

ESPERIENZA E RIVELAZIONE NEL PENSIERO DI G. TYRRELL

Che l'«esperienza» nella varietà dei suoi referenti terminologici, sia una nozione fondamentale nel modernismo è un dato troppo noto. D'altra parte la constatazione che essa non sia stata ancora sottoposta ad analisi adeguata, per cercare di identificarla e precisarla, solleva più comprensione che stupore tante sono le difficoltà da superare per giungere ad un tale risultato.

Presumibilmente non è una nozione univoca, perché non è univoco il modernismo. Ha scritto G. Tyrrell in uno dei suoi ultimi saggi: «il modernismo, così come io l'ho spesso definito, consiste nel credere che è possibile riconciliare il cattolicesimo con i risultati acquisiti dalla critica storica. Quanto al modo di riconciliarli, vi sono tanti modernismi quanti sono i modernisti» (1).

Né da questa conclusione si distacca la critica. In un saggio recente, per la verità solo sintomatico e quindi troppo esile, A. Hulshoff l'ha «verificata» confrontando il pensiero di Loisy e quello di G. Tyrrell (2).

Conseguentemente lo studio dell'esperienza — ovviamente religiosa — nel modernismo, si prospetta particolarmente impervio ed impegnativo. Tuttavia fino a quando si può lasciare questa nozione fondamentale nel generico e nell'indefinito?

Dovendo iniziare a metterla a tema propongo l'analisi della nozione di esperienza in uno degli esponenti indubbiamente più autorevoli del pensiero modernista e forse, per la questione, il più autorevole, G. Tyrrell. In particolare il ruolo di «teologo» del modernismo che generalmente gli viene riconosciuto, nonostante tutte le riserve d'obbligo (3), giustifica la preferenza (4).

(1) G. TYRRELL, *Revelation as Experience - A reply to Hakluyt Egerton*, pubblicato da T. LOOME, «*Revelation as Experience*»: *an unpublished lecture of George Tyrrell*, Heythrop Journal 12 (1971) 117-149.

(2) J. HULSHOFF, *La crisi modernista: Alfred Loisy e George Tyrrell*, Concilium 3/1978, 54-58.

(3) Cfr. G. COLOMBO, *La «Teologia» di George Tyrrell*, in *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inferiore 1964, 439-468.

(4) Salvo deplorabile disinformazione da parte nostra la critica non ha ancora preso in considerazione, almeno con l'attenzione dovuta, questo aspetto del pensiero di G. Tyrrell. Per la verità ci è giunta indicazione di una tesi di laurea sull'argomento: S. TROIANI, *L'esperienza nel pensiero religioso di Tyrrell*, Roma 1973; ma si tratta di indicazione insicura e non controllata.

I. L'OPERA DI G. TYRRELL

G. Tyrrell ⁽⁵⁾ ha intitolato uno dei suoi ultimi saggi ⁽⁶⁾ *Revelation as Experience*. Nonostante il suo carattere occasionale, non è un testo senza importanza. Loomé lo sottolinea informando che è l'unico dei manoscritti di Tyrrell di questo genere, che Miss Petre, l'esecutrice testamentaria con pieni poteri sull'opera letteraria di Tyrrell, non abbia distrutto ⁽⁷⁾. È una di quelle conferenze — « petites causeries » dice il traduttore francese delle lettere di Tyrrell a M. Bremond, in cui si dà notizia ⁽⁸⁾ — che Tyrrell dava « qua e là » negli ultimi mesi della sua vita. Era sua intenzione raccoglierle e pubblicarle in volume ⁽⁹⁾, ma la morte impedì questo progetto. Così anche la conferenza in questione — tenuta il 26 marzo ⁽¹⁰⁾ — rimase in archivio. Venne pubblicata per la prima volta solo nel 1971 ⁽¹¹⁾.

Indubbiamente è un testo significativo. In esso Tyrrell si propone il compito puro e semplice di esporre la propria posizione, precisamente il « modernismo del Padre Tyrrell », in modo « più chiaro » di quanto non risulti dai saggi raccolti nella sua opera principale, *Through Scylla and Charybdis*. I suoi critici ⁽¹²⁾ li avevano sottoposti ad esame con un impegno che lo stesso Tyrrell qualifica « unusually careful and conscientious », per dimostrare che il suo modernismo — e con una generalizzazione indebita, rileva Tyrrell, il modernismo « tout court » — è solo « il sogno di un'ombra fumosa ». Al termine della dimostrazione Tyrrell è invece convinto che il suo modernismo è « ancora vivo ». Conseguentemente anziché seppellirlo, deve solo riesporlo.

« *R(evelation) a(s) E(xperience)* » ⁽¹³⁾ è quindi una sintesi del pensiero di Tyrrell, elaborata da Tyrrell stesso, ormai al termine della sua vita. Preparata con l'intendimento di chiarire il proprio pensiero, fa ri-

(5) La ricerca su Tyrrell è in pieno fervore, cfr. A. VIDLER, *A Variety of Catholic Modernist*, Cambridge 1970, 109. La bibliografia delle sue opere è stata recentemente ripubblicata da T. M. LOOME, *A Bibliography of the published Writings of George Tyrrell (1861-1909)*, Heythrop J. 10 (1969) 280-314. Id., *A Bibliography of the printed Works of George Tyrrell: Supplement*, ib. 11 (1970) 161-164.

(6) L'ultimo scritto di Tyrrell dovrebbe essere stato la prefazione alla sua opera *Christianity at the Cross-Roads*, datata 29 giugno 1909, cfr. TH. M. LOOME, « *Revelation as Experience: An unpublished lecture of George Tyrrell* », art. cit., 126. Tyrrell morì il 15 luglio, cfr. M. D. PETRE, *George Tyrrell, autobiografia e biografia* (tr. it.), Milano 1915, 653; inspiegabilmente TH. M. LOOME, art. cit., 126 indica come data della morte, il 14.

(7) TH. M. LOOME, art. cit., 124-125.

(8) Cfr. *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond (Présentées et annotées par A. Louis-David)*, Paris 1971, 297-299.

(9) Evidentemente a TH. M. LOOME, art. cit., 117 è sfuggita la lettera a Bremond in cui Tyrrell confida questa sua intenzione, cfr. *Lettre de George Tyrrell à Henri Bremond*, op. cit., 297.

(10) Cfr. TH. M. LOOME, art. cit., 117-129.

(11) Cfr. TH. M. LOOME, art. cit., 130-147. Quasi contemporanea la traduzione francese in Rev. Sc. Rel. 45 (1971) 240-269.

(12) Il titolo completo del saggio dice: *Revelation as Experience - a reply to Hakluyt Egerton*. In realtà Hakluyt Egerton è uno pseudonimo che copre Arthur Boutwood, cfr. TH. M. LOOME, art. cit., 120.

(13) In questa forma citeremo in seguito *Revelation as Experience*.

ferimento diretto e voluto alle esposizioni precedenti (¹⁴), che riprende e ripropone senza sviluppi ma anche senza soluzione di continuità. Sotto questo profilo non sembra arbitrario considerare questo scritto come un « esito », cioè un estremo del filo su cui si è sviluppato il pensiero di Tyrrell. Conseguentemente si può partire da qui per farlo emergere e riconoscerlo in una visione retrospettiva.

La scelta potrà apparire ancora più plausibile se si legge la conferenza di Tyrrell sullo sfondo della sua ultima opera sistematica *Christianity at the Cross-Roads*. La « Prefazione » datata 24 giugno 1909, è assai probabilmente l'ultimo scritto di Tyrrell. La morte imminente ha dovuto affrettare la stesura del libro. Miss Petre informa che Tyrrell non ha potuto rivederlo e che « la seconda parte — che risulta effettivamente sproporzionata — avrebbe dovuto avere, forse uno sviluppo più ampio », pur concludendo che « possiamo considerare questo libro come sostanzialmente finito » (¹⁵).

La tesi dell'opera è la conciliabilità dell'essenza del cristianesimo con i risultati della critica. Nei suoi termini generali è la tesi teorica caratteristica del modernismo (¹⁶) fin dal principio, quando Loisy l'ha in qualche modo proposta nel suo *L'Evangile et l'Eglise*, che Tyrrell qualifica come « l'esposizione classica del modernismo cattolico » (¹⁷). In un certo senso *Cristianity* ripropone ed integra *L'Evangile et l'Eglise*. È lo stesso Loisy ad insinuare il confronto tra le due opere, riconoscendosi almeno parzialmente, in quella di Tyrrell, ma insieme dichiarandosi da essa « largamente scavalcato » (¹⁸). Si può pensare che lo scavalcamento fosse inevitabile tenendo presente che, in un certo senso, Loisy scrive « prima » della vicenda modernista e Tyrrell « dopo ». Nell'infratempo il modernismo si è determinato e Tyrrell può farne il bilancio saggiando e prospettando, alla luce dell'esperienza passata, le possibilità di futuro che gli sono rimaste.

Il passato ha messo in risalto che l'ispirazione autentica del modernismo, che consiste nella duplice fedeltà all'essenza del cristianesimo e ai risultati della critica, è insidiata e può smarrirsi dai due lati. Da un lato perché si giudica essenziale e si mantiene del cristianesimo solo ciò che si può accordare coi risultati della critica, e più precisamente con ciò che si ritiene tale. Dall'altro perché si accetta della critica solo ciò che si può accordare con la nozione preconcepita di cristianesimo. Ad evitare il duplice pericolo, Tyrrell propone di ricercare l'essenza del cristianesimo senza prendere in considerazione i risultati della critica; e di sceverare ed accogliere le proposte della critica, senza la preoccupazione di salvare il cristianesimo (¹⁹). Si precisa

(14) TH. M. LOOME, *art. cit.*, 149-149 ha anche ricostruito i rimandi espliciti di Tyrrell solo allusi nel testo.

(15) M. D. PETRE, *Introduzione alla traduzione italiana: G. Tyrrell, Il cristianesimo al bivio*, Roma 1911, XLI-LV. XLIX-L.

(16) Tyrrell stesso s'incarica di chiarificarla, cfr. *Christianity* (così citeremo in seguito *Christianity at the Cross-Roads*), 25-26.

(17) G. TYRRELL, *Christianity*, 76.

(18) Cfr. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, III, Paris 1931, 139, dove riporta due giudizi formulati nel 1911. Per l'accoglienza avuta dall'opera, cfr. J. RATTÉ, *Three Modernists*, London 1958, 243-244.

(19) *Christianity*, 19.

così il distacco ed il passo ulteriore di Tyrrell rispetto a Loisy. Uniti nell'impegno di valutare ed accettare i risultati della critica, prescindendo dalle eventuali ripercussioni sul modo di pensare il cristianesimo, Tyrrell si propone ulteriormente di identificare l'essenza del cristianesimo, spostando la ricerca oltre il campo puramente esegetico, nel quale Loisy aveva ritenuto di potersi circoscrivere.

Se era nel suo temperamento non sottrarsi ai problemi ma aggredirli coraggiosamente ⁽²⁰⁾ — Loisy lo qualifica come il « più combattivo di tutti i modernisti » e inoltre come « il più turbolento e il più temuto » ⁽²¹⁾ — si può tuttavia pensare che fosse la vicenda stessa del modernismo nella sua consistenza oggettiva e nel suo logico sviluppo a premere per estendere la ricerca sul versante dei problemi teoretici, infrangendo le sottili preclusioni — o reticenze — di Loisy. In concreto, muovendosi nella prospettiva della essenza del cristianesimo, Tyrrell ripropone la confutazione del protestantesimo liberale, già avanzata da Loisy sul piano esegetico; ma vi aggiunge la contestazione del cattolicesimo ufficiale.

A loro modo il protestantesimo liberale e il cattolicesimo ufficiale « realizzano » ed evidenziano le due tentazioni che insidiano il modernismo. Nel protestantesimo liberale infatti confluisce la tendenza a « ridurre » l'essenza del cristianesimo in funzione dei risultati — o presunti tali — della critica; mentre nel cattolicesimo ufficiale si risolve ultimamente la tendenza a « ridurre » i risultati della critica in funzione dell'essenza preconcepita del cristianesimo. Coerentemente nel duplice rifiuto loro opposto, il modernismo si apre il cammino — costruito sulla duplice fedeltà all'essenza del cristianesimo e alla critica — sul quale può salvare se stesso e darsi un futuro ⁽²²⁾.

Evidentemente la parte più originale dell'opera, anche nel complesso della vicenda modernista, è quella costituita dalla critica al cattolicesimo ufficiale, rispetto alla quale la critica al protestantesimo liberale appare decisamente secondaria, se non strumentale ⁽²³⁾. In concreto Tyrrell contesta al protestantesimo liberale di avere spogliato il cristianesimo del suo carattere religioso, per ridurlo a fatto semplicemente etico, secondo l'equazione, squisitamente « moderna », « Religione = Giustizia » ⁽²⁴⁾. All'origine di questa riduzione sta un distorto atteggiamento ermeneutico, precisamente quello di precomprendere Gesù, nonostante il Vangelo, secondo le categorie proprie della mentalità mo-

(20) Cfr. M. PETRE, *Introduzione a G. Tyrrell, Il cristianesimo al bivio*, op. cit., XLVII-XLIX. Per un profilo di Tyrrell, cfr. G. DALY, *Some Reflections on the character of George Tyrrell*, Heythrop J. 10 (1969) 256-274.

(21) A. LOISY, *George Tyrrell et Henri Bremond*, Paris 1936, V. 30.

(22) *Christianity*, 19.

(23) È uno degli obiettivi di *Christianity* in un momento cruciale per il movimento chiarire il modernismo, distinguendolo in particolare dai « liberalismi » variamente operanti, cfr. G. TYRRELL, *Christianity*, op. cit., 25-31. 48-49. 76-146. La identificazione tra modernismo e protestantesimo liberale è esplicita nei documenti antimodernisti del Magistero ecclesiastico, cfr. « Lamentabili », DS, 65. Su questa posizione è interessante il commento di von Hügel, cfr. L. F. BARMANN, *Baron Friedrich von Hügel and the modernist crisis in England*, Cambridge 1972, 192.

(24) *Christianity*, 46. 61 ecc.

derna. In questo modo però vien meno la fedeltà sia a Gesù Cristo sia alla critica ⁽²⁵⁾.

Nel confronto col protestantesimo liberale emerge la « superiorità » del cattolicesimo. Gli deriva dalla sua volontà di restare fedele all'« i-dea » di Gesù Cristo. Di fatto la fedeltà è stata intesa in senso troppo materiale, come fedeltà alle sue « formule » e non solo alla sua « rivelazione » ⁽²⁶⁾. Di qui l'« impasse » nel quale è caduto il cattolicesimo. Identificando la rivelazione con le sue formule, da un lato fraintende la rivelazione di Gesù Cristo, e dall'altro provoca ed alimenta l'incompatibilità fra il cristianesimo inchiodato a formule culturali superate, e il pensiero moderno ⁽²⁷⁾.

Mantenere la dimensione religiosa contro il protestantesimo liberale e « distaccare » la rivelazione dalle sue formule contro il cattolicesimo, è la proposta che sostanzia il modernismo. Contro tutti i possibili equivoci Tyrrell precisa che essa comporta per il cattolicesimo, non l'« aggiornamento » delle sue formule, ma la rinuncia a tutte le sue formule, perché esse, ponendosi come assolute ed immutabili, non hanno soltanto sostituito il « linguaggio » delle origini, ma si sono sovrapposte alla « verità » delle origini ⁽²⁸⁾. Conseguentemente è un suicidio per il cattolicesimo istituire e mantenere la continuità sulle formule. Le formule sono « il muro di pietra » che deve essere oltrepassato, diversamente il cattolicesimo ne resta schiacciato ⁽²⁹⁾. In sostanza l'alternativa — « il bivio » — di fronte al quale si trova il cattolicesimo è quello di « ristrutturarsi » rompendo ogni continuità con le « strutture » del passato, o morire. Contro Tyrrell si può dubitare — almeno sulla testimonianza indiretta di Loisy — che questa sia stata da sempre e fin dagli inizi l'intuizione del modernismo autentico ⁽³⁰⁾. In ogni caso questa è la tesi di *Christianity*, che coerentemente affida la possibilità di sopravvivenza del cristianesimo non alla Chiesa, ma alla « religione "personale" di un'esigua minoranza di cattolici professi » ⁽³¹⁾.

In conclusione la critica di Tyrrell al cattolicesimo introduce la tematica della rivelazione. Emerge necessariamente dalla distinzione tra la rivelazione e le sue formule. Sotto il profilo logico, una trattazione adeguata del problema porterebbe inevitabilmente Tyrrell a mettere a tema la questione fondamentale della natura della rivelazione. In realtà a questo livello ultimo, il problema non è affrontato, ma piuttosto o presupposto o evitato. La lezione di Tyrrell porta direttamente e sembra esaurirsi sulla distinzione capitale per *Christinity* tra la rivelazione e le sue formule. In ogni caso il problema è ineludibile e percorre sotterraneamente tutta l'opera. Sotto questo profilo la coincidenza fra *Christinity* e *Revelation as Experience* non potrebbe essere più precisa. Oltre che la stessa tematica, capita addirittura d'incontrare, come è logico, le stesse espressioni.

(25) *Ib.*, 231-233, 241.292.

(26) *Ib.*, 100.122.

(27) *Ib.*, 77.121.142-143.

(28) *Ib.*, 137.

(29) *Ib.*, 21.

(30) Cfr. *ib.*, 21.

(31) *Ib.*, 145-146.

Naturalmente la diversa intenzionalità e coerentemente la diversa struttura non consente di sovrapporle semplicemente; d'altra parte però l'unità tematica consente di leggerle « simultaneamente » lungo il filo segnato dalla rivelazione. Incentrate su questo tema, le due opere di Tyrrell sviluppano di fatto due discorsi: il discorso critico contro la « nozione scolastica » di rivelazione, e il discorso propositivo per illustrare l'interpretazione tyrrelliana della rivelazione. Questo schema logico, se è sotteso ad entrambe le opere di Tyrrell, in *Revelation as Experience* emerge anche a livello formale. Solo qui infatti Tyrrell svolge in modo esplicito il discorso completo, pur nella forma sintetica della conferenza, premettendo la parte critica alla parte propositiva. In *Christianity* invece il discorso critico è solo evocato e sostanzialmente presupposto.

II. IL PENSIERO DI TYRRELL

1. Il problema della rivelazione

Per poter formulare in modo pertinente la sua critica alla nozione scolastica di rivelazione, Tyrrell ritiene previamente necessario puntualizzare il problema. Lo fa con estrema precisione. « La grande questione » che ci divide — scrive Tyrrell riferendosi a Egerton — concerne il carattere e la natura della rivelazione. In particolare si tratta di chiarire se la rivelazione « consiste in determinate formulazioni divine, oppure in determinate esperienze spirituali che l'uomo traduce in formulazioni ». A ulteriore chiarificazione Tyrrell introduce la distinzione tra la rivelazione e la sua trasmissione; e precisa che l'alternativa concerne propriamente e « unicamente la rivelazione diretta (*first-hand*), l'illuminazione diretta e immediata dello spirito da parte di Dio; e non la trasmissione del messaggio divino da un uomo all'altro, perché questa « non è la rivelazione in senso proprio, ma piuttosto una condizione od occasione della rivelazione ».

Questa distinzione, essenziale all'esatta identificazione del problema, dev'essere recuperata al di là della *imagery* religiosa che ci è familiare » che decisamente la « oscura ». In particolare, « il parlare di Jehovah a Mosè sul Monte Sinai e il parlare dell'Uomo-Dio agli apostoli » ⁽³²⁾ non sono la rivelazione, ma semplicemente il modo di trasmetterla. Sarebbe quindi errato non solo identificare « il parlare » con la rivelazione, ma anche indurre da esso la natura della rivelazione. Dev'essere infatti pacifico che le parole di Gesù e quindi le sue formulazioni, in se stesse sono umane, non divine; e possono qualificarsi divine solo perché Gesù è una persona divina ⁽³³⁾. Conseguentemente esse sono propriamente « un'occasione di rivelazione » ⁽³⁴⁾, ma non sono la rivelazione.

(32) RaE, 130-131.

(33) Riferendosi direttamente a Gesù, Tyrrell afferma che la « sua » rivelazione arriva e si compie solo e nella misura in cui Gesù, essendo Dio, può rivolgersi non solo agli orecchi e alla intelligenza, ma anche al cuore; « senza una comunicazione interiore » non c'è rivelazione.

(34) *Ib.*, 131.

Forse il problema della natura della rivelazione si situa nel modo più chiaro nella coscienza stessa di Gesù, non nel senso di privilegiare la rivelazione ricevuta da Gesù Cristo — ci sembra un pensiero estraneo a Tyrrell —, ma nel senso che il riferimento a Gesù consente di evidenziarlo inequivocabilmente. Riferendosi a Gesù ci si può chiedere infatti come « il segreto della sua divinità fu comunicato alla sua natura umana » e qui Tyrrell, sul presupposto pacifico che in ogni caso si tratta di « una comunicazione interiore », profila l'alternativa, che concerne non solo la rivelazione ricevuta da Gesù ⁽³⁵⁾, ma la rivelazione *sic et simpliciter*, e quindi la rivelazione che anche noi abbiamo ricevuto o possiamo ricevere. « Per la via della formulazione o per la via dell'esperienza? Per « rivelarsi » Dio usa le categorie, le parole dell'uomo, oppure ha un suo modo, proprio e naturale di comunicarsi, una sua via per arrivare a toccare l'anima, a muovere la volontà, ad abbracciare il cuore che lo rivela come il sole si è rivelato per il suo calore e la sua luce? ⁽³⁶⁾ ».

Una puntualizzazione così formale e precisa del problema non si trova in *Christianity*. La struttura dell'opera in un certo senso non lo consente perché in ogni caso impone di « rimandare » i problemi « teorici », e quindi anche il problema della natura della rivelazione. Tyrrell infatti procede per descrizione — si direbbe — fenomenologica.

In particolare descrive e discute nella loro fattualità, il cattolicesimo, e più esattamente l'ortodossia cattolica, nella quale distingue due forme, la « vecchia » e la « nuova », divise rispettivamente dal rifiuto e dalla accettazione dello « sviluppo dialettico della fede ⁽³⁷⁾ » e il protestantesimo liberale; e più precisamente l'immagine del Cristo che essi forniscono o « possono » fornire nel loro sviluppo più coerente. In questa prospettiva sale evidentemente in primo piano, il messaggio di Gesù Cristo, da recuperare al di là della mistificazione esegetica del protestantesimo liberale e del « letteralismo » cattolico. Conseguentemente l'analisi s'incentra sul « valore specifico dell'idea apocalittica » ⁽³⁸⁾, nella quale storicamente, secondo le risultanze della critica, Gesù ha espresso la sua rivelazione. Poiché, d'altra parte, il linguaggio apocalittico nella sua letteralità risulta inaccettabile al pensiero moderno, si pone la questione di precisarne il senso risolvendo coerentemente i problemi soggiacenti.

È questo il contesto prossimo da cui emergono in *Christianity* i problemi « teorici » della natura della religione, da rivendicare contro la riduzione indebita perpetrata dal protestantesimo liberale, e della natura della rivelazione, da recuperare al di là della rozza e sprovveduta

(35) La rivelazione di Gesù è espressa logicamente in un modo particolarmente articolato: « La Divinità gli ha parlato in linguaggio umano, oppure ha operato in essa (cioè nella sua natura umana) lasciando a lei di esprimere questa azione (workings) nelle categorie umane e nel linguaggio che le sono proprie? ». *Ib.*, 131.

(36) *Ib.*, 131-132; cfr. 143.

(37) Cfr. *Christianity*, 41.

(38) *Ib.*, 75 ss. Per il senso da attribuire al termine « idea », cfr. *ib.*, 59.

identificazione imposta dal « teologismo » ⁽³⁹⁾ del cattolicesimo affermato. Ma in questo contesto, il problema « immediato » non è quello « teorico » di definire la rivelazione, bensì quello « critico » di distinguere la rivelazione dalle sue formulazioni. Il problema teorico è « rimandato ». Sotto questo profilo si può dire che nell'opera complessiva di Tyrrell, *Christianity* appartiene ancora al momento dell'analisi, mentre *Revelation as Experience* a quello della sintesi.

2. La critica alla nozione scolastica di rivelazione

Delle due tesi in contrasto che nella puntualizzazione assai precisa di Tyrrell si contendono la comprensione esatta della natura della rivelazione, la prima ovviamente è sostenuta da Egerton, e più precisamente, dietro di lui, dalla « teologia scolastica » o dallo « scolasticismo » ⁽⁴⁰⁾; di qui le due parti della conferenza. La prima dedicata a dimostrare la insostenibilità della posizione « scolastica »; la seconda a dimostrare la plausibilità della propria posizione. Solo alla seconda si possono trovare riscontri significativi in *Christianity*; la prima è quasi completamente assente. Evidentemente Tyrrell, fuori da una precisa provocazione polemica, si riteneva pago della critica sviluppata nelle opere precedenti, e in particolare in quella assai recente e fin troppo violenta formulata in risposta al Cardinale Mercier, in *Medievalism* ⁽⁴¹⁾.

Contro la posizione « scolastica » in *Revelation as Experience* Tyrrell procede in due tempi. Prima di cercare di demolirla nei suoi aspetti, ne spiega la innegabile forza di suggestione, da cui egli stesso riconosce di essere stato inizialmente ammaliato ⁽⁴²⁾. Dietro Egerton, Tyrrell riconosce che sta « una tradizione teologica così antica e diffusa da poter essere tranquillamente ritenuta quella ortodossa » ⁽⁴³⁾. Propriamente — intende Tyrrell precisando in senso puramente « sociologico » l'accezione del termine — è quella dell'« ortodossia ufficiale » ⁽⁴⁴⁾, sia nella forma « antica » sia nella forma « moderna ». Egerton — aggiunge Tyrrell — la chiama quella del « l'uomo ordinario » (*the plain man*). Ora Tyrrell con uno sviluppo che resta senza riscontri in *Christianity*, si avvale di questa qualificazione fornita da Egerton per identificare l'imma-

(39) « Teologismo » (Theologism) è il termine coniato da Tyrrell con intenzione dispregiativa per qualificare sostanzialmente l'identificazione della rivelazione con le sue formule. Usato la prima volta come titolo della risposta di Tyrrell alla critica di Lebreton, cfr. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, op. cit., 308.354.350, il termine non s'incontra — salvo errore — né in *Christianity* né in *Revelation as Experience*. Tuttavia in questo ultimo scritto Tyrrell rimanda esplicitamente a « Theologism ». A Reply, come ha ricostruito T. M. LOOME, art. cit., 148, n. 5, il quale giustamente nota che « equivalenti » di « theologism » sono in Tyrrell, « the dogmatic fallacy » e « the old theology ».

(40) G. TYRRELL, *Revelation as Experience*, art. cit., 132-133.

(41) Sulla genesi dell'opera e più in generale sui rapporti fra Tyrrell e il Card. Mercier, cfr. R. BONDENS, *George Tyrrell and Cardinal Mercier. A contribution to the History of Modernism*, Eglise et Theologie 1 (1970) 313-351.

(42) RaE, 132.

(43) *Ib.*, 130.

(44) Cfr. G. TYRRELL, *Christianity*, o. c., 32.

gine dell'« uomo ordinario » e mettere in risalto la sua predeterminazione a concepire la rivelazione in termini di formulazioni. In particolare — afferma Tyrrell — « l'uomo ordinario » è l'uomo del « senso comune »; e il senso comune notoriamente persegue scopi puramente pratici. In sostanza l'uomo ordinario è « ingenuamente *utilitarian and materialistic* » ⁽⁴⁵⁾.

Questo atteggiamento fondamentale, se lo rende « imbattibile » sul piano pratico, è però carico di conseguenze disastrose se trasferito sul piano teoretico ⁽⁴⁶⁾. La dimostrazione è la scolastica (*scholasticism*). « La scolastica (*scholasticism*) è precisamente una filosofia del senso comune » ⁽⁴⁷⁾. Contro di essa Tyrrell ripropone il processo che i modernisti sono soliti intentare, in modo vario ma confluyente, imputandole in conclusione di essere incapace di percepire la verità spirituale, anzi di corromperla; e quindi di essere promotrice attiva, evidentemente sul piano oggettivo, della superstizione e del materialismo, e quindi, in ultima analisi, di essere atea. « Il suo Dio è sempre l'uomo scritto a grossi caratteri, molto grossi se si vuole, ma sempre l'uomo » ⁽⁴⁸⁾.

In funzione dell'uomo ordinario, corrispondentemente alla sua natura, la rivelazione sarà concepita in termini di formulazioni letterali. Esse infatti sono le più efficaci, nel campo della pratica ⁽⁴⁹⁾. Consentono inoltre di costruire su di esse, per deduzioni e conseguenze logiche, tutto un sistema teologico ⁽⁵⁰⁾, che ha, per di più, la certezza divina propria della promessa, e conseguentemente può porsi come criterio direttivo per i vari ambiti delle conoscenze umane, a imporre l'accordo pregiudiziale ⁽⁵¹⁾. In ultima analisi Tyrrell tende a dimostrare che è solo una « esigenza » dell'uomo ordinario intendere la rivelazione in termini di formulazioni derivanti immediatamente da Dio. Se questa è la sua forza — può infatti spiegare l'antichità e la larga diffusione dell'idea —, è però anche il suo limite. Perché non resiste all'analisi critica.

In sostanza la critica di Tyrrell sviluppa tre argomentazioni. La prima tende a dimostrare l'« incoerenza » della posizione. L'incoerenza sta propriamente — se non intendiamo male — nell'attribuire a Dio ciò che è proprio dell'uomo, pretendendo che in esso si possa riconoscere Dio. Il principio soggiacente è che nulla di ciò che esprime la misura dell'uomo o è a sua misura, può rivelare la natura di Dio. Per questo principio, le parole, i pensieri e quindi le « formulazioni », in quanto sono commisurate sull'intelligenza dell'uomo non possono « rivelare » Dio. Si tratta di una impotenza intrinseca, che nessun fatto

(45) RaE, 133.

(46) *Ib.*, 132.146.

(47) *Ib.*, 133.

(48) *Ib.*, 133. Propriamente Tyrrell scrive queste parole e formula le accuse registrate riferendosi all'« uomo ordinario » quando fa della filosofia. Direttamente alla filosofia scolastica imputa di usare in modo acritico le categorie proprie del senso comune, le quali, d'altra parte, risultano incapaci di cogliere « realtà dinamiche perché le confonde coi loro simboli statici, e più generalmente confondono le parole e i segni con le realtà significate. La critica è rievocata in *Christianity*, 136-137 in termini ispirati chiaramente a Laberthonnière.

(49) *Ib.*, 133.

(50) Cfr. *Christianity*, o. c., 29.

(51) RaE, 132.

estrinseco può far superare. Tyrrell richiama qui la critica modernista all'argomento del miracolo utilizzato dalla apologetica ufficiale ⁽⁵²⁾.

Conseguentemente solo nella « fede » o « nello spirito vivificante » si può riconoscere la rivelazione, precisamente mediante « un atto col quale noi riconosciamo e accettiamo le parole del profeta come l'espressione di una verità, di un'esperienza spirituale che ci è data o rivelata interiormente » ⁽⁵³⁾. Questo significa che la rivelazione consiste esclusivamente « in un'esperienza spirituale d'amore, di fede e di adorazione », come quella di Tommaso (Gv. 20,28) o di Pietro (Mt. 16,17) o di Paolo o di Giovanni che la tradussero nei loro scritti. Ecco la conclusione di Tyrrell: « In generale (Altogether) io non credo che l'idea di una formulazione divina direttamente rivolta all'intelligenza del profeta sia completamente coerente o pensabile. Una tale affermazione ha bisogno di una rivelazione supplementare riguardante la sua origine e il suo contenuto divino, e questa rivelazione supplementare non può essere una formulazione senza porre lo stesso problema » ⁽⁵⁴⁾.

La seconda argomentazione diretta a mostrare l'inconsistenza del presupposto da cui parte la posizione scolastica, si risolve nella critica alla nozione di fede ad essa soggiacente. Il presupposto è che solo una rivelazione concepita in termini di « formulazioni rivelate » può dare le certezze necessarie all'uomo per vivere e per morire. In realtà a Tyrrell è facile controbattere che se il presupposto fosse valido, sarebbe da denunciare « un duplice scandalo » nel modo col quale Dio si è storicamente rivelato: quello derivante dal fatto che si sarebbe rivelato solo « una mezza dozzina di volte » in tutta la storia del mondo, mentre avrebbe potuto senza difficoltà, rivelarsi ad ogni uomo; e quello derivante dalla innegabile « oscurità » della rivelazione.

Quanto alla nozione di fede ad essa soggiacente, Tyrrell la trova « assai incoerente per non dire falsa ». Secondo questa concezione, noi dobbiamo accettare « le formulazioni » rivelate come quelle di un « testimone la cui competenza e veracità sono illimitate, perché è la Verità stessa, che non può né ingannare né ingannarci ». Ma contro questo « procedimento mentale » Tyrrell obietta due difficoltà. La prima è quella pregiudiziale di dimostrare sia che proprio Dio ha parlato, sia che cosa ha detto. Secondo Tyrrell non ci sono « due teologi » che siano d'accordo nel fare la dimostrazione. Ma la cosa non lo sorprende perché si tratta in sostanza di uscire da un circolo vizioso. La seconda è quella conseguente di estendere a Dio un rapporto, che in realtà può valere solo tra gli uomini, perché è « regolato » dall'esperienza umana. Il risultato inevitabile è che la fede viene ridotta a « fede umana », in coerenza con la riduzione di Dio all'uomo scritto in grande ⁽⁵⁵⁾.

Infine l'ultimo argomento sviluppato da Tyrrell mette in luce una difficoltà non a caso trascurata da Egerton. Emerge infatti dalla preoc-

(52) Sul problema, cfr. F. RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, che però, incentrato sulla posizione di M. BLONDEL, ignora Tyrrell. Per Tyrrell, cfr. *Christianity*, 71-72, 78.101-102. Di queste citazioni, la più « rispondente » al contesto di RaE, è l'ultima.

(53) RaE, 134.

(54) *Ib.*, 135.

(55) *Ib.*, 135-138.

cupazione di superare « il conflitto fra la teologia dogmatica e il pensiero libero », preoccupazione notoriamente estranea alla posizione scolastica. Puntualizza il carattere di definitività che le formulazioni rivendicherebbero se fossero direttamente rivelate da Dio. Se infatti la realtà che esse esprimono non è conoscibile se non attraverso le sue formulazioni, è evidente che le formulazioni risultano invalicabili e quindi definitive. L'intelligenza credente resta inchiodata per sempre, non solo alla « realtà » rivelata, ma anche alla sua « formulazione », « idee » e, al limite, « parole ». Ogni modificazione risulta ingiustificabile e arbitraria. In realtà alla domanda precedentemente posta da Tyrrell: « il deposito della fede, le definizioni infallibili della Chiesa ci legano alle categorie e alle forme di pensiero dell'epoca nella quale furono formulate? », Egerton aveva risposto che « stentava a credere che ci fosse un teologo competente e veramente informato che avrebbe risposto se non con un no! » ⁽⁵⁶⁾. Tuttavia questa risposta, che è propriamente la risposta della « nuova ortodossia » ⁽⁵⁷⁾, eventualmente erroneamente confusa con quella di Newman ⁽⁵⁸⁾, è incongruente secondo Tyrrell; e può essere data solo « per una specie di scappatoia », cioè per quella « modificazione silenziosa dei significati » che la teologia ortodossa sa introdurre nei termini del passato spesso conservati gelosamente ⁽⁵⁹⁾.

3. La posizione di Tyrrell

Proponendosi di chiarire la propria posizione Tyrrell sa che deve rispondere soprattutto a due contestazioni: quella concernente la natura dell'esperienza che costituisce la rivelazione; e quella concernente l'origine da Dio di questa esperienza. Le aveva sollevate Egerton rifacendosi direttamente ai saggi di Tyrrell di *Through Scylla and Charybdis*. Più precisamente, secondo Egerton, Tyrrell riduce la rivelazione all'esperienza « semplicemente (*merely*) morale o etica »; e inoltre — conseguentemente — si trova nell'impossibilità di affermarne l'origine divina. Come si fa a decidere — obietta Egerton — se l'esperienza « è una forza che sale dalle profondità sublimali che sono in noi », oppure se « il mondo è veramente consacrato dalla Presenza di una Potenza più santa e più efficace di quella dell'uomo? ». Pare evidente che a questo interrogativo l'esperienza non sa rispondere, perché — incalza Egerton — « noi siamo coscienti di una forza di rinnovamento — forza che è il fatto « dato » dalla nostra esperienza — ma la coscienza che noi ne abbiamo non è né include una coscienza della sua fonte » ⁽⁶⁰⁾.

(56) *Ib.*, 139.

(57) Cfr. *Christianity*, 36-40.

(58) *Ib.*, 41-43; secondo Tyrrell, Newman cade « oggettivamente sotto la condanna dell'Enciclica "Pascendi" »; ma lui infatti i modernisti avrebbero preso « l'arma » dell'« idea »; *ib.*, 43. Sulla questione generale, cfr. L. B. BARMANN, *Baron Friedrich von Hügel and the modernist crisis in England*, op. cit., 204-206.

(59) *RaE*, 140.

(60) *Ib.*, 141.

In realtà Tyrrell respinge la prima obiezione come incomprensiva del suo pensiero, così che tutto il problema della posizione tyrrelliana si puntualizza sul carattere « divino » della rivelazione. Se in *Through Scylla and Charybdis*, cui Egerton si riferisce direttamente, questo non era chiaro, — salvo ovviamente l'incomprensione di Egerton —, è certamente chiarito non solo in *Revelation as Experience*, ma soprattutto in *Christianity*. Tyrrell precisa che nella sua concezione della rivelazione come esperienza, l'esperienza etica è « inclusa » come uno degli elementi costitutivi; senza d'altra parte essere l'elemento totalizzante e quindi esclusivo perché l'esperienza che costituisce la rivelazione è « molto di più in quanto è anche un'esperienza mistica e religiosa » ⁽⁶¹⁾.

Il tema assume una rilevanza particolare in *Christianity* dove sostiene la critica al protestantesimo liberale. Evidentemente Egerton che attribuisce a Tyrrell la riduzione della rivelazione all'esperienza morale, ripropone l'identificazione del modernismo col protestantesimo liberale. D'altra parte però Tyrrell che in *Christianity* è impegnato a distinguere la posizione « modernista » e coerentemente la propria posizione, non solo dall'ortodossia cattolica ma anche dal protestantesimo liberale, e identifica nel protestantesimo liberale la riduzione della rivelazione all'esperienza etica, si sottrae a questa identificazione e rivendica all'esperienza della rivelazione una connotazione specificamente religiosa ⁽⁶²⁾.

Se la rivendicazione può appoggiarsi sulla motivazione esegetica, essa si fonda in realtà su una teoria generale della religione. L'esegesi offre infatti a Tyrrell « benché ancora incompleta in molti particolari », « il Cristo della escatologia », sulla cui validità però, precisamente sotto il profilo esegetico, egli si dichiara incompetente a giudicare ⁽⁶³⁾. Può offrirgli inoltre l'argomento del « misterioso potere » esercitato da Gesù sugli uomini, che nella prospettiva tyrrelliana costituisce l'unica via d'accesso al mistero della coscienza e quindi della persona di Gesù ⁽⁶⁴⁾. Tyrrell trova che questo influsso « magnetico » non è « adeguatamente » spiegabile se lo si fa partire dalla coscienza « morale » di Gesù, anziché dalla sua coscienza « religiosa » che gli faceva sentire che « Dio era con Lui e Lui con Dio in un certo modo indefinibile », sollevando l'interrogativo conseguente: « È credibile che il più puro di tutti i cuori non abbia visto Dio; che sia rimasto vittima di una specie di delirio religioso? » ⁽⁶⁵⁾. Ma evidentemente con questo interrogativo Tyrrell risulta nettamente fuori del campo dell'esegesi e impegnato nel campo della psicologia religiosa.

Effettivamente *Christianity* suppone o postula insieme una teoria generale della religione. Non può essere diversamente dal momento che ripropone non solo di identificare e seguire i risultati della critica senza preoccuparsi delle eventuali ripercussioni sul cristianesimo, ma anche d'identificare l'essenza del cristianesimo a prescindere dai ri-

(61) RaE, 143.

(62) Cfr. *Christianity*, 78-81; 88-89.

(63) *Ib.*, 50-58.

(64) *Ib.*, 78-79. 110-111. 124. 126-127. 129. 136.

(65) *Ib.*, 79.

sultati della critica. Questa impresa estranea rispettivamente il cristianesimo e la critica solo metodologicamente; in realtà essa si compie precisamente sottoponendo il cristianesimo alla critica, o in altri termini inserendo il cristianesimo in una teoria generale della religione. L'operazione è possibile — assicura Tyrrell — grazie ai progressi ormai compiuti nel campo della « conoscenza delle leggi che governano il pensiero umano » ⁽⁶⁶⁾. E più precisamente: « il metodo storico-comparativo ha dimostrato e affermato la sua validità e col concorso di una psicologia praticamente nuova, ha reso possibile una vera scienza del fenomeno religioso » ⁽⁶⁷⁾. Sostenuto da questa convinzione Tyrrell presenta la sua proposta di teoria della religione ⁽⁶⁸⁾.

Con chiara reminiscenza platonica, confortata dall'esplicito riferimento alla variante agostiniana della « notio » (o « ratio seminalis »), Tyrrell qualifica e concepisce la religione come « idea ». Prossimamente il termine è mutuato da Newman ⁽⁶⁹⁾, cui era servito per « dissimulare » quanto più possibile la divergenza tra le sue dottrine e quelle dello svolgimento « dialettico » ⁽⁷⁰⁾. In Newman infatti il termine « idea » indica non un concetto intellettuale, ma al contrario, una « forza o impulso spirituale » ⁽⁷¹⁾. Nella scia di Newman, Tyrrell precisa di usare il termine « idea » per indicare « un fine concreto la cui realizzazione costituisce il termine di un processo o di una azione e di sforzo » ⁽⁷²⁾. È « più una volizione che un concetto »; ma, d'altra parte, è una volizione che non necessariamente illumina la coscienza. In particolare, l'espressione intellettuale appartiene propriamente non all'« idea » in se stessa, ma alle sue forme espressive. Questa « idea » — conclude Tyrrell — è lo spirito di tutte le forme della religione, dalle più basse alle più alte. Immutabile in se stessa, essa è « la causa delle mutazioni delle forme in cui s'incorpora » ⁽⁷³⁾.

(66) *Ib.*, 143. Cfr. *Ib.*, 77.81.83.97.105.127-129.131-132.143-145.

(67) *Ib.*, 158. L'affermazione ottimistica è però bilanciata da altre meno fiduciose. Scrive infatti: « La religione è ancora confusa, caotica e capricciosa e, peggio, sotto il peso dell'autorità personale. Per ora possiamo soltanto raccogliere il materiale per fare un'induzione e azzardare ipotesi vaghe e premature, *ib.*, 162.

(68) Salvo errore la critica non ha ancora identificato le fonti della teoria tyrrelliana della religione (indicazioni assai utili in proposito si possono ricavare dalla corrispondenza di Tyrrell come risulta in particolare dalle sue lettere a Bremond). Conseguentemente è ancora lontana dal fornire il disegno compiuto; tuttavia è possibile ricavarlo al di là delle intuizioni e degli apporti slegati e frammentari.

(69) L'« idea » è l'arma che i modernisti hanno presa dal Newman, *ib.*, 43. Qui si ferma la traduzione italiana che tronca senza indicazione alcuna il testo originale, il quale prosegue senza soluzioni di continuità con queste parole: « ... e rivolto sempre più contro quel sistema in difesa del quale egli (Newman) l'aveva concepita ». Nonostante i meriti, innegabili per il suo tempo e tali da meritare una Introduzione di M. D. Petre, la traduzione italiana - G. TYRRELL, *Il Cristianesimo al bivio*, Roma 1910 - non è attendibile.

(70) *Ib.*, 41. Questo giudizio sembra modificare quello espresso nel 1904 in una lettera a Bremond; cfr. *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*, o. c., 179-180.

(71) *Ib.*, 43.

(72) *Ib.*, 59.

(73) *Ib.*, 59-60.

La distinzione tra l'« idea » o lo spirito della religione e le sue forme è l'insegnamento fondamentale della teoria della religione di Tyrrell. Quanto all'« idea », che fuori da ogni forma ovviamente può essere solo pensata, ma non realizzata, Tyrrell precisa che essa esprime la relazione « con il trascendente » ⁽⁷⁴⁾; e con un'ulteriore precisazione, che essa esprime il bisogno di armonizzare l'io con il trascendente ⁽⁷⁵⁾.

« Trascendente », nell'accezione di Tyrrell, è l'« altro mondo », in contrapposizione a « questo mondo » ⁽⁷⁶⁾, che è il mondo fenomenico direttamente e immediatamente rapportato all'uomo. I due mondi non vanno però pensati secondo lo schema della contrapposizione alternativa, ma piuttosto secondo quello della partecipazione evidentemente non quantitativa. Più esattamente, il trascendente è il « tutto », cui noi di fatto partecipiamo, e che si esprime necessariamente, anche se solo confusamente nella nostra « esperienza » ⁽⁷⁷⁾. Per Tyrrell infatti « l'idea religiosa dell'uomo è sentita all'inizio come un vago bisogno di adattare le proprie azioni a quel tutto di cui conosce solo una piccola parte, e al termine di comunicare con un mondo invisibile e misterioso » ⁽⁷⁸⁾; così come « la voce della coscienza » che esprime in ciascuno il giudizio morale, è « la voce del tutto che è immanente in noi, in quanto siamo parti di lui » ⁽⁷⁹⁾. In ultima analisi Tyrrell pensa propriamente « allo spirito universale e alla sua progenie finita, ad una comunione ovviamente morale degli spiriti in Dio, loro fonte trascendente e legame immanente » ⁽⁸⁰⁾.

In questa prospettiva egli ritiene di poter riservare e di poter attribuire il nome di Dio precisamente alla « Potenza » « che spinge verso il Bene » ⁽⁸¹⁾, perché ad essa sola l'uomo deve concedere « un'ubbidienza e un'adorazione assoluta, un sacrificio di sé senza limiti ». E a ulteriore precisazione aggiunge: « Se questa Potenza è anche fisicamente onnipotente, intellettualmente onnisciente, tanto meglio. Ma questi non sono gli attributi che comandano la nostra adorazione o costituiscono il nostro Dio » ⁽⁸²⁾. Il Dio di Tyrrell è propriamente quello che sta al principio e al fine della vita morale ⁽⁸³⁾. Ciò che importa sottolineare è che il Dio che si rivela nell'esperienza — morale e religiosa — « non è una formulazione o un'idea, ma una realtà (*thing*), un termine di azione, di obbedienza, di adorazione, di sacrificio di sé, sul quale poi noi, più o meno, puntualmente costruiamo idee e formulazioni » ⁽⁸⁴⁾.

L'esperienza del « tutto » cui Tyrrell si riferisce è propriamente quella religiosa. Se essa è chiaramente distinta nel suo riferimento in-

(74) *Ib.*, 79.

(75) *Ib.*, 85.

(76) *Ib.*, 79.

(77) Cfr. *ib.*, 141.

(78) *Ib.*, 59-60.

(79) *RaE*, 143.

(80) *Ib.*, 144.

(81) *Ib.*, 141.

(82) *Ib.*, 144.

(83) Cfr. *Christianity*, 61.

(84) *RaE*, 144.

tenzionale dove emerge formalmente caratterizzata subordinando a sé ogni altra esperienza ⁽⁸⁵⁾, a segnare il vertice dell'esistenza umana » ⁽⁸⁶⁾; non è però facilmente distinguibile alle sue origini, dove si confonde con i principi stessi della vita spirituale dell'uomo, cioè coi principi della verità e della moralità ⁽⁸⁷⁾. In ogni caso è una esperienza oggettivamente non declinabile perché il « bisogno del trascendente » che sta alla sua radice è effettivamente un « bisogno » per lo spirito, un bisogno « universale e perpetuo nell'uomo » ⁽⁸⁸⁾, un bisogno « così naturale come quello del nutrimento » ⁽⁸⁹⁾, insito nell'uomo, non è però « soggettivo » nel senso di prodotto da lui; ma è indipendente da lui e gli si impone, a ogni uomo, comune a tutti, senza eccezioni ⁽⁹⁰⁾.

In ultima analisi è questo bisogno soggiacente di « un assoluto in opposizione alla relatività sperimentata, di un infinito in opposizione alla finitezza, di permanenza in opposizione all'evanescenza, di attualità in opposizione alla potenzialità, di pace in opposizione all'inquietudine a spiegare e guidare lo sviluppo dell'uomo secondo un dinamismo che, partito come oscuro istinto all'inizio, chiarisce progressivamente le proprie segrete implicazioni e intenzioni ⁽⁹¹⁾.

In questa prospettiva, coerentemente l'esigenza apologetica non si esprime nel compito di dimostrare la verità della religione agli uomini, « ma nel mostrare loro che essi sono religiosi » ⁽⁹²⁾. La rivelazione infatti « né comporta una violazione del processo usuale del pensiero, né richiede alcuna speciale facoltà » ⁽⁹³⁾. Essa si esprime semplicemente nella vita, e precisamente nella « fecondazione », nel senso più profondo, della vita non solo morale ma spirituale » ⁽⁹⁴⁾.

Dal dinamismo intrinseco dell'« idea » della religione emergono le « forme » della religione. Emergono con il duplice carattere della « necessità » e del « simbolismo ». Della necessità perché l'idea della religione non sussiste in sé, ma si trova solo nelle forme che empiricamente la « realizzano ». La forma quindi — in assoluto, a prescindere da tutte le forme particolari — è una necessità per l'idea della religione. Quanto al carattere « simbolico » va affermato di tutte le forme religiose indistintamente. È infatti necessariamente imposto dalla relazione al trascendente propria dell'« idea » religiosa. Dovendo comunicare ed esprimere il trascendente che né può essere totalmente ignorato, come se la sua esistenza non avesse alcun senso per noi ⁽⁹⁵⁾; né può essere totalmente conosciuto, perché esprime e comunica « la totalità dell'esperienza visibile che sta oltre questo mondo », il trascendente non potrà essere colto dall'uomo se non in forma antropomorfa —

(85) *Christianity*, 85.

(86) *Ib.*, 88-89.

(87) *Ib.*, 106, cfr. 59-60; 84. 88-89.

(88) *Ib.*, 163.

(89) *Ib.*, 88.

(90) *Ib.*, 106.

(91) Cfr. *Ib.*, 143.

(92) *Ib.*, 84.

(93) *Ib.*, 86.

(94) *Ib.*, 87.

(95) Cfr. *ib.*, 86.100.121.138.

come tutto ciò che è colto dall'uomo ⁽⁹⁶⁾ — e quindi « simbolica » ⁽⁹⁷⁾. Non vi può essere la « visione » del trascendente, ma « ogni nostra immaginazione del trascendente non può essere più che simbolica » ⁽⁹⁸⁾; così come « i nostri concetti razionali del divino non sono meno simbolici della nostra visione immaginaria » ⁽⁹⁹⁾. È questa la tesi che consente a Tyrrell in *Christianity* di contrapporre l'ortodossia cattolica ufficiale — nelle sue due forme — al protestantesimo liberale ma di rifiutarli entrambi. La prima perché non riconosce il carattere « simbolico » della religione cristiana; il protestantesimo liberale perché ha rinunciato alla « religione » riducendola ad etica.

Acquisito il « principio del simbolismo » ⁽¹⁰⁰⁾ come chiave necessaria per l'esatta comprensione dell'esperienza religiosa, occorre però precisare contro le deduzioni facili ma scorrette che sfociano nella denuncia di « agnosticismo » e « pragmatismo puro » ⁽¹⁰¹⁾, che i simboli del trascendente non sono né gratuiti né arbitrari ⁽¹⁰²⁾. La deduzione e la conseguente denuncia dimenticano infatti che all'origine dei « simboli » non sta la « soggettività » pura, ma sta un'esperienza reale ⁽¹⁰³⁾. In questa prospettiva Tyrrell precisa che più che « simboli » sono « effetti » ⁽¹⁰⁴⁾, direttamente dell'esperienza religiosa, ma indirettamente del trascendente. Propriamente è il trascendente a forgiare i suoi simboli e immagini nel pensiero dell'uomo ⁽¹⁰⁵⁾.

Su questo principio, indicato sommariamente in *Christianity*, s'innesta la riflessione più articolata e didascalica di *Revelation as Experience*, in risposta a Egerton che dalla intrascendibilità dell'esperienza affermata da Tyrrell, aveva dedotto l'impossibilità di stabilire l'origine divina della rivelazione. Tyrrell rifiuta questa conclusione in base ad un principio e a una precisazione. Fa valere il principio che l'effetto fa conoscere la causa in quanto è causa di questo effetto e non di un altro. E aggiunge la precisazione che la conoscenza dell'effetto non è alternativa ma comprensiva della conoscenza della causa. Per concludere che « nell'esperienza religiosa e morale noi cogliamo insieme la causa e fino a un certo punto la sua natura » ⁽¹⁰⁶⁾.

Al di là della risposta formale il problema soggiacente è quello di Dio da cui la rivelazione ha origine. Tyrrell lo solleva in modo esplicito e lo pone in termini precisi: « la vera questione è: che cosa inten-

(96) Cfr. *ib.*, 122.

(97) *Iib.*, 80.

(98) *Ib.*, 101. Rientra in questa categoria anche la risurrezione di Gesù, cfr. *ib.*, 109.

(99) *Ib.*, 123.

(100) *Ib.*, 81.104-105.

(101) *Ib.*, 82.

(102) *Ib.*, 120-121.

(103) « Le immagini delle quali l'idea religiosa si riveste hanno uno scopo e non sono casuali. Si discostano dai sogni soggettivi in una duplice maniera; primo come simboli riferentesi ad una realtà; poi come riferentesi ad una realtà che, sebbene interiore, non è in alcun senso soggettiva, ma più oggettiva di ciò che chiamiamo mondo esteriore »; *ib.*, 107.

(104) *Ib.*, 85.

(105) Cfr., 120.

(106) RaE, 142; Cfr. *Christianity*, 85.

diamo sotto il termine di Dio». Ovviamente la questione non astrae dal contesto da cui emerge; al contrario risulta da esso determinata e pre-determinata. Tyrrell infatti si chiede se Dio dev'essere concepito « primariamente come termine di azione e solo secondariamente oggetto di contemplazione e di formule (evidentemente la posizione tyrrelliana); oppure, al contrario, primariamente come un'idea o una verità dedotta dall'esperienza e secondariamente come termine d'azione ⁽¹⁰⁷⁾ (evidentemente la posizione scolastica).

A precisare la conclusione, in riferimento particolare a Dio in quanto causa dell'esperienza religiosa e morale, Tyrrell aggiunge che evidentemente non si può avere un'esperienza di Dio « in se stesso », perché l'esperienza « Dio in se stesso » non ha alcun senso. « Dio deve esistere per lo Spirito, cioè in quanto impressiona lo Spirito » ⁽¹⁰⁸⁾. In questo modo Tyrrell si sgrava automaticamente di tutte le obiezioni e i problemi derivanti da una « preconcepita nozione di Dio — primo fra tutti, del problema di dimostrare la sua esistenza ⁽¹⁰⁹⁾ —; anzi la nozione « preconcepita » Dio risulta oggettivamente contestata; e deve semplicemente mostrare come, a partire dall'esperienza, e più precisamente nell'esperienza, si rivela Dio, cioè lo « si incontra »; o, in altri termini, che « "l'impressione" o "l'esperienza morale" in cui consiste la rivelazione non è « anonima », ma « contrassegnata » (*signed*), cioè viene da Dio, « la potenza alla quale noi dobbiamo un'adorazione assoluta » ⁽¹¹⁰⁾.

In realtà per dare una risposta, Tyrrell capovolge inaspettatamente e bruscamente l'impostazione del problema mostrando che se si concepisce la rivelazione in termini di « formulazioni pronunciate interiormente o esteriormente da una voce umana con parole umane », comunque siano presentate, fossero pure corredate dai miracoli, sono in realtà irricepibili come « rivelazione », se in ultima analisi non si risolvono in « esperienza interiore » ⁽¹¹¹⁾. Evidentemente Tyrrell si ritiene pago della dimostrazione già data. In ogni caso l'affermata possibilità di incontrare Dio, e più precisamente ciò che si deve intendere sotto il nome di Dio ⁽¹¹²⁾, non deve confondere né velare l'affermazione fondamentale che Tyrrell pone direttamente contro il cattolicesimo ufficiale. Essa dice che i « simboli » fanno riferimento diretto e immediato al « bisogno del trascendente », non invece al trascendente; al quale solo il « bisogno » e quindi l'esperienza — non i simboli — fa riferimento diretto e immediato ⁽¹¹³⁾. In questa prospettiva si deve precisare che proprio la « corrispondenza al bisogno è il criterio guida per l'idea "religiosa e quindi per i suoi simboli" » ⁽¹¹⁴⁾.

Prodotti direttamente dall'esperienza religiosa e quindi dal bisogno del trascendente, i simboli restano costantemente sotto il suo controllo,

(107) RaE, 143.

(108) *Ib.*, 142.

(109) *Ib.*, 143.

(110) *Ib.*, 144-145.

(111) *Christianity*, 138.

(112) *Ib.*, 86.120.

(113) RaE, 143.

(114) *Christianity*, 80.

desumendo da essa il loro « valore » e la loro « verità » ⁽¹¹⁵⁾, e quindi variando in funzione di essa. Con un paragone, per la verità forse più d'effetto che di contenuto, Tyrrell scrive che « l'uomo "sente" la via che lo porta a codesti simboli, come il cieco sente la via che lo conduce al fuoco ». Ma l'analogia abituale creata da Tyrrell per indicare lo « statuto » epistemologico dei « simboli » è quella della ipotesi scientifica, da leggere evidentemente nel contesto della scienza del tempo. « In modo analogo alle ipotesi della scienza, essi (i simboli) servono a coordinare e a controllare i fenomeni e nella misura in cui vi riescono, risultano fondati nella realtà e la rappresentano, benché simbolicamente » ⁽¹¹⁶⁾. E forse con maggior aderenza alla natura dell'esperienza religiosa: « i simboli... servono direttamente a incorporare, a ritenere l'esperienza, a renderla in qualche modo comunicabile, a fissare l'orientamento della vita, la qualità del sentimento che l'esperienza medesima suggerisce » ⁽¹¹⁷⁾.

« Strutturati » nell'esperienza religiosa stessa, i simboli, non solo la esprimono, ma insieme incidono su di essa, favorendone od ostacolando lo sviluppo ⁽¹¹⁸⁾. Emerge conseguentemente non solo la non indifferenza e il diverso valore dei simboli religiosi, ma coerentemente la possibilità, almeno teorica, d'istituire una gerarchia delle forme religiose attualmente esistenti, precisamente in funzione della rispettiva capacità d'interpretare efficacemente l'esperienza religiosa ⁽¹¹⁹⁾. In questo contesto emerge però insieme inevitabilmente l'interrogativo se tutte le forme sono ugualmente superabili o se esiste una forma insuperabile, in qualche modo assoluta.

L'interrogativo si pone ovviamente in riferimento a Gesù Cristo. Tanto più che sul riferimento a Gesù Cristo è costruita la trama del discorso sviluppato in *Christianity*. L'opera si propone infatti di recuperare nella sua originalità, al di là dell'infedeltà del protestantesimo liberale e della fedeltà solo materiale del cattolicesimo ortodosso, l'idea della religione espressa da Gesù per esperire le sue possibilità di futuro in una nuova cristianità aperta alle esigenze del pensiero scientifico.

In realtà questa linea architettonica, nella misura in cui è dettata dalla situazione storica in funzione del giudizio su di essa, occulta, anziché assumere e mettere a tema il problema della « possibilità » della forma invalicabile e in qualche modo assoluta della religione. Essa infatti conduce a mettere a tema, per il confronto, l'immagine di Gesù Cristo e le conseguenti forme religiose proprie rispettivamente del protestantesimo liberale e del cattolicesimo ufficiale al fine di recuperare, per quanto concerne in particolare il cattolicesimo ufficiale, la sua potenzialità oggettiva di « simbolo » ⁽¹²⁰⁾. Conseguentemente però essa

(115) *Ib.*, 86; cfr. 80.121.

(116) *Ib.*, 86.

(117) Cfr. *ib.*, 120.

(118) Cfr. *ib.*, 166-170.

(119) *Ib.*, 143.

(120) Riferendosi alla fede degli apostoli nel Cristo; Tyrrell scrive: « Egli (il Cristo) è divenuto per loro il simbolo e sacramento efficace del trascendente; simbolo per cui possono attingere l'inattingibile — lo spirito eterno in forma umana, *ib.*, 126.

preclude lo spazio al discorso cristologico nella sua compiutezza, limitandone e circoscrivendone l'interesse entro la tematica specifica della religione; ma più immediatamente entro il conflitto aperto su questa tematica fra il protestantesimo liberale e il cattolicesimo ufficiale, affidandone la soluzione alla critica, sulla base delle sue motivazioni esegetiche e teoretiche. Forse perché costretta in questo spazio la considerazione di Tyrrell si è arrestata senza porre la questione « sporgente » e quindi ulteriore se Gesù Cristo debba considerarsi o no il « simbolo » e quindi la « rivelazione » assoluta.

Sta di fatto che tutte le affermazioni di Tyrrell riferibili, almeno apparentemente al problema, suonano ambigue o piuttosto elusive. Come quando scrive riferendosi al simbolismo evangelico, che « esso incarna ed evoca uno sviluppo dell'idea religiosa *that cannot be outgrown till men have outgrown Christ* » ⁽¹²¹⁾. Vuol dire che Cristo — e più precisamente la sua esperienza religiosa personale — è insuperabile — come intende la versione italiana ⁽¹²²⁾ — oppure che potrà essere superato nella progressiva esperienza religiosa degli uomini? Nulla nella « logica » di Tyrrell consente di pronunciarsi in favore della insuperabilità. Così che se l'affermazione è scritta, resta gratuita. In realtà Tyrrell dichiara che noi « non possiamo dire nulla » sulla « esperienza interiore di Gesù per la quale egli si sentiva immediatamente identificato con la sorgente divina della Redenzione... » ⁽¹²³⁾.

In altri termini, manca il fondamento per poter affermare la « singolarità » di Gesù Cristo e quindi la « insuperabilità » del suo « simbolismo ». Più precisamente l'ipotesi introdurrebbe una contraddizione oggettiva nella « logica » di Tyrrell che professando il carattere necessariamente « relativo » del simbolo — pur creato dal trascendente — e assegnandogli una funzione promozionale sull'esperienza religiosa dell'uomo, ne impone per ciò stesso il superamento. Secondo questa « logica » neppure il simbolismo di Gesù Cristo può essere invalicabile. Esso infatti ha offerto « uno "schema", un modo di considerare le cose, fedele alla realtà ultima come può esserlo l'espressione del Tutto che si rivela in una parte così estremamente piccola » ⁽¹²⁴⁾. Più precisamente, essendo Gesù Cristo stesso, cioè la sua esperienza religiosa e quindi il simbolismo da essa derivato « il risultato della progressiva autorivelazione operata dal trascendente » ⁽¹²⁵⁾, se, da un lato, si deve riconoscere che Gesù Cristo è stato un indubbio fattore — comunque cospicuo — di progresso per l'esperienza religiosa dell'umanità; d'altro lato però non si vede ragione alcuna per bloccare e negare il progresso dopo Gesù Cristo, cioè per elevare Gesù Cristo a punto limite.

(121) *Ib.*, 142.

(122) G. TYRRELL, *Il cristianesimo al bivio* (tr. it.), o. c., 285.

(123) *Christianity*, 125.

(124) *Ib.*, 141.

(125) *Ib.*, 121. « (Ma) il Padre di Gesù è un simbolo assai più ricco e verace del Dio-guerriero del primitivo Israele. Questo è il risultato della progressiva autorivelazione, da parte del trascendente. Nella misura in cui lo spirito si sviluppa nell'uomo, il suo simbolismo diventa più autentico e più spirituale », *ib.*, 121.

In conclusione, se Gesù Cristo dovesse costituire il punto limite dell'esperienza, come e perché? All'interrogativo Tyrrell non può dare una risposta, perché il problema stesso resta estraneo e inassimilato nel suo « sistema », che tende a ricondurre tutta la realtà al fenomeno religioso e che risolve il fenomeno religioso nel « gioco » esperienza-simboli/formulazioni, un « gioco » senza fine con l'esperienza in funzione di mediazione — rispetto al trascendente — regolatrice. In questo « gioco » entrano tutti gli uomini, partecipando attivamente alla produzione dei simboli che esprimono il trascendente, in misura della propria esperienza religiosa personale ⁽¹²⁶⁾. In questa prospettiva va letta l'affermazione di Tyrrell che « la rivelazione iscritta nel cuore » è « lo spirito del Cristo che dimora in noi e che è presente in tutti gli uomini di tutti i tempi » ⁽¹²⁷⁾. Essa non va nel senso del cristocentrismo teologico ⁽¹²⁸⁾, bensì intende sottolineare che tutti gli uomini sono passibili dell'esperienza del trascendente in modo analogo a Gesù Cristo. Essa infatti non appartiene in esclusiva a Gesù Cristo, bensì alla « natura spirituale in quanto tale, e (quindi) ad ogni singolo uomo nella misura in cui la sua vita spirituale arriva ad esplicitarlo » ⁽¹²⁹⁾. In ogni caso, ogni rappresentazione del trascendente « è più sostanziale della precedente ma solo l'ultima è la sostanza; questo però l'uomo non riuscirà mai a rappresentarlo, finché vive e pensa in mezzo alle ombre » ⁽¹³⁰⁾.

Più precisamente dichiara Tyrrell in *Revelation as Experience*: « il nostro spirito, sia spontaneamente sia riflessamente suggerisce l'universo verso il quale sembrano tendere le nostre esperienze spirituali, mentre, d'altra parte, l'esperienza spirituale fa la critica di queste suggestioni. La suggestione è tanto più vera in quanto approfondisce, arricchisce e controlla queste esperienze; e così noi avanziamo progressivamente verso costruzioni sempre più vere e fruttuose » ⁽¹³¹⁾.

In questa prospettiva le convinzioni della Chiesa, a cominciare da quelle espresse nel Credo o nelle definizioni concernenti la divinità di Gesù Cristo o la redenzione, risultano essere « direttamente la creazione del suo spirito umano collettivo, guidato però dalla sua esperienza religiosa collettiva; dallo spirito del Cristo che è immanente in tutti i suoi membri » ⁽¹³²⁾. In quanto sono creazioni dello spirito umano, non si può evidentemente attribuirgli il carattere di « verità finale assoluta e infallibile », ma hanno semplicemente il valore di « ipotesi » o « simboli », sempre sostituibili e correggibili, perché sempre perfettibili ⁽¹³³⁾. Inoltre in quanto sono creazioni dello spirito collettivo, esprimono la coscienza comune e fungono da « strumento e mezzo necessario », propriamente da « linguaggio » per la comunicazione e comunione intracomunale. Senza aderire propriamente a nessuno, perché ciascuno lo

(126) Cfr. *ib.*, 125; cfr. *ib.*, 170.

(127) *RaE*, 135.

(128) Per questo nozione, cfr. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica* (pro manuscripto), Milano 1978, 41-58.

(129) *Christianity*, 125; cfr. 135.

(130) *Ib.*, 112.

(131) *RaE*, 145.

(132) *Ib.*, 146.

(133) *Ib.*, 146.

trova o troppo stretto o troppo largo, il Credo esprime la coscienza di tutti con il linguaggio di tutti ⁽¹³⁴⁾.

Quanto alla verità che le affermazioni del Credo intendono trasmettere, ancora una volta non può essere che « mediata » e quindi « simbolica » e « antropomorfica », perché il riferimento immediato alla verità compete in esclusiva all'esperienza. Coerentemente esse non sono « verificabili » nella loro impossibile capacità di « fotografare » il mondo soprannaturale che intendono esprimere, ma solo nella loro effettiva capacità di avvicinarci o di allontanarci dal mistero di Dio ⁽¹³⁵⁾.

In conclusione la professione di fede di Tyrrell afferma che esiste « la verità intera dell'ordine soprannaturale e divino » in quanto presupposto necessario della nostra esperienza religiosa; e inoltre che uno spirito infinito potrebbe in qualche modo dedurre tutta questa verità dall'analisi di questa esperienza; ma nega che i nostri spiriti siano capaci di compiere questa deduzione o che possano cogliere questa verità diversamente che sotto la forma di simboli o d'ipotesi antropomorfe ⁽¹³⁶⁾. Evidentemente non è una professione di fede cristologica. A meno di non voler riconoscere il Cristo nello spirito « infinito » capace in qualche modo di dedurre tutta la verità dall'analisi dell'esperienza religiosa. Anche in questa ipotesi il Cristo risulterebbe affermato come una « possibilità », non come una « realtà ». In ogni caso resta « staccato » e non si « integra » nella vicenda religiosa dell'umanità, che è in ultima analisi la stessa storia umana, disegnata da Tyrrell.

III. VALUTAZIONE CRITICA

Il mancato esito cristologico del discorso sulla rivelazione di Tyrrell, già segnalato da Blondel ⁽¹³⁷⁾ fin dal 1907, e intravvisto, a suo modo, anche da Loisy ⁽¹³⁸⁾, è il risultato coerente della metodologia messa in opera in *Christianity*. Affidandosi alla « critica » per definire l'essenza del cristianesimo, Tyrrell dimostra di non poter raggiungere l'espressione della fede. Solo la fede infatti può affermare la « insuperabilità » di Gesù Cristo, evidentemente perché essa sola può « giustificarla » col riferimento al mistero della sua persona divina. Fuori della fede invece, la tesi non può trovare luogo. Di fatto sfugge al « sistema » di Tyrrell e propriamente resta irraggiungibile alla sua metodologia.

Emerge la contraddizione insita in ultima analisi, nell'impresa di Tyrrell, se essa si è proposta di salvare il cristianesimo « sottoponendolo » alla critica. L'errore sta nell'attribuire alla critica un compito che essa non può assolvere, perché il campo di applicazione della critica, dove la critica ha tutti i diritti e più esattamente tutti i doveri, è quello della non-fede, cioè della inautenticità della fede o della pseudo-fede; mentre di fronte alla fede autentica la critica si estingue e può

(134) *Ib.*, 146.

(135) *Ib.*, 146; cfr. *Christianity*, 120.

(136) *RaE*, 147.

(137) Cfr. M. BLONDEL-A. VALENSIN, *Correspondence*, I, 339-340. Cfr. inoltre M. BLONDEL, *Carnets intimes (1894-1949)*, II, Paris 1966, 159-160.

(138) Cfr. A. LOISY, *Mémoires*, III, Paris 1931, 139.

solo riconoscere e dichiarare la propria incompetenza. Sta qui il nodo storico e teorico del modernismo. Sostenendo giustamente i diritti della critica contro le interpretazioni inautentiche della fede cristiana finisce però per prevaricare quando attribuisce alla critica contrapposta alla fede il compito positivo di recuperarne o ristrutturarne l'interpretazione autentica.

Ad evitare la prevaricazione non basta l'indifferenza per la fede ostentata da Loisy e ripresa, sempre a livello metodologico, da Tyrrell, perché la prevaricazione è « nei fatti », al di là e nonostante tutte le dichiarazioni verbali. Lo dimostra in particolare l'opera di Tyrrell, che, anche sotto questo aspetto, scavalca Loisy. In essa l'alternativa emergente alla nozione di rivelazione sottoposta alla critica, non riesce ad integrare il dato della fede cristiana; ma al contrario tende a dissolverlo precisamente perché non è « integrabile ».

L'esito è tanto più paradossale, in quanto contrasta direttamente l'intenzione profonda del modernismo. Tyrrell, interprete autorevole e riconosciuto, scriveva fin dal 1902: « È necessario rendere la religione completamente irraggiungibile da tutte le incertezze scientifiche, storiche e persino morali, e liberarla da « questo corpo di morte » al quale l'hanno legata i teologi e gli apologisti. Finché la religione sarà costruita sulla sabbia non potrà né crescervi né vivere; questa è la mia tesi. Non dico che la religione possa permettersi di essere completamente indifferente alle scienze positive; non più di una lumaca che non può permettersi di essere indifferente alla sua conchiglia; ma la conchiglia non è la lumaca e ogni volta che la conchiglia si rompe la lumaca può ricostruirsi un'altra. Sotto questa forma sembra un luogo comune latitudinario, ma io credo di potergli dare un senso cattolico » (139). Come sempre gli esempi danno l'illusione della chiarezza invece della chiarezza. Resta infatti da chiarire nel cristianesimo dove passa la linea che discrimina la lumaca dalla conchiglia; e più precisamente se Gesù Cristo — la sua esperienza religiosa — deve considerarsi più dalla parte della lumaca o dalla parte opposta.

Propriamente Tyrrell non accetta il problema in questi termini. La sua discriminante infatti passa tra l'esperienza religiosa e i suoi simboli, senza distinguere entro l'esperienza religiosa tra Gesù Cristo e gli altri uomini. Ma precisamente questa indistinzione compromette, sotto il profilo della fede cristiana, la posizione di Tyrrell: essa infatti, in ultima analisi, non « riconosce » Gesù Cristo. Nella fattispecie Tyrrell presume di poter condurre la sua critica al cristianesimo in nome della psicologia/filosofia religiosa.

Riteniamo di poterci esimere dal lavoro analitico di rintracciarne le fonti e identificarne la formalità precisa. Lo stesso Tyrrell non dà importanza al dettaglio e si mostra aperto ed ecletticamente disponibile ai vari apporti, per altro riconosciuti come ancora acerbi. Tanto più che non presume di fornire un trattato di psicologia religiosa. Ciò che gli importa è esclusivamente il principio. Il principio desunto genericamente dalla psicologia religiosa è quello che identifica e quindi risolve la rivelazione nell'esperienza religiosa. È un principio funzionale

(139) *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*, o. c., 108-109.

all'intendimento di Tyrrell che è duplice: da un lato confutare la nozione scolastica di rivelazione, bloccata sulle formule; e dall'altro aprire la comunicazione permanente, perché strutturale, fra il cristianesimo e la scienza, per liberare il cristianesimo dall'isolamento e così sottrarlo alla incomprensione e insignificanza.

In realtà i due obiettivi non sono intrinsecamente connessi. Si può infatti contestare la posizione scolastica, nella misura in cui identifica la rivelazione nelle formule, senza d'altra parte risolvere semplicemente la rivelazione nell'esperienza religiosa. Sembra avvertirlo lo stesso Tyrrell. Nella sua ultima conferenza, *Revelation as Experience*, introducendo la propria posizione, dopo la critica a quella scolastica, dichiara di essere consapevole che essa non ha « il carattere di semplicità e definitività » ostentato dalla posizione avversaria; ma insieme aggiunge: « anche se si riuscisse a convincermi che la rivelazione non è un'esperienza, io continuerei a rifiutarmi di credere che è una formulazione. Direi semplicemente: non so che cosa è » ⁽¹⁴⁰⁾. È la precisazione di quanto aveva scritto più in generale due anni prima nella « Introduzione » a *Through Scylla and Charybdis*, dicendosi sempre più convinto della falsità della posizione che combatte che non della verità di quella che propone ⁽¹⁴¹⁾.

Evidentemente questa dichiarazione non basta a ridimensionare le intenzioni di Tyrrell, impegnandolo assolutamente sul piano critico e solo subordinatamente e quindi ipoteticamente sul piano tetico; significherebbe misconoscere e cancellare la parte più originale e impegnata del lavoro di Tyrrell. Tuttavia serve a farla riconoscere come problematica e conseguentemente a confermare, attraverso l'autoconsapevolezza dichiarata, che il modernismo, se ha avvertito i problemi, non è riuscito però a fornirne le soluzioni.

A conferma, non solo della problematicità della *pars aedificans* proposta da Tyrrell, ma insieme della consapevolezza che egli mostra di averne, si può addurre anche il giudizio di Albert A. Cock, che aveva assistito alla conferenza di Tyrrell. Aveva concluso che « in questa occasione Tyrrell si chiedeva dubbioso se fosse ancora sostenibile la tesi della unicità (*uniqueness*) della rivelazione cristiana ». Loomer che ne dà notizia ⁽¹⁴²⁾, osserva giustamente che questa conclusione non può ricavarsi dalla lettura del testo di Tyrrell; fa però l'ipotesi che possa essere emersa o dalla discussione seguita alla conferenza o dalla conversazione seguita fra Cock e Tyrrell. Evidentemente il dubbio sulla unicità della rivelazione cristiana consegue alla risoluzione della rivelazione cristiana nell'esperienza religiosa; e più precisamente al mancato riconoscimento della specificità della esperienza religiosa cristiana, una volta accettato di identificare la rivelazione con l'esperienza religiosa. Risolta la rivelazione nell'esperienza religiosa, consegue necessariamente che la rivelazione si estende quanto l'esperienza religiosa; e poiché, d'altra parte, si è stabilito che l'esperienza religiosa è universale, nel senso che ac-

(140) RaE, 141.

(141) G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, London 1907, 4.

(142) TH. M. LOOME, *art. cit.*, 129.

compagna ogni uomo senza eccezione, è inevitabile concludere alla universalità della rivelazione, nel senso di escludere da essa la possibilità di specificazioni e differenza qualitative. In questa prospettiva cade in particolare e perde ogni legittimazione la pretesa del cristianesimo di rivendicare a se stesso, in funzione del proprio rapporto con Gesù Cristo, « il deposito » della rivelazione in senso proprio ed esclusivo. Di qui, logicamente, il dubbio di Tyrrell circa la « unicità » della rivelazione cristiana. Il dubbio però equivale alla confessione di avere smarrito o di non riuscire ad esprimere il senso proprio della rivelazione cristiana, notoriamente gelosa della propria specificità e singolarità.

Sotto questo profilo, occorre estendere anche a Tyrrell, « mutatis mutandis », la critica che egli ha formulato contro il protestantesimo liberale, nella sua contrapposizione al cattolicesimo ufficiale, di avere disperso l'originalità del cristianesimo, nel suo tentativo di reinterpretarlo ⁽¹⁴³⁾; e conseguentemente, in questa prospettiva, nonostante la protesta risentita di tutti i modernisti, Tyrrell in prima fila, non risulta aberrante la coniugazione del modernismo col protestantesimo, che, avallata dall'Enciclica « Pascendi » ⁽¹⁴⁴⁾, è diventata uno dei *leit-motifs* della reazione antimodernista ⁽¹⁴⁵⁾.

Propriamente l'errore nella impostazione di Tyrrell sta nella pretesa di circoscrivere il problema della natura della rivelazione entro il dilemma « formule » o « esperienza ». Nella loro formalità i termini del dilemma esprimono nozioni generali che nella loro referenza immediata, fatalmente acritica, occultano e più precisamente pregiudicano la rivelazione cristiana, in quanto l'assorbono nella categoria generale, senza neppure sospettarne la specificità. Fatalmente, nella fattispecie, l'esperienza religiosa in genere, in quanto realizza la nozione di rivelazione, diventa l'unità di misura generale e quindi, in particolare, anche della rivelazione cristiana, che viene così espropriata della propria singolarità. Detto diversamente, ciò che caratterizza la rivelazione cristiana è il suo riferimento essenziale a Gesù Cristo. Solo su questa premessa, e non a prescindere da essa, si può aprire con frutto il dibattito sulle « formule » e sulla « esperienza ». In questo modo però, la nozione di « esperienza » non viene lasciata in esclusiva alla teoria generale della religione, ma viene ricondotta entro l'ambito proprio e specifico della teologia, e così sottoposta alla verifica della fede cristiana. In altri termini, non è la nozione di esperienza religiosa in genere a « giudicare » la rivelazione cristiana; ma viceversa è la nozione cristiana di rivelazione a giudicare l'esperienza religiosa.

Che Tyrrell abbia sbagliato, in fondo non può stupire. Per evitare l'errore sarebbe stata necessaria una teologia consapevole e progredita che al suo tempo non esisteva ancora e che egli non riuscì ad elaborare;

(143) L'accostamento di Tyrrell al protestantesimo è denunciato dallo stesso Loisy, cfr. A. LOISY, *Mémoires*, II, o. c., 566.582; *ib.*, III, 139.

(144) DS.3484, completando però il testo col recupero della omissione.

(145) Cfr. il giudizio di Baudrillart su Loisy in A. LOISY, *Mémoires*, II, o. c., 548 e quello del Card. Mercier su Tyrrell, che ha suscitato la reazione di G. Tyrrell, *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*, o. c.

oppure una fede umile, disposta ad accettare di esprimersi in formule rozze e culturalmente inadeguate ⁽¹⁴⁶⁾, precisamente per la mancanza di una teologia sufficiente. Poiché non riuscì a rassegnarsi a questo tipo di fede, per altro difficilissimo, anche se non impossibile ⁽¹⁴⁷⁾, l'errore fu inevitabile. In questo più che essere un profeta inascoltato, come si compiace di presentarlo una storiografia appassionata ma criticamente poco centrata, esprime emblematicamente la vicenda di altri suoi contemporanei, quelli della così detta « generazione dell'esodo » ⁽¹⁴⁸⁾. Anche se può sembrare paradossale, furono vittime della « carenza teologica » ⁽¹⁴⁹⁾, e lo furono fino a perdere, forse senza saperlo, la fede ⁽¹⁵⁰⁾.

GIUSEPPE COLOMBO

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(146) Cfr. la testimonianza particolarmente eloquente di Loisy in A. Loisy, *Mémoires*, II, o. c., 553.

(147) Cfr. M. BLONDEL, *Carnets intimes (1894-1949)*, o. c., 83-84.95.104.110. 162.261.202.

(148) Cfr. E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Bari 1964.

(149) Si può citare in proposito anche la testimonianza di M. Bremond — cfr. A. LOISY, *George Tyrrell et Henri Bremond*, Paris 1936, 5. — se può essere ascritto alla « generazione dell'esodo », lui che, a giudizio di Loisy, « in fondo non ha mai creduto al successo del movimento modernista » — *ib.*, 7; anzi che « non era affatto modernista », *ib.*, 34. Cfr. inoltre il giudizio di M. Nédoncelle, in G. TYRRELL, *La révélation en tant qu'expérience (traduction par A. L. David)*, Rev. Sc. Rel. 45 (1971) 240-243.

(150) Cfr. R. DE BOYER DE SAINTE SUZANNE, *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, Paris 1968.