford 1980.
- Firpo L. (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche sociali*, Torino 1975.
- Fischel E., *The English constitution*, London 1863.
- Fish A., *The reputation of James Anthony Froude*, Pacific Historical Review, 1 June 1932, 179-92.
- Florenskij P. A., *La colonna e il fondamento della Verità*, Milano 1998.
- Florenskij P. A., *Il significato dell'idealismo*, Milano 1999.

- 
- Folkenflik R., *The Culture of Autobiography: Construction of Self-Representation*, Stanford, 1993.
  - Føllesdal A., 'Federalism', The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/federalism/>>.
  - Forbes D., *Historismus in England*, Cambridge Journal, Vol. IV 1951, 387-400.
  - Forbes D., *The Liberal Anglican Idea of History*, Cambridge 1952.
  - Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano 1999.
  - Fortunato G., *Scritti politici*, Bari 1981.
  - Foucault M., Pandolfi A. (a cura di), *Archivio Foucault*, Milano 1998.
  - Frame T., *Anglicans in Australia*, Sidney 2007.
  - Franco G. G., *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, Roma 1979.
  - Frappell L. O., *John Henry Newman: history and the two systems of Providence*, Journal of Religious History (Australia) 15 (4) 1989, 470-487.
  - Fraser J. *The Tracts for the Times*, in Fraser's magazine for town and country, n. 137, vol. 23 (May 1841), 594-602.
  - Freeman E. A., *Thoughts on the study of history with reference to the proposed changes in the public examinations*, Oxford and London 1849a.
  - Freeman E. A., *A history of architecture*, London 1849b.
  - Freeman E. A., *History of federal government from the foundation of the Achaian League to the disruption of the United States*, Cambridge 1863.
  - Freeman E. A., *Froude's 'Reign of Elizabeth'* (First Notice), Saturday Review, 16 January 1864, 80-82, 1864a.
  - Freeman E. A., *Froude's 'Reign of Elizabeth'* (Concluding Notice), Saturday Review, 30 January 1864, 142-44, 1864b.
  - Freeman E. A., *Extirpation of nations*, Saturday Review, xix (7 Jan. 1865), 11.
  - Freeman E. A., *Froude's 'Reign of Elizabeth, Vol. III'* (First Notice), Saturday Review, 27 October 1866, 519-20, 1866a.
  - Freeman E. A., *Froude's 'Reign of Elizabeth, Vol. III'* (Second Notice), Saturday Review, 3 November 1866, 550-51, 1866b.
  - Freeman E. A., *Froude's 'Reign of Elizabeth, Vol. IV'* (First Notice), Saturday Review, 24 November 1866, 642-44, 1866c.
  - Freeman E. A., *Froude's 'Reign of Elizabeth, Vol. IV'* (Second Notice), Saturday Review, 1 December 1866, 677-78, 1866d.

- Freeman E. A., *Froude's 'Short Studies'*, Saturday Review, 11 May 1867, 601-2.
- Freeman E. A., *The alleged permanence of Roman civilization in England*, Macmillan's Magazine 22, 1870, 211-28.
- Freeman E. A., *The growth of the English constitution from the earliest times*, London 1872a.
- Freeman E. A., *Comparative politics. Six lectures read before the Royal Institution in January and February, with 'The Unity of History': the Rede lecture read before the University of Cambridge, May 29, 1872*, London 1872b.
- Freeman E. A., *Historical Essays*, London 1873-1892.
- Freeman E. A., *The history of the Norman conquest of England. Its causes and its results*, London and New York 1867–1876.
- Freeman E. A., *The Ottoman power in Europe. Its nature, its growth and its decline*, London 1877a.
- Freeman E. A., *Le Développement de la Constitution anglaise: depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Paris 1877b.
- Freeman E. A., *The Turks in Europe*, New York 1877c.
- Freeman E. A., *Mr. Froude's 'Life and times of Thomas Becket'*, Contemporary Review 31, March 1878a, 821-42; 32, April 1878b, 116-39; 32, June 1878c, 474-500; 33, September 1878d, 213-41.
- Freeman E. A., *Last Words on Mr. Froude*, Contemporary Review 35, May 1879, 214-36.
- Freeman E. A., *On the study of history*, Fortnightly Review 35, March 1881a, 319-728.
- Freeman E. A., *The historical geography of Europe*, London 1881b.
- Freeman E. A., *Lectures to American audiences*, London 1882a.
- Freeman E. A., *The reign of William Rufus*, Oxford 1882b.
- Freeman E. A., *Some impressions of the United States*, New York 1883.
- Freeman E. A., *The office of the historical professor: an inaugural lecture read in the museum at Oxford, 15 October 1884*, Oxford 1884.
- Freeman E. A., *Imperial Federation*, Macmillans Magazine 51, April 1885a, 430-45.
- Freeman E. A., *Disestablishment and disendowment, what are they?*, London 1885b.
- Freeman E. A., *The methods of historical study*, London 1886a.

- 
- Freeman E. A., *Chief periods of European history*, London 1886b.
  - Freeman E. A., *Prospects of Home Rule*, *Fortnightly Review* 46, September 1886, 317-33, 1886c.
  - Freeman E. A., *Greater Greece and Greater Britain : George Washington, the expander of England, with an appendix on Imperial Federation*, London 1886d.
  - Freeman E. A., *Four Oxford lectures*, Oxford 1888.
  - Freeman E. A., *History of Sicily from the earliest times*, Oxford 1891.
  - Freeman E. A., *History of federal government in Greece and Italy*, London 1893.
  - Freeman E. A., Stephens W. R. W., *Life and letters of Edward A. Freeman*, London 1895.
  - Freeman E. A., *The Eastern question in its historical bearings*, Manchester 1897.
  - Fritze R. H., Robison W. B. (a cura di), *Historical Dictionary of Stuart England, 1603-1689*, Westport 1996.
  - Froude J. A., *A few words on Mr. Freeman*, *Nineteenth Century* 5, May 1879, 618-37.
  - Froude J. A., *The reign of Henry the Eighth*, London and New York 1909.
  - Froude J. A., *Short Studies On Great Subjects*, Honolulu 2004.
  - Froude R. H., Newman J. H., Keble J. (a cura di), *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude*, London 1838–39.
  - Froude R. H., Guiney L. I. (a cura di), *Hurrell Froude: Memoranda and Comments*, London 1904.
  - Fumaroli M., *Exercices de lecture. De Rabelais à Paul Valéry*, Paris 2006.
  - Gabba E., *E. A. Freeman e il federalismo antico*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, classe di lettere e filosofia*, s. III, 1981, v. XI, 323-340.
  - Gabba E., *Aspetti della storiografia di Arnaldo Momigliano*, in *Rivista storica italiana*, 100 (1988) n. 2, 361-380.
  - Gabbi L., Petruio V. U. (a cura di), *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Roma 2000.
  - Gauchet M., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Bari 2008.
  - Geiselman J. R., *La Sacra Scrittura e la Tradizione*, Brescia 1974.
  - Gentile P., *L'idea liberale*, Soveria Mannelli 2002.
  - Gerard J., *A course of religious instruction for Catholic youth*, London 1919.
  - Germinario F., *Fascismo e antisemitismo: progetto razziale e ideologia totalitaria*, Roma-Bari, 2009.

- Ghosh P., Goldman L., *Politics and culture in Victorian Britain. Essays in memory of Colin Matthew*, Oxford 2006.
- Giacomantonio F., *Il discorso sociologico della tarda modernità. Individui, identità e democrazia*, Genova 2007.
- Gilardoni A., *I meccanismi dell'obbedienza e le tecniche della resistenza*, Milano 2005.
- Garratt P., *Victorian Empiricism: Self, Knowledge and Reality in Ruskin, Bain, Lewes, Spencer and George Eliot*, Madison 2010.
- Giannini G., *Il concetto di interiorità nel pensiero di M.F. Sciacca*, *Giornale di Metafisica: rivista bimestrale di filosofia*, Vol. 31, N. 4-6, (1976) 544-556.
- Giannini M. S., *Scritti pubblicati tra il 1964 e il 1996, scritti inediti, dispense*, Milano 2008.
- Gilbert G. H., *Interpretation of the Bible*, New York 1908.
- Gilley S., *Newman and His Age*, Darton, London 1990.
- Gillis J. R. (a cura di), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton 1994.
- Gladstone W. E., *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance: a political expostulation*, London 1874.
- Gladstone W. E., *Rome and the newest fashions in religion: three tracts: the Vatican decrees, Vaticanism, Speeches of the Pope*, London 1875.
- Gladstone W. E., Lathbury D. C. (a cura di), *Correspondence on church and religion of William Ewart Gladstone*, London 1910.
- Gneist R., *Budget und Gesetz nach dem constitutionellen Staatsrecht Englands*, Berlin 1867.
- Goisis G., Ivaldo M., Mura G. (a cura di), *Metafisica, persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Roma 2010.
- Goldstein D., *Confronting time: the Oxford school of history and the non-darwinian revolution*, *Storia della Storiografia*, 45, 2004, 3-27.
- Gómez Dávila N., *Escolios a un texto implícito*, Bogotá 1977.
- Goode W., *The divine rule of faith and practice*, Philadelphia 1842-53.
- Gorce D., *Newman et les Pères*, Paris 1933.
- Gordon P., White J. (a cura di), *Philosophers as educational reformers: the influence of idealism on British educational thought and practice*, London 1979.
- Goslee D., *Romanticism and the Anglican Newman*, Athens 1996.

- 
- Gossett T. F., *Race. The history of an idea in America*, Dallas 1963.
  - Grandi G. (a cura di), *L'idea di persona nel pensiero orientale*, Soveria Mannelli 2003.
  - Grasselli P., Montesi C. (a cura di), *Le politiche attive del lavoro nella prospettiva del bene comune*, Milano 2010.
  - Grassi O. (a cura di), *John Henry Newman. L'Idea di Ragione*, Milano 1992.
  - Green J. R., Stephen L., *Letters of John Richard Green*, London 1902.
  - Greenleaf W. H., *The British political tradition*, London 1983.
  - Greer R. A., *Anglican approaches to Scripture: from the Reformation to the present*, New York 2006.
  - Grell C., *Le dix-huitième siècle et l'antiquité en France, 1680-1789*, Oxford 1995.
  - Grünfeld J., *Science and values*, Amsterdam 1973.
  - Gualco F., *Sul perfettismo*, Ragon politica.it, 15 febbraio 2003, [http://www.ragionpolitica.it/testo.1083.sul\\_perfettismo.html](http://www.ragionpolitica.it/testo.1083.sul_perfettismo.html).
  - Guardini R., *Scritti filosofici*, Milano 1964.
  - Guardini R., *Libertà, grazia, destino*, Brescia 1968.
  - Guardini R., *La coscienza*, Brescia 1977.
  - Guardini R., *Accettare se stessi*, Brescia 1992.
  - Guggenberger A., *A General History of the Christian Era*, St. Louis 1913.
  - Guidetti M. (a cura di), *Storia d'Italia e d'Europa. Comunità e popoli*, Milano 1982.
  - Guyatt N., *Providence and the invention of the United States, 1607-1876*, Cambridge 2007.
  - Habermas J., *Fede e sapere*, in *Micromega*, 5 (2001), 7-16.
  - Habermas J., Ratzinger J., *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005.
  - Hallam H., *The Constitutional History of England from the Accession of Henry VII to the Death of George II*, London 1842.
  - Haney D. P., *The Challenge of Coleridge: Ethics and Interpretation in Romanticism and Modern Philosophy*, University Park 2001.
  - Hannaford R. (a cura di), *The future of Anglicanism*, Leominster 1996.
  - Hare J. C., *The contest with Rome: a charge to the clergy of the archdeaconry of Lewes, delivered at the ordinary visitation in 1851, with notes especially in answer to Dr. Newman's recent lectures*, Cambridge 1856.
  - Häring B., *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*, Brescia 1968.

- Harper J. F., *Towards an understanding of Tractarian hymnody: a critical appraisal of the interaction between theology, poetry and music in Anglican hymnody between 1840 and 1900*, Doctoral thesis, Durham University, 2010, <http://etheses.dur.ac.uk/295/>.
- Harris S. M., *British military intelligence in the Crimean War, 1854-1856*, London 1999.
- Harrold C. F., *John Henry Newman: an expository and critical study of his mind, thought and art*, London 1945.
- Hartog F., *Liberté des anciens, liberté des modernes: la révolution française et l'antiquité*, in in Droit R. P. (a cura di), *Les Grecs, les Romains et nous. L'antiquité est-elle moderne ?*, Paris. 1991.
- Hassett M. K., *Anglican Communion in crisis: how Episcopal dissidents and their African Allies are Reshaping Anglicanism*, Princeton 2007.
- Hastings J. (a cura di), *A Dictionary of Christ and the Gospels*, Honolulu 2004.
- Hawkes T., *Shakespeare and the Reason: a study of the tragedies and the problem plays*, London 2005.
- Hayek F. A. von, *La società libera*, Firenze 1969.
- Hayek F. A. von, *L'utopia liberale. Pensieri liberali*, Roma 2002.
- Hayek F. A. von, *Individualism and economic order*, Auburn 2009.
- Hayek F. A. von, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Milano 2010.
- Hayek F. A. von, *The Constitution of Liberty*, Chicago 2011.
- Heath D. B., *Liberal Education: John Henry Newman's conception*, in *Educational Theory*, 9, 3 (1959) 152–155.
- Hebb R. N., *The Church of England in Loyalist New Brunswick, 1783-1825*, Madison 2004.
- Herbermann C. G., Pace E. A., Pallen C. B. (a cura di), *The Catholic Encyclopedia*, New York 1907 – 1912.
- Heidal J. C., *The decline of the liberal party in England, 1885-1895*, Vermillion 1959.
- Helmstadter R. J., Lightman B. (a cura di), *Victorian faith in crisis. Essays on continuity and change in nineteenth-century religious belief*, London 1990.
- Hemmerle K., *Tesi di ontologia trinitaria per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Roma 1996.

- 
- Herman G., *Herman, Morality and behaviour in classical Athens: a social history*, Cambridge 2006.
  - Hertling L., *Storia della Chiesa. La penetrazione dello spazio umano ad opera del Cristianesimo*, Roma 2001.
  - Heyck T. W., *The transformation of intellectual life in Victorian England*, New York 1982.
  - Hibbert C., *The destruction of Lord Raglan: a tragedy of the Crimean War, 1854-55*, New York 1984.
  - Hicklin J., *Church and State. Historic Facts, Ancient and Modern*, Torquay 1873.
  - Higham J., *Strangers in the land: patterns of American nativism, 1860-1925*, New Brunswick 2002.
  - Hillerbrand H. (a cura di), *Encyclopedia of Protestantism*, New York 2004.
  - Hillerbrand H., *The division of Christendom. Christianity in the Sixteenth century*, Louisville – London 2007.
  - Hilton B., *Age Of Atonement The Influence Of Evangelicalism On Social And Economic Thought, 1785 1865*, New York 1988.
  - Hilton B., *A mad, bad and dangerous people? England 1783-1846*, Oxford 2006.
  - Hinton R., *History yesterday: five points about whig history*, *History Today*, 9, 1959, 720-8.
  - Hinchliff P., *God and history: aspects of British theology, 1875-1914*, Oxford 1992.
  - Hobsbawm E. J., *Interesting times: a twentieth-century Life*, London 2003.
  - Hodgson G. E., *English Mystics*, London 1922.
  - Hoeffken T., *John Henry Cardinal Newman on liberal education*, Freiburg 1985.
  - Hole R., *Pulpits, politics and public order in England, 1760-1831*, Cambridge 1989.
  - Holmes J. D., *Cardinal Newman and the study of history*, in *Dublin Review*, 503 (Summer 1965), 17-31.
  - Holmes J. D., *Newman, History and Theology*, *Irish Theological Quarterly*, 36 (January 1969), 34-45, 42-43.
  - Hornsby A., *Southerners, too?: essays on the Black South, 1733-1990*, Lanham 2004.
  - Hösl V., *Filosofia della crisi ecologica*, Torino 1992.
  - Houghton W. E., *The Victorian frame of mind, 1830-1870*, London 1957.

- Houppert J. W., Frye N. (a cura di), *John Henry Newman*, St. Louis. 1968.
- Hueglin T. O., *Early modern concepts for a late modern world Althusius on community and federalism*, Waterloo 1999.
- Hull D. L., *Darwin and his critics: the reception of Darwin's theory of evolution by the scientific community*, Cambridge 1973.
- Huntington S. P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000.
- Hylson-Smith K., *Evangelicals in the Church of England, 1734-1984*, Edinburgh 1989.
- Iannello A., Iannello C., *Il falso federalismo*, Napoli 2004.
- Iggers G. G., *New directions in European historiography*, Middletown 1975.
- Imberg R., *In quest of authority: the "Tracts for the Times" and the development of the Tractarian leaders, 1833-1847*, Lund 1987.
- Inge W. R., *The idea of progress*, Oxford 1920.
- Ippolito B., *Recensione a 'Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della "Fides et ratio", a cura di Roberto Di Ceglie, Milano 2003*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 96 (2004), 226-8.
- Jann R., *The art and science of Victorian history*, Columbus 1985.
- Janssens A., *Newman. Introduzione al suo spirito e alla sua opera*, Città del Vaticano 1945.
- Jedin H. (a cura di), *Storia della Chiesa*, Milano 1995.
- Jedlowski P., *Memory and Sociology. Themes and issues*, in 'Time & Society', vol.10 (1), 2001, 29-44.
- Jones E., *John Lingard and the pursuit of historical truth*, Portland 2001,
- Jüngel E., *L'Essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Casale Monferrato 1986.
- Kadish A., *Scholarly exclusiveness and the foundation of the English Historical Review*, *Bulletin of the Institute of Historical Research* 61, 1988, 183-98.
- Keble J., *Sermons, academical and occasional*, Oxford 1848.
- Kelley D., *History of ideas in British tradition*, in *Storia della Storiografia* 41 (2002), 3-19.
- Kelly J. M., *Storia del pensiero giuridico occidentale*, Bologna 1996.
- Kenny T., *The political thought of John Henry Newman*, London 1957.

- 
- Kenyon J., *History men: the historical profession in England since the Renaissance*, London 1983.
  - Kepel G., *La rivincita di Dio*, Milano 1991.
  - Ker I., *The achievement of John Henry Newman*, London 1990a.
  - Ker I., *Newman on being a Christian*, London 1990b.
  - Ker I., *Newman. La fede*, Milano 1993.
  - Ker I., *John Henry Newman: a biography*, Oxford 2009.
  - Kidd C., *British Identities before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600 - 1800*, Cambridge 1999.
  - Kiefer J. E., *Biographical sketches of memorable Christians of the past*, <http://justus.anglican.org/resources/bio/bioalpha.html>, 1998.
  - Kierkegaard S., Fabro C. (a cura di), *Scritti sulla comunicazione*, Roma 1979.
  - King R. H., *Race, culture and the intellectuals, 1940-1970*, Baltimore 2004.
  - Kingsley C., *Froude's History of England, vols. VII & VIII*, Macmillan's Magazine, January 1864a, pp. 211-24.
  - Kingsley C., *To the Editor of Macmillan's Magazine*, Macmillan's Magazine, January 1864b, p. 368.
  - Kingsley C., *What, then, does Dr. Newman mean? A Reply to a Pamphlet lately published by Dr. Newman*, London - Cambridge 1864c.
  - Kingsley C., *The Roman and the Teuton*, London - Cambridge 1864d.
  - Kingswan E. S., *Recensione a G. Grappe, 'John Henry Newman. Essai de psychologie religieuse'*, Paris 1902, in *La Rassegna nazionale*, vol. 126 (1902), 527-32.
  - Knipping F. (a cura di), *Federal Conceptions in EU Member States: Traditions and Perspectives*, Baden-Baden 1994.
  - Kinsky F., Knipping F. (a cura di), *Le fédéralisme personnaliste aux sources de l'Europe de demain*, Baden-Baden 1996.
  - Kitson Clark G., *The making of Victorian England*, London 1965.
  - Klocker H. R., *Newman and Causality*, *The Heythrop Journal*, Volume 6, Issue 2, pp. 160-170, April 1965.
  - Knight F., *The Nineteenth-Century Church and English Society*, Cambridge 1995.
  - Kobylński A., *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998.

- Koditschek T., *Liberalism, Imperialism, and the historical imagination: vision of Greater Britain, 1800-1900*, Cambridge 2011.
- Kolko G., *Main Currents in Modern American History*, New York, 1976.
- Kowalczyk D., *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Roma 1999.
- Kriegel A. D., *The Irish Policy of Lord Grey's government*, English historical review, 86 (1971), 22-45.
- Krienke M. (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Soveria Mannelli 2008.
- Krienke M., *La nuova attualità del 'diritto naturale'*, Cattedra Rosmini.org, 26/06/2009a,  
[http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site\\_articolo\\_documento\\_file\\_26\\_221162967/Krienke%20-%20La%20nuova%20attualit%C3%A0%20del%20diritto%20naturale.pdf](http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site_articolo_documento_file_26_221162967/Krienke%20-%20La%20nuova%20attualit%C3%A0%20del%20diritto%20naturale.pdf)
- Krienke M., *La fondazione dei diritti umani. Il personalismo rosminiano oltre Kant e Hegel*, Cattedra Rosmini.org, 15/05/2009b,  
[http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site\\_articolo\\_documento\\_file\\_23\\_267575828/Rosmini%20e%20la%20fondazione%20dei%20diritti%20umani.pdf](http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site_articolo_documento_file_23_267575828/Rosmini%20e%20la%20fondazione%20dei%20diritti%20umani.pdf)
- Krienke M., *Giustizia sociale e carità. Il liberalismo della Caritas in veritate*, Rivista Teologica di Lugano, XV, (2010), 27-52.
- Krienke M., *'La mano visibile del diritto'. La Rerum Novarum e il liberalismo*, Rivista Teologica di Lugano, XVI, (2/2011)a, 277-303.
- Krienke M., *La libertà della società*, in Libertas, I, giugno 2011b, 13-16.
- Kubrin D. C., *Newton and the cyclical cosmos: providence and the mechanical philosophy*, in Journal of the History of Ideas 28 (1967), 325-46.
- Kudrycz W., *The Historical Present: Medievalism and Modernity*, London-New York 2011.
- Kumar K., *The making of English national identity*, Cambridge 2003.
- Kurtz L. R., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Bologna 2000.
- Laboa J. M., *Momenti cruciali nella storia della Chiesa*, Milano 1996.
- Lacroix J., *Il personalismo come anti-ideologia*, Milano 1974.
- Lahbabi M. A., *Le personnalisme musulman*, Paris 1967.

- 
- Lamberigts M., Boeve L., Merrigan T. (a cura di), *Theology and the quest for truth: historical and systematic-theological studies*, Louvain 2006.
  - Lambert P., Schofield P. (a cura di), *Making history: an introduction to the history and practices of a discipline*, London and New York 2004.
  - Lapointe R., *Socio-anthropologie du religieux*, Genève 1989.
  - Lapsley G., *Some recent advance in English constitutional history (before 1485)*, Cambridge Historical Journal 5, 1936, 119-61.
  - Larsen T., *A people of one book: the Bible and the Victorians*, Oxford 2011.
  - Lathbury T., *A history of the Nonjurors, their controversies and writings, with remarks on some of the rubrics in the Book of Common Prayer*, London 1845.
  - Lauriola G., *Giovanni Duns Scoto*, Bari 1992.
  - Lawler P. A., Alulis J. (a cura di), *Tocqueville's defense of human liberty. Current Essays*, New York 1993.
  - Lawler R., *The Christian Personalism of Pope John Paul II*, Chicago 1982.
  - La Delfa R. (a cura di), *La Chiesa tra teologia e scienze umane: una sola complessa realtà*, Roma 2005.
  - La Vopa A. J., *Fichte: the self and the calling of philosophy, 1762-1799*, Cambridge 2001.
  - Leach R., *Cardinal Newman - Humanly Speaking*, The Downside Review 104 (1986) 355, 113-131.
  - Lecky W. E. H., *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, New York 1866.
  - Lecoq A., Fumaroli M., Armogathe J. (a cura di), *La querelle des anciens et des modernes, XVIIe–XVIIIe siècles*, Paris 2001.
  - Lee S. J., *Gladstone and Disraeli*, New York 2005.
  - Leghissa G., *Incorporare l'antico: filologia classica e invenzione della modernità*, Milano 2007.
  - Lemisch J., *On active service in war and peace: politics and ideology in the American historical profession*, Toronto 1975.
  - Leonardi C., *Recensione a G. Gracco 'Edward Augustus Freeman (1823-1892), un medievista senza Medioevo in Seminario su Edward Augustus Freeman'*, Medioevo latino, IV (1981) 1983, 643.

- Lepelley C., Veyriras P. (a cura di), *Actes du colloque 1990 de l'Association française des amis de J. H. Newman: Newman et l'Histoire, Etudes Newmaniennes*, n. 8, Lyon 1992.
- Levi M. A., *Il senso degli studi classici oggi*, Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 51 (1998), 2, 221-2.
- Lévinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1990.
- Levine P., *The amateur and the professional: antiquarians, historians and archaeologists in Victorian England, 1838–1886*, Cambridge, 1986.
- Levine R. A., *The Victorian experience: the prose writers*, Athens 1982.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Milano 2009.
- Liddon H. P., *Life of Edward Bouverie Pusey*, London 1894.
- Lilly W. S., *Studies in religion and literature*, London 1904.
- Lindberg C., *The European Reformations*, Oxford 1996.
- Litzenberger C., Groth Lyon E. (a cura di), *The human tradition in modern Britain*, Lanham 2006.
- Livingston C., *Modern Christian Thought: from the Enlightenment to Vatican II*, New York 1971.
- Lock W., *John Keble*, London 1893.
- Locke K. A., *The Church in Anglican Theology: A Historical, Theological, and Ecumenical Exploration*, Farnham and Burlington 2009.
- Longenecker D., *The Path to Rome: Modern Journeys to the Catholic Church*, Leominster 1999.
- Lorizio G., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Roma 1988.
- Lorizio G., *Rivelazione cristiana. Modernità. Post-modernità*, Cinisello Balsamo 1999.
- Lorizio G., *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Milano 2003.
- Lorizio G. (a cura di), *Teologia fondamentale*, Roma 2004.
- Lorizio G., Galantino N. (a cura di), *Metodologia teologica*, Milano 1994.
- Losito M., Schiera P. (a cura di), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna, 1988.
- Loss N. M., *Recensione di J. H. Newman, Lo sviluppo della dottrina cristiana, traduzione e introduzione di A. Prandi*, Paideia: rivista letteraria di informazione bibliografica, vol. 22, 1967, 390-2.

- 
- Losurdo D., *La Seconda Repubblica: liberismo, federalismo, postfascismo*, Torino 1994.
  - Losurdo D., *Il liberalismo contro l'individuo*, in *MicroMega*, 1, 1996, 189-203.
  - Losurdo D., *Hegel and the freedom of moderns*, Durham 2004.
  - Losurdo D., *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari 2005.
  - Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche, La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, 1959.
  - Löwith K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano 1988.
  - Löwith K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 2010.
  - Lyon B., Guillou A., Gabrieli F., Steuer H. (a cura di), *Carlomagno e Maometto. Bisanzio, Islam e Occidente nell'Alto Medioevo*, Milano 1986.
  - Lyotard J. F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 2004.
  - Lysons D., *The Crimean War from First to Last*, London 1895.
  - Machado da Fonseca F., *Resenha de 'J. Seynaeve, La doctrine du Cardinal Newman sur l'inspiration d'après les articles de 1884'*, in *Verbum*, 7 (1950), 452-7.
  - Macaulay T. B., *Speeches by the Rt. Hon. Thomas Babington Macaulay*, New York 1853.
  - Macaulay T. B., Trevelyan H. M. (a cura di), *The Works of Lord Macaulay, Complete: Speeches. Lays of Ancient Rome. Miscellaneous Poems*, London 1866.
  - Macaulay T. B., *Critical and historical essays contributed to the Edinburgh Review*, London 1870.
  - Maceri F., *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, Roma-Brescia 2001.
  - Magagnotti P. (a cura di), *Il principio di sussidiarietà nella dottrina sociale della Chiesa: testi integrali della Rerum novarum e degli altri documenti pontifici pubblicati per le ricorrenze dell'enciclica leonina*, Bologna 1991.
  - Magill G. (a cura di), *Discourse and Context. An Interdisciplinary Study of John Henry Newman*, Carbondale and Edwardsville 1993.
  - Magill G. (a cura di), *Personality and Belief: Interdisciplinary Essays on John Henry Newman*, Lanham 1994.

- Malandrino C., *La "sussidiarietà" nella Politica e nella prassi antiassolutista di Althusius a Emden*, Il pensiero politico, XXXIV, 2001, 1, 41-58.
- Malusa L., De Lucia P. (a cura di), *Rosmini e Roma*, Stresa-Roma 2000.
- Mancini M. J., *Alexis de Tocqueville and American intellectuals: from his times to ours*, Lanham 2006.
- Mandelbaum M., *Democracy's good name. The rise and risks of the world's most popular form of government*, New York 2007.
- Mandler P., *The English national character: the history of an idea from Edmund Burke to Tony Blair*, New Haven, 2006.
- Marc A., *L'Europe dans le monde*, Paris 1965.
- Marc A., Cagiano de Azevedo R. (a cura di), *Europa e federalismo globale*, Firenze 1996.
- Marcocchi M., Scarpati C., Acerbi A., Alberigo G. (a cura di), *Il Concilio di Trento: istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milano 1997.
- Margerie B. de, *Newman face aux religions de l'humanité*, Paris 2001.
- Maritain J., *La persona e il bene comune*, Brescia 1963.
- Markus J., *Anthony Froude: the last undiscovered great Victorian*, New York 2005.
- Marshall W., *Scripture, Tradition and Reason: A View of Anglican Theology Through the Centuries*, Dublin 2010.
- Marrone P., *Nomi comuni. Esplorazioni di filosofia morale*, Milano 2007.
- Marrou H. I., *La conoscenza storica*, Bologna 1962.
- Marrou H. I., *Teologia della storia*, Milano 1979.
- Marrou H. I., *La conoscenza storica*, Bologna 1988.
- Marrou H. I., *Decadenza romana o tarda antichità?: III-VI secolo*, Milano 1997.
- Martel G. (a cura di), *A companion to international history, 1900-2001*, Oxford 2007.
- Massenzio M., *Il problema della destorificazione*, La Ricerca Folklorica, No. 13, Ernesto De Martino. *La ricerca e i suoi percorsi* (Aprile 1986), 23-30.
- Mastellone S., *Carlo Rosselli e "la rivoluzione liberale del socialismo"*, Firenze 1999.
- Mathien T., Wright D. G., *Autobiography as Philosophy The Philosophical Uses of Self-Presentation*, London 2006.
- Mathison K. A., *The shape of Sola Scriptura*, Moscow 2001.

- 
- Mattei F., *Review of Wilhelm Röpke's 'Scritti liberali'*, in *Review of the economic conditions in Italy*, 1975 (6), 525-6.
  - Mattéi J. F., *Lo sguardo vuoto. L'esaurimento della cultura europea*, Roma 2009.
  - Matthew H. C. G., *Edward Bouverie Pusey: From Scholar to Tractarian*, *The Journal of Theological Studies* (1981) XXXII (1), 101-124.
  - Mauri G., Sbardella G. (a cura di), *Personalismo oggi. La persona nell'era della biopolitica e del capitalismo tecno-nichilista*, Torino 2009.
  - Mazza G., *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Roma 2005.
  - Mazzarella E., Bonito Oliva R. (a cura di), *Identità e persona nello spazio mediterraneo*, Napoli 1999.
  - Mazzarino S., *Il mutamento delle idee sulla 'antichità' classica nell'Ottocento*, *Helikon*, IX-X, 1969-70, 154-174.
  - Mazzolini S., *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «Natura della Chiesa-missione della Chiesa» nell'iter della costituzione 'de Ecclesia' (1959-1964)*, Roma 1999.
  - McCaffrey J., *History of the Catholic Church in the nineteenth century (1789-1908)*, Dublin 1910.
  - McClelland C. E., *The German historians and England. A study in nineteenth-century views*, Cambridge 1971.
  - McDougall H. A., *The Acton-Newman Relations*, New York 1962.
  - McDougall H. A., *Racial myth in English history: Trojans, Teutons and Anglo-Saxons*, Montreal 1982.
  - McGrath A. E., Marks D. C. (a cura di), *The Blackwell companion to Protestantism*, Malden 2004.
  - McIlvaine C. P., *Righteousness by Faith; or, the Nature and Means of our Justification before God*, Philadelphia 1862.
  - McIlwain C. H., *The High Court of Parliament and its supremacy: an historical essay on the boundaries between legislation and adjudication in England*, Hamden 1962.
  - McIntire C. T., *Herbert Butterfield: historian as dissenter*, New Haven 2004.
  - McLeod H., Mews S., D'Haussy C. (a cura di), *Storia religiosa della Gran Bretagna: XIX-XX secolo*, Milano 1998.

- McLure J. S., *Educational documents. England and Wales, 1816 to the present day*, London 1979.
- McNeill W. H., *Mythistory and other essays*, Chicago 1986.
- Melchiorre V. (a cura di), *L'idea di persona*, Milano 1996.
- Melman B., *Claiming the nation's past: the invention of an Anglo-Saxon tradition*, *Journal of Contemporary History* 26, Special Issue on The Impact of Western Nationalism, September 1991, 575-595.
- Mendieta E., *Global fragments: latinamericanisms, globalizations and critical theory*, New York 2008.
- Menke K. H., *Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati Dargestellt in Ihrem Verhältnis zu Newmans Grammar of Assent*, in *Theologie und Philosophie*, 62 (1987) 43-58.
- Merrigan T., *Clear Heads and Holy Hearts. The Religious and Theological Ideal of John Henry Newman*, Louvain 1991.
- Merrigan T. , Ker I. (a cura di), *Newman and the Word*, Leuven 2000.
- Metz R., *Hundred Years of British Philosophy*, London 2002.
- Meyendorff J., *Catholicity and the Church*, Crestwood 1983.
- Meyer T., *Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts nach Maßgabe der im Syllabus § VII verzeichneten Irrthümer beleuchtet*, Freiburg 1868.
- Middleton A., *Fathers and Anglicans: the limits of orthodoxy*, Leominster 2001.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984.
- Millon Delsol C., *Il principio di sussidiarietà*, Milano 2003.
- Minazzi F., Ria D. (a cura di), *Realismo, illuminismo ed ermeneutica: percorsi della ricerca filosofica attuale*, Milano 2004.
- Mises L. von, *Socialismo*, Milano 1990.
- Mises L. von, *L'innocenza del mercato. Pensieri liberali*, Roma 2000.
- Modugno A., *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, Roma 2009.
- Momigliano A., *George Grote and the study of Greek history*, London 1952.
- Momigliano A., *Polybius between the English and the Turks*, Sesto Contributo alla storia degli Studi Classici e del mondo antico, *Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi* 149, 1980, 125-41.

- 
- Momigliano A., *Uno storico liberale fautore del Sacro Romano Impero: E. A. Freeman*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, classe di lettere e filosofia, s. III, 1981, v. XI, 309-322.
  - Momigliano A., *Two types of universal history: E. A. Freeman and Max Weber*, Journal of Modern History 58, 1986, 235-46.
  - Mondin B., *Gesù Cristo salvatore dell'uomo: cristologia storica e sistematica*, Bologna 1993.
  - Mondin B., *Storia della teologia*, Bologna 1996.
  - Montesquieu C. L. de, *De l'esprit des lois*, Paris 1832.
  - Moore J. R. (a cura di), *Religion in Victorian Britain. Sources*, Manchester 1988.
  - Morales Marín J., *John Henry Newman. La vita (1801-1890)*, Milano 1998.
  - Morgan J. F., *England under the Norman occupation*, London 1858.
  - Moriconi B. (a cura di), *Antropologia cristiana, bibbia, teologia, cultura*, Roma 2001.
  - Morris I., *Archaeology as cultural history: words and things in iron age Greece*, Oxford 2000.
  - Morris J. N., *F. D. Maurice and the Crisis of Christian Authority*, Oxford 2005.
  - Morton M. J., *The terror of ideological politics: liberal historians in a conservative mood*, Cleveland 1972.
  - Moscato M. T. (a cura di), *Educazione e libertà. Studi in onore di Gino Corallo*, Catania 1988.
  - Mosse G. L., *The Culture of Western Europe: The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Chicago 1961.
  - Mosse G. L., *Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, New York 1975.
  - Mosse G. L., *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism*, Hanover 1993.
  - Mosse G. L., *The fascist revolution: toward a general theory of fascism*, New York 1999.
  - Morrone F., *Cristo il Figlio di Dio fatto uomo. L'Incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J. H. Newman*, Milano 1990.
  - Mounier E., *Che cos'è il personalismo*, Torino 1948.
  - Mounier E., *Le personalisme*, Paris 1967.

- Mounier E., *Il personalismo*, Roma 2004.
- Mount F., *The British constitution now: recovery or decline?*, London 1992.
- Movia G., *Recensione a 'A. Babolin, Romano Guardini filosofo dell'alterità, Bologna 1968-1969'*, in *Filosofia*, XXII, gennaio 1971, 123-5.
- Mozley T., *Reminiscences, chiefly of Oriel College and the Oxford Movement*, London 1882.
- Muldoon A., *Empire, Politics and the Creation of the 1935 India Act: Last Act of the Raj*, Farnham 2009.
- Mullor J., *Dio crede nell'uomo*, Milano 1991.
- Muratore U., *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*, Roma 1989.
- Muratore U., *Rosmini cattolico liberale*, in *Libertas*, I, giugno 2011, 21-3.
- Murphy M., *John Henry Cardinal Newman on the Authority of the Church*, Roma 1973.
- Murray J., *Review of 'Reminiscences, chiefly of Oriel College and Oxford Movement' by the Rev. Thomas Mozley, M. A., London 1882*, in *The Quarterly review*, 154 (1882), 230-57.
- Muscolino S., *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, Soveria Mannelli 2010.
- Natoli S., *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Milano 1999.
- Nédoncelle M., *Introduction à Oeuvres philosophiques de Newman*, Paris 1945.
- Nédoncelle M., *La philosophie religieuse de J. H. Newman*, Strasbourg 1946.
- Neem J. N., *Squaring the circle: the multiple purposes of civil society in Tocqueville's 'Democracy in America'*, *The Tocqueville Review*, XXVII, n.1 - 2006, 99-122.
- Negri G., *L'Imperatore Giuliano l'Apostata, studio storico*, Milano 1954.
- Negri L., *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Milano 1997.
- Nehru J., *The Discovery of India*, Calcutta 1946.
- Nepi P., Galeazzi G. (a cura di), *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Milano 1988.
- Neveu B., *Erudition et religion au XVI et XVIII siècles*, Paris 1994.
- Newman J., *The mental philosophy of John Henry Newman*, Waterloo 1986.
- Newman J. H., Keble J., Palmer W., *Tracts for the times*, London 1834-36.
- Newman J. H., *Lectures on the prophetic office of the Church: viewed relatively to Romanism and popular Protestantism*, London 1837.

- 
- Newman J. H., Keble J., Palmer W., Pusey E., Froude R. H., *Tracts for the Times: for 1836-37, Tract no. 78-82*, London 1840.
  - Newman J. H., *The Church of the Fathers*, London 1840.
  - Newman J. H., *Tract 90: On certain passages in the 39 articles*, Oxford 1841.
  - Newman J. H., *Parochial sermons*, London 1842.
  - Newman J. H., *Sermons, Chiefly on the Theory of Religious Belief: Preached Before the University of Oxford*, London 1843.
  - Newman J. H., *Lives of the English Saints*, London 1844.
  - Newman J. H., *An essay on the development of Christian doctrine*, London 1845.
  - Newman J. H., *Loss and gain*, London 1848.
  - Newman J. H., *Discourses addressed to mixed congregations*, London 1849.
  - Newman J. H., *Lectures of certain difficulties felt by Anglicans in submitting to the Catholic Church*, London 1850.
  - Newman J. H., *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London 1851.
  - Newman J. H., *The idea of Univesity*, London 1852.
  - Newman J. H., *Callista: a sketch of the third century*, New York 1856.
  - Newman J. H., *Apologia pro Vita Sua: Being a Reply to a Pamphlet Entitled "What, then, does Mr. Newman Mean?"*, London 1864.
  - Newman J. H., *A letter addressed to Rev. E. B. Pusey, D. D., on occasion of his Eirenicon of 1864*, New York 1866.
  - Newman J. H., *Parochial and plain sermons*, London 1868.
  - Newman J. H., *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles*, London 1870.
  - Newman J. H., *Essays, Critical and Historical*, London 1872-1919.
  - Newman J. H., *Dr. John Henry Newman's Reply to Mr. Gladstone's pamphlet. A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation*, New York 1875.
  - Newman J. H., *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered*, London 1876.
  - Newman J. H., *The Via Media of the Anglican Church*, London 1877.
  - Newman J. H., *Il Biglietto Speech. Una trappola mortale su tutta la terra (Discorso pronunciato in occasione della elevazione alla porpora cardinalizia, 12 maggio 1879)*, L'Osservatore Romano, 14 maggio 1879.

- Newman J. H., *An essay in aid of the grammar of assent*, London 1881a.
- Newman J. H., *Select Treatises of St. Athanasius in controversy with the Arians*, London 1881b.
- Newman J. H., *Discourses addressed to mixed congregations*, London 1881c.
- Newman J. H., *Development of christian doctrine*, London 1890.
- Newman J. H., *Sermons preached on various occasions*, London 1894.
- Newman J. H., Gates L. E. (a cura di), *Selections from the prose writings of John Henry Newman, cardinal Newman*, New York 1895.
- Newman J. H., *The Arians of the fourth century*, London 1897.
- Newman J. H., Mozley A. (a cura di), *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the English church: with a brief autobiography*, New York 1903.
- Newman J. H., Neville W. P. (a cura di), *Addresses to Cardinal Newman with his Replies, etc. 1879-81*, London 1905.
- Newman J. H., *Historical sketches*, London 1906-09.
- Newman J. H., Ward W. P., *The life of John Henry Newman, cardinal Newman, based on his private journals and correspondence*, London 1912.
- Newman J. H., Kingsley C., Ward W. P., *Newman's Apologia pro vita sua: the two versions of 1864 & 1865, preceded by Newman's and Kingsley's pamphlets*, Oxford 1931.
- Newman J. H., Tristram H. (a cura di), *The idea of a liberal education; a selection from the works of Newman*, London 1952.
- Newman J. H., *Oxford University Sermons*, Paris 1955.
- Newman J. H., Sillem E. (ed.), *The philosophical notebook of John Henry Newman*, Louvain 1969.
- Newman J. H., Dessain C. S. (a cura di), *The letters and diaries of John Henry Newman*, voll. I-VI (Oxford, 1978-84); VII-XXII (London, 1961-72), XXIII-XXXI (Oxford, 1973-7).
- Newman J. H., *La grammatica dell'assenso*, Milano 1980.
- Newman, J. H., *Gli Ariani del IV secolo*, Milano 1981.
- Newman J. H., *Sermoni cattolici*, Milano 1984.
- Newman J. H., Weidner H. D. (a cura di), *The Via Media of the Anglican Church*, Oxford 1990.
- Newman J. H., Velocci G. (a cura di), *Gesù. Pagine scelte*, Milano 1992.

- 
- Newman J. H., Velocci G. (a cura di), *Maria. Lettere, sermoni, meditazioni*, Milano 1993.
  - Newman J. H., Morrone F. (a cura di), *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, Milano 1994a.
  - Newman J. H., Ker I. (a cura di), *Selected Sermons*, Mahwah 1994b.
  - Newman J. H., Obertello L. (a cura di), *Apologia pro vita sua*, Milano 1995.
  - Newman J. H., *The idea of a University*, New Haven 1996.
  - Newman J. H., Gambi V. (a cura di), *Lettera al Duca di Norfolk, Coscienza è libertà*, Milano 1999a.
  - Newman J. H., Velocci G. (a cura di), *La coscienza*, Milano 1999b.
  - Newman J. H., Tracey G., *The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume VIII: Tract 90 and the Jerusalem Bishopric, Jan. 1841-April 1842*, Oxford 1999c.
  - Newman J. H., Boyce P. (a cura di), *Maria. Pagine scelte*, Milano 1999d.
  - Newman J. H., *The idea of a university*, Lanham 1999e.
  - Newman J. H., Gallo B. (a cura di), *Discorsi sul pregiudizio: la condizione dei cattolici*, Milano 2000a.
  - Newman J. H., *Prayers, Verses, and Devotions*, San Francisco 2000b.
  - Newman J. H., *Sermon notes of John Henry Cardinal Newman, 1849-1878*, Leominster 2000c.
  - Newman J. H., Morrone F. (a cura di), *Apologia pro vita sua*, Milano 2001a.
  - Newman J. H., Williams R. (a cura di), *The Arians of the fourth century*, Leominster 2001b.
  - Newman J. H., McGrath F. (a cura di), *The Church of the Fathers*, Leominster 2002.
  - Newman J. H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Milano 2003.
  - Newman J. H., Tolhurst J. (a cura di), *Discussions and arguments on various subjects*, South Bend 2004.
  - Newman J. H., *La Chiesa dei Padri: profili storici*, Milano 2005a.
  - Newman J. H., *La grammatica dell'assenso*, Milano 2005b.
  - Newman J. H., McGrath F. J., Tracey G. (a cura di), *The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume IX: Littlemore and the Parting of Friends, May 1842-October 1843*, Oxford 2006.
  - Newman J. H., *Apologia pro vita sua*, New York 2007.

- Newman J. H., McGrath F. J. (ed.), *Supplement to The letters and diaries of John Henry Newman*, Oxford 2008.
- Newman F. W., *Contributions chiefly to the early history of the late Cardinal Newman*, London 1891.
- Newsome D., *The Victorian world picture: perceptions and introspections in an age of change*, London 1997.
- Niccoli E., *L'apocalisse nella storia: poesia, profezia e rivoluzione*, Strumenti Critici, Vol. 96, N. 2, 2001, 189-224.
- Nicholls D., *Deity and Domination: Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London 1989.
- Nicholls D., Kerr F. (a cura di), *John Henry Newman: reason, rhetoric, and romanticism*, Carbondale 1991.
- Nichols J. B., *Evangelical belief: its conflict with Rome*, London 1903.
- Nicholson E. W. (a cura di), *A century of theological and religious studies in Britain*, Oxford 2003.
- Nicoletti M., *La sfida dell'eugenetica nell'orizzonte della biopolitica*, in *Humanitas*, 4/2004, 725-36.
- Nicolotti A., *Il monofisismo della Chiesa copta*, Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica 'Augusto Rostagni' dell'Università di Torino, XIII (1999) 451-463.
- Nisbet H. B., Rawson C. (a cura di), *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume 4: The Eighteenth Century*, Cambridge 1997.
- Nisbet R. A., *History of the idea of progress*, New Brunswick 2009.
- Nockles P. B., *An Academic Counter-Revolution: Newman and Tractarian Oxford's Idea of a University*, *History of Universities*, 10 (1991), 137-197.
- Nockles P. B., *The Oxford Movement in context: Anglican high churchmanship, 1760-1857*, Cambridge 1997.
- Nockles P. B., *A disputed legacy: Anglican historiographies of the Reformation from the era of the Caroline divines to that of the Oxford Movement*, in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 83 (2001), 121-67.
- Norris T. J., *Newman and his theological method*, Leiden 1977.
- Novick P., *That noble dream. The "objectivity question" and the American historical profession*, Cambridge, 1988.

- 
- O'Connell M. R., *The Oxford conspirators: a history of the Oxford movement 1833-45*, London 1969.
  - O'Gorman F., Turner K. (a cura di), *The Victorians and the eighteenth century: reassessing the tradition*, Aldershot 2004.
  - Obertello L., *La grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, Milano 2000.
  - Oergel M., *The return of King Arthur and the Nibelungen: national myth in nineteenth-century English and German literature*, Berlin and New York 1998.
  - Olafson F. A., *Ethics and Twentieth Century Thought*, Englewood Cliffs 1973.
  - Olivieri M., *La storia introvabile. La storia introvabile: saggio sulla storia e lo storicismo*, Milano 1985.
  - Omodeo A., *Il senso della storia*, Torino 1955.
  - Ossewaarde M. R. R., *Tocqueville's moral and political thought: new liberalism*, London 2004.
  - Ottonello P. P. (a cura di), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze: atti del congresso internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini: Napoli, 22-25 ottobre 1997*, Firenze 1998.
  - Overton J. H., *The Nonjurors: their lives, principles, and writings*, London 1902.
  - Pagani P. (a cura di), *Qualcosa precede lo Stato. Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini svoltosi presso l'Università della Svizzera italiana Lugano, 4-5 giugno 1999*, Soveria Mannelli 2004.
  - Pailler J. M., Payen P. (a cura di), *Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire le 'Marrou' Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse 2004.
  - Paine S. G., Sorkin D., Tortorice J. (a cura di), *What History Tells. George L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, Madison 2004.
  - Palmieri A., *La recente letteratura anglo-americana sull'unione delle Chiese*, in Bessarione, XXXII (1916), 66-82.
  - Pannenberg W., *Systematic Theology*, London and New York 2004.
  - Paredi A., *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960.
  - Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.
  - Parisi L., *Come abbiamo letto Manzoni. Interpreti novecenteschi*, Alessandria 2008.
  - Parker C. J. W., *The failure of liberal racialism: the racial ideas of E. A. Freeman*, *Historical Journal* 24, December 1981, 825-46.

- Parker C., *English historians and the opposition to positivism*, History and Theory 22, 2 1983, 120-45.
- Parsons G. (a cura di), *Religion in Victorian Britain. Controversies*, Manchester 1988.
- Pásztor L. (a cura di), *Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869-1870)*, Stuttgart 1991.
- Patrini L., *Quant'è bella politica... che si fugge tuttavia*, Soveria Mannelli 2004.
- Patrone A., *Rosmini - Newman. Un incontro mancato tra due personalità filosofiche*, Oratorium (Archivum Historicum Oratorii Sancti Philippi Nerii ) 7 (1976) 52-66.
- Pattison M., *Essays and Reviews*, London 1860.
- Pattison R., *The great dissent: John Henry Newman and the liberal heresy*, New York 1991.
- Paul H. W., *The life of Froude*, London 1905.
- Pavan A., Milano A. (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987.
- Pavan, A., *Dire persona dopo Mounier*, Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 98/2 (2006) 237–262.
- Payton J. R., *Getting the Reformation Wrong: Correcting Some Misunderstandings*, Downers Grove 2010.
- Pecora V., *Secularization and cultural criticism: religion, nation and modernity*, Chicago 2006.
- Percivale F., *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Roma 1977.
- Pereiro J., *S. F. Wood and an Early Theory of Development in the Oxford Movement*, Recusant History 20 (1991), 524–53.
- Pereiro J., *Ethos and the Oxford Movement: at the heart of Tractarianism*, Oxford 2008.
- Peroli E., *Dio, uomo e mondo: la tradizione etico-metafisica del platonismo*, Milano 2003.
- Perrone G., *Protestantesimo e la regola di fede*, Torino 1854.
- Perry P., Chase M., Jacob M. (a cura di), *Western civilization: ideas, politics, and society*, Boston 2009.
- Pesenti L., *Personalismo e 'federalismo integrale' nell'opera di Alexandre Marc*, in *Annali di storia moderna e contemporanea*, (2001) vol. 7, I, 255-267.

- 
- Peterson L. H., *Victorian autobiography: the tradition of self-interpretation*, New Haven 1986.
  - Petitpas H. M., *Newman's Personalism: a precursor to existentialism*, *American Benedictine Review* 16 (March 1965) 84-96.
  - Petriglieri I., *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana contemporanea*, Roma 2007.
  - Petroni A. M., *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia 1997.
  - Petrucciani S., *Il libro nero del liberalismo*, in *Critica marxista*, 4 (2005), 67-9.
  - Petruzzi P., *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*, Roma 1984.
  - Pezzimenti R., *The political thought of Lord Acton: the English catholics in the nineteenth century*, Leominster-Roma, 2001.
  - Pezzimenti R., *La società aperta nel difficile cammino della modernità*, Soveria Mannelli 2002.
  - Picenardi G. (a cura di), *Rosmini politico. Tra unità e federalismo*, Stresa 2011.
  - Pike L. O., *A constitutional history of the House of Lords: from original sources*, London 1894.
  - Piovani P., *La teodicea sociale di Rosmini*, Padova 1957.
  - Pippin R. B., *Hegel e la teoria sociale dell'agire. Il problema "interno-esterno"*, *Rivista di Filosofia*, Vol. 99, N. 1 (2008), 3-50.
  - Pizzorni R. M., *Diritto, etica e religione: il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Bologna 2006.
  - Pocock J. G. A., *The origins of study of the past: a comparative approach*, *Comparative Studies in Society and History* 4, 2 1962, 209-246.
  - Podmore C., *Aspects of Anglican identity*, London 2005.
  - Pollard S., *The idea of progress: history and society*, London 1968.
  - Pollock F., *The continuity of the common law*, *Harvard Law Review* 11, February 1898, 423-33.
  - Pollock F., Maitland F. W., *The history of English law before the time of Edward I*, Clark 2008.
  - Popper K., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma 1983.
  - Popper K., *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Roma 1997.
  - Popper K., *Il pensiero essenziale*, Roma 1998.
  - Popper K., *Miseria dello storicismo*, Milano 1999.
  - Popper K., *La logica delle scienze sociali e altri saggi*, Roma 2005.

- Popper K., *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica. Il realismo e lo scopo della scienza*, Milano 2009.
- Porter B., *Colonial Tractarians: the Oxford movement in Australia*, Melbourne 1989.
- Portier P., *La pensée de Jean-Paul II. La critique du monde moderne*, Paris 2006.
- Possenti V. (a cura di), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Milano 1979.
- Possenti V., *Il principio-persona*, Roma 2006.
- Powicke F. M., *The Reformation in England*, Oxford 1941.
- Predaval Magrini M.V. (a cura di), *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Firenze 1979.
- Procacci S. (a cura di), *Filosofia e teologia della storia di fronte alla sfida del nichilismo*, Soveria Mannelli 2002.
- Pugh M., *The making of modern British politics, 1867-1945*, Oxford 2002.
- Puller F. W., *The continuity of the Church of England: before and after its reformation in the sixteenth century, with some account of its present condition*, London 1912.
- Purcell E. S., *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster*, London and New York 1895.
- Pusey E. B., *Nine sermons: preached before the University of Oxford*, Oxford 1843.
- Quacquarelli A., *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Bari 1991.
- Quadrio Curzio A., *Sussidiarietà e sviluppo. Paradigmi per l'Europa e per l'Italia*, Milano 2002.
- Quantin J., *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford 2009.
- Rahner H., *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1990.
- Rahner K., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Brescia 1969.
- Ramsey M., *The Anglican Spirit*, New York 2004.
- Randall K., *Evangelicals Etcetera Conflict and Conviction in the Church of England's Parties*, Aldershot 2005.
- Ranke von L., *Abhandlungen und Versuche*, Berlin 1872.

- 
- Ratzinger J., *Discorso introduttivo alla III Giornata del Simposio su Newman*, 28 aprile 1990, *Euntes Docete – Commentaria Urbaniana*, anno XLIII, n. 3, pp. 431-436.
  - Ratzinger J., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea, storia e dogma*, Milano 1993.
  - Ratzinger J., *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1996.
  - Ravasi G., *Chiesa e Stato nell'Apocalisse*, in *Communio*, 185 (2000), 9-20.
  - Reed J. R., *Victorian will*, Athens 1989.
  - Reill P. H., *Barthold Georg Niebuhr and the Enlightenment tradition*, *German Studies Review*, 3.1, Feb. 1990, 9-26.
  - Reilly J. J., *Newman as a man of letters*, New York 1925.
  - Reinharz J., Mosse G. L. (a cura di), *The impact of Western nationalism*, London, Newbury Park, New Delhi 1992.
  - Rentinck P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970.
  - Reventlow H. G., *Storia dell'interpretazione biblica*, Casale Monferrato 1999.
  - Rhodes R. W., *The Lion and the Cross: Early Christianity in Victorian Novels*, Columbus 1995.
  - Rich P. B., *Race and Empire in British Politics*, New York 1990.
  - Richardson L., *Newman's Approach to Knowledge*, Gracewing, 2007.
  - Ricoeur P., *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, *Humanitas*, 3, (1993), 362-370.
  - Ricoeur P., De Benedetti P. (a cura di), *La persona*, Brescia 1997.
  - Ricoeur P., *Sé come un altro*, Milano 2005.
  - Ricossa S., *La fine dell'economia. Saggio sulla perfezione*, Soveria Mannelli 2006.
  - Riegl A., *Il culto moderno dei monumenti: il suo carattere ei suoi inizi*, Bologna 1985.
  - Ries J., *I cristiani e le religioni: dagli atti degli Apostoli al Vaticano II*, Milano 2006.
  - Ries J., *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Milano 2009.
  - Rigg J. R., *Review of Charles Kingsley's 'The Roman and the Teuton'*, *The London Quarterly Review*, Vol. 24, April-July 1865, 245-6.

- Rigobello A., *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo*, Padova 1958.
- Rigobello A. (a cura di), *Il personalismo*, Roma 1978.
- Rihs C., *Voltaire: recherches sur les origines du matérialisme historique*, Genève 1977.
- Rinella A., Coen L., Scarmiglia R. (a cura di), *Sussidiarietà e ordinamenti costituzionali. Esperienze a confronto*, Padova 1999.
- Rinzivillo G., *I liberali dopo il liberalismo: la crisi italiana nei processi europei di modernizzazione*, Roma 2003.
- Riva C., *Ontologia della persona in A. Rosmini*, *Giornale di Metafisica*, 7 (1952), n. 3, 343-356.
- Robinson H., *Edward Augustus Freeman*, in Seligman E. R. A., Johnson A. S. (a cura di), *Encyclopedia of the social sciences* 6 (465), New York 1931.
- Rocca S. (a cura di), *Latina Didaxis XVI. La lingua e la cultura*, Genova 2001.
- Roffe D., *Domesday: the inquest and the book*, Oxford 2000.
- Romano S., *Disegno della storia d'Europa dal 1789 al 1989*, Milano 1991.
- Rommen H. A., *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*, St. Louis 1945.
- Rommen H. A., *L'eterno ritorno del diritto naturale*, Roma 1965.
- Röpke W., *Civitas humana. I problemi fondamentali della riforma sociale ed economica*, Milano-Roma 1947.
- Röpke W., *Civitas humana: a humane order of society*, London 1948.
- Röpke W., *La crisi del collettivismo*, Firenze 1951.
- Röpke W., *Etica e mercato. Pensieri liberali*, Roma 2001.
- Röpke W., Baldini M. (a cura di), *Umanesimo Liberale*, Soveria Mannelli 2000.
- Röpke W., *Il vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959 - 1965)*, Soveria Mannelli 2006.
- Röpke W., *The Social Crisis of Our Time*, Brunswick 2009.
- Roscoe T., *Lives of the kings of England, from the Norman conquest*, Philadelphia 1846.
- Rose S. E., *Lazarus Bendavid's and J. G. Fichte's Kantian Fantasies of Jewish Decapitation in 1793*, *Jewish Social Studies*, Vol. 13, N. 3, Spring/Summer 2007 (New Series), 73-102.
- Rosmini A., *Opere edite e inedite*, Milano 1838.

- 
- Rosmini A., *La costituzione secondo la giustizia sociale*, Milano 1848.
  - Rosmini A., *Il comunismo ed il socialismo: ragionamento*, Firenze 1849.
  - Rosmini A., *Filosofia del diritto*, Napoli 1856.
  - Rosmini A., *Opere minori, edite e inedite*, Firenze 1862.
  - Rosmini A., *Introduzione alla filosofia*, Roma 1979.
  - Rosmini A., Antiseri D., Baldini M. (a cura di), *Personalismo liberale*, Soveria Mannelli 1997.
  - Rosmini A., Ottonello P. P. (a cura di), *Rosmini: l'ordine del sapere e della società*, Roma 1997.
  - Round J. H., *The history and antiquities of Colchester castle*, Colchester 1882.
  - Round J. H., *Professor Freeman*, Quarterly Review 175, July 1892a, 1-37.
  - Round J. H., *The introduction of knight service into England*, English Historical Review 6, July 1891, 417-43 e 625-45; 7 1892b, 11-24.
  - Round J. H., *Mr. Freeman and the battle of Hastings*, English Historical Review 9, April 1894, 209-59.
  - Round J. H., *Feudal England: historical studies on the XIth and XIIth centuries*, London 1895.
  - Round J. H., *Historical research*, The Nineteenth Century 44, December 1898, 1004-14.
  - Round J. H., *Studies in peerage and family history*, Westminster 1901.
  - Round J. H., *Peerage and pedigree: studies in peerage law and family history*, London 1910.
  - Round J. H., *Family origins and other studies*, London 1930.
  - Rowell G., *The Vision Glorious. Themes and personalities of the catholic revival in Anglicanism*, Oxford 1983.
  - Rowell G. (a cura di), *The English religious tradition and the genius of Anglicanism*, Wantage 1992.
  - Royle E., *Revolutionary Britannia? Reflections on the Threat of Revolution in Britain, 1789-1848*, Manchester 2000.
  - Rule P. C., *Newman and the English Theologians*, in Faith and Reason 15 (1989), 65-90.
  - Rule P. C., *Coleridge and Newman: The Centrality of Conscience*, New York 2004.

- Rüsén J. (a cura di), *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*, New York 2002.
- Russell W. H., Michelli Fleming A., Hamilton J. M. (a cura di), *The Crimean War: As Seen by Those Who Reported It*, Baton Rouge 2009.
- Ryle G. (a cura di), *The revolution in philosophy*, London 1956.
- Sabine G. H., *Storia delle dottrine politiche*, Milano 1962.
- Salin P., *Liberalismo*, Soveria Mannelli 2002.
- Salomon A., *The religion of progress*, in *Social Research* 13 (December 1946), 441-62.
- Salvati M., *Cittadini e governanti: la leadership nella storia dell'Italia contemporanea*, Roma-Bari 1997.
- Salzman L.F., *Senlac*, *Times Literary Supplement*, 1 May 1953, 285.
- Sampford C. J. G., Preston K. (a cura di), *Interpreting constitutions: theories, principles and institutions*, Sidney 1996.
- Sandberg R., *Law and religion*, Cambridge 2011.
- Sanders A., *The Victorian historical novel, 1840–1880*, London 1978.
- Sanna G., *La Chiesa d'Inghilterra nel secolo dei Giorgi. Le prospettive culturali e gli studi storici dall'Ottocento a oggi*, in *Storia della Storiografia*, 43 (2003), 62-89.
- Santambrogio M., *Mettersi contro il proprio tempo*, *Micromega*, 4 (1989), 198-212.
- Sasso G., *Tramonto di un mito. L'idea di 'progresso' fra Ottocento e Novecento*, Bologna 1984.
- Savignano A., *L'influenza di Newman sul pensiero religioso di Bremond*, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, LXXIV (1982), 321-342.
- Savignano A. (a cura di), *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Milano 1993.
- Savignano A., *Bioetica delle virtù: il soggetto e la comunità*, Napoli 1999.
- Scattola M., *Storia dei concetti e storia delle discipline politiche*, in *Storia della Storiografia*, 49 (2006), 95-124.
- Schama S., *A History of Britain: The fate of empire. 1776-2000*, London 2002.
- Schlossberg H., *The silent revolution and the making of Victorian England*, Columbus 2000.

- 
- Schneewind J. B., *Sidgwick's ethics and Victorian moral philosophy*, Oxford 1977.
  - Schuster J. A., *The scientific revolution: an introduction to the history and philosophy of science*, Sydney, 1995.
  - Schutz R., Thurian M., *Revelation. A Protestant View. The Dogmatic Constitution on Divine Revelation. A Commentary*, New York 1968.
  - Sciacca M. S. (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia "Antonio Rosmini"*, Firenze 1957.
  - Sciacca M. S., *In Spirito e Verità*, Milano 1969.
  - Sciacca O., *Flessibilità e precarietà: evoluzione o involuzione del mondo del lavoro? Norme e dati sul recente mercato italiano*, Il Trimestrale del Laboratorio - The Lab's Quarterly, 2008 / n. 2 / Aprile-Giugno, 273-339.
  - Scola A., *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991.
  - Secor P. B., *Richard Hooker and the Via Media*, Bloomington 2006.
  - Seifert J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989.
  - Settis S., *Des ruines au musée. La destinée de la sculpture classique*, Annales. Économies Sociétés Civilisations, 48, 1993, 1347-80.
  - Settis S., *Continuità dell'antico*, Enciclopedia dell'Arte antica classica e Orientale. Secondo supplemento 1971-1994, 2, Roma 1994, 250-260.
  - Settis S. (a cura di), *I greci: storia, cultura, arte, società*, Torino 2001.
  - Severino E., *La filosofia contemporanea*, Milano 1986.
  - Seynaeve J., *La doctrine du cardinal Newman sur l'inspiration d'après les articles de 1884*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, xxv (1949), 356-82.
  - Sez nec J., *Essais sur Diderot et l'antiquité*, Oxford 1957.
  - Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, Milano 2007.
  - Shashi S. S., *Encyclopaedia of humanities and social sciences*, Volume 33, New Delhi 1992.
  - Short E., *Newman and his contemporaries*, New York 2011.
  - Sidenvall E., *After anti-Catholicism?: John Henry Newman and Protestant Britain, 1845-c. 1890*, London 2005.
  - Sills D. L. (a cura di), *International encyclopedia of the social sciences*, New York 1968.
  - Simili R. (a cura di), *La spiegazione storica*, Parma 1984.

- Simmons C., *Reversing the conquest history and myth in nineteenth century British literature*, New Brunswick 1990.
- Siniscalco P. (a cura di), *Cristianesimo e storia. Rapporti e percorsi*, Roma 2002.
- Sirico R., *Il personalismo economico e la società libera*, Soveria Mannelli 2001.
- Skinner S. A., *Tractarians and the 'Condition of England'. The Social and Political Thought of the Oxford Movement*, Oxford 2004.
- Sykes S. W., Booty J. E. (a cura di), *The Study of Anglicanism*, London 1988.
- Slee P. R. H., *Learning and a liberal education: the study of modern history in the Universities of Oxford, Cambridge and Manchester, 1800–1914*, Manchester 1986.
- Sleeper J., *Liberal racism*, Lanham 2002.
- Smarr J. L. (a cura di), *Historical criticism and the challenge of theory*, Urbana 1993.
- Smith A.D., *National identity*, London 1991.
- Smith W. C., *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993.
- Smorti A., *Il Sé come testo. Costruzione di storie e sviluppo della persona*, Firenze, 1997.
- Snapp H. F., *Church and State Relations in Early Caroline England*, *Journal of Church and State* 9 (Autumn 1967): 332-48.
- Soffer R. N., *Discipline and power: the university, history and the making of an English elite 1870–1930*, Stanford 1994.
- Spanos W., *America's shadow: an anatomy of empire*, Minneapolis 2000.
- Spiazzi R., *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Bologna 1992.
- Spiri S., *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Roma 2004.
- Stanley J. L., *Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism*, *The Review of Politics*, 1987, 2, 177-217.
- Stapleton J., *Dicey and his legacy*, *History of political thought* 16, Summer 1995, 234-56.
- Stark W., *Social theory and christian thought; a study of some points of contact*, London 1959.
- Stedman Jones G., Claeys G. (a cura di), *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Cambridge 2011.
- Stein E., *La struttura della persona umana*, Roma 2000.

- 
- Stella V., *Recensione a Henri Irénée Marrou, 'De la connaissance historique'*, Paris 1954, in *Rassegna storica del Risorgimento*, XLIII, 3 (1956) 590-2.
  - Stella V., *Aspetti e tendenze dell'estetica italiana odierna (1945-1963)*, in *Giornale di Metafisica*, XX,1-2, (1965) 30-81.
  - Stephens W. B., *Education in Britain, 1750-1914*, New York 1998.
  - Stephenson P., E. A. *Freeman (1823-1892), a neglected commentator on Byzantium and Modern Greece*, *Historical Review*, 4 (2007), 119–56.
  - Storr V. F., *The development of English theology in the nineteenth century, 1800-1860*, London 1913.
  - P. E. F. W. S. Strangford, E. A. S. Strangford (a cura di), *Original letters and papers of the late Viscount Strangford upon philological and kindred subjects*, London 1878.
  - Strauss, A., *Mirrors and masks: the search for identity*, Glencoe 1959.
  - Streit M., *Freiburger Beiträge zur Ordnungsökonomik*, Tübingen 1995.
  - Stubbs W., *The constitutional history of England in its origin and development*, Oxford 1873-78.
  - Stubbs W., *Seventeen lectures on the study of mediaeval and modern history*, Oxford 1900.
  - Stubbs W., Hutton W. H., *Letters of William Stubbs, Bishop of Oxford, 1825-1901*, London 1904.
  - Stuber S. I., *Primer on Roman Catholicism for Protestants; an appraisal of the basic differences between the Roman Catholic Church and Protestantism*, New York 1960.
  - Sturzo L., *La società: sua natura e leggi*, Bergamo 1949.
  - Symonds H. E., *The Council of Trent and Anglican formularies*, Oxford 1933.
  - Taylor C., *Philosophical Papers*, Cambridge 1985.
  - Tesini M., *Rosmini lettore di Tocqueville*, *Rivista rosminiana*, 81 (1987), 3, 265-287.
  - Tessitore F., *Introduzione allo storicismo*, Roma-Bari 1991.
  - Tessitore F., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 1995.
  - Thomas H. M., *The English and the Normans: ethnic hostility, assimilation and identity 1066-c. 1220*, Oxford 2003.
  - Thomas S., *Newman and heresy: the Anglican years*, Cambridge 1991.

- Thureau-Dangin P., *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Paris 1911.
- Tillman M. K., *Newman on Freedom and Authority*, *Review of Politics* 1990 52(1): 119-129.
- Tisserant E., Pop S. (a cura di), *Recueil. Cardinal Eugène Tisserant. 'Ab Oriente et Occidente'*, Louvain 1955.
- Tocqueville A. de, *La democrazia in America*, Torino 1968.
- Tocqueville A. de, *Democracy in America*, Chicago 1990.
- Tocqueville A. de, *Democrazia, libertà e religione. Pensieri liberali*, Roma 2000a.
- Tocqueville A. de, *Democracy in America*, Indianapolis 2000b.
- Tocqueville A. de, *Democracy in America*, New York 2004.
- Tocqueville A. de, *Democracy in America*, Stilwell 2007.
- Toon P., *Evangelical Theology, 1833–1856. A Response to Tractarianism*, London 1979.
- Townsend R. D., *Review of Perry Butler 'Pusey Rediscovered'*, *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), 128-130.
- Tranfaglia N. (a cura di), *L'Italia unita nella storiografia del secondo dopoguerra*, Milano 1980.
- Tripodi A. M., *Il problema della libertà in Rosmini*, Roma 1976.
- Tristram H. (a cura di), *John Henry Newman: Centenary Essays*, London 1945.
- Turner F. M., *Greek heritage in Victorian Britain*, New Haven, 1981.
- Turner F. M., *Contesting cultural authority: essays in Victorian intellectual life*, Cambridge 1993.
- Turner S., *The history of England during the middle ages*, London 1853.
- Uertz R., *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II Vatikanischen Konzil (1789- 1965)*, Paderborn 2005.
- Urban S. (pseud.), *Freeman's 'History of federal government'*, *The gentleman's magazine*, and historical review 214, April 1863, 426-32.
- Vaiss P. (a cura di), *From Oxford to the people: reconsidering Newman and the Oxford Movement*, Leonminster 1988.
- Valentini N. (a cura di), *Pavel A. Florenskij*, Brescia 2004.

- Valenziano C., *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Roma 1965.
- Valls A., *Race and racism in modern philosophy*, Ithaca 2005.
- Van Eijnatten J., Yates P., *The dynamics of religious reform in Northern Europe, 1780-1920, The Churches*, Louvain 2010.
- Vasale C., *Società e Stato nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, Roma 1972.
- Velocci G., *Newman: il problema della conoscenza*, Roma 1985.
- Velocci G., *Incontrando Newman*, Milano 2009.
- Vernon R., *Abstract of 'Politics as Metaphor: Cardinal Newman and Professor Kuhn'*, United States political science documents, V, 2 (1979), 338.
- Veyne P., *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Bari 1973.
- Vidler A. R., *The Modernist Movement in the Roman Church*, Cambridge 1934.
- Vigna C. (a cura di), *La libertà del bene*, Milano 1998.
- Vinogradoff P., *Villainage in England. Essays in English mediaeval history*, Oxford 1892.
- Vismara Chiappa P., *Cultura classica e cristianesimo in Henri-Irénéé Marrou*, *Communio*, 162, novembre-dicembre 1998, 27-30.
- Vuyenne B., *Histoire de l'idée fédéraliste*, Nice 1976.
- Wakefield G. S., *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Philadelphia 1983.
- Walsh J., Taylor S., Haydon C. (a cura di), *The Church of England c. 1689-c. 1833: from Toleration to Tractarianism*, Cambridge 1993.
- Walworth C. A., *The Oxford Movement in America*, New York 1974.
- Ward J. K., Lott T. L. (a cura di), *Philosophers on race: Critical Essays*, Oxford 2002.
- Ward A., Ward L. (a cura di), *The Ashgate research companion to federalism*, Farnham 2009.
- Warnink H. (a cura di), *Legal position of churches and church autonomy*, Leuven 2001.
- Warren I., *The causes and the cure of Puseyism: or, The elementary principles of Roman error detected in the liturgy, offices, homilies, and usages of the Episcopal churches of England and America*, Boston 1847.
- Watson A., *A Letter to the Laity of the Church of England: On the Subject of Recent Misrepresentations of Church Principles*, London 1842.

- Watson E., *The Church of England*, New York 1914.
- Weatherby H. L., *Cardinal Newman in his Age: His Place in English Theology and Literature*, Nashville 1973.
- Welchman E. (a cura di), *The Thirty-nine Articles of the Church of England confirmed by Texts of the Holy Scriptures and the Testimonies of the Primitive Fathers*, London 1842.
- Wende P., *Views and reviews: mutual perceptions of British and German historians in the late nineteenth century*, in Stuchtey B., Wende P. (a cura di), *British and German historiography 1750-1950: traditions, perceptions and transfers*, Oxford, 2000.
- Whalen D. M., *The Consolation of Rhetoric. John Henry Newman and the Realism of Personalist Thought*, San Francisco and London 1994.
- Whately R., *Introductory lectures on political-economy*, London 1831.
- Whately R., *Essays on some of the dangers to Christian faith : which may arise from the teaching or the conduct of its professors*, London 1839.
- Whately R., *Cautions for the Times*, London 1853.
- Whately R., Whately E. J. (a cura di), *Life and correspondence of Richard Whately*, London 1866.
- Whitney E. A., *Erastianism and Divine Right*, *Huntington Library Quarterly*, II, 4, July 1939, 373-98
- Whittington K. E., *Constitutional construction: divided powers and constitutional meaning*, Cambridge (Mass.) 1999.
- Wilberforce H. W., *Father Newman's Oxford Parochial Sermons*, *Dublin Review*, April 1869, 309–330.
- Wilde O., *Essays and Lectures*, Rockville 2008.
- Wilkinson B., *Freeman and the Crisis of 1051*, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 22, II (1938), 368-387.
- Wilkinson M. J., *Frederick William Faber: A Great Servant of God*, Leominster 2007.
- Wilkinson W. J. P., *Letters on the "Tracts for the times" by the Oxford party*, London 1839.
- Willey B., *More nineteenth century studies: a group of honest doubters*, London 1956.

- 
- William F. M., *Vom jungen Angelo Roncalli (1903-1907) zum Papst Johannes XXIII (1958-1963)*, Innsbruck 1967.
  - Williams A., *The English and the Norman conquest*, Woodbridge 1995.
  - Williams I., Prevost G. (a cura di), *The autobiography of Isaac Williams*, London 1892.
  - Williams C. (a cura di), *A companion to nineteenth-century Britain*, Oxford 2004.
  - Williams W. A. (a cura di), *History as a way of learning: articles, excerpts, and essays*, New York 1973.
  - Wilson D., *Our Protestant faith in danger*, London 1850.
  - Wilson A., *Blessed Dominic Barberi, Apostle of Christian Unity*, London 1963.
  - Winthrop D., *Tocqueville on Federalism*, *Publius*, 6, no. 3 (1976): 93-117.
  - Wintle J. (a cura di), *Makers of nineteenth century culture: 1800-1914*, London 2002.
  - Wipszycka E., *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000.
  - Wiseman N., *The Anglican claim of apostolical succession*, *Dublin Review*, Aug. 1839, 139-180.
  - Wohl A., 'Ben JuJu': *representations of Disraeli's Jewishness in the Victorian political cartoon*, in *Jewish History*, 10:2 (1996), 89-134.
  - Womersley D. (a cura di), *Edward Gibbon. Bicentenary Essays*, Oxford 1997.
  - Wood G. D., *The shock of the real: Romanticism and visual culture, 1760-1860*, Basingstoke 2001.
  - Young B. W., *The Victorian Eighteenth Century: an Intellectual History*, Oxford 2007.
  - Zahl P. F. M., *The protestant face of Anglicanism*, Grand Rapids 1998.
  - Zanin E., *La Chiesa nell'esperienza religiosa di J. H. Newman*, Udine 1980.
  - Zavatta P., *La teologia del sabato santo*, Roma 2006.
  - Zecchini G. (a cura di), *Il federalismo nel mondo antico*, Milano 2005.
  - Zerbi P., 'Ecclesia in hoc mundo posita'. *Studi di storia e di storiografia medioevale*, Milano 1993.
  - Ziegler B., *Geschichte des ökonomischen Denkens Paradigmenwechsel in der Volkswirtschaftslehre*, München 2008.
  - Zmirak J., *Wilhelm Röpke: Swiss Localist, Global Economist*, Wilmington 2001.
  - Zolo D., *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Brescia 1963.



**INDICE***pag.*

<b>Introduzione.....</b>	<b>1</b>
--------------------------	----------

**CAPITOLO I**

**Continuità, Distanza, Conoscenza:  
tre stadi del rapporto tra passato e presente come paradigma interpretativo  
dell'opera di E. A. Freeman**

a) Premessa.....	14
b) Continuità.....	23
c) Distanza.....	36
d) Conoscenza.....	49

**CAPITOLO II**

**Tradizione, Scrittura, Ragione:  
il dibattito sulle fonti dell'autorità dottrinale nel mondo anglicano di metà  
Ottocento (1833 - 1864)**

a) Premessa.....	66
b) Tradizione.....	80
c) Scrittura.....	104
d) Ragione.....	123

**CAPITOLO III**

**L'Antichità e l'Uomo:  
storia e antropologia nel pensiero di due liberali ottocenteschi  
E. A. Freeman (1823 – 1892) e J. H. Newman (1801 – 1890)**

a) Premessa.....	144
b) L'Antichità e l'Uomo in Freeman: la Lega Achea e la 'razza' inglese.....	163

c) L'Antichità e l'Uomo in Newman: i Padri della Chiesa e la Persona.....	203
<b>Conclusioni.....</b>	<b>280</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>303</b>
<b>Indice.....</b>	<b>357</b>