

Op. 2431

1932

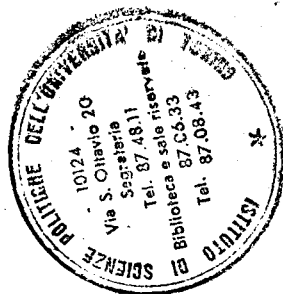
Op. 01.431

PIERO MARTINETTI

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DI G. TYRRELL

Estratto dalla Rivista di Filosofia - Anno XXIII - N. 4

1932, 4



Tip. Editrice G. Biancardi - Lodi (Milano)

1932



152715491

La filosofia religiosa di G. Tyrrell (1)

Tyrrell è il rappresentante più notevole del « risveglio » cattolico. Da questo punto di vista si comprende la sua avversione contro le tendenze razionalistiche a risolvere la religione in una teodicea astratta od in una morale umanitaria, contro il protestantesimo liberale e la sua interpretazione del messianismo, contro l'intellettualismo teologico e in genere contro l'apprezzamento eccessivo della speculazione. « La razionalizzazione della religione provocò in Inghilterra (dice il Tyrrell stesso) una reazione evangelica e cattolica; per fuggire la teologia e la morale razionale si cercò un rifugio nel sentimentalismo, nel misticismo, nel sacramentalismo, affine di trovarvi il calore e la vita ». (*Le Christianisme à la croisée des chemins*, tr. fr., 1911, p. 286). Tyrrell stesso appartiene a questo movimento.

Con ciò si spiega anzitutto la sua simpatia filosofica per la gnoseologia prammatista. Dappertutto, nella vita come nella religione, il primo posto spetta, secondo Tyrrell, all'impulso vitale, al sentimento, al volere, all'istinto (la psicologia di Tyrrell non è ben chiara); la conoscenza non ha che una funzione

(1) Giorgio Tyrrell, gesuita inglese n. il 6 febbraio 1861 a Dublino, m. il 15 luglio 1909 a Storrington, fu il solo nel movimento modernista che cercò di dare alle sue aspirazioni verso una riforma del cattolicesimo un fondamento filosofico. Morì scomunicato ed è sepolto nel cimitero anglicano. La sua autobiografia (sino al 1884) completata da una biografia di Miss Petre è stata pubbl. in 2 vol. nel 1910-12; una trad. ital., disgraziatamente non completa, uscì nel 1915. Molti dei suoi scritti sono ancora dispersi nelle pubblicazioni periodiche del tempo. Egli stesso ne raccolse una parte e pubblicò: *Nova et vetera*, 1897 (tr. it.); *Hard Sayings*, 1899; *External Religion*, 1899; *The Faith of the Millions*, 1901; *Oil and Wine*, 1902; *Lex orandi*, 1903; *Letter to a Professor*, 1904; *Lex credendi*, 1905 (tr. fr.); *Through Scylla and Charybdis*, 1907 (tr. fr.); *Medioevalism*, 1908 (tr. fr. e tr. it.); *The Church and The Future*, 1902 (sotto il pseudon. Hilaire Bourdon). Vennero pubbl. postumi: *Christianity at the Cross-road*, 1909 (tr. fr.); *Essays on Faith and Immortality*, 1914; *Letters*, 1920.

secondaria. La conoscenza nostra della natura non è che una specie di piano o schema, secondo il quale regoliamo la nostra azione. In faccia ad ogni situazione nuova noi tentiamo con prudenza questa o quella via: l'esperienza ci permette poi di costruirci un piano della natura: la teoria è un piano più complesso, elaborato col sussidio dell'esperienza collettiva, che rende possibile l'adattamento della nostra azione ad una sfera di realtà più vasta e così moltiplica il nostro potere di vita. I materiali ci sono dati, ma l'ordine e la struttura sono nostri e non è lecito proiettarli nelle cose: la nostra scienza è una carta pratica della realtà, che però non ha in essa alcuna corrispondenza concreta: è un simbolo, non una riproduzione. Questo vale particolarmente delle idee generali: non vi sono universali *a parte rei*, non leggi. La verità è uno strumento di efficacia pratica: « la vita è il criterio e la prova della verità » (*De Charybde à Scylla*, tr. fr., 1910, p. 161). Quindi la verità è relativa ai fini che si vogliono raggiungere: vi sono delle ipotesi false da un punto di vista più comprensivo, che sono vere da un punto di vista più limitato. La concezione deterministica della natura è falsa perchè lascia da parte, come non esistenti, Dio, la libertà, lo spirito: e tuttavia è uno strumento che ci permette di dominare la natura. Così l'ipotesi del determinismo psicologico dà alla trattazione del mondo soggettivo un'apparenza di esattezza scientifica in quanto risolve i fatti interiori in aggregati di unità semplici, per una specie di atomismo psicologico: ora questa concezione, praticamente utile, se viene presa come una verità assoluta, conduce all'assurdo di negare la libertà.

* *

Ma questa gnoseologia prammatista si integra, nel Tyrrell, con una teologia idealistica che le dà un senso più profondo. Non bisogna per « utile alla vita » intendere ciò che immediatamente giova o piace. Il criterio dell'utile è coestensivo allo schema intiero dell'esistenza: il quale va bene al di là del mondo fisico ed abbraccia la totalità della vita umana, estetica, morale, sociale, religiosa, subordinando tutti questi aspetti ad una grande unità. La legge della nostra vita e del nostro essere è Dio: la vita vera è quella che è conforme a Dio: quella che contraddice

a questa legge è votata, presto o tardi, alla sterilità ed alla morte. L'uomo soffre della sua limitazione. « Ora il fatto che noi possiamo sentire il nostro carattere relativo, efimero, finito e soffrirne, suppone la subcoscienza d'un assoluto, d'un invariabile, d'un infinito, che dobbiamo eternamente cercare di esprimere nel nostro pensiero e nella nostra azione come cosa appartenente ad un altro ordine di vita » (*Le Christ.*, p. 140). L'attività dell'uomo lo sospinge verso fini sempre più alti. Ma vi sono fini di due specie: fini immanenti che si trovano nel piano della nostra vita presente e fini che lo trascendono. Al di là di ogni attività immanente vi è un tentativo incoercibile ed universale di raggiungere dei fini che sono in un piano superiore e che noi non possiamo nemmeno formulare chiaramente. L'origine della perenne insoddisfazione dell'uomo, che condanna come assurda ogni speranza della realizzazione d'un paradiso sulla terra, nasce da ciò che egli sente di essere la parte d'un tutto che supera infinitamente la sfera del suo sapere e del suo agire e da questo presentimento è irresistibilmente tratto a porre il fine suo più alto nell'armonizzare sotto ogni aspetto la sua vita con questa realtà suprema inaccessibile. Vi è quindi in noi oltre alle sensazioni, una specie di presentimento del trascendente, che ci costringe a realizzare in noi la vita totale, che si esprime in qualche modo nella nostra esperienza e la dirige. Per esso l'anima sente la sua vicinanza o lontananza da Dio, l'armonia o il disaccordo in cui è col divino. « Io credo che tutti gli spiriti, tutte le intelligenze e tutte le volontà appartengono ad un sistema, di cui lo spirito di Dio, la verità assoluta, il volere eterno è il centro attivo e dirigente, che tutte le attrae armoniosamente a sè: ciascuna cerca il suo posto e la sua funzione in questo organismo spirituale, in questa comunione dei santi, in questo Regno di Dio » (*De Char. à Sc.*, p. 235).

* * *

La prima azione di questa unità divina è l'unificazione delle volontà umane per mezzo della coscienza del bene e del male. La moralità è già un oscuro ed elementare bisogno di armonia con il Tutto: quindi è già, in potenza, religione; ma può naturalmente sussistere da sè senza essere ancora religione. Essa

crede di prendere i suoi motivi nel mondo visibile, fa della terra il suo cielo e dell'umanità il suo Dio. Ora questi ideali possono elevare l'uomo e spronarlo a nobili azioni, ma considerati in sé come fini ultimi sono illusioni insostenibili. La stessa moralità sente così vivamente la contraddizione fra l'esperienza presente e le sue esigenze ideali, che considera la conciliazione loro come l'opera di generazioni venture, infinitamente lontane: ora noi viviamo per noi stessi e non per una generazione che forse non verrà mai. Anzi quanto più l'uomo progredisce, tanto più insannabile gli appare il dissidio e più amara è la rivolta contro l'ordine presente: « quanto più l'uomo è veramente uomo, tanto più è miserabile » (*Le Christ.*, p. 161). La verità è che non vi è progresso, ma un corso dell'umanità determinato dalla sua volontà di vivere e dalle circostanze imprevedibili in mezzo a cui si esplica: vi sono infinite direzioni ed infiniti risultati possibili, ma nessuno di essi potrebbe dare origine ad un valore e tanto meno a valori assoluti come quelli della morale e del diritto. Questi esigono un fine universale ed assoluto: che non può essere se non un fine trascendente. « La moralità ci riattacca incoscientemente ed implicitamente a Dio, ma la perfezione della nostra vita spirituale esige che questo rapporto di fatto sia pienamente cosciente ed esplicito: ora questo è quanto fa la religione: con la coscienza del nostro rapporto con Dio comincia la religione » (*De Char. à Sc.*, p. 225). Allora anche la moralità si trasforma: « le sue radici nell'eternità sono messe a nudo »: la legge morale si impone essa stessa esplicitamente come legge divina.

La religione non sorge però immediatamente in tutta la sua purezza: alla religione morale, spirituale, antecede una religione magica, egoistica, che è anche al disotto della moralità. Il selvaggio, che cerca di rendersi padrone delle potenze invisibili, lo fa in vista d'un vantaggio personale e non per soddisfare a bisogni spirituali: « la religione della magia, interamente subordinata agli interiori terreni dell'uomo, appartiene alla sua più bassa natura » (*Le Christ.*, p. 149). La religione magica è il principio dell'attività scientifica e tecnica più che della vita religiosa: questa se ne appropria i termini e le immagini, ma nella sostanza è lo sviluppo della morale areligiosa, non della religione magica: la continuità delle due forme di religione è più una

continuità di forma e di espressione che di contenuto. Tuttavia in qualche parte Tyrrell riconosce anche in questi primi movimenti della vita religiosa « un istinto che balbetta », un primo ed oscuro senso del trascendente. Essi manifestano quanto meno un certo malcontento del finito, un desiderio di gettare lo sguardo nel mondo superiore ignoto che fascina e terrorizza nel tempo stesso.

*
* *

Ogni religione riposa quindi su d'una visione pessimistica delle cose: il Vangelo di Cristo è l'annuncio d'un'altra realtà che è la condanna assoluta e definitiva del mondo presente. Ad ogni svolgimento delle sue facoltà spirituali l'uomo acquista un sentimento sempre più vivo che nessuna estensione della vita potrà mai soddisfarlo e che il solo rifugio suo è nell'unione con l'eterno. Un'intuizione profonda insegna all'uomo che vi sono dappertutto delle forze le quali tendono verso la vita e il progresso: e la speranza che esse siano ordinate in vista d'un'armonia finale serve senza dubbio di stimolo nella lotta. Ma la speranza è vana: tutto ciò che è lecito sperare è che esse valgano a ritardare il giorno della disfatta: nessun progresso materiale o spirituale toglierà mai il senso della radicale vanità e miseria dell'esistenza umana.

Questo mondo ha valore soltanto come preparazione per l'altro: Gesù non ha invitato gli uomini a trasformare la terra in un paradiso ed a togliere a Satana l'impero di questo mondo, ma ha predicato la pratica della carità e della giustizia, ha esortato a combattere le forze delle tenebre per renderci simili a Dio ed essere degni del suo regno. Quindi la religione non rilassa lo sforzo morale, anzi lo intensifica: il vero misticismo non è quello che si chiude in un isolamento ascetico, ma quello che vede in Dio una « forza che vuole la giustizia » e cerca di giungere a Dio attraverso l'unione di tutte le volontà buone. Da questo punto di vista il dualismo escatologico di Tyrrell si apre qualche volta alla considerazione di ciò che vi è di bello e di divino nel mondo e si riconcilia con una visione più ottimistica e più serena: ciò che è bello e meraviglioso nella natura e nella vita umana non è peccaminoso: « il trascendente non è lo spirituale opposto al fenomenico, ma è la totalità delle esperienze

spirituali possibili opposta ad una sua minima frazione » (*Le Christ.*, p. 252). Non si può negare che Tyrrell qui passa un po' leggermente sopra una grave difficoltà : se tutta la realtà e tutto il valore sono posti nel trascendente, come è possibile stabilire ancora una distinzione di valore nel fenomenico? Ma egli non è il solo ad avvolgersi, senza averne coscienza, in questa contraddizione.

*
* * *

Anche nel rapporto col divino l'azione antecede : il desiderio spirituale di Dio antecede in noi ogni sapere di Dio : noi cerchiamo di soddisfarlo tastando e cercando, applicando la nostra attenzione a quell'oscuro movimento per cui la vita nostra cerca di elevarsi verso un piano superiore. Ciò che si offre in primo luogo al nostro spirito sono delle situazioni pratiche : di fronte alle quali noi ci determiniamo con prudente rischio ad una certa azione od inazione, ritenendo nello spirito le conseguenze in vista di atti futuri : poco a poco queste esperienze vengono sistematizzate nell'esperienza individuale e collettiva e creano così una certa costruzione mentale del mondo spirituale. « Anche qui la costruzione mentale riposa sulla sua efficacia pratica a guidarci verso questo mondo, verso questo Tutto, nella cui utilizzazione consiste la nostra vita superiore » (*De Char. à Sc.*, p. 144). Tyrrell paragona questa coscienza religiosa istintiva alla coscienza spontanea del bambino che possiede una « sintesi immaginativa », in base alla quale vive ed agisce nel senso d'una direzione pratica sana, anteriormente a qualunque riflessione ; od alla coscienza morale che dirige l'uomo verso una realtà indefinibile senza concetti e senza teorie. Egli usa in questo senso, appresso a Newmann, la parola « idea », che definisce come « un fine concreto la cui realizzazione è il termine d'un processo d'azione e di sforzo » (*Le Christ.*, p. 88). Essa è piuttosto una volizione che un concetto ; ma una volizione che somiglia ad un istinto : anzi il Tyrrell la chiama deliberatamente « un istinto razionale e spirituale ». Essa si manifesta prima come un vago bisogno di conformare l'azione ad un insieme di cose invisibili e misterioso : solo mentre agisce e procede, si fa sempre più precisa ed esplicita. « Se la verità è l'anticipazione corretta d'un'esperienza possibile,

sono i nostri bisogni spirituali che sono veri per Dio e non le idee e le immagini per mezzo delle quali cerchiamo di esprimere questi bisogni nel linguaggio dell'esperienza presente » (*Le Christ.*, p. 213).

*
* *

Ogni bisogno, ogni movimento spirituale si rappresenta il suo oggetto nel linguaggio dell'immaginazione. Quindi anche le aspirazioni religiose sono dalla coscienza tradotte teoreticamente in rappresentazioni e concezioni di carattere religioso. Come la vita ci offre non solo un ammasso di desideri e di fini chiaramente definiti e adatti alla nostra natura, ma anche al di là di essi un disgusto profondo e inesplicabile, un'aspirazione vaga ed incoercibile verso fini indefinibili, così ci deve presentare, sotto l'aspetto cognitivo, una regione di conoscenze chiare e adeguate alla nostra natura e al di là una regione di sapere oscuro che cerca di esprimere in termini inadeguati la nostra vita spirituale più elevata. Se la nostra vita si sforza non solo di estendersi nel piano empirico, ma di elevarsi verso quel Tutto assoluto di cui è parte, noi abbiamo bisogno di costruire mentalmente questa realtà superiore; di fabbricarne un'idea determinata che serva alla direzione pratica dei nostri rapporti con essa.

Ma quanto è a noi chiaro ed accessibile il regno empirico, altrettanto oscuro ed inaccessibile è, rispetto alle nostre facoltà, il regno del trascendente. Quando noi cerchiamo di rendere quest'aspirazione in una conoscenza, noi siamo costretti a fissarla per mezzo di concetti tolti dalla realtà finita: perciò riusciamo in fondo ad un sapere estremamente imperfetto ed oscuro, cioè ad un « mistero ». Il mistero è per Tyrrell una realtà dell'ordine soprasensibile che noi possiamo solo formulare oscuramente in termini dell'ordine sensibile: onde essa non può mai venire pensata in modo coerente, ma può solo venir espressa con maggiore o minor approssimazione da due o più lati, senza che mai possiamo coglierla, come forse può fare uno spirito più possente del nostro, nella sua totalità ed unità. Così p. es. quando si tratta di definire il rapporto del nostro io con l'Assoluto, noi non possiamo disporre che delle categorie dell'identità

e della diversità: categorie del finito che diventano pure approssimazioni quando sono riferite al trascendente. Noi dobbiamo perciò in un certo senso pensare ed agire come se fossimo identici, per un altro come se fossimo diversi: noi non possiamo nel nostro stato presente avere alcuna idea dell'unico e reale rapporto che corrisponde alle nostre espressioni simboliche. Questo non vuol dire tuttavia, ben si comprende, che i nostri simboli del trascendente siano rappresentazioni illusorie d'una realtà inaccessibile. Essi hanno quanto meno una verità pratica in quanto « ci mettono in grado di anticipare le esperienze spirituali, di controllare e di stabilire una certa armonia fra la nostra condotta e il mondo trascendente » (*Le Christ.*, p. 214). E quindi anche teoreticamente non sono del tutto senza valore. Le ipotesi della scienza fisica p. es. sono finzioni pratiche: ma questa loro verità pratica non può essere senza una certa verità teoretica, una verità almeno analogica: se la natura non fosse realmente qualche cosa di analogo ad un meccanismo, la concezione meccanica non avrebbe così fecondi risultati. Così è della conoscenza nostra del divino che contiene solo i rudimenti del mondo trascendente, ma deve, almeno analogicamente, essere una conoscenza vera: Tyrrell la chiama « una semiconoscenza rivestita dei termini delle cose che noi conosciamo chiaramente » (*De Char. à Sc.*, p. 148).

I simboli che ci servono a tradurre il trascendente variano naturalmente in valore e in verità: i migliori sono quelli che meglio soddisfanno il bisogno religioso, approfondiscono le nostre esperienze spirituali, creano la più piena armonia fra la nostra vita e il mondo che essi simbolizzano. Di mano in mano che la mentalità umana si svolge, il suo simbolismo diventa più spirituale e più vero: il Padre di Gesù è un simbolo ben più ricco e più vero che il Dio degli eserciti d'Israele. Ma il simbolo deve restare sempre simbolo: cioè un'immagine viva e concreta. Considerando Dio come un padre pietoso noi ce ne facciamo certamente un'idea imperfetta: ma meno imperfetta che se noi lo consideriamo come un'entità impersonale indifferente. Il valore delle rappresentazioni antropomorfe del divino sta in questo che esse sono attinte dalla realtà spirituale più alta senza uscire dal mondo del concreto. Esse debbono guardarsi da un duplice, opposto pericolo: per un lato dal perdere il loro carattere di

elevata spiritualità e dal cadere nella superstizione: per l'altro dal perdere la loro concretezza e dallo svanire, specialmente per opera della filosofia, in astrazioni evanescenti ed inefficaci. Sotto questo aspetto particolarmente Tyrrell difende ed esalta, contro il formalismo teologico e filosofico, la concreta vivezza del simbolismo evangelico. « Tutto il simbolismo apocalittico del regno dei cieli, del Figlio dell'uomo, della venuta sulle nubi, della risurrezione dei morti, del giudizio finale non è che la rappresentazione del trascendente, dell'inimmaginabile, di realtà infinitamente più profonde. È un tentativo di figurare i nostri bisogni spirituali sotto una forma materiale e di esprimerli in un linguaggio che li renda evocabili nella lingua e nel pensiero. È necessario per spiriti avvolti in un corpo che questi bisogni ricevano un involucro corporeo se si vuole che abbiano un'azione efficace sulla vita presente » (*Le Christ.*, p. 180-181).

Il fatto che la coscienza religiosa esprime il trascendente per mezzo di simboli non vuol dire che riconosca i simboli come simboli: essa riferisce loro generalmente *ab initio* un valore assoluto nel loro proprio senso e ciò la rende qualche volta ingiusta contro forme simboliche più tardive e più vere. Certo le anime veramente religiose sono istintivamente preservate da questa confusione: « i santi nelle loro preghiere si sono sempre rivolti a Dio concepito nel modo umano, ma avevano coscienza dell'imperfezione del modo stesso di rivelazione scelto da Dio ed è questa coscienza che li ha preservati dalle superstizioni dell'antropomorfismo » (*De Char. à Sc.*, p. 85). È quindi per la coscienza religiosa un'elevazione salutare il riconoscimento del carattere simbolico delle sue concezioni del divino. Questo le permette di conservare antichi e preziosi sistemi di simboli senza costringerla ad adottarli nel loro senso letterale, che viene spesso in contrasto con i risultati del sapere naturale, e di renderci conto di tutto il loro profondo valore.

* * *

La creazione dei simboli è, secondo il Tyrrell, opera geniale di coscienze spiritualmente privilegiate. Tutti hanno il potere di farsi un certo linguaggio rudimentale della religione: ma la tradizione sociale non ne rende necessario l'esercizio in quanto

trasmette attraverso le generazioni l'esperienza spirituale collettiva e il linguaggio che per essa hanno creato i grandi riformatori. Quest'esperienza, che essi rivivono in sè in modo particolarmente intenso e incarnano in immagini e concezioni che sono il segno d'un'impulsione divina più pura e più profonda, appare agli altri uomini come una rivelazione, come una rappresentazione del mondo soprasensibile nella quale parla allo spirito qualche cosa che è superiore all'uomo. Tutto il nostro sapere, anche l'esperienza comune, è certamente una rivelazione di Dio: ma con questa parola noi designiamo propriamente quel sapere che è dato per via d'un'illuminazione improvvisa al nostro spirito quando esso si sforza di rappresentarsi il mondo delle cose divine. Non bisogna perciò intendere, come si fa di solito, per rivelazione una partecipazione diretta di conoscenze da parte di Dio: la rivelazione risulta bensì da un'azione di Dio sullo spirito, per cui questo aspira a venire a contatto con la realtà divina: ma le immagini simboliche con cui il nostro spirito si rappresenta questa realtà e queste esperienze sono una creazione dello spirito umano.

Sebbene la rivelazione si fissi e si trasmetta per mezzo di rappresentazioni e di immagini, essa non è nell'animo del rivelatore, del profeta, un fatto teoretico: ma è un'esperienza spirituale complessa, composta di sentimenti, d'impulsi e d'immaginazioni che si ripercuotono in tutto l'animo, nella volontà non meno che nell'intelligenza. Essa appare come un sapere soltanto perchè gli elementi affettivi e volitivi dell'esperienza religiosa solo nelle rappresentazioni con essi collegate trovano la loro espressione stabile che può essere rievocata e comunicata. Il profeta non solo conosce, ma prima è e vive la realtà divina che egli in parte conosce: e l'espressione teoretica che egli dà allo stato suo interiore vale più, in quanto è un puro simbolo, come modo di vivere e di essere che come conoscere. Non dobbiamo perciò considerare la rivelazione come un'esposizione di verità in forma immaginativa, ma come un fatto religioso che si esprime spontaneamente in immagini, le quali ci istruiscono intorno alla natura di questo fatto, ma non possono avere la pretesa di rappresentare e di esplicitare la realtà ultima a cui esso si riferisce. Gesù è successivamente per i suoi seguaci il Messia, il Logos, una

persona della Trinità : ma nessuna di queste concezioni ha un valore teoretico : esse ci dicono solo come gli uomini hanno vissuto ed sperimentato il loro rapporto con Gesù.

*
* *

Perchè l'espressione profetica trovi eco nei discepoli bisogna che in questi vi sia uno spirito per rispondere allo spirito : la comunicazione del Verbo divino può aver luogo soltanto là dove esso è già potenzialmente presente. « Se la rivelazione non fosse già scritta nella profondità del nostro essere, là dove lo spirito si immerge in Dio, noi non potremmo riconoscerla » (*De Char. à Sc.*, p. 251). La rivelazione è quindi per Tyrrell essenzialmente rivelazione interiore. Ciò vale incondizionatamente degli eroi religiosi, dei profeti : la visione loro è sempre una visione puramente interiore. Concepire la rivelazione come scendente dall'alto delle nubi è lasciarsi illudere da un simbolismo puerile. Ma anche nella tradizione religiosa la partecipazione esteriore di parole o simboli è efficace solo in quanto incontra già nell'anima un'esperienza intima di Dio : ciò che è essenziale nella tradizione è la vita interiore che si trasmette, non il suo strumento esteriore.

Grazie all'opera dei rivelatori si costituisce nella società una tradizione che trasmette la visione religiosa in una sfera sempre più vasta : essa s'incarna in un corpo di credenze e di norme che costituiscono una specie di volontà e di vita collettiva. Pochi hanno la grazia di essere guidati immediatamente da anime profetiche, il cui fuoco interiore dà alle loro parole una forza vivificante : la maggior parte degli uomini deve attingere la sua direzione religiosa alla tradizione che trasmette alle generazioni postvenienti la vita e la verità profetica. Questa tradizione accoglie necessariamente, col tempo, anche cose estranee, tradizioni, teorie, miti dell'anima collettiva, onde è qualche volta d'ostacolo alla vera vita religiosa : ma è anche lo strumento normale del suo risveglio e della sua direzione : l'anima, che porta con sè nella profondità del suo essere la traccia divina fa suo ciò che di vero e di vivo vi è nella tradizione e lo converte in verità e in vita personale. Però non bisogna mai dimenticare che essa è soltanto l'involucro esteriore di uno spirito vivente, il quale si trasforma continuamente e non può essere rinserrato e cristallizzato in for-

mule: « la fedeltà alla lettera non deve essere una infedeltà allo spirito » (*De Char. à Sc.*, p. 303). Bisogna — come in tutti i campi della vita spirituale — riconoscere e rispettare la tradizione, ma non con servilità cieca e al disopra di essa riconoscere il diritto della coscienza individuale che e nella vita morale e nella vita religiosa ben distingue, per un naturale intuito, i casi nei quali essa è autorizzata a sovrapporsi alla tradizione sociale. La più alta e completa manifestazione di Dio avviene non nelle nubi, ma nello spirito dell'uomo: la vera autorità spirituale risiede non nei concilii o nelle gerarchie esteriori, ma nel consenso degli spiriti più illuminati: consenso che esprime lo spirito di verità e di giustizia immanenti nella collettività e vale infinitamente più dell'immobilità stagnante delle moltitudini.

*
* *

Nella sua forma originaria la religione ha carattere profetico e trova la sua espressione teorica in un linguaggio simbolico attinto dalla realtà sensibile. Ben presto però la concezione religiosa espressa in questi simboli sente il bisogno di armonizzarsi con il sapere empirico: essa trova di fronte a sè la scienza e la filosofia con cui sente di essere in una specie di virtuale opposizione. Allora se si lascia traviare dall'illusione di possedere nei suoi simboli un sapere effettivo, che si distingue dall'altro sapere solo per la sua origine soprannaturale, essa cerca di sistematizzare questo suo preteso sapere con le conclusioni scientifiche e filosofiche e dà origine così ad una specie di filosofia religiosa che pretende di essere divinamente rivelata e vorrebbe conciliare in sè l'autorità della rivelazione profetica e l'esattezza del sapere scientifico. Abbiamo allora la degenerazione teologica della religione.

Questa degenerazione consiste nella riduzione della fede religiosa al suo elemento secondario che è l'elemento teoretico. Mentre la fede è essenzialmente un'adesione di tutto l'essere allo spirito divino e solo secondariamente un'apprensione istintiva delle verità religiose contenute nelle ispirazioni della grazia, la fede è ora un assenso intellettuale alla teologia rivelata: la religione, che è un grande organismo sociale, una corrente vasta e multiforme di vita, è ridotta alla dottrina della religione, è rin-

serrata in un certo numero di schemi teologici. Questo conduce in primo luogo ad un irrigidimento della religione. Mentre l'espressione simbolica dell'entusiasmo profetico si muove liberamente nel mondo dei suoi misteri, la formulazione teologica non può essere che una ed invariabile: sotto la pressione dell'ortodossia teologica la mistica profetica, che non può vivere senza libertà, si immiserisce e degenera. Conduce in secondo luogo all'immobilità della scienza. Poichè tutte le parti del sapere sono fra loro connesse, proclamare la verità immutabile della teologia è un imporre alla intelligenza in ogni campo come materia di fede divina le categorie e i principii implicati nella tradizione profetica e teologica, cioè un sottoporre la scienza e la filosofia alla tutela della teologia. Ma poichè, nonostante le persecuzioni, la scienza progredisce senza curarsi di questa tutela e la critica rende impossibile la fede cieca dei primi tempi, la teologia è costretta ad una lotta continua e ad un lavoro di adattamento e di compromessi che è del tutto inutile: perchè il dissenso, placato in un punto, rinasce più violento in altri.

Tyrrell insiste perciò energicamente sulla limitazione della teologia alla sua vera funzione. La fede è vita, è una visione della realtà divina in uno specchio torbido, ma che attira tutto l'essere nostro verso la comunione pratica con Dio. Essa non ci è comunicata da libri o dimostrazioni, ma sorge per l'irradiare d'una luce interiore. La conservazione dei simboli della tradizione per opera della chiesa ha il fine di conservare nella comunità l'unità di questa vita, che è fondata sulla comunione dei simboli. Questa missione della chiesa ha pur essa un certo carattere profetico: ma si esplica non nella creazione di nuove dottrine, bensì nella conservazione e protezione di quelle verità e di quei simboli che suscitano e perpetuano la vita religiosa. Questo è in particolare il fine anche di quelle sistemazioni astratte che costituiscono i sistemi dogmatici della teologia. Questi servono non solo a conservare, ma anche a piegare la verità profetica alle esigenze delle nuove età: in ogni modo si tratta sempre di una funzione protettiva, non ampliativa od esplicativa. Essi sono veri della verità della rivelazione che proteggono: ma all'infuori di questo non hanno un valore dottrinale proprio, non costituiscono un sistema di verità religiose che si possa svolgere dialetticamente dal nucleo rudimentale della rivelazione. Le proposizioni

del simbolo di Atanasio p. es. e quelle del pensiero scolastico sull'unità e trinità di Dio sono semplicemente, se prese nel senso metafisico, accozzi di parole ai quali non può venir riferito alcun contenuto pensabile. « Esse posseggono un valore immaginativo, devozionale e pratico. Esse abbozzano misteriosamente una verità ribelle ad ogni definizione... e sono un baluardo elevato dall'istinto di protezione del cristianesimo contro gli attacchi dell'intellettualismo che tendono a distruggere la fede dei semplici, tipo essenziale della fede » (*De Char. à Sc.*, p. 282-3).

A questo carattere protettivo della teologia Tyrrell ne associa un altro, che è con esso difficilmente conciliabile: la teologia è scienza, scienza del fatto religioso. « In quanto l'intelletto riflette sull'esperienza religiosa (cioè sui dati della rivelazione) e sui problemi ultimi sollevati dalla totalità dell'esperienza e si sforza di farne una teoria che si accordi col resto del suo sapere sistematizzato, esso ci dà una teologia » (ib. p. 194). Come p. es. la psicologia religiosa studia i materiali della mistica adunati negli agiografi e negli scrittori mistici ed ascetici per mettere in luce le esperienze religiose che in essi si rivelano e determinare il valore di queste, così la teologia ha per compito di mettere in luce e valutare le esperienze che stanno sotto i simboli della rivelazione.

* * *

Liberando la religione dal dogmatismo teologico Tyrrell sembra compiere un'opera liberatrice anche per la scienza: in realtà quella funzione di controllo che nella religione dogmatica si arroga la teologia è qui riferita — con certe limitazioni — alla rivelazione. La teologia in modo particolare e più genericamente e indirettamente tutto il sapere devono in qualche modo accordarsi con la verità profetica della rivelazione. Sta bene che questa non vuole essere una verità scientifica e che la sua verità sta, per così dire, in un altro piano: ma ciò non vuol dire che essa sia indifferente di fronte alla verità scientifica. Essa reclama il governo supremo della vita dell'uomo: quindi implica che le realtà ultime e i disegni della vita abbiano un senso religioso, esige una profonda unità interiore dello spirito. Tyrrell ammette d'altra parte la necessità che il simbolismo religioso si modifichi

in accordo con lo spirito dei tempi. Considerato nel suo puro valore profetico, esso ha un valore per il mondo indefinibile delle realtà eterne e un valore pragmatico, approssimativo e provvisorio per ciò che riflette il suo rapporto col mondo empirico: quindi esso può e deve modificarsi col tempo, in modo da adattarsi ai rapporti empirici, pur conservando inalterato il suo valore sovraempirico. Ma queste modificazioni procedono da esigenze interiori della vita, non sono imposte dal bisogno d'una conciliazione teoretica con la scienza. Più che tentare un accordo teoretico, la religione e la scienza devono ascoltarsi reciprocamente e sforzarsi di raggiungere un accordo sempre meno imperfetto. Ma si capisce che in questo conflitto la parte migliore è sempre fatta alla religione. Questa non si esprime solo nei riti e nelle pratiche, ma presuppone anche un'interpretazione teoretica della natura e della storia che si ispiri alle sue visioni ideali: perciò si trova spesso in urto con i fatti e appare di fronte alla scienza come una falsificatrice della realtà. Ora quest'interpretazione fondata su d'un semplice sapere simbolico ha certo, sotto un rispetto, di fronte alla scienza il valore d'un sogno: ma per altro rispetto è un sogno che è l'espressione dell'esperienza suprema, dell'esperienza dell'eterno, quindi ha in sé un valore incomparabilmente più alto che ogni altra esperienza ed ogni scienza. Essa non può venir messa sullo stesso piano con le verità della scienza, nè pretendere che queste vengano ad essa subordinate: ma la scienza deve anche sentire il pericolo che essa corre quando si mette in contraddizione con le idee religiose prese nel loro senso essenziale. « Come l'artista corregge la mano tremante della natura e proclama il pensiero che essa balbetta, così il profeta vede ed esprime il significato religioso del mondo e della vita:egli perviene attraverso l'involucro del fenomenico e del relativo, ad una verità più intima e più profonda » (*De Char. à Sc.*, p. 248).

Quindi vi è una storia scientifica ed una storia profetica. Se la prima è fondata sui metodi della critica, la seconda è fondata su d'una divinazione « che rende l'uomo capace *a priori*, e indipendentemente da ogni ricerca storico-critica, di determinare, con gradi variabili di veridicità, fatti storici che sono fuori della sua esperienza diretta ». La possibilità di questa divinazione è fondata sulla considerazione che, poichè la volontà divina è

la causa immanente dell'universo, un'intelligenza perfettamente aderente ad essa deve essere capace d'una specie di divinazione simpatica del presente e dell'avvenire. E se quest'aderenza è sempre imperfetta nell'individuo, essa è molto più grande nello spirito collettivo: quindi alla chiesa appartiene legittimamente di giudicare ciò che entra o non entra nella sua interpretazione profetica della storia. Come verità di fatto questi giudizi possono essere inadeguati in modo ridicolo: ma come verità ideali possono essere molto più veri che non potrebbe esserlo una esposizione esatta di verità di fatto. « In ogni epoca l'interpretazione profetica della storia è più vera quanto alle realtà più profonde e più lontane che non l'interpretazione del senso comune: essa rassomiglia più a ciò che deve essere ed a ciò che sarà che non a ciò che è; quindi di più a ciò che è nello stato profondo della realtà che non a ciò che è sulla superficie » (*De Char. à Sc.*, p. 191). « La coscienza che la chiesa ha di essere una religione storica implica la certezza che vi sono delle parti della sua storia tradizionale, contro le quali, come fatti, la critica non prevarrà mai. E questa certezza è fondata sulla fede, non sulla critica. Anche se la chiesa fosse per un certo tempo disfatta sul terreno e con le armi della critica, essa non può cedere senza suicidio: essa deve attendere che la critica corregga se stessa » (*ib.*, p. 207-208).

* * *

A tutte le religioni superiori Tyrrell riconosce lo stesso principio e quindi una relativa verità e un relativo valore. « Le religioni non sono che dei linguaggi con cui l'uomo conversa con Dio. Esse sono d'una sola famiglia e d'una sola origine, umana e divina: debitrice a Dio della loro ispirazione e del loro vigore, debitrice dei loro errori e delle loro imperfezioni alla debolezza degli uomini » (*De Char. à Sc.*, p. 37). Vi è nell'umanità un unico, grande svolgimento religioso: l'idea religiosa stende lontano i suoi rami in mille direzioni, alla ricerca di quella perfezione d'espressione che non potrà mai raggiungere.

Il cristianesimo è una di queste religioni « naturali ». Anche la rivelazione di Gesù è stata « l'espressione spontanea di una profonda esperienza religiosa, la visione profetica del regno di

Dio, destinata ad orientare la vita spirituale ed a presentarci una verità misteriosa indipendente da tutte le altre verità che servono ad illustrarla » (ib., p. 8). Il Cristo è stato per Tyrrell un riformatore dell'ebraismo: ma con ciò egli ha fondato la più grande comunità religiosa della storia. La sua riforma ha un valore universale, è implicata in ogni religione: essa si leva contro ciò che di basso, di superstizioso, di corrotto si trova in ogni religione. E nel seno del cristianesimo la corrente più larga, più antica e più profonda è per Tyrrell il cattolicesimo. « Meglio essere portato dolcemente nel seno di questo corrente larga e lenta che essere trascinato più rapidamente alla superficie di qualche fiume impetuoso » (ib., p. 60). Il cattolicesimo è una grande organizzazione della vita spirituale collettiva che connette l'uomo col passato delle vecchie religioni e con la vita secolare della civiltà umana in tutte le sue forme: la chiesa cattolica è il più grande istituto di educazione spirituale dell'umanità. Nella conversione del mondo pagano il pensiero cristiano ha agito come una specie di fermento: esso ha transubanzionato il paganesimo, ma conservandone la liturgia, i riti, la terminologia: a tutto ha dato un senso nuovo ed una vita nuova. Con ciò certamente è entrato in un conflitto che non è ancora del tutto risolto: la sintesi definitiva è ancora a farsi: ma in questa lotta appunto si rivela, secondo il Tyrrell, la vitalità d'una religione. La chiesa cattolica « rappresenta il principio di universalità, suggerisce gli ideali d'un'umanità unita spiritualmente col centro in Cristo, di un regno di Dio governato dal Figliuolo di Dio. È almeno uno sforzo verso quell'associazione religiosa perfetta che sarà il migliore strumento della più libera e piena comunicazione fra le anime e Dio » (*Lettera a un prof., di antrop.* tr. it., p. 32). Perciò il Tyrrell può dire che « il cattolicesimo è più antico che il Cristo, è antico quanto l'umanità stessa » (*De Char. à Sc.*, p. 37).

E nel corso del Cristianesimo vi è un punto saliente, che non è mai stato ulteriormente superato, il punto iniziale, la rivelazione di Gesù Cristo. Certo lo spirito e la perfezione non sono solo proprii dell'età evangelica: ma le rivelazioni delle età posteriori sono ciò che sono gli studi degli scolari all'opera d'un grande maestro. La rivelazione ha brillato nelle origini cristiane con tale intensità e purezza, che noi non possiamo

ammettere un progresso in questo senso: il meglio che l'umanità possa fare è di proteggere e preservare questa rivelazione nella sua purezza originale. Nessuno può pretendere che la rivelazione evangelica sia definitiva nel senso che non si possa pensare ad un altro Cristo: è definitiva nel senso che essa è stata una manifestazione così perfetta dello spirito, che tutte le rivelazioni venute dopo possono considerarsi solo come sussidiarie ed hanno in essa la loro norma e il loro criterio. Tuttavia in qualche punto Tyrrell la dichiara « un'esperienza che non si ripeterà mai più » (*De Char. à Sc.*, p. 286). Il Cristo è lo Spirito stesso incarnato. « Gesù era così fortemente dominato dallo Spirito, che la sua vita fu semplicemente la vita dello Spirito, le sue parole furono le parole dello Spirito » (*Le Christ.*, p. 313-314). « Egli non era un profeta che parlava in nome dello Spirito, era lo Spirito stesso sotto un'apparenza umana » (*ib.*, p. 316). Quest'identità si chiarisce, meglio che con le categorie greche dell'essenza e dell'ipostasi, con il concetto psicologico della possessione, già familiare allo stesso pensiero ebraico. L'azione delle cose esteriori è in fondo una presa di possesso dello spirito nostro da parte delle cose, la cui volontà si incarna in quel momento in noi. Così possiamo pensare anche l'azione dello Spirito nell'ispirazione e nella profezia. Ma quando quest'azione è talmente forte che essa si impadronisce completamente della coscienza umana, noi abbiamo non più un uomo, ma una personalità divina che si serve della natura umana. Solo questo carattere straordinario della personalità di Gesù può spiegare perchè gli uomini credettero a lui come non avevano ancora creduto a nessun altro, con una reverenza ed una fiducia senza limiti. Egli parlava alla coscienza degli uomini come Dio sa parlare all'anima: essi si sentivano attirati e piegati di fronte a lui da un fascino, il cui mistero era nella sua natura divina. Se il suo simbolismo non è perfetto, ciò è perchè « i simboli per mezzo di cui lo Spirito si comunica non fanno parte dello Spirito. L'involucro e la mentalità umana, le limitazioni locali e temporali della sua conoscenza e del suo pensiero non erano che gli elementi umani che servirono di strumento all'azione del suo spirito divino. Egli avrebbe tenuto agli uomini del nostro secolo un linguaggio differente: ma lo spirito ne sarebbe stato lo stesso » (*Le Christ.*, p. 318).

L'eccellenza della rivelazione del Cristo si riflette anche nelle rivelazioni dei suoi discepoli immediati: « le rivelazioni di quelli che conobbero personalmente il Cristo dovevano naturalmente differire in qualità dalle rivelazioni posteriori: perciò bisogna venerarle come classiche ed esemplari » (*De Char. à Sc.*, p. 165). Esse sono « il modello che serve a giudicare di tutte le ispirazioni e di tutte le rivelazioni della chiesa » (*ib.*, p. 240).

* * *

Quale è stato il contenuto di questa rivelazione? Il Tyrrell si unisce ad A. Schweitzer nel considerare il momento apocalittico come il momento essenziale. L'insegnamento morale era cosa secondaria: la « buona novella » era l'annuncio del regno dei cieli: e questo non era se non l'esposizione figurativa e imperfetta di un rapporto pratico col mondo divino, che consisteva essenzialmente nell'esortazione al pentimento ed alla rinuncia. Il regno dei cieli di Gesù è nel suo senso proprio un « errore provvidenziale », un sogno: un sogno che rappresenta simbolicamente l'ideale di quell'unione definitiva con Dio che noi sappiamo non troveremo mai su questa terra: e lo raffigura come la continuazione di quella vita divina e spirituale che già nella esistenza presente si manifesta con la moralità e la rettitudine e specialmente con la dedizione dell'anima a Dio. La prossimità dell'ultimo giorno esprime l'immediatezza del trascendente, la brevità e la vanità insignificante della vita che scorre nel tempo: ciò che praticamente vuol dire il distacco dalle cose periture, la necessità di vivere come se la fine fosse alle porte. In questo suo senso religioso più profondo l'apocalittica è assai più vera che la concezione ottimistica da cui l'uomo è legato ai sogni dell'esistenza. Esso simboleggia la lotta interminabile del bene e del male nel mondo e in noi stessi, l'aspirazione alla liberazione, la fiducia in un ordine trascendente, la cui verità si traduce nell'imperativo assoluto della coscienza.

Gesù aveva la coscienza della sua missione di mediatore fra il mondo trascendente e le anime umane; aveva perciò la coscienza di possedere una natura sovrumana, specificamente diversa da quella degli altri uomini: questo è ciò che egli esprimeva quando diceva di essere il « Figlio dell'uomo », cioè il

Messia celeste. Questa fede nella sua dignità messianica si impose anche ai suoi discepoli: ed è stata in seguito senza posa rafforzata dall'esperienza di tutti quelli che hanno trovato in lui il redentore e il maestro divino. L'incarnazione è un mistero nel senso che i nostri concetti non possono rendere il secreto della sua personalità inesprimibile: le formule dei teologi non debbono illudersi di darci un contenuto positivo e non possono avere altra funzione che di conservare la forza e l'efficacia dei simboli con i quali Gesù ha espresso i suoi rapporti col trascendente. Lo stesso si dica della risurrezione, la cui realtà concreta si riduce alle visioni dei discepoli. Ma queste visioni non erano illusioni: esse traducevano in uno spontaneo simbolismo il mistero della superiorità dell'anima divina del Cristo sopra il tempo e la morte, « Noi abbiamo ogni ragione di credere che ciò che i discepoli videro era una visione, una specie di personificazione, con l'aiuto delle immagini apocalittiche famigliari, della loro fede nel trionfo e nella risurrezione spirituale di Gesù nell'ordine trascendente ed eterno. Questa visione si esteriorizzò per l'intensità della loro fede e sembrò venire dal di fuori: ma essa simboleggiava una realtà che non aveva niente di soggettivo, benchè le immagini venissero dall'interno: essa era vera e divina perchè vera e divina era la fede che la ispirava » (*Le Christ.*, p. 190). E così è infine della risurrezione dei giusti dalle loro tombe che chiude il quadro apocalittico. Anche l'immortalità è stata figurata dal Cristo con i simboli della vita presente: quindi non è una teoria, ma un « mistero », che esprime una realtà inconcepibile. Come per Kant, l'immortalità è per Tyrrell il postulato della vita morale: è l'affermazione che per la comunione con Dio io sono un essere spirituale superiore al tempo ed appartengono come tale ad un ordine universale ed eterno. Non è quindi una speranza egoistica: essa postula l'eternità del nostro io spirituale, per cui ci uniamo col Tutto, non della nostra personalità empirica, alla quale dobbiamo di essere separati da tutti.

Tyrrell respinge pertanto il concetto del protestantesimo liberale per cui Cristo fu essenzialmente un riformatore morale che per l'esempio, per la grandezza del carattere e per la tragica morte apparve come un essere divino venuto sulla terra ad inaugurare il regno di Dio, cioè il regno della giustizia e della

carità nel cuore degli uomini. Soprattutto ne condanna la tendenza ad eliminare dalla predicazione del Cristo l'elemento trascendente ed a porre il regno di Dio nella riforma spirituale della vita terrena: giustamente egli osserva che il cristianesimo è ridotto allora ad un sistema di morale religiosa, ma non è più una religione. Il mondo del Cristo è quello dell'apocalittica ebraica: il cardine della sua dottrina è la convinzione profonda di essere il mediatore sovrumano che doveva rivestire la dignità di messia celeste dopo la grande catastrofe che avrebbe chiuso la storia ed iniziato il regno di Dio. Che Gesù abbia preso il simbolo nel suo senso letterale è fuori di dubbio: egli credeva realmente di essere alla vigilia del grande giorno. Ma ciò non diminuisce la grandezza del suo insegnamento essenziale: la vanità del mondo sensibile e la presenza imminente, per lo spirito, del mondo dell'eternità.

*
* *

Il dualismo profondo del bene e del male, la prossimità del regno di Dio e la messianità di Gesù sebbene costituiscano un sistema d'idee in apparenza remoto dalla mentalità moderna, sono ancora oggi il fondamento del cattolicesimo. « Quando si paragona l'idea religiosa di Gesù, quale emerge dalla critica evangelica più attiva e più imparziale, con quella della chiesa cattolica; quando si considera il tipo di spiritualità rappresentato dai suoi santi; quando si ascolta i predicatori classici della sua dottrina e si penetra nella sua tradizione ascetica, non è possibile negare che essa è stata fedele non solo all'idea religiosa del suo fondatore, ma alla forma stessa dell'espressione con cui egli l'aveva rivestita » (*Le Christ.*, p. 257). La dottrina del cattolicesimo, sbarazzata dal suo travestimento teologico, è la stessa dottrina di Gesù: intendendo per dottrina non una concezione teoretica, ma la visione contenuta nella rivelazione. La sola differenza è che questa visione ha perduto per noi la sua verità letterale ed è riconosciuta per quello che è: come un simbolo. Sembra che ciò dovrebbe condurre ad abbandonare la forma apocalittica e ad esprimere il contenuto in forma concettuale. Ma questo, secondo il Tyrrell, è inutile. Sarebbe solo un sostituire simboli a simboli. « Il solo rimedio consiste

nell'adozione leale del principio del simbolismo » (ib., p. 133). D'altronde il valore d'un simbolo sta per il Tyrrell non nel suo contenuto teoretico, ch'è sempre inadeguato, ma nella sua efficacia pratica. La visione apocalittica ha soddisfatto per secoli i bisogni morali e mistici di milioni d'uomini: noi riconoscendone il valore simbolico non facciamo che approfondirne il senso ed appropriarcene l'efficacia pratica senza spezzare la continuità che, per mezzo dei simboli, ci collega col cristianesimo dell'età apostolica.

Ma l'identità si estende, secondo il Tyrrell, ben oltre. Gesù non avrebbe affatto ripudiato l'elemento taumaturgico e sacerdotale dell'ebraismo: quindi, se ritornasse oggi sulla terra, manifesterebbe la sua preferenza non solo per tutte le forme cattoliche della presentazione simbolica del trascendente: « per i sacramenti, i templi, i preti, gli altari; per i miracoli, le possessioni diaboliche e gli esorcismi » (ib. p. 262); ma anche per tutte le integrazioni che la chiesa è venuta man mano aggiungendo al simbolismo primitivo per proteggerlo ed esplicarlo. Gesù fu un osservatore scrupoloso dell'ebraismo: i suoi discepoli, quando furono esiliati dalla chiesa ebraica, ne ricostruirono poco per volta il simbolismo esteriore. « Ciò che il Cristo ha distrutto non è l'esteriorità, ma l'abuso; non la lettera, ma l'oppressione dello spirito per parte della lettera; non il sacerdozio, ma il sacerdotalismo; non il rituale, ma il ritualismo; non l'altare, ma lo sfruttamento dell'altare (ib., p. 105). Il culto cattolico dei santi, il concetto sacramentale magico dell'Eucaristia, la natura celeste del Cristo, la dottrina dell'espiazione, il concetto del miracolo, la stessa dottrina del purgatorio si trovano già, almeno inizialmente, nella rivelazione del Cristo.

* * *

Ciò posto, era naturale che Tyrrell assumesse, di fronte agli istituti del cattolicesimo, un atteggiamento conservatore che va agli estremi limiti del possibile. Senza dubbio si sono insinuate nel cattolicesimo anche delle formazioni parassitarie e degli abusi: il principale di questi è la pretesa dogmatica dei teologi. Ma le sue istituzioni o appartengono o si riattaccano legittimamente alla rivelazione di Gesù: noi dobbiamo essere rispettosi

della ricchezza del suo simbolismo, nella cui multiformità il Tyrrell vede uno dei pregi maggiori del cattolicesimo. Questa ricchezza di vita dà al cattolicesimo una certa irrazionalità e incoerenza: è il risultato di mille sforzi, la sintesi di materiali innumerevoli. Ma appunto perciò è la religione di tutto l'uomo e non solo d'un'aristocrazia religiosa o intellettuale; esso ha tenuto conto non solo delle disposizioni più alte, ma anche dei bisogni religiosi delle nature più umili, delle stesse tendenze inconscie, meccaniche, che possono concretarsi in esercizi salutari, quando lo spirito è arido ed il sentimento è morto. « Noi vi troviamo tutte le forme di religione, l'una a fianco dell'altra: la religione della paura, quella della speranza, quella dell'obbedienza esterna e dell'obbedienza interna, quella del misticismo ascetico e quella del misticismo attivo che afferra il mondo » (*Le Christ.*, p. 330-331). Esso comporta tutti i gradi dello svolgimento spirituale, ha del latte per i bambini e del cibo per gli adulti: è una lingua con la quale le anime più semplici e le più complicate possono conversare col cielo.

Tutto deve perciò essere conservato: e l'antico *depositum fidei* della rivelazione evangelica e i suoi posteriori arricchimenti: rivelazione, dogma, teologia, infallibilità, papato, miracoli ed il resto — tutto deve essere conservato tale e quale finché non si sia trovata un'espressione più chiara e più alta dei valori che ad essi corrispondono. Due principii agiscono nella storia delle religioni: l'uno, principio di variazioni spontanee in ogni direzione, di vegetazioni lussureggianti; l'altro, principio di ordine e di unificazione, che combatte col primo. Questo è necessario perchè senza di esso la vita religiosa diventerebbe una selva selvaggia: ma anche più necessario è il primo, senza di cui la religione si ridurrebbe a qualche cosa di povero, di arido, di esaurito. Tyrrell ripudia l'intellettualismo che vorrebbe eliminare tutto quanto è appello ai sensi, all'immaginazione, all'emozione: quest'unificazione, che vuole introdurre un ordine completo e logico, si esercita a danno del contenuto vivo, è una falsa unità ed una falsa semplicità che impoverisce la religione riducendola ad uno schema dottrinale.

Il credo cattolico deve essere conservato in blocco, con i suoi simboli ed i suoi concetti, come « un simbolo dell'impronta segnata dall'infinito nell'intelletto di una grande ed eminente

frazione dell'umanità. La trinità, la creazione, il peccato originale, l'incarnazione, il riscatto, la risurrezione, il paradiso e l'inferno, gli angeli e i demoni sono tutte, per così dire, note di un solo grande accordo, rappresentazioni di quel concetto unico dell'eterna Bontà, dal quale dobbiamo prendere norma se vogliamo vivere religiosamente » (*Lettera*, p. 33). Allo stesso modo il Tyrrell giustifica la formazione di un canone delle Scritture: « la Bibbia è « la voce di Dio che parla attraverso l'esperienza religiosa di moltitudini successive con tutte le limitazioni della loro mentalità e del loro linguaggio »: i suoi scritti devono essere per noi come « altrettanti monumenti, ciascuno con la sua lapide votiva », che rassicurano e fortificano la nostra anima nel suo pellegrinaggio spirituate. Le sue pagine hanno illuminato e confortato generazioni intiere: gli uomini migliori ed i più santi hanno reso testimonianza alla sua parola vivente. Senza voler disconoscere quindi che vi sono in essa parti di disuguale valore, dobbiamo riconoscere che in tutte le sue parti spira un soffio divino ed accogliere con riverenza tutto quanto la tradizione cattolica ci ha tramandato.

Anche l'unità della chiesa cattolica è giustificata con l'esigenza che la coscienza religiosa deve trovare un appoggio nella coscienza collettiva e questa deve essere interiormente organizzata nel modo migliore per la direzione delle coscienze. Quindi la condanna dello scisma volontario, che distrugge l'unità e toglie per di più alla chiesa gli stessi elementi di vita che lo scisma conteneva. Il Tyrrell riconosce che assolutamente necessaria è solo la comunione con la chiesa invisibile: tuttavia la comunione con la chiesa visibile è un grande *desideratum*: questa è come la patria, che non dobbiamo abbandonare anche quando essa erra. Tutto ciò che mantiene questa grande unità ha valore: anche il simbolismo che ha perduto ogni altro senso, salvo quello di ricollegarci in qualche modo alla vita del passato.

Il principio d'autorità, « uno dei principii più fondamentali e caratteristici del cattolicesimo », è giustificato appunto con la necessità della subordinazione dell'individuo allo spirito collettivo; « lo spirito sociale e collettivo è l'organo perfetto ed adeguato per la manifestazione della verità » (*De Char. à Sc.*, p. 49). Lo spirito collettivo non è la voce della folla: esso ha l'espressione sua in una minoranza, che per Tyrrell si confonde senz'altro — senza che egli senta il bisogno di giustificare questa identi-

ficazione — con l'organizzazione direttiva della chiesa. Lo spirito d'autorità non è, secondo il Tyrrell, un ostacolo al progresso. È un bene che esso costringa le novità, che sorgono, a riattaccarsi alla tradizione, a comprenderla e ad utilizzarla. Esso comprime solo ciò che è mediocre, avventato e pericoloso: ciò che ha valore si apre sempre attraverso ad esso una strada. Perché chi interpreta lo spirito collettivo con verità e profondità è in fondo d'accordo con gli stessi interpreti ufficiali che lo perseguitano e perciò sa di non riluttare veramente all'unità, la quale attraverso un periodo più o meno lungo di lotte finisce per ristabilirsi.

Tanto va oltre Tyrrell nella sua preoccupazione di conservare, che egli giustifica anche l'intolleranza (*Le Christ.*, p. 269-276): le parole « cattolico » ed « esclusivo » si completano. Anzi giustifica la stessa corruzione. Una società universale di santi, egli dice, non è possibile nel mondo: una chiesa immacolata dovrebbe ritirarsi nel deserto. D'altra parte una società di santi non sarebbe la migliore scuola per la santità: gli errori altrui ammaestrano ed edificano. Gli stessi abusi della chiesa, come il dogmatismo, il sacerdotalismo etc., mettono in guardia contro tendenze contrarie non meno funeste e le tengono in isacco: bisogna perciò cercare di ovviare a questi inconvenienti, ma nello stesso tempo comprenderli e scusarli.

* * *

Questo atteggiamento conservatore ed ottimistico, che in più d'un punto contrasta con le premesse medesime del Tyrrell, è però corretto e radicalmente tramutato per virtù di due altri principii, nei quali si riassume la sua tendenza riformatrice. Il primo principio — il principio dell'interpretazione simbolica — traccia la via del progresso e del rinnovamento della coscienza cristiana per opera del nuovo spirito profetico. La molteplicità dei simboli e delle istituzioni è subordinata nel cattolicesimo ad un'unità interiore. Quest'unità non è l'unità d'una dottrina, d'una teoria, dalla quale si debba per deduzione ricavare dei corollari: ma l'unità pratica d'una vita, d'una *lex orandi*, d'un atteggiamento religioso: il suo svolgimento non è uno svolgimento logico, ma uno svolgimento vitale. Tuttavia è possibile rendere questo principio interiore unico in una formula. « La paternità di Dio, la

fraternità degli uomini — ecco il cristianesimo in germe, il vero nucleo del Vangelo » (*De Char. à Sc.*, p. 31). Questa formula non rende certo ancora la realtà che costituisce la vera sostanza della vita religiosa ed è ancora essa stessa un simbolo: ma il simbolo più puro, più alto, più trasparente. Tutti gli altri simboli religiosi sono come simboli di questo simbolo: o meglio simboli della verità ultima che noi non sappiamo più come esprimere altrimenti. Essi debbono perciò venir giudicati e riformati in base a questa norma: cioè in base al riconoscimento del loro valore simbolico e del loro maggiore o minore accordo con quel simbolo astratto che ai nostri occhi oggi meglio rende la verità divina in essi contenuta. « (Il modernista cattolico) non desidera certo sostituire alla visione religiosa stessa una traduzione concettuale; egli sa che ogni traduzione di questo genere sarebbe sempre ancora un simbolo. Egli sente che il modo in cui l'idea del Cristo si è tradotta nelle sue origini è un'opera d'ispirazione divina e che esso ci ha conservato con la maggior purezza l'idea divina. Ma ciò che egli vuole è che ne sia riconosciuto esplicitamente il carattere simbolico e che ogni età ne esprima il senso coi termini che le sono proprii » (*Le Christ.*, p. 258). La religione dell'avvenire sarà ancora il cattolicesimo, che è oggi il più alto svolgimento dell'idea religiosa, ma trasformato in una religione razionale nel senso che, pur conservando tutta la ricchezza delle sue manifestazioni, cercherà di comprenderle e di valutarle per mezzo di uno studio razionale della religione; e perciò comprenderà i simboli come simboli, non ne confonderà il contenuto vivente con il rivestimento umano e perituro e saprà trovare per ogni età la veste più appropriata e più vitale.

* * *

Il secondo principio è quello della costituzione democratica del cattolicesimo. Il Tyrrell non si nasconde che il sacerdotismo, cioè la costituzione di una casta « sermoneggiante e governante », che per il suo interesse tende ad esagerare la propria importanza e ad identificarsi con la chiesa, è un fatto degenerativo: e che noi dobbiamo prestare il tradizionale omaggio a questa gerarchia solo perchè essa rappresenta o dovrebbe rappresentare lo spirito interiore della collettività cristiana, che è il vero

fondamento su cui riposano le decisioni dell'autorità. Ma in fondo essa non lo rappresenta che sotto un solo aspetto: sotto l'aspetto della conservazione del patrimonio simbolico tradizionale. Il principio innovatore, plastico, sta invece nella minoranza pensante e profetica, che vede chiaramente le poche e semplici norme fondamentali della vita cristiana e cerca di subordinare ad esse la materia dei riti e delle istituzioni. La gerarchia ecclesiastica rappresenta la chiesa visibile: « una creatura della quale si può usare con prudente considerazione » (*Lett.*, p. 38): ma di fronte ad essa si leva la chiesa invisibile, che è il Logos interiore della chiesa, la sede d'un'autorità più vera e più alta. Nella famosa « lettera » il Tyrrell paragona quest'autorità invisibile al subcosciente, allo spirito cristiano che anima sicuramente ed oscuramente il gran corpo dei fedeli (p. 14-18). Nelle origini questa era la sola e vera autorità della chiesa: la sola gerarchia era la gerarchia dei carismi e della grazia; il Cristo era presente alla comunità e regnava in essa per uno spontaneo accordo di tutte le volontà. Ma anche quando l'estensione del cristianesimo rese necessaria una gerarchia di funzionari ecclesiastici, questi non erano considerati come investiti d'un'autorità propria: essi traevano la loro autorità dalla comunità e rappresentavano il suo spirito collettivo. Nella stessa chiesa d'oggi autoritaria e sacerdotale, vi sono ancora numerose tracce di questa primitiva concezione antigierarchica del sacerdozio. Solo più tardi per una specie di perversione la natura democratica del sacerdozio fu dimenticata e la casta dei funzionari, come in un governo assoluto, pretese di derivare direttamente da Dio il suo potere: in realtà essa lo concentrò in se stessa, impersonandolo nel concilio dei vescovi, nel papa o nella burocrazia ecclesiastica e considerò la massa dei fedeli come un gregge passivo, chiamato unicamente a credere e ad obbedire. Ma il carattere democratico è inseparabile dalla vitalità della chiesa: anche oggi lo spirito collettivo esercita un tacito controllo sull'autorità costituita: e nello stato presente della nostra cultura il progresso della chiesa è condizionato dal riconoscimento sempre più esplicito di questo reale stato di cose e dall'abbandono dei metodi autocratici.

Ma chi sarà l'interprete di questo spirito collettivo? Quella minoranza di laici che ancora oggi incarna e continua lo spirito profetico della chiesa primitiva, che oggi ancora vivifica la strut-

tura ecclesiastica che le si è sovrapposta, quel reale sacerdozio secondo Melchisedec che sta col sacerdozio ecclesiastico nel rapporto in cui sta lo spirituale e l'eterno con ciò che è materiale e temporale. Non vi è bisogno per riformare la chiesa di una rivoluzione violenta, ma d'una tranquilla restaurazione del suo spirito antico: basta che la coscienza religiosa dei migliori si ridesti e riprenda, con umiltà e con fermezza, quel posto e quella funzione che essa ha per diritto divino nella chiesa. Quando, egli dice, l'autorità ufficiale non è pari al suo compito, la coscienza personale riprende la propria libertà. « La disobbedienza non è mai permessa: ma la fedeltà alla lettera può essere un'infedeltà allo spirito: l'obbedienza ad un'autorità inferiore può essere una disobbedienza ad un'autorità più alta: la lealtà verso i nostri capi può essere una slealtà verso la chiesa o il nostro paese, nel cui interesse essi governano e per i quali soltanto noi dobbiamo loro obbedire » (*De Char. à Sc.*, p. 303). Non si potrà certo rimproverare a Tyrrell di procedere in questo punto con precipitazione. « Quelli che abbandonano le loro credenze tradizionali sulla fede dei loro lumi personali — che in tale materia non danno mai una sicura evidenza — quelli seguono il loro criterio particolare in un cattivo senso. Ma quando è chiaro che una credenza nuova si prepara a diventare il consenso dell'avvenire, quando la stessa conclusione è ottenuta simultaneamente da più intelletti, si può e talora si deve seguire la credenza che vive nello spirito (per esiguo che sia il numero dei suoi difensori) più che quella che resta stagnante nelle formule (per quanto immensa sia la moltitudine dei suoi aderenti passivi): perchè così operando non si abbandona la lettera morta che per conformarsi ad un'espressione più vera, più alta e più imperiosa dello spirito che vive (*ib.*, p. 304). Evidentemente il Tyrrell qui s'illudeva nel credere che fra lo spirito gerarchico e i diritti della coscienza personale cristiana una conciliazione fosse possibile. Più tardi egli vide meglio le cose ed espresse contro la « crescente impudenza degli sfruttatori del cattolicesimo », chè è, « la più sfruttata delle religioni », parole severe. Ma egli aveva ragione di confidare nella forza della verità e dello spirito di Cristo, che è libertà.

Questi sono i punti in cui si riassume quella religione che il Tyrrell chiama « cattolicesimo liberale ». Egli ne fu l'apostolo

ed il martire, poco compreso dai modernisti stessi. Perciò in fondo rimase solo e quando morì parve un vinto. Ma il semplice fatto che questi principî abbiano avuto un'espressione così chiara ed imperiosa in una pura e profonda coscienza cristiana come quella del p. Tyrrell, è già per sè altamente significativo per l'avvenire.

*
* *

Ciò che colpisce nell'insieme delle idee del Tyrrell è il contrasto fra i principî fondamentali che testimoniano d'una singolare libertà di spirito e le conclusioni conservatrici che sono spesso con i primi in evidente contrasto. Queste erano dettate senza dubbio al suo cuore da un senso di pietà rispettosa verso il suo passato, la sua educazione e le grandi tradizioni d'una religione che egli aveva conosciuto nella sua interiorità vivente e che praticò sino alla fine della vita. Ma dal punto di vista filosofico esse non hanno per noi grande interesse: tutt'al più possiamo rimpiangere che una intelligenza speculativa, così brillante non abbia subito trovato la sua vera via, dove avrebbe lasciato di sè una traccia assai più profonda. Ciò che per noi è degno di rilievo è l'indirizzo pragmatistico-scettico del suo pensiero, è la diffidenza contro la filosofia come contro la teologia a cui è stato condotto da questo dissidio spirituale: perchè in questo punto iniziale sta la più grave debolezza della filosofia religiosa del Tyrrell. Non è il caso qui di insistere su ciò che vi è di vero e di falso nella psicologia pragmatistica. Anche Tyrrell, dove non è trascinato dalla sua prevenzione, riconosce che, se l'atto umano è sempre inscindibilmente conoscenza ed azione, il primato spetta, nella costituzione dell'atto stesso, al conoscere: il conoscere è la forma prima, la forma creatrice, la « punta » dell'agire. La religione, dice egli in un passo, consiste in certe rappresentazioni del mondo invisibile e dei suoi rapporti con l'uomo e in certi sentimenti, desiderî ed atti provocati da queste rappresentazioni (*Le Christ.*, p. 129). Così nella famosa « lettera » la fede è anzitutto una visione, una comunicazione con la conoscenza divina: a questo nuovo stato intellettuale corrisponde un nuovo stato del sentimento e della vita (*Lett.*, p. 29). Anch'egli riconosce che un'attività ordinata e vitale è possibile solo in

quanto la realtà stessa è penetrata da una razionalità immanente: ora « pensare », dice il Tyrrell, è un afferrare l'unità e la razionalità del mondo, un riprodurre in noi la ragione di cui è saturato il mondo: solo per questo il pensiero può essere un fattore di vita e di azione (*De Char. à Sc.*, p. 159-160). La conoscenza è per l'atto religioso un momento essenziale (ib., p. 232-233): una fede puramente sentimentale, pratica, sarebbe una fede senza direzione, senza oggetto, senza luce (ib., p. 257).

Anche per la sua conferma la conoscenza non dipende punto dalla vita. Il Tyrrell adotta il criterio prammatico (che ha senza dubbio un momento vero): ma lo estende in modo che in realtà lo annulla. La verità d'una conoscenza non esprime soltanto, secondo il Tyrrell, l'armonia della nostra condotta con l'ambiente immediato, ma estende il suo rapporto a tutta l'esperienza, alla totalità della vita umana e (per quanto possibile afferrarla) a quella Ragione stessa che penetra di sé il mondo, che è verità, bontà e bellezza. Ora con questa estensione il criterio prammatico è annullato. Io posso avere una coscienza sentimentale ed istintiva dell'accordo del mio atto con l'ambiente naturale ed umano immediato: ma l'accordo con la totalità della realtà naturale e spirituale che può essere solo constatato per via teoretica, è un'unificazione teoretica, razionale. Anche chi, come Schleiermacher, identifica la religione col sentimento dell'Uno-Tutto deve confondere insieme il sentimento con l'intuizione: perchè un atto simile dello spirito non è possibile senza un'intuizione (che è conoscenza) ed è in realtà ben più intuizione che sentimento.

L'atteggiamento di Tyrrell di fronte alla conoscenza deriva dal concetto suo del sapere razionale, che è identificato con il sapere astratto, raziocinativo e sillogizzante: è questo che lo rende scettico di fronte alla filosofia ed alla teologia. Ora questo è un concetto molto diffuso, ma profondamente errato: che nasce dalla tradizionale preminenza accordata nella logica ai procedimenti deduttivi laddove essi hanno nella costituzione del sapere solo una funzione secondaria e sussidiaria. La funzione essenziale della ragione sta nell'intuizione, nella « visione » dell'elemento essenziale contenuto nelle cose. Si può concedere che i gradi successivi di questa visione intuitiva (creatrice dei concetti e delle leggi) non raggiungano mai, anche nei più alti voli, la realtà ultima e conservino sempre un carattere simbolico: ma ciò non

toglie valore al processo complessivo, non esclude che vi sia una via regale dell'intelligenza che ci conduce fino al limite e ci dirige ancora nella espressione figurata di ciò che è al di là del limite.

Questo diverso apprezzamento della conoscenza ha le più gravi conseguenze in rapporto alla concezione dei simboli. Anche il simbolo religioso è una visione geniale ed ha un valore teoretico. Ed è perfettamente vano ed ingiustificato il voler separare questa parte del nostro conoscere dal resto come qualche cosa di straordinario e di soprannaturale. Anche la visione religiosa simbolica, per quanto alto si levi, si leva sulla preparazione morale e filosofica dello spirito individuale, anche se non ne ha coscienza: e il risultato suo si intreccia in rapporti logici con tutto il resto del sapere: questo fatto stesso, che esso entra in relazione con la scienza e l'esperienza e viene ad esse, con tanta fatica dei teologi, opposto e sovrapposto, dimostra che è con esse legato da una sostanziale unità, formato dello stesso materiale, legato dalle stesse leggi. Per ciò che riguarda il simbolismo teologico anche il Tyrrell riconosce che la teologia deve essere scienza. Ma egli vuole conservare il valore del simbolismo immaginativo: e con questo devono poi forzatamente accordarsi, come si è veduto, e la teologia e la scienza. Tuttavia anch'egli traduce poi questo simbolismo immaginativo nei concetti fondamentali della paternità di Dio e della fraternità umana: che, per quanto ancora simboli, sono concetti umani e che nessuno vorrà ritenere isolabili, come un sapere soprannaturale, del sapere filosofico umano. Quindi anche il simbolismo immaginativo si inserisce, direttamente o indirettamente, nel complesso del sapere.

Del resto anche il Tyrrell concede che un accordo è necessario: non un accordo teoretico, ma un accordo. Ma se il simbolo è essenzialmente un fatto teoretico, come non può esser dubbio, quale altro accordo può sussistere se non un accordo teoretico? La capacità del simbolo « di formare e dirigere la nostra vita spirituale armonizzandola con l'ordine soprannaturale » (*De Char. à Sc.*, p. 268) non può nascere che dalla sua verità teoretica (propria o figurata), perchè una vita religiosa sentimentale è cieca e senza direzione e la conoscenza sola dà ad essa la luce (*ib.*, p. 257). Quindi per conservare la sua efficacia il simbolo deve armonizzarsi con il sistema di tutte le nostre verità

scientifiche e storiche. Per il Tyrrell p. es. la passione di Gesù sulla croce è il simbolo della sofferenza trascendente di Dio e della sua compassione per gli uomini, della passione eterna che Dio soffre e soffrirà fino a che l'ultima anima che deve essere salvata sia unita a lui. « Per il Cristo è ancora adesso ed era da tutta l'eternità come se i chiodi fossero in questo stesso momento conficcati nelle sue mani » (ib. p. 85). Ora io non discuto il valore di questo particolare simbolico: ma se si potesse constatare che Gesù è stato legato, non inchiodato sulla croce, non dovrebbe questo particolare sparire in omaggio alla verità storica? La risposta non mi sembra dubbia. L'ascensione del Cristo non ha più evidentemente lo stesso senso per noi che non crediamo più all'antica cosmologia: essa è solo l'espressione simbolica della trasformazione spirituale del Cristo. Ma una volta che ciò è riconosciuto, quale necessità di conservare un simbolo che, se aveva un chiaro senso nell'antica concezione del mondo, oggi non è più che una rappresentazione ridicola?

Il Tyrrell riconosce ripetute volte e chiaramente che « i nostri concetti razionali del divino sono simbolici tanto quanto le visioni dell'immaginazione » (*Le Crist.*, p. 220); che il simbolo immaginativo ha solo il vantaggio di essere infinitamente meno corrottilabile che una teologia (ib. p. 255); che ogni incorporazione simbolica dello spirito in date formule di credenze, di leggi e di costumi non può mai avere che un valore approssimativo e provvisorio. Fa meraviglia perciò leggere che « gran parte delle immagini di cui è tessuta la rivelazione deve conservare lo stesso valore per tutti gli uomini di tutti i tempi » (*De Char. à Sc.*, p. 269). Egli tratta il simbolismo evangelico come costituente un sistema unico nella storia ed assoluto. Il Tyrrell obbedisce evidentemente qui alle sue preoccupazioni conservatrici. Egli ha paura che la buona intenzione di strappare le erbaccie mescolate col grano conduca a far perire anche il grano; ma la preoccupazione di non toccare il grano non può condurre a far sì che venga soffocato dalle erbaccie? In qualche passo isolato però non mancano espressioni in cui tratta con una certa libertà anche il simbolismo evangelico. Il Cristo è unico; ma il Cristo mistico, verbo e manifestazione del Padre è il Logos collettivo, è l'umanità intesa nel senso dell'unione dei giusti e dei fedeli che si sacrificano per la causa di Dio. Ciascun uomo è in certo modo un Cristo,

un'incarnazione di Dio (*Lett.*, p. 29). Aver fede in Cristo non vuol dire solo aver fede in una dottrina e in un uomo, ma immedesimarsi con la sua personalità intesa come presenza interiore dello Spirito che vive e che salva. Che cosa importano di fronte a questo le categorie ed i concetti d'un artigiano ebreo del I° secolo, che viveva in un mondo così diverso dal nostro? (*Le Crist.*, p. 322). Fuori della realtà trascendente che esso esprime, quale interesse ha per noi il meraviglioso della rivelazione? «È forse nel *bric-a-brac* e nel rococò celeste dell'Apocalisse di Giovanni che la nostra anima deve trovare il riposo?» (ib. p. 187-188). Questo è in realtà il solo punto di vista accettabile e coerente. La vita religiosa, specialmente nelle manifestazioni collettive, non può privarsi del simbolismo immaginativo; ora i simboli evangelici, attraverso i quali ci parlano le voci più care e più nobili del passato, possono ancora in gran parte conservare per noi, che pure ne penetriamo il carattere simbolico, tutta la loro efficacia; come riti antichi e venerabili di cui sentiamo il fascino e non vediamo più chiaramente la ragione. Ma la nostra preparazione e la nostra cultura esigono oggi la sovrapposizione al simbolismo immaginativo d'un simbolismo razionale, filosofico; in questo senso è legittimo dire che una religione esclusivamente immaginativa, taumaturgica oggi non è più possibile; e non è nemmeno più possibile parlare di simboli immaginativi assoluti e tanto meno riconoscere in essi dei criteri assoluti per lo svolgimento della vita religiosa e del pensiero.

Il riconoscimento del valore teorico dei simboli scuote anche la distinzione del Tyrrell fra sapere simbolico e sapere teologico: le conclusioni scettiche circa la teologia ricevono un altro senso. Egli ammette pure, nello stesso tempo che mantiene una distinzione di origine, l'affinità e l'inseparabilità della rivelazione e della teologia. La rivelazione egli dice, deve pure servirsi delle immagini e dei concetti della sua età, che sono cose umane e relative; ma tolte le immagini e i concetti, che cosa resta della rivelazione? Bisogna bene riconoscere che rivelazione e teologia sono due forme diverse di simbolismo: e che la teologia non ha solo una funzione protettiva, ma è veramente un'espressione, in forme astratte, della verità religiosa. Quando il Tyrrell pone come fondamento di tutte le immaginazioni apocalittiche i due principii della paternità di Dio e della fraternità umana, che cosa fa se

non erigere, al posto del simbolismo evangelico, un sistema compendioso di teologia? Il torto vero della teologia sta nel non essere abbastanza razionale, nel non riconoscere i simboli come simboli e nel voler costituire un chimerico intermediario fra il simbolismo immaginativo (rivelazione) e il simbolismo razionale (filosofia).

Nè la subordinazione del sistema dei simboli religiosi a criteri teoretici razionali implica, come spesso mostra di temere Tyrrell, un impoverimento della religione, una riduzione della religione ad un arido schema dottrinale. La nostra vita morale è inseparabile da una ricca attività emotiva e volitiva; essa si svolge all'inizio indipendentemente da ogni filosofia; ma la filosofia, una volta sorta, valuta coi suoi criteri anche la vita morale e nessuno può negare che ciò sia un grande vantaggio per la vita morale, che da una comprensione teoretica trae una più chiara coscienza di sè ed una norma sicura del suo orientamento. Non si tratta di sostituire con la filosofia la religione, che è una vita assai più vasta e complessa: ma di eliminare recisamente ogni ambiguità circa l'elemento tradizionale ed immaginativo e riconoscere che la religione spirituale solo da una compenetrazione con la filosofia, cioè con la ragione, può trarre una più profonda comprensione di se stessa e un criterio per la sua direzione verso forme di spiritualità più alte.

È stata questa ambiguità, questa timidezza, in uno spirito per tanti altri rispetti così risoluto e coraggioso — che temeva nel mondo una cosa sola, la menzogna — che ha impedito al suo pensiero riformatore di esercitare un'azione più immediata e più duratura. Il suo spirito profondo lo avrebbe in ogni caso salvato dal cadere in una ottimistica e superficiale religione dell'immanenza; ma egli non seppe rompere l'incanto. Noi non sappiamo qual destino sia riserbato alla nostra civiltà ed alla nostra religione decadente; ad ogni modo Tyrrell rimarrà come uno spirito profetico che ha bene veduto le vie ideali dell'avvenire. Non senza ragione lasciò scritto nel suo breviario: « Tu vedrai innanzi a te la terra che io darò ai figli d'Israele, ma non vi entrerai ».

11834