

FILOSOFIA-TEOLOGIA EN EL PLANTEIG MODERNISTA

El dia 17 de juliol de 1907 fou publicat el decret *Lamentabili*¹. Primer fou aprovat per la Congregació del Sant Ofici, el 3 del mateix mes, i el dia següent — forma communi — per Pius X. Aquella decisió no va sobtar ningú. Era esperada. Noves idees, nascudes amb l'impuls que Lleó XIII donà als estudis eclesiàstics, desconcertaven els uns, irritaven els altres. El mateix Lleó XIII va haver de publicar l'Encíclica *Providentissimus Deus*² per aclarir alguns punts en el terreny escripturístic.

Loisy, professor a l'Institut catòlic de París, havia estat remogut de l'ensenyament³. Ara, després de la publicació de la *Providentissimus Deus*, escriurà al Papa, sotmetent-se al seu judici i explicant el seu punt de vista. El cardenal Rampolla va respondre'l en nom del Papa, tot agraint-li la seva benevolença; però indicant-li, al mateix temps, que es dediqués a altres estudis.⁴

Retirat a Neuilly com a capellà d'una comunitat dominicana, pogué dedicar-se totalment a l'estudi i a la reflexió. Aviat aparegueren uns articles a la «Revue du Clergé français» firmats per un tal FIRMIN; en ells s'ampliaven algunes de les idees prèviament insinuades per Loisy⁵. L'anonimat, emperò, minvà el seu impacte.

¹ ASS 40 (1907) 470-478.

² ASS 26 (1893) 269-292.

³ Vegi's l'exposició dels fets a A. HOUTIN i F. SARTIAUX, *Alfred Loisy. sa vie - son oeuvre*. Manuscrit annoté et publié... par ÉMILE POULAT (París, 1960), pp. 64-72.

⁴ «Sa Sainteté croirait plus opportun et aussi plus expédient pour vous que, suivant votre généreuse inclination à employer vos talents à la gloire de Dieu et à l'avantage du prochain, vous les appliquiez à cultiver plus particulièrement quelque autre champ de la science.» Cit. a HOUTIN, o. c., p. 75. Poc li costà escriure a Loisy; no creia que l'Encíclica tingués res a veure amb ell: «puisque l'encyclique ne paraissait pas contenir une ligne qui me regardât». A. LOISY, *Choses passées* (París, 1913), pp. 154-155.

⁵ Recollits, extractats i refutats a C. PESCH, S. I., *Theologische Zeitfragen. Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*. Eine Untersuchung über den Mo-

Després l'exegega francès, reproduirà el seu contingut en dos llibres: *L'Évangile e l'Église* ⁶ i *Autour d'un petit livre* ⁷. La publicació d'aquestes obres de petit format i de tapes vermelles enardí els esperits anti-loisians.

Les anades i vingudes a Roma es multiplicaren. Coneixem per Dudon ⁸ els fils que van ser moguts i els noms de les persones que els teixien: entre ells despunta el jesuïta Bouvier i el sulpicià Letourneau a França; trobem a Roma al futur cardenal Billot. La seva tasca essencial fou la de buscar entre els escrits de Loisy expressions condemnable i traduir-les al llatí. Així, amb la publicació d'un nou *Syllabus* (el nom va córrer ja aleshores) s'estroncaria el verí.

A Roma, però, estaven preocupats per altres coses. Combes i el seu pla de separació entre l'Església i l'Estat ocupava totalment la diplomàcia vaticana. El cardenal Langérier indicà una solució provisional: de moment n'hi hauria prou amb la prohibició d'algunes de les obres de Loisy, deixant per més endavant el seu judici teològic. En efecte, el 16 de desembre de 1903 eren incloses a l'Índex, a més de les dues obres ja esmentades, *La Religion d'Israel*, els *Études évangéliques* i el *Quatrième Évangile*. Era una prohibició. Però en la carta del cardenal secretari d'Estat en la qual era comunicada a l'arquebisbe de París la decisió romana s'hi afeixia que la mesura havia estat presa perquè en aquelles obres hi havia errors greus contra la Revelació, la historicitat dels Evangelis, la divinitat de Crist, l'essència i origen de l'Església i dels seus sacraments ⁹.

L'arquebisbe, cardenal Richard, va comunicar la prohibició, i Loisy decidí acceptar-la ¹⁰, i prometé al Papa de suspendre les

dernismus (Freiburg i. B., 1908), pp. 41-67. En italià: *Fede, Dogmi e Fatti Storici. Studio su le dottrine moderniste*. Versione... con note e aggiunte da UBALDO MANNUCCI (Roma, 1909), pp. 41-67. El traductor hi afegeix, a doble columna, les proposicions del decret *Lamentabili*, i els fragments de les obres de Loisy, pàgines 67-81.

⁶ Primera edició: París, Picard, 1902, xxxiv + 235 pp. Nosaltres seguirem la quarta edició: Ceffonds, Chez l'auteur, 1908, xxxiv + 277 pp. (= EE).

⁷ Primera edició: París, Picard, 1903, xxxvi + 291 pp. Citarem la segona edició: París, Picard, 1904, xxxvi + 305 pp. (= APL).

⁸ PAUL DUDON, *Origines françaises du décret Lamentabili (1903-1907)*. «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 32 (1931) 73-96.

⁹ En apèndix a *Choses passées*, p. 395.

¹⁰ *Choses passées*, pp. 347-348. En les seves *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II (París, 1930), p. 548, diu: «J'ai terminé la traduction

publicacions que portava entre mans. Es produí un impasse entre Roma i Loisy. Però la situació modernista a Itàlia accelerà el procés. Després d'aquells anys d'espera aparegué el decret *Lamentabili*.

Loisy encaixà el cop. Escriu:

Ce qui me frappa le plus dans cette collection d'opinions censées malisaines fut le grand nombre de celles qui avaient été tirées de mes ouvrages, (...) et l'altération qui se constatait en plusieurs à l'égard de leur source ¹¹.

El decret, però, no citava ningú. Més, volia mantenir-se en el terreny de les generalitats: «dolendum autem vehementer — afirmava — inveniri etiam inter catholicos non ita paucos scriptores» ¹². La mateixa vaguetat trobem pel que fa a la nota teològica. Sense distinguir, sense qualificar, acaba amb aquestes úniques paraules: «omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit».

Les 65 proposicions havien estat tretes — al peu de la lletra i fora del context — d'obres conegudes de tots els teòlegs, i per això la identificació resultava fàcil. La seva ordenació respon a un cert principi sistemàtic. En la seva aparició a l'*Acta Sanctae Sedis*, la redacció tingué bon compte d'anotar al peu de pàgina els grups de contingut.

Afirmen: les vuit primeres neguen l'autoritat de l'Església; de la 20 a la 26 volen explicar la revelació i els dogmes per la consciència i l'evolució psicològica «iuxta methodus subiectivismi kantiani» ¹³; les següents apliquen la doctrina general: de la 27 a 38 a la persona de Crist, de la 39 a 51 als sacraments, de la 52 a 63 a l'Església; les dues darreres es refereixen al *Syllabus* de Pius IX i a la necessitat de què l'Església es reconcilii amb el món d'avui.

Aquesta sistematització respon — en línies generals — al con-

et l'annotation des 65 propositions. J'ai constaté avec orgueil que j'étais la source d'une cinquantaine au moins.» Més detalls a HOUTIN, o. c., p. 143, nota 11.

¹¹ *Choses passées*, pp. 347-348.

¹² El P. Arthur Vermeersch, S. I., recollí tots els documents eclesiàstics relatius al modernisme i els anotà: *De Modernismo Tractatus et notae canonicae cum Actis S. Sedis a 17 aprilis 1907 ad 25 septembris 1910* (Brugis, 1910²), 96 pp. Citarem l'Encíclica i el decret per aquesta edició. Text citat a p. 49 (= Ve).

¹³ ASS 40 (1907) 471.

tingut; però no és exacte. A nosaltres ens interessen tan sols aquelles proposicions que fan referència al tema de la nostra exposició.

De bell antuvi apareix la distinció entre els dos móns: el científic i el religiós. La primera proposició nega a l'Església el dret de censurar els llibres científics sobre l'Esclatúra ¹⁴ perquè — segons la proposició quinta — a l'Església pertany tansols allò que és religiós i no pas la determinació de la historicitat dels fets ¹⁵. Més encara, quan ha determinat els fets, s'ha equivocat, ja que les coses que ella ensenya no corresponen als fets històrics ¹⁶. Aquesta proposició, la tercera del decret, ve especificada en les proposicions 29, 32, 34, 35 i 36 distinguint en Crist els aspectes històrics i els de la fe.

Seguint aquesta línia calia definir el dogma. Aquesta definició la llegim en la proposició 22:

Dogmata quae Ecclesiae perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

El fonaments racionals de la fe quedaran reduïts a un munt de probabilitats:

Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum ¹⁷.

Segons el decret els factors dels nous corrents distingien dos camps, negant a l'Església tot dret en un d'ells i limitant-li en l'altre la seva intervenció. A més existien dos móns: el conceptual i el religiós, amb els seus objectes propis. Històricament no es podien provar ni la divinitat de Crist, ni la seva resurrecció, ni res del dit món sobrenatural.

El decret agradà als conservadors, que veien triomfar la seva

¹⁴ «Ecclesiastica lex quae praescribit subicere praeviae censurae libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificae librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.» Ve, p. 49.

¹⁵ «Cum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.» Ibid.

¹⁶ «Ex iudiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis collegi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiae; et dogmata catholica cum verioribus christianae religionis originibus componi reapse no posse.» Ibid.

¹⁷ Proposició 25. Ve, p. 50.

causa. Molestà, sense convèncer, els que pensaven d'una altra manera. Va servir de ben poc. I les altes esferes vaticanes pensaren en prendre mesures més severes.

El mateix Loisy no acceptà el decret i començà a fer-ne un estudi que no va poder acabar, ja que mentrestant sortiria l'Encíclica. El Papa volia reunir en ella un sistema global pel que quedessin condemnades totes i cada una de les afirmacions perilloses i errònies. Encomanà la tasca a diferents teòlegs, però cap redacció no li agradà. El secretari d'Estat Merry del Val estava preocupat i l'afer urgia. Comentant-ho amb el seu amic Mns. Tampieri, aquest li indicà que la persona més adient era el pare oblat Jean Baptiste Lemius¹⁸. Aquest acceptà l'encàrrec, i amb l'experiència de dues conferències seves anteriors estructurà — gairebé podríem dir: va crear — en quatre dies el sistema «modernista». Nom que apareix a l'Encíclica per primera vegada¹⁹.

En llegir-la, Piux X exclamà: «Enfin, celui a compris! C'est exactement ce qu'il faut»²⁰. I el 8 de setembre firmava el document. Recordem, de passada, per la connexió amb la nostra terra, que la part moral de l'Encíclica tingué com a pare el cardenal integrista Vives i Tudó.

Enfront de la desfermada varietat de les proposicions del decret *Lamentabili*, trobem a l'Encíclica una exposició sistemàtica del modernisme. Tan sistemàtica i escolàstica com tan sols la podia formular un exponent de l'anomenada escola romana de teologia. Així neix el sistema *modernista*. Un sistema doctrinal més o menys fictici, fruit d'unes afirmacions concretes i d'una interpretació i una lògica típicament escolàstiques. També pertany a aquell món conceptual el to general de l'Encíclica que no hauria d'envejar gaire a la fraseologia de les baralles de frares.

Seguint el conegut camí de les distincions, considera l'Encíclica al «modernista» com a filòsof, com a creient, com a teòleg i com a historiador, crític i reformador. Divisió aquesta que obligà al seu redactor a repetir les mateixes idees mantes vegades, i que fàcil-

¹⁸ JEAN RIVIÈRE, *Qui rédigea l'Encyclique Pascendi?*, «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 47 (1946) 143-161.

¹⁹ Al principi parla tan sols dels «modernistes», però després del sistema «modernista». Ve, p. 27.

²⁰ Vegi's la carta de A. PERBAL al director del «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 47 (1946) 243.

ment produeix en el lector un sentiment obsessionant comparable a les modernes tècniques propagandístiques.

Mirem de resumir les idees que ara ens interessen. Procurarem ser el més fidels possible al text. El modernista com a filòsof és un agnòstic.

En dóna la descripció i acaba:

Hinc infertur, Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum historicum minime consendum esse (. . .). Qua vero ratione ex *agnosticismo*, qui solum est in ignoracione, ad *atheismum* scientificum atque historicum modernistae transeant ²¹.

Barrat el camí de la intel·ligència, n'ha de cercar un altre a fi d'explicar el fet religiós que se li imposa. I veient que la religió és una forma de vida, hi col·locarà el seu inici.

Et quoniam religio vitae quaedam est forma, in vita *omnino* hominis reperienda est.

I més en concret:

In motu quodam cordis, qui sensus dicitur ²².

La fe no seria altra cosa, doncs, que un sentiment d'indigència radicat en l'inconscient de l'home. Aquesta indigència, en quant moguda per Déu, és la fe, però en quant Déu la mou ens dóna la Revelació. Així sonen les paraules de l'Encíclica:

Cum fidei Deus obiectum sit aeque et causa, revelatio illa et de Deo pariter et a Deo est; habet Deum videlicet revelantem simul ac Revelatum ²³.

Per això aquesta consciència — que és el centre de tota religió — no tindrà un criteri exterior a ella. La mateixa Església haurà d'escoltar-la.

L'Encíclica parla tot seguit del *Incognoscibile*. Fora del món conegut pels sentits i de la consciència, existeix aquest Incognoscible que escapa — com assenyala el seu mateix nom — tot co-

²¹ Ve, p. 3.

²² Ve, p. 4. El primer subratllat és meu.

²³ Ibid.

neixement intel·lectual. Els modernistes s'hi atansen pel camí de la immanència. Aquest Incognoscible no apareix a la consciència «ut nudum», sinó en estreta connexió amb un fenomen que pertany a l'ordre físic o històric. La fe, moguda inconscientment per l'Incognoscible, *transfigura* el fenomen i ensems el *desfigura*. El transfigura, en quant elevant-lo, el fa capaç de convertir-se, en certa manera, en matèria de la forma d'allò que és sobrenatural, i el desfigura en quant li afegeix coses que mai li han correspost. Per aclarir aquesta explicació, l'Encíclica l'aplica tot seguit a les ensenyances modernistes sobre Crist. La ciència i la història — diu — no ens mostren en Crist més que un home, la fe, però, *transforma* aquell fenomen elevant-lo a l'ordre de la divinitat, mentre, per altra banda, el deforma, atribuint-li paraules, accions, etc., que mai no va realitzar ²⁴.

El sentiment té, doncs aquesta funció. L'enteniment intervinirà després a fi de fer comunicable aquella vivència de fe, arribant — després d'un llarg procés — a la formulació dels *dogmes*.

In *sensu illo*, inquiunt —prosegueix l'Encíclica— quem saepius nominavimus, quoniam *sensus* est non cognitio, Deus quidem se homini sistit; verum confuse adeo ac permixte, ut a subiecto credente vix aut minime distinguatur. Necesse igitur est aliquo eundem sensum collustrari lumine, ut Deus inde omnino exsiliat ac secernatur. Id nempe ad intellectum pertinet, cuius est cogitare et analysim instituere; per quem homo vitalia phaenomena in se exurgentia in species primum traducit, tum autem verbis significat. (...) Mens ergo, illi *sensui* adveniens, in eundem se inflectit, idque eo elaborat pictoris instar. (...) In eiusmodi autem negotio mens dupliciter operatur: primum, naturali actu et spontaneo, redditque rem sententia quadam simplici ac vulgari; secundo vero reflexe ac penitius, vel, ut aiunt, *cogitationem elaborando*, eloquiturque cogitata *secundariis* sententiis, derivatis quidem a prima illa simplici, limatioribus tamen ac distinctioribus. Quae *secundariae* sententiae, si demum a supremo Ecclesiae magisterio sancitae fuerint, constituent *dogma* ²⁵.

²⁴ «In persona Christi, aiunt, scientia atque historia nil praeter hominem offendunt. Ergo, vi primi canonis ex agnosticismo deducti, ex eius historia quicquid divinum redolet delendum est. Porro, vi alterius canonis, Christi persona historica *transfigurata* est a fide: ergo subducendum ab ea quicquid ipsam evehit supra condiciones historicas. Demum, vi tertii canonis, eadem persona Christi a fide *defigurata* est: ergo removenda sunt ab illa sermones, acta, quicquid, uno verbo, ingenio, statui, educationi eius, loco ac tempori quibus vixit, minime respondet. — Mira equidem ratiocinandi ratio: sed haec modernistarum critique.»
Ve, p. 5.

²⁵ Ve, p. 6.

Aquestes formulacions dogmàtiques són els *instruments* de què es valdrà el creient per donar compte de la seva fe. Seran un quid intermig entre la fe i el mateix creient. Pel que fa a la fe, són expressions inadequades o *símbols*; pel que fa al creient — com ja hem dit — els seus instruments. Tant per aquesta relació doble com perquè es refereixen a un objecte infinit, aquestes formulacions només tindran un valor relatiu, continuament millorable, constatable en «l'evolució dels dogmes».

L'Encíclica passa després a considerar el modernista com a home creient. L'agnòstic, el racionalista queda tancat en el seu món filosòfic. El modernista en vol sortir. Aquell Incognoscible esdevindrà cognoscible per la fe, i solament per ella. D'aquesta manera es distingeix el modernista del racionalista, però en donar-ne l'explicació només aconsegueix caure en un altre error, tals com el fideïsmo i protestantisme.

Si el sentiment religiós d'indigència origina la fe, també és el principi de la Tradició. Aquesta és considerada com una experiència qualificada i original, que ha estat transmesa, mitjançant conceptes, als altres. La seva finalitat és de sotmoure el sentiment d'altres, despertant en ells la fe, i està sotmesa a les mateixes lleis del temps i de l'espai que els dogmes. És essencialment perfectible.

Després l'Encíclica considera el modernista com a teòleg, repetint i ampliant les mateixes idees. Fa un resum de tot allò que ha dit i després en treu les conseqüències. Com que els resums són breus, el transcrivim:

Agitur nimirum de concilianda fide cum scientia, idque non aliter quam una alteri subiecta. Eo in genere modernista theologus iisdem utitur principiis, quae usui philosopho esse vidimus, illaque ad credentem aptat; principia inquit *immanentiae* et *symbolismi*. Sic autem rem expeditissime perficit. Traditur a philosopho *principium fidei esse immanens*; a credente additur *hoc principium esse Deum*: concludit ipse: *Deus ergo est immanens in homine*. Hinc *immanentia theologica*. Iterum: philosopho certum est *repraesentationes obiecti fidei esse tantum symbolicas*; credenti pariter certum est *fidei obiectum esse Deum in se*: theologus igitur colligit: *repraesentationes divinae realitatis esse symbolicas*. Hinc *symbolismus theologicus*²⁶.

²⁶ Ve, p. 11.

Les aplicacions, en canvi, omplen prou pàgines i escapen al nostre interès actual.

Quan considera, darrerament, el modernista com a teòleg, historiador, crític, reformador i apologeta, no fa l'Encíclica sinó repetir, una vegada més, el ja substancialment exposat, raó que ens permet prescindir-ne.

Les altres parts de l'Encíclica exposen els orígens del modernisme — principalment — en la supèrbia dels seus defensors, i determinen els mitjans amb que seran combatuts. Difícilment es pot trobar un document eclesiàstic on la por i les mesures severes s'uneixin d'una manera tan conseqüent. Aquestes darreres pàgines havien de fonamentar el règim policíac i de terror que dominarà el món catòlic durant la resta del govern de Pius X i que encara, de tant en tant, veiem revifar.

No és ara el moment de tractar d'això, com tampoc de les excomunionis que de manera sistemàtica aniran colpint uns i altres ²⁷. Són afers ben tristos que depassen l'abast del nostre estudi.

Reacció dels modernistes

Mentre el món adicte a les consignes vaticanes es llançà a una lluita «total» contra les idees modernistes, i en general contra tot allò que fos modern ²⁸, els modernistes respongueren aviat — ge-

²⁷ Vegi's la llista a A. L. LILLEY, *Modernism*, en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 8, cols. 764-766. Cal llegir aquest article, així com les visions generals de les altres Enciclopèdies: J. RIVIÈRE, *Modernisme*, a *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 10, cols. 2009-2047, resum de la seva obra *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine* (París, 1929), xxix + 589 pàgines, clarament antimodernista. ROGER AUBERT, *Modernismus*, en *Staatslexikon*, vol. V, cols. 794-780.

²⁸ Ben aviat aparegueren els comentaris als documents pontificis. Citem els més significatius: F. HEINER, *Il decreto «Lamentabili sane exitu»*, versione italiana di Mons. GERMANO STRANIERO. Roma, Desclée, 1908, 375 pp.; *Ensayo de comentario al Decreto «Lamentabili»*, por los alumnos de teología y derecho canónico del P. Colegio español de San José de Roma. Roma, 1908, 2 vols. 668 + 718 pp. (entre els col·laboradors hi trobem: J. Carbó, C. Cardó, J. Bta. Mañá i Aurelio del Pino); JULIUS BESSMER, *Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider den Modernismus*, Freiburg i. B., Herder, 1912, 610 pp.; altres preferiren els estudis de caire més general: le chanoine BEAURREDON, *Le Modernisme et les Bases de la Foi*, París, A. Scaevète, 1908, 224 pp.; CAESAR CARBONE, *De Modernistarum doctrinis. Tractatus philosophico-theologicus*, Roma, Desclée, 1909, 500 pp.; ANTON GISLER, *Der Modernismus dargestellt und gewürdigt*, Einsiedeln, Benziger, 1913⁴, 686 pp. No faltaren les obres de divulgació, entre nosaltres:

neralment de manera anònima — explicant com l'Encíclica havia desfigurat el seu pensament.

Potser podríem classificar aquestes obres en dues categories, les de caràcter general i les que es referien a punts concrets. Entre les primeres sobresurt *Le catholicisme de Demain*²⁹. Tot imaginant uns diàlegs entre persones d'ideologies contràries vol endevinar quin serà el catolicisme de demà. Aparentment no és una defensa del «modernisme»; però les raons aduïdes inclinen a acceptar les intencions dels seus representants. En tractar dels catòlics progressistes, dels catòlics d'etiqueta, de l'anomenada fe «dels carboners»³⁰, hom s'inclina per la part proscripta i condemnada. El darrer capítol és una entrevista — també fictícia — de l'autor amb Piux X. Una apel·lació que va servir de poc.

Ens interessen més els llibres que es refereixen a punts concrets. A més de les obres directes de Loisy i Tyrrell, de què parlarem més endavant, cal citar aquí dos llibres de no poca importància: *Il programma dei modernisti*³¹ i *Lendemains d'Encyclique*³².

El primer va aparèixer poc després de l'Encíclica: el 9 de novembre de 1907. Es va exhaurir i — malgrat que fou inclòs a l'índex — tingué una segona edició l'any 1911.

Cal reconèixer, en primer lloc, que tot el to de la resposta és d'una delicadesa i d'una educació que contrasta clarament amb el de l'Encíclica. A l'inici i en una nota se'ns diu:

Fem servir el nom de *modernisme*, perquè així ho ha fet l'Encíclica, encara que creiem que no és necessari un nou apel·latiu per definir «il

RAMÓN RUIZ AMADO, *El modernismo religioso*, Madrid, Sáenz de Jubera, 1908, 301 pp.; ROMUALDO SANTALLUCIA CLAVEROL, *¿Qué es el Modernismo?* Apuntes sobre la extensió històrico-doctrinal de este error, Barcelona, Luis Gili, 1908, 354 pp. A més de les obres que anirem citant, cal tenir en compte per la seva claretat i amplitud la obra de ÉMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la Crise Moderniste*, Tournai, Casterman, 1962, 696 pp.

²⁹ JEHAN DE BONNEFOY, *Le Catholicisme de Demain* (Bibliothèque de critique religieuse), Paris, Émile Nourry, 1908, 200 pp.

³⁰ «Les charbonniers ne marchent pas, replit sententieusement M. Joseph Renold; autrement ils ne seraient plus de charbonniers. Mais d'autres marchent pour eux et contre eux, et tout le terrain perdu par les charbonniers est un terrain gagné par l'irréligion.» Això ho diu un defensor de la fe dels carboners! *Ibid.*, p. 74.

³¹ *Il Programma dei modernisti*. Risposta all'Enciclica di Pio X «Pascendi dominici gregis», Torino, Fratelli Bocca, 1911², 239 pp.

³² CATHOLICI, *Lendemains d'Encyclique* (Bibliothèque de critique religieuse), Paris, Émile Nourry, 1908, 123 pp.

nostro atteggiamento religioso, che vuol essere semplicemente di cristiani e di cattolici, viventi in armonia con lo spirito del loro tempo»³³.

En el pròleg, de caire general, es justifica la resposta: qui ha estat mal interpretat i calumniat té l'obligació i el dret de defensar-se. És una realitat l'existència d'un nou món — prosegueix — i d'una nova mentalitat, amb els quals l'Església no podrà trobar-se «sulla base della mentalità prevalente al concilio di Trento, e non possono intendersi mediante il linguaggio medioevale»³⁴. L'Església, que ha fet servir les filosofies del passat per explicar la seva fe, pot també fer servir les del món d'avui. En un moment de tants perills per l'Església, cal que aquesta abandoni la closca d'un pensament passat.

Ja en el cos de l'estudi sotmet a judici algunes de les afirmacions pontifícies.

En primer lloc és fals tot el sistema d'argumentació de l'Encíclica: el modernisme no va néixer d'uns presupòsits filosòfics, sinó de la crítica d'uns fets concrets i històricament provats. Un cop suposats els fets, s'ha buscat un camí per conciliar-los amb les afirmacions de la fe. Més, es reconeix que en el camp filosòfic s'està en un terreny encara vacillant:

L'indipendenza della nostra critica di fronte alla nostra filosofia, che è tuttora così indecisa, risulta da molti argomenti³⁵.

Proposa alguns punts concrets de l'Escriptura, on la crítica ha fet canviar les interpretacions tradicionals, per exemple sobre el *coma Johanneo*, i acaba:

Ora, per concludere tutto ciò, per studiare criticamente un problema letterario di questo genere tutti vedono che non occorre alcuna speciale dottrina filosofica e non si richiede nessun presupposto³⁶.

Tot seguit s'afanyen a donar-nos la definició del modernisme:

È il metodo critico, applicato come di dovere alle forme religiose dell'umanità in genere e al cattolicesimo in specie³⁷.

³³ *Il Programma*, p. 7.

³⁴ *Ibid.*, p. 11.

³⁵ *Ibid.*, p. 18.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

³⁷ *Ibid.*, p. 23.

Consideren, després, l'Antic Testament i les noves aportacions crítiques. En dedueixen les conseqüències, que no són pas les de l'Encíclica. En primer lloc, puntualitzen, no diem pas que en la Bíblia hi hagi mentides, sinó tan sols que en ella s'empra «alcune forme letterarie, che più non corrisponono agli usi e bisogni dei tempi nostri...»³⁸. I després de constatar certes variants en la redacció dels textos paral·lels, en dedueixen la necessitat de canviar el concepte d'inspiració, que no pot ser concebut com un dictat des de fora. I, per tant, conseqüentment caldrà modificar el de Revelació. Diuen:

I profeti (...) concepiscono la voce di Dio come una forza interiore alla quale esse non possono sottrarsi³⁹.

Després de l'Antic, consideren el Nou Testament i arriben a algunes conseqüències ben semblants. En quant a la seva historipunts d'ordre filosòfic es nega també la interpretació que dona l'Encíclica s'afirma que no són:

libri storici nel puro senso della parola, ma storie sacre, in gran parte determinate dalla fede a servizio della quale sono state scritte⁴⁰.

Paraules que — no cal dir — admeten més d'una interpretació.

Seguint en el comentari, arribem al punt central on l'Encíclica afirma que pels modernistes la fe es quelcom subjectiu, sense que objectivament res no hi correspongui. I s'estructura el que ja hem citat sobre la transfiguració i deformació del fenomen, i l'existència del *Incognoscibile*.

En primer lloc afirmen que aquests conceptes no han estat mai usats per cap modernista, i que tampoc han afirmat que la veritat de la fe sigui quelcom merament subjectiu; tan sols han distingit entre dos tipus de veritat: el de la ciència i el de la fe:

Per noi è tanto vera la verità della storia che la verità della fede, ma queste due verità appartengono a due ordini differenti, la verità

³⁸ Ibid., p. 40.

³⁹ I afegeix: «Del resto non si vede perchè attribuire tanta importanza alla rivelazione esteriore, quasichè essa sola possa renderci certi che Dio si è manifestato agli uomini, mentre si sa che Dio non può essere oggetto diretto delle nostre sensazioni, e d'altra parte a lui non manca modo di comunicarsi direttamente e fuori di ogni dubbio all'anima del profeta.» Ibid., pp. 43-44.

⁴⁰ Ibid., p. 62.

della storia all'ordine sensibile e naturale, la verità della fede all'ordine soprasensibile e soprannaturale. È per questo che le due verità esigono anche un ordine diverso di cognizione; la verità storica può essere constatata per mezzo dell'esperienza sensibile, mentre per la cognizione della fede l'esperienza sensibile può essere un utile mezzo, ma non basta: si richiede un lume soprannaturale ⁴¹.

I aplicant-ho a Crist:

Applichiamo tutto ciò alla distinzione incriminata tra il Cristo della storia e il Cristo della fede. Il Cristo è per se stesso uno, ma può essere considerato come oggetto della storia e come oggetto della fede. Come uomo, la persona di Gesù e le sue azioni esteriori erano apprese per mezzo dell'esperienza sensibile e in questo senso egli appartiene alla storia: come Cristo, in quanto cioè unito a Dio in maniera singolarissima e intermediario fra Dio e noi della sua rivelazione e delle sue grazie, non può essere conosciuto che per un lume spirituale e divino, e in questo senso non appartiene alla storia ma alla fede ⁴².

Cinquanta pàgines més endavant, encara insisteix en l'objectivat del Crist de la fe:

Il Cristo della fede, per esempio, è, senza dubbio, ben diverso del Cristo della storia: la fede ha preso da questo le mosse per un rifacimento teologico e mistico sempre più alto e più comprensivo. **Ma non** diciamo che dal punto di vista ontologico nel Cristo della storia non ci fossero già racchiusi quei valori etici e quelle significazioni religiose che l'esperienza cristiana ha intuito lentamente, vivendo il messaggio evangelico ⁴³.

El modernista no és, doncs, un agnòstic. Afirmació que apareix repetida moltes vegades. Precisament el que ha volgut fer ha estat superar l'agnosticisme i defensar l'ensenyament del cristianisme. En primer lloc constata uns fets, i després — no *a priori* com afirma l'Encíclica — mirarà de donar-ne una explicació fent servir la filosofia del moment actual.

Noi distinguiamo innanzi tutto diversi ordini di conoscenze: la conoscenza fenomenica, la conoscenza scientifica, la conoscenza filosofica, la conoscenza religiosa. La conoscenza fenomenica abbraccia gli oggetti sensibili nella loro individualità; la conoscenza scientifica applica ai

⁴¹ Ibid., pp. 66-67. Vegi's també p. 114.

⁴² Ibid., p. 67.

⁴³ Ibid., p. 115.

gruppi dei fenomeni percepiti il calcolo, esprimendone le leggi costanti di svolgimento; la conoscenza filosofica è l'interpretazione dell'universo secondo alcune categorie connaturali allo spirito umano e rispecchianti le esigenze profonde e inalterabili della azione; infine la conoscenza religiosa è l'esperienza attuale del divino operante in noi e nel tutto ⁴⁴.

I aplicant això a l'apologètica, ens trobem amb unes afirmacions que creiem importantíssimes:

A noi non importa più di giungere a Dio attraverso le dimostrazioni della metafisica medioevale o sulla testimonianza del miracolo e delle profezie: fatti questi ultimi che urtano anzichè meravigliare la coscienza contemporanea, e che sfuggono al controllo dell'esperienza. Noi segnaliamo altre capacità di conoscere il divino, noi troviamo in noi quel «senso illativo» di cui parlava Newman, col quale ci è dato afferrare, nel suo ineffabile mistero, la presenza di energie superiori, con le quali siamo in diretto contatto. Paragonato a queste nostre opinioni gnoseologiche, l'agnosticismo appare com'è un sistema freddo e razionalistico. Noi accettiamo la critica della ragione pura che Kant e Spencer hanno fatto: ma lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica o dal concludere all'affermazione di un incognoscibile, noi segnaliamo nello spirito umano altre vie per raggiungere il vero, ugualmente forti che la ragione ragionante. È vero che i nostri postulati s'ispirano a principii immanentistici, perchè tutti partono dal presupposto che il soggetto non sia passivo nelle sue operazioni conoscitive e religiose, ma tragga dal proprio essere spirituale sia la testimonianza di una realtà superiore di cui intuisce la presenza, sia la sua formulazione astratta. Ma il principio dell'immanenza vitale è quel principio deleterio che l'Enciclica sembra credere? ⁴⁵.

Però no ens podem allargar més. En tractar, al final, d'alguns cíclica de la dependència de la fe amb relació a la ciència ⁴⁶.

punts d'ordre filosòfic es nega també la interpretació que dona l'En-

Acaba l'obra amb la transcripció en italià de l'Enciclica oportuna-
ment subdividida.

⁴⁴ Ibid., p. 95.

⁴⁵ Ibid., p. 97.

⁴⁶ «La pretesa servitù quindi cui noi ridurremmo la fede di fronte alla scienza, è un non-senso. Se il fatto delle fedi individuali e collettive, esteriormente espresse, dei sistemi teologici, insegnati, rientra nel dominio della critica storica, ciò non vuol dire affatto che il movimento psicologico sottostante alla fede sia in qualsiasi modo vincolato a speciali ricerche scientifiche. La critica analizza le forme esteriori e le affermazioni pubbliche della fede. Ma la fede stessa religiosa, bisogno istintivo di ogni spirito sano, pur risentendo nella coscienza riflessa di sè l'efficacia della coltura generale, nasce spontaneamente e si svolge indipendentemente da ogni tirocinio di preparazione scientifica.» Ibid., p. 123.

Il programma dei modernisti fou traduït immediatament al francès, a l'anglès i a l'alemany. Seria interessant saber si va entrar, aleshores, a la nostra terra.

Poc després a França apareixia una altra obreta, *Lendemain d'Encyclique*, que com que presuposava *Il programma* pogué prescindir de moltes consideracions. Tota ella és un reflexe de l'esprit francès i del seu màxim exponent: l'amor per la llibertat en general i per la llibertat de la ciència en particular.

El primer capítol: *El modernisme de Piux X i el modernisme dels modernistes*, proposa les diversitats existents. I amb una mena d'argumentació *ad hominem* aplica a l'escolàstica algunes de les acusacions dirigides contra els modernistes; especialment la de procedir *a priori* en les seves afirmacions i de desconèixer l'autonomia de la ciència, considerant la filosofia com una *ancilla theologiae*. En front d'aquesta mentalitat apriorística i esclavitzadora trobem una ciència que vol ser lliure, i que té les seves lleis pròpies, que tots — els que vulguin ser científics — han d'obeir ⁴⁷.

Més endavant acusarà a l'Església vaticana de no complir el que diu, ja que després d'haver afirmat la Comissió Bíblica que els científics havien de procedir segons les lleis de la ciència, no reconeix la seva validesa ⁴⁸.

En tractar, en el capítol segon, de les causes del modernisme, s'assegura que no es troben pas en la supèrbia dels modernistes, com afirma l'Encíclica — tòpic fàcil i inservible —, sinó en les exigències de la història i de la ciència, i dóna una llista incompleta dels savis del temps... tots ells catalogables dins les línies generals del modernisme. Se'ns diu — prossegueix el llibre — que allò que cal és una *bona* filosofia i una *bona* història; això és veritat, però ¿a qui pertany aquest judici sobre la bondad sinó als mateixos filòsofs i als historiadors?

⁴⁷ «Une conception nouvelle de la Science s'est développée, et a conquis les esprits: celle d'une science *libre*, entièrement, absolument, jalousement libre, maîtresse de ses moyens et de ses fins, ne révélant que de l'esprit, revêtue de pleins pouvoirs pour conduire ses perquisitions où bon lui semble, dépréoccupée de tout ce qui n'est pas elle, d'une curiosité qu'aucune trouvaille n'épuise et qu'aucune résistance ne rebute, uniquement chercheuse de vérité quelle qu'elle soit, d'où qu'elle vienne, où qu'elle mène (...). Elle ne revendique aucune espèce d'infailibilité, et elle laisse à d'autres l'usage périlleux des Syllabus et des anathèmes.» *Lendemain d'Encyclique*, pp. 21-22.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 16-20.

Qui donc réclamerait l'appui d'une mauvaise philosophie et d'une fausse histoire? Mais aussi qui prononcera sur la qualité des philosophies et des histoires en concurrence? Si c'est l'Église et les théologiens, le christianisme est à la fois juge et partie; et l'apologétique classique devient une mauvaise plaisanterie. Les seuls juges compétents de la qualité et de la valeur d'une histoire et d'une philosophie, ce seront donc les historiens et les philosophes, les *professionnels* de l'histoire et de la philosophie ⁴⁹.

Els altres dos capítols, malgrat el seu interès i, en alguns punts fins i tot un cert profetisme, no ens afecten directament: les persecucions contra els modernistes i l'enfrontament del Dogme i la història manifesten les dues concepcions — en aquell moment certament irreconciliables — entre el món teològic romà i l'esperit científic del nou món.

Naturalment, aquests llibres no foren llegits pels qui potser més els necessitaven. Això apareix clarament en resseguir les «apologies» i els comentaris que aparegueren de la banda catòlica sobre l'Encíclica ⁵⁰. Una mena de narcisisme teològic impedia tota fecundació.

Podem silenciar aquests comentaris, però no el de Gentile ⁵¹ pel que té de representatiu. Considera per una banda la doctrina de l'Encíclica i per altra aquestes respostes dels modernistes i dóna la raó a la primera, tant per la coherència interna de la seva exposició com per la seva claretat. La conseqüència, però, és ben diferent del que hom podria potser sospitar: dintre del catolicisme, l'Encíclica és la que té la raó, però el catolicisme no la té pas. Citem-ne dos paràgrafs:

In conclusione: da questi pochi cenni delle principali tendenze modernistiche si può scorgere la profonda esigenza spirituale che esse rappresentano nel seno del cattolicesimo. Sono la filosofia moderna, che è entrata nel seno stesso del cattolicesimo e vuole rompere la dura scorza secolare, in cui questo come dottrina e come istituto ha organizzato la religiosità umana, razionalizzata dall'antica filosofia, la quale è in sostanza, ripeto, tutta platonica. Tutta la verità del modernismo è in quello

⁴⁹ Ibid., pp. 41-42.

⁵⁰ Vegi's la nota 28. Ni els comentaris més recents superen el apriorisme; vegi's: HEINRICH STERNIMANN, O. P., *Zur Enzyklika «Pascendi»*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 6 (1961) 254-274.

⁵¹ GIOVANNI GENTILE, *Il modernismo e l'enciclica Pascendi*, a *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Saggi (Bari, 1909), pp. 53-96.

che esso toglie dalla moderna filosofia: ma a questa verità, *ut placidis coëant inmitia*, esso riattacca tutto il vecchio che vuol conservare, che non è, poi l'accessorio, ma il principale: il vecchio Dio⁵².

La doctrina modernista

La dificultat del tema resideix en el fet que els «modernistes» no foren pas filòsofs, i entre ells va haver-hi tan sols un gran teòleg: l'anglès Tyrrell. Per això no cal esperar-ne una filosofia sistemàtica, que per altra banda hem vis ja que no pretenen tenir⁵³. Això va ser el seu punt feble i del que no en poderen sortir.

Malgrat aquesta deficiència fonamental, mirem de copsar les ensenyances de Loisy i de Tyrrell en el seu primer període, o sigui abans de l'Encíclica.

Doctrina d'Alfred Loisy

Loisy no era ni un filòsof ni un teòleg; no en podem esperar, doncs, el que no pot donar. A més, és difícil copsar el seu pensament i en cap cas no el podem deslligar de la seva vida, d'una vida complexa en la qual una pietat sentimental s'ajunta a un esperit crític; d'una vida, en fi, que malaltissa com era va haver de suportar més d'una injustícia eclesiàstica. Crec que no seria massa difícil establir un paral·lel entre ell i Luter. També hi haurà en Loisy una «visió de la torre».

No podem, per això, parlar de la seva doctrina sense afegir a més alguna cosa del seu origen psicològic. Ens valdrem de la seva primera autobiografia⁵⁴.

⁵² Ibid., p. 95.

⁵³ Per a situar el moviment modernista en el seu ambient cal tenir en compte: LORENZO BEDESCHI, *La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo* (Problema d'oggi), Parma, Guanda, 1968, 383 pp.; J. M. CONNOLLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine* (In domo Domini), París, Éd. Saint Paul, 1966, 239 pp. UWE GERBER, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1966, 334 pp.; A. KERKVOORDE i O. ROSSEAU, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain. Liturgie - Dogme - Philosophie - Exégèse*, París, Beauchesne, 1969, 255 pp.; MARK SCHOOF, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge Wege Strukturen*. Wien, Herder, 1969, 343 pp.; i més directament: J. J. HEANEY, *The Modernist Crisis: Von Hügel*, London, Geoffrey Chapman, 1969, 304 pp., i A. L. LILLEY, *Modernism a Record and Review*. New York, Charles Scribner's Sons, 1908, 277 pp.

⁵⁴ Ens referim a *Choses passées*. Resulta indispensable la consulta de la bio-

És ben sintomàtic que tot just ingressat en el Seminari el trobem escrivint unes pàgines sobre *l'Autoritat i la llibertat*⁵⁵. D'aquests anys decisius ens diu:

Autant la contemplation mystique des objets de la foi est en général pacifiante pour l'âme, même pour l'intelligence qui se laisse dominer par le sentiment, autant l'analyse plus ou moins rationnelle de la croyance devient facilement un exercice des plus troublants. Bien que je fusse en ce temps-là tout adonné à la piété, fervent entre les plus fervents séminaristes, le premier contact de ma pensée avec la doctrine catholique, avec ce qu'on me présentait comme l'interprétation authentique de la révélation divine, fut quelque chose d'infiniment douloureux⁵⁶.

L'enfrontament entre el món de la fe i el de la ciència no serà, doncs, una realitat posterior. Ben aviat es convenç que la ciència històrica no pot provar res del que ensenya l'Església⁵⁷, i, amb no poca angoixa, s'adona que la seva posició s'allunya de la tradicional de l'Església⁵⁸. Aquesta pèrdua de la fe no fou aleshores conscient i continuà el seu camí envers el sacerdoti.

Va voler superar la crisi amb la insistència en la vida d'oració i de pietat; ell volia fer quelcom per l'Església:

Ma volonté de servir Dieu et l'Église dans le sacerdoce restait entière. Je regardais mes doutes involontaires comme une de ces épreuves dont parlent les auteurs mystiques, et j'attendais qu'il plût à Dieu de la faire cesser⁵⁹.

Va voler superar la crisi amb la insistència en la vida d'oració fe. Medità la *Summa teològica* i la *Summa contra els Gentils*. Però aquesta lectura va provocar un resultat del tot divers:

... les spéculations de saint Thomas sur la Trinité, le mystère d'un

grafia escrita per HOUTIN, i enriquida per POULAT, i ja citada en nota 3. La monografia de RAYMOND DE BOYER DE SAINTE SUZANNE: *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, París, Centurion, 1968, 230 pp., publica algunes cartes fins ara inèdites. La visió general oferta per GIUSEPPE MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti d'una crisi del pensiero religioso moderno*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1951, pp. 195-256, insisteix en els aspectes de la seva personalitat i formació. Bon resum en el de J. BONSIRVENT, *Loisy*, a *Dictionnaire de la Bible. Suppl.* vol. V (1957), pp. 530-544, i millor: ROSEMARY RUETHER, *Loisy: History and Commitment*, «Continuum» 3 (1965) 152-167.

⁵⁵ APL, p. 1.

⁵⁶ *Choses passées*, p. 28.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 34.

Dieu unique en nature et triple en personnes, où tout se déduisait de deux définitions, celle de la nature et celle de la personnalité, conçues tout exprès, arbitrairement, pour s'adapter au dogme traditionnel, me firent l'effet d'une vaste logomachie ⁶⁰.

Mal aconsellat, seguí endavant, i el 30 de juny fou ordenat de sotsdiaca. Més tard reconeixerà: «La grande erreur de ma vie était consommée» ⁶¹. El 29 de juny de l'any següent, un cop obtinguda la dispensa d'edat — només tenia 22 anys — fou ordenat de prevere.

La petita parròquia on és enviat per a reposar li atorga uns moments de pau, i s'afermarà en el seu esperit la idea d'escriure un gran llibre per tal de defensar l'Església. Per tal de defensar-la, com ell mateix reconeix, del seu mateix esperit crític.

Però una parròquia no era per a ell. Mns. Duchesne va obtenir que pogués continuar els seus estudis a l'Institut catòlic de París. Ell mateix li proporcionà l'edició crítica del Nou Testament de Tischendorf. La constatació de les variants entre els diferents evangelis va augmentar en ell la idea que no es tractava d'uns escrits històrics, i que no podien ser considerats com a tals ⁶². Des del punt de vista històric havien estat escrits com els altres llibres. I aquesta idea, ens confessa, no li va produir cap perturbació ⁶³.

Mentre en el seu esperit anaven covant aquestes idees, va assistir al curs que Vigouroux donava sobre la història de l'exègesi crítica, en el qual volia provar fins a quin punt era errònia. Però el resultat fou que aquelles classes es van convertir per Loisy en una apologia de la posició crítica, i influïren més a bandejar del seu esperit la tesis tradicional que no pas les mateixes raons dels racionalistes. I és clar que de tota aquella apologètica no en podia acceptar res. Augmentà el seu malestar, ja que aleshores ens diu:

Je ne savais pas alors que la foi se défend par des partis pris inconscients. Quand ils sont conscients la foi n'est plus entière ⁶⁴.

Es trobava entre dos camins: el tradicional i el dels racionalistes; i és per això que començà a cercar un camí que, tenint en

⁵⁹ Ibid., p. 36.

⁶⁰ Ibid., p. 43.

⁶¹ Ibid., p. 46.

⁶² Ibid., p. 57.

⁶³ Ibid., p. 58.

⁶⁴ Ibid., p. 60.

compte totes les dades, trobés la solució adient. No era pas fàcil.

Ligne de conduite — escriví el 8 de març de 1882 —. D'un côté, la routine se prenant pour la tradition; de l'autre, la nouveauté se prenant pour la vérité. La première ne représente pas mieux la foi que la seconde n'est l'expression certaine de la science. Ces deux esprits sont en lutte sur le terrain biblique, et je me demande s'il y a quelqu'un sur la terre pour tenir au nom de la foi et de la science le juste milieu. Celui-là serait mon maître. (...) Égal danger de trop accorder et de refuser trop au rationalisme. Ou nous cessons d'être chrétiens, ou nous méritons d'être pris pour de sottes gens et de mauvaise foi. *Ici, je n'ait pas de guide dans cette voie moyenne*; du moins je le crois, et je ne pense pas en celà me défier trop des tendances de tel ou tel.

I en el diari d'aquells dies escriu aquelles famoses paraules que no pocs crítics apologistes han repetit, potser, amb més ironia que caritat:

J'ai simplement à marcher sous l'oeil de la Providence. O mon Dieu, donnez-moi vingt ans de santé, de patience, de travail, avec cet esprit de discernement, de sincérité, d'humilité, qui permet à la science chrétienne de se produire sans danger pour le savant, à l'édification de l'Église et à la confusion de ses ennemis!⁶⁵.

Mentrestant havia estat nomenat professor d'hebreu a l'Institut catòlic, però sota la vigilància i autoritat de Vigouroux. Seguint els consells del rector Mns. d'Hulst assistí als cursos de asiorologia i egiptologia dels «Hautes Études» i als cursos d'hebreu del «College de France». Allí va tenir com a mestre Renan, a qui ell també considerava com un enemic de l'Església catòlica. Loisy el voldrà superar:

Mon ambition était de vaincre un jour Renan par ses propres armes, par la critique dont je m'instruisais à son école⁶⁶.

Amb aquest afany tan ambiciós, anava creixent en ell la idea que en el cristianisme tot s'havia de refer, i a partir dels fonaments:

Ce ne sont pas tes formules (parla amb l'Església) que tu dois nous traduire dans une langue intelligible pour les hommes de notre temps; ce sont tes idées mêmes, tes affirmations absolues, ta théorie de l'uni-

⁶⁵ Ibid., pp. 61-62.

⁶⁶ Ibid., p. 66.

vers, la conception que tu as de ta propre histoire, qu'il te faut renouveler, corriger, transformer ⁶⁷.

Calia procedir pas a pas; començarà per estudiar el concepte d'inspiració dels llibres sagrats. Volia que fos la seva tesi doctoral; però havent estat llegida per Mns. d'Hulst, aquest li recomanarà insistentment que no la doni a llegir a ningú, perquè, encara que la seva explicació sigui la més correcta, els enemics de l'Institut se'n valdrien per atacar la Institució. L'obra restà impubicada i Loisy començà un nou estudi.

Aquest enfrontament va demostrar-li que en el fons allò que ell pensava no era allò que l'Església ensenyava. I ell no podia renunciar a allò que se li havia aparegut com una intuïció profètica, aquella nit en què no podia dormir. Intuí que tota veritat és essencialment relativa ⁶⁸, i que si l'Escriptura no escapava a aquesta veritat, amb més raó encara quèien sota d'ella les definicions més solemnes dels Papes i Concilis.

Amb aquest esperit continuà els seus estudis, i convertí les seves classes d'hebreu en classes d'exegètica. I de mica en mica anava perdent l'entusiasme que el feia creure que, malgrat tot el que pensés, estava encara amb l'Església. ⁶⁹

Tot estava en joc, àdhuc els dogmes més fonamentals, però — i aquest text és clau per a comprendre el seu pensament — què fer?

Les croyances les plus essentielles étaient en jeu. Mais qu'étaient-ce que ces croyances mêmes sinon des symboles qui valaient par leur efficacité morale? N'était-ce pas seulement cette efficacité qui était véritablement essentielle? Fallait-il rompre avec l'Église parce qu'elle était

⁶⁷ Ibid., p. 69.

⁶⁸ «L'idée fondamentale de ma thèse sur l'inspiration biblique apparut subitement à mon esprit au milieu d'une nuit où je dormais mal, dans les premiers mois de l'année 1883. Croira qui voudra que ce fut une suggestion diabolique.» Ibid., p. 75. Vegi's les precedents pàgines 72-75.

⁶⁹ «Maintenant je ne pouvais me dissimuler (...) que, si l'on voulait interpréter les dogmes au gré de la science et de l'esprit moderne, une explication plus ou moins large et nouvelle n'y suffirait pas, des dogmes tels que celui de la conception virginale du Christ ou de sa résurrection s'évanouissent avec la réalité de leur objet; qu'une refonte de tout le système catholique était indispensable; que, pareille tâche étant au-dessus des forces humaines, un petit professeur d'hébreu et d'assyrien serait absolument fou de l'entreprendre. *Rien à faire*: telle était la triste pensée contre laquelle venait se briser la rêve de ma jeunesse, et il me fallut du temps pour regagner l'espoir d'une activité féconde.» A les indicacions de deixar l'Església contestà negativament: «La vraie raison fut que je lui demeurais attaché par le fond de mon âme.» Ibid., pp. 80-81.

en retard sur le mouvement scientifique? Et la science était-elle capable de remplacer l'Église dans sa mission morale? ⁷⁰.

Era millor no preocupar-se. Limitar-se al terreny dels fets, i prescindir de total preocupació teològica i apologètica ⁷¹.

L'any 1892 proposà el pla del seu ensenyament. En ell parlava encara dels estudis fets sota el guiatge de l'Església; però el guiatge era entès per ell com un fet històric més, no com unes ensenyances indiscutibles ⁷². A partir d'aquest any començà a publicar els seus cursos en una nova revista, «Enseignement biblique». En ser publicats, els seus estudis i les seves idees arribaren a mans de molts, i va començar la lluita. Sempre, naturalment, en un terreny de fets i d'interpretacions històriques. Loisy anava negant la historicitat de determinats llibres o fets, i els altres l'afirmaven.

Va venir després l'afer desgraciat de l'article de Mns. d'Hulst sobre la diversitat d'escoles en la interpretació de l'Escriptura. Amb ell pretenia, indirectament, salvar la posició de Loisy; però, de fet, per la seva manera d'expressar-se — que no era pas la de Loisy —, ho embolicà tot. Foren inútils els viatges a Roma. Calia una víctima, i entre el rector o ell, caigué Loisy. I això el crític francès no ho perdonaria mai. A l'acte de clausura de l'any escolar — que ho seria també del seu ensenyament al centre — parlà sobre *La question biblique et l'Inspiration des Écritures*. La sort estava decidida.

El cardenal de París l'enretirarà a Neuilly: allà, tot sol — pensava —, no podrà fer més mal. Però el director de la «Revue Biblique» li anà enviant els darrers llibres perquè els recensionés; i el seu amic Baron von Hügel des d'Anglaterra el posà en contacte amb la teologia protestant alemanya i amb les obres de Newman. També coneixerà els escrits de Tyrrell.

Cops de la vida! Ell, que havia decidit no ficar-se en filosofia, s'hi ficarà ara, gairebé determinat per l'aïllament a què l'Església l'havia sotmès. Resulta impressionant llegir les seves confessions:

⁷⁰ Ibid., p. 81.

⁷¹ «Appliqué seulement à mes textes et à la philologie sacrée, sans préoccupation de théologie ni d'apologétique.» Ibid., p. 82.

⁷² Ibid., p. 90. Vegi's: CAROLO GOOSSENS, *La liberté de l'exégète-historien d'après Alfred Loisy et M.-J. Lagrange* (1900-1910) (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Fac. Hist. Eccles. Pont. Univ. Gregorianae). Tilburg, 1966, 61 pp.

Pendant mes cinq années de Neuilly, mon esprit fut dans un perpétuel travail sur la doctrine catholique pour l'adapter aux exigences de la mentalité contemporaine. On se tromperait tout à fait en supposant que ce fût là un amusement d'oisif, ou bien un travail de pure spéculation. Je n'avais pas retrouvé, pour mon propre compte, la foi naïve de mon enfance: je n'acceptais à la lettre aucun article du symbole, si ce n'est que Jésus avait été «crucifié sous Ponce-Pilate»; mais la religion m'apparaissait de plus en plus comme une force immense qui avait dominé, qui dominait encore l'histoire de l'humanité; toutes ses manifestations avaient eu leur limites, leurs défauts, leurs abus, mais elles représentaient à peu près toute la vie morale du genre humain.

I després de parlar de la religió del poble d'Israel, considera l'Església catòlica, i diu:

Si elle savait parler aux peuples, nulle puissance adverse ne pourrait lutter contre elle. A cette Église, en dépit de ce qu'elle m'avait fait souffrir, je restais sincèrement dévoué ⁷³.

En aquest moment apareixerà l'Encíclica *Providentissimus Deus*, a la qual ja hem vist com s'hi sotmetia Loisy. De fet, però, començarà a escriure en diferents revistes, especialment en la «Revue du Clergé français», utilitzant l'anonimat ⁷⁴.

Podríem prendre l'any 1900 com el començament del període apologètic de Loisy. Trobarà l'ocasió en les conferències donades a Berlin per Harnack sobre *L'essència del Cristianisme*, recullides després en forma de llibre ⁷⁵. L'atac contra el catolicisme era directe. L'essència del cristianisme era el sentiment de filiació de Crist envers el Pare. La resta no interessava; més encara, l'Església i el culte no eren més traicions a l'essència del cristianisme.

Loisy volgué provar com l'essència del cristianisme no era la proposada per Harnack, i que s'havia perpetuat a través de l'Església catòlica. En la seva resposta *L'Évangile et l'Église*, vol procedir exclusivament com historiador, no com a teòleg ⁷⁶.

⁷³ *Choses passées*, pp. 164-165.

⁷⁴ «Pour ne pas trop attirer l'attention, je ne les signais pas tous de mon nom, et je me fis un choix de pseudonymes variés qui dépistèrent, en effet, pendant quelque temps, les inquisiteurs.» *Ibid.*, p. 171. Vegi's POULAT, o. c., pp. 74-88.

⁷⁵ Darrera edició, ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. Amb introducció de RUDOLF BULTMANN (Siebenstern-Taschenbuch, 27). München-Hamburg, 1964, 191 pp.

⁷⁶ «C'est, en effet, au point de vue de l'histoire que l'on a voulu se mettre dans cette étude. On ne s'est nullement proposé d'écrire l'apologie du catholi-

Amb això, sense dir-ho explícitament, distingia entre el mètode històric i el mètode teològic; en el primer dels quals l'Església no té res a dir. Amb altres paraules, es podrà establir l'essència del cristianisme per l'estudi dels documents sols, sense tenir en compte les ensenyances de l'Església ⁷⁷.

El «petit llibre», el primer de la sèrie que seguirà — anomenat així pel seu reduït tamany —, o «llibre vermell» pel seu color ⁷⁸, aixecà una gran polsaguera ⁷⁹. Per a respondre a l'atac, Loisy publicà un segon llibret intitulat *Autour d'un petit livre* ⁸⁰, on clarifica més la seva posició. Pràcticament, en aquestes dues obres s'hi troben totes les idees claus del seu pensament, encara que — com ja hem indicat —, estructurades més vitalment que no pas filosòficament.

Harnack buscava com a essència del cristianisme allò immutable que, un cop canviat, ja no es podria parlar de cristianisme. Contra aquesta concepció filosòfica s'alça Loisy:

Ce qui est vraiment évangélique dans le christianisme d'aujourd'hui n'est pas ce qui n'a jamais changé, car, en un sens, *tout a changé* et n'a jamais cessé de changer, mais ce qui, non obstant tous les changements extérieurs, procède de l'impulsion donnée par le Christ, s'inspire de son esprit, sert le même idéal et la même espérance ⁸¹.

Afirmació que no és altra cosa que l'explicació del seu principi de la relativitat de tot coneixement. L'aplicarà contra el principi de Harnack:

Tout l'ensemble des conceptions chrétiennes ayant été en perpétuel mouvement depuis l'origine, il n'est pas possible et il n'est vrai que celle-là (la de la filiació divina de Crist) soit restée immuable et constitue le noyau absolu de la prédication évangélique ⁸².

cisme et du dogme traditionnel. Si l'on avait eu cette intention, le présent travail serait très défectueux et incomplet, notamment en ce qui regarde la divinité du Christ et l'autorité de l'église. On n'entend pas démontrer ici la vérité de l'Évangile ni celle du christianisme catholique, mais on essaie seulement d'analyser et de définir le rapport qui les unit dans l'histoire.» EE, p. vii.

⁷⁷ Vegi's LUCIO DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910) (Roma, 1954), pp. 20-42. Recull els texts més importants.

⁷⁸ Pròpiament, el color de la primera edició fou rosat.

⁷⁹ Tots els autors, àdhuc els antimodernistes, reconeixen l'impacte que la publicació del llibret produí.

⁸⁰ Vegi's la nota 7.

⁸¹ EE, p. 99. El subratllat és meu.

⁸² *Ibid.*, p. 95.

La posició és prou clara.

En l'Església tot ha canviat; els dogmes no són veritats caigudes del cel, sinó el fruit d'una evolució. Ens diu:

Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardés par la tradition religieuse dans la forme précise où ils ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation des faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique ⁸³.

Naturalment aquesta concepció fou durament contratacada, i per això en el segon llibret va caldre que Loisy n'expliqués els fonaments. Allí trobarem les definicions de veritat, de revelació, així com també les de la immutabilitat dels dogmes i la del sentit de l'autoritat en l'Església.

En quant a la veritat: és en nosaltres una cosa necessàriament condicionada, RELATIVA, sempre perfectible:

Mais il me semble évident, par la commune expérience, que la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution ⁸⁴.

És tan mudable com l'home mateix:

Mais la vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui; elle ne l'est même qu'à cette condition ⁸⁵.

Si la veritat és relativa, ¿com podrà la revelació definir-nos una veritat fixa? Cal, doncs, canviar el sentit de la revelació.

La revelació no és més, en el seu origen, que la percepció en l'ànima de Crist de la seva unió amb el Pare, i la percepció que uneix a tots els homes amb el mateix Pare.

Perquè es tracta d'un text clau, i per tal de no trair-lo, prefereixo — malgrat la seva llargada — reproduir-lo en el seu original.

Que sera maintenant la révélation? Même la théologie savante en

⁸³ Texts a DA VEIGA COUTINHO, o. c., p. 35.

⁸⁴ APL, p. 191. Tot just abans diu: «Je me garderai bien de vous exposer ici une théorie de la connaissance. Je me sens pour cela trop ignorant de la philosophie, et je me défie trop des systèmes.»

⁸⁵ Ibid., p. 192. El subratllat és meu.

retient une idée extrêmement anthropomorphique, tout à fait déconcertante pour la science et la philosophie contemporaines. Comme on n'a pas généralement cessé de prendre à la lettre les premiers chapitres de la Genèse, on ne trouve pas la moindre difficulté à ce que Dieu lui-même, au paradis terrestre dans les conversations intimes qui précéderent la première faute, et par la terrible sentence qui la suivit, ait expliqué au premier homme et à la première femme les dogmes fondamentaux du christianisme, toute l'économie de la rédemption...

I més endavant:

Là sans doute est le grand mystère, et l'apparente puérité de la conception vulgaire ne doit pas nous faire méconnaître la profondeur de son objet. Quand je décrivais tout à l'heure, bien imparfaitement, l'effort de l'homme vers la vérité, je pensais à Dieu, qui est le premier principe de cet effort et son dernier terme. N'est-ce pas lui qui en est la cause profonde et la récompense? *Mais ce n'est pas seulement par le chemin du vrai que l'homme se dirige vers Dieu, se meut en Dieu, où est mû par Dieu, c'est aussi par le chemin du bien, par tout son être, par l'ensemble de ses aspirations qui tendent à l'Infini...*⁸⁶.

La Revelació serà:

... sinon la perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même, et de celui qui relie tous les hommes à leur Père celeste? La perception de ces rapports avait forme de connaissance humaine, et c'est en cette forme seulement qu'elle pouvait être communiquée aux hommes. Toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour plus satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. Ce qui fût, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal. La développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevue dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir.

A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la

⁸⁶ Ibid., pp. 192-194. El subratllat és meu.

perception, des vérités religieuses n'est pas un fruit de la seule raison; c'est *un travail de l'intelligence* exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur *du sentiment religieux* et moral, de la volonté réelle du bien. (...) La Révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'oeuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même; mais Dieu agit dans l'homme, et il est connu par l'homme ⁸⁷.

En quant a l'objecte de la Revelació, ens diu:

La révélation a pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de la foi, non la doctrine et le dogme comme tels. Doctrine et dogmes sont dits révélés parce que les assertions primitives de la foi subsistent dans les explication autorisées qui sont le dogme de l'Église. Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine. Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet. Et c'est toujours comme assertions de foi que la doctrine et le dogme servent de base à la vie chrétienne. En tant que théorie doctrinale ou théologie dogmatique, interprétation de la foi au moyen de la philosophie, ils servent plutôt à maintenir l'harmonie de la croyance religieuse avec le développement scientifique de l'humanité ⁸⁸.

Existeixen dues realitats: per una banda la revelació, intuició i experiència de les veritats simples, i per l'altra el desenvolupament dogmàtic, que inclou una *interpretació* del fet religiós. Aquestes expressions dogmàtiques són necessàries — *de iure* —, ja que l'home està condemnat a pensar racionalment — «és impossible que no pensi allò que creu!» —, i — *de facto* — han servit a la propagació de l'Evangelí ⁸⁹.

Concreta encara més la seva posició; i estableix les relacions entre el fet primitiu de la revelació i la seva expressió dogmàtica:

La révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en *idées* qui ont pris naissance dans l'humanité. (...) Par rapport à leur objet, ce sont des *symboles imparfaits* (...) qui, même pour nous, sont susceptibles d'explication, c'est-à-dire de modification

⁸⁷ Ibid., pp. 196-197. El subratllat és meu.

⁸⁸ Ibid., pp. 200-201.

⁸⁹ Texts a DA VEIGA COUTINHO, o. c., p. 37.

et d'amélioration relatives. La révélation ne pas immuable en ce sens que ses symboles, une fois donnés, échapperaient à toute *transformation* mais parce qu'elle demeure toujours, pour la foi, *substantiellement identique* à elle-même, et parce que les *changements* qui se produisent dans sa détermination extérieure et dans ses formules sont quelque chose de secondaire par rapport à *l'unité de son esprit* et à la continuité de son développement ⁹⁰.

El sentit que no canvia no és pas el que ens dóna la lletra, és a dir: la forma particular que ha pres en llavis dels que l'han expressat segons les diverses necessitats, sinó que està:

dans leur fond commun, impossible à exprimer en langage humain ⁹¹.

L'evolució dogmàtica ve donada pels individus — «qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle» —. No es tracta d'un treball científic, sinó del resultat degut a l'instint de la fe; resultat que sembla «manquer de logique et de consistance rationnelle». I això, prossegueix, que seria un greu defecte en el terreny filosòfic, no ho és pas en el teològic.

L'Església, segons aquesta concepció, serà una entitat que tindrà cura del manteniment de l'equilibri entre la tradició — l'herència de la veritat assolida —, i el treball continu de l'home per adequar allò que ha obtingut a les noves exigències del pensament i de la ciència.

En el seu arbitratge, l'Església no ha exigit mai l'assentiment absolut a les fórmules amb què ha expressat la veritat. I això, perquè el que ella ensenya no esgota la realitat ensenyada, ni tan sols és el símbol d'una veritat absoluta. En qualsevol cas, mentre no la formuli d'una altra manera, és el millor camí per a ensenyar-ho ⁹².

L'assentiment absolut a la veritat permanenceix: es dóna no a les

⁹⁰ APL, pp. 198-199. El subratllat és meu.

⁹¹ Ibid., p. 201. Aquesta explicació no exclou que no es pugui dir que els dogmes són revelats, ja que en ells subsisteixen les afirmacions primitives de la fe.

⁹² «La formule ecclésiastique n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente; elle n'en est pas moins le symbole d'une vérité absolue; jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit.» Ibid., p. 206.

formulacions imperfectes, sinó a la veritat plena que aquestes manifesten ⁹³.

Aquesta veritat s'està encara fent:

Cette vérité n'est pas non plus tout entière dans la tradition du passé, ni dans l'enseignement du présent; en tant que tous les croyants y ont part, elle se fait *perpétuellement* en eux, dans l'Église, avec le secours de l'Écriture et de la Tradition ⁹⁴.

Resumint:

— Existeixen dos camps: el de la ciència i el de la fe. Cada un amb les seves lleis. L'Església no té autoritat en el primer; la té — però entesa com hem dit — en el segon.

— El treball de l'exègeta no pot estar limitat per la *tradicció*, ja que aquesta és a-històrica.

— Aquesta tradició té l'origen en la revelació divina, predicada per Crist: el seu objecte no són pas les veritats, un *depositum fidei*, sinó una percepció intuitiva, en cada individu, de les seves relacions amb Crist.

— Aquesta intuïció del cor cerca una expressió de caire intel·lectual: formulant així l'Església els dogmes que no tenen valor objectiu, i que són fruit de l'home — i com a tals perfectibles —. Aquí no gosaria dir que quan nega la seva objectivitat negui, fins i tot, l'objectivitat del seu fonament, o bé que solament vulgui insistir en l'aspecte subjectiu de la seva formulació.

Doctrina de George Tyrrell

Tal com hem fet amb Loisy, cal recordar algunes dades de la

⁹³ «Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative (...). Le catholique peut donc croire à l'autorité de l'Église et à ce que l'Église enseigne. Il ne pense pas pour cela que le formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle perfection que rien n'y sera jamais changé par voie d'interprétation.» Ibid., pp. 206-207.

⁹⁴ I continua: «Les formules, anciennes ou nouvelles, ne sont que la véhicule de la vérité. L'Église en a besoin et elle s'en sert en les perfectionnant lentement. S'il fallait leur attribuer une immobilité constante, on aurait assez d'un livre renfermant les définitions des conciles et des papes, et l'on pourrait, à la rigueur, se passer désormais de papes et de conciles. On appliquerait ainsi l'ancienne idée protestante aux documents de la tradition, qui compléteraient le texte de la Bible comme règle absolue de la foi (...). La vraie règle de foi doit être vivante comme la foi même: c'est la révélation chrétienne actuellement interprétée par l'Église catholique et reçue dans la conscience de ses enfants.» Ibid., pp. 207-208.

vida de Tyrrell que ens aclariran la seva posició filosòfica, altrament no fàcil de conèixer i molt menys de valorar. De fet Tyrrell no ha trobat, encara, l'historiador o el pensador que sintetitzi la seva doctrina, no sempre coherent però certament original; potser l'única d'entre els modernistes veritablement original.

George Tyrrell va néixer a Dublin, essent fill pòstum, l'any 1861. La seva mare, calvinista, l'educà en la pròpia fe; d'aquesta educació en sorgirà un nen pietós, amant dels ritus i les cerimònies, inclinat envers les intuïcions místiques. D'ell ens diuen, precisament, que era un mandra i poc inclinat pels estudis científics. Com a bon anglès, tenia un sentit de l'humor molt fi — que li va crear no poques dificultats en les seves lluites posteriors — i una radical inclinació al practicisme.

Tot això ens revela un món diferent al de Loisy. Mai no seran ni la història ni l'exègesi, les que determinaran els seus camins, sinó la seva vida mística i d'entrega. Del tot diversos seran també els darrers moments. El nascut catòlic i fet capellà per defensar l'Església, la deixarà i no voldrà mai reconciliar-se amb ella. El calvinista que es fa catòlic perquè creu que la catòlica és la veritable Església, no la deixarà, malgrat la *suspensio a divinis*, i morirà — bé que sense haver-se retractat de la seva posició — convençut que moria en la veritable Església.

El seu esperit pietós i ritualístic el portà primer a la *High Church*; i després al catolicisme. Als 18 anys va ingressar en la Companyia de Jesús, símbol de la intransigència i de l'aristocràcia anglesa.

La seva *Autobiografia*⁹⁶ ens dóna molts detalls dels seus primers anys de vida religiosa. El trobem d'estudiant a Stonyhurst en el moment de les tensions creades per l'Encíclica *Aeterni Patris* amb l'imposició d'haver d'acceptar St. Tomàs com a mestre únic. Com que els jesuïtes volien seguir amb el seu, Suárez, el jove George — en reacció lògica — va inclinar-se per la doctrina de l'Angèlic. Serà un tomista convençut. En canvi, no trobarà en aquell col·legi cap interès pels estudis positius i d'història. La seva formació serà, doncs, profundament intel·lectualística. Contrària, en el fons, a la seva manera d'ésser.

⁹⁶ *Autobiography and Life of George Tyrrell*... Arranged, with supplements by M. D. PÉRE (London, Edward Arnold, 1912), 2 vols.

Primer li va ser encomenat el treball pastoral, després com a professor de moral a Stonyhurst, d'on serà allunyat pel seu tomisme, i tornarà a la vida pastoral. A Londres predicarà, confessarà, es dedicarà a la «cura d'ànimes». Es trobarà així en l'ambient més adequat per anar formulant les seves intuïcions. Vivia la problemàtica de moltes ànimes, els terrors més o menys fonamentats, les realitats de les petites devocions sota les quals covava la gran «devoció» el moviment incontenible envers Déu, el sentiment religiós que amb les seves llampegades ho il·luminava tot. El resultat serà una constatació de la discordància entre allò que havia estudiat i ensenyat... i la realitat de la vida espiritual.

Aviat començaran les seves col·laboracions a diverses revistes, especialment a la jesuítica «Month», on va publicar molts dels escrits, que després havia de recollir en obres de conjunt com *Nova et Vetera*, *The faith of the millions* i *Through Scylla and Charybdis*, etc.

Com a crític de la mateixa revista, rebia moltes obres filosòfiques, especialment les de Ward, i per això va entrar en contacte amb les idees de Newman, sobretot amb el principi de l'evolució dogmàtica.

Va intervenir en les lluites sobre la llibertat d'investigació i les relacions entre el teòleg i l'Església. Els seus primers passos es van moure en una línia lleugerament oberta. Creu poder solventar les contradiccions entre la ciència i la fe amb la teoria neumaniana de l'evolució dogmàtica.

En l'escrit *The Relation of Theology to Devotion*⁹⁶ defensa que la fe del poble senzill és una regla superior amb relació a la il·lustrada mentalitat dels teòlegs. Però, com d'una banda, la devoció popular té el perill de l'antropomorfisme, i de l'altra, la teologia té el perill no menys greu de donar-nos un món irreal, l'Església és necessària per a mantenir l'equilibri. I acaba afirmant:

Devotion and religion existed before theology, in the way that art existed before art-criticism⁹⁷.

Amb això apareix insinuada la seva posició fonamental: la *Lex*

⁹⁶ Publicat amb el títol de *Lex orandi, lex credendi*, en *Through Scylla and Charybdis* (Plymouth, 1907), pp. 85-105.

⁹⁷ *Autobiography*, II, pp. 105-111, el citat a pàg. 107.

orandi és precedent a la *Lex credendi*, principi que exposarà àmpliament en dos llibres que portaran aquests títols.

Tots els articles precedents no havien somogut massa els esperits. Havia de ser l'any 1899 el punt de partida de la seva nova mentalitat. El 16 de desembre de 1899 publicà al «Weekly Register» un article sota el títol *A perverted Devotion*⁹⁸. En l'article es posava — irònicament — al costat de dos redemptoristes que discutien contra el jesuïta Castelein sobre el problema de l'infern. Afirmava Tyrrell que potser cap dogma no ha produït més malestar en les ànimes pietoses que el de l'infern. Per aquestes ànimes eren un confort les paraules de la mística Juliana de Norwich, que apel·laven a una darrera misericòrdia divina. Un dels punts centrals de l'article era que *magis et minus non mutant speciem*: aplicat al cas de l'infern: amb l'afirmació que són pocs els que es condemnen eternament no queda resolt el problema.

Per resoldre'l no hi ha altre camí que el de la fe; els intents teològics no fan més que complicar-ho tot. Una de les seves darreres expressions ens obre un nou món de perspectives gnoseològiques que, naturalment, li van ser rebutjades.

Ell deia — gairebé de passada:

It would almost seem from many indications that the same rationalism in religion which occasioned the defection of the sixteenth century has, like a fever, worked itself out and brought about its own cure by an experimental demonstration of its insufficiency as a substitute for faith. In a saner spiritual philosophy born of a revolt against materialism —the last and lowest form of rationalism—, a basis is found for a *certain, temperate agnosticism*, which is one of the essential prerequisites of intelligent faith⁹⁹.

Això del «agnosticisme mitigat» era massa pels dogmàtics, raó per la qual les acusacions es multiplicaren, i aconseguiren la imposició, per part de Roma, d'una retractació. L'*Autobiografia* ens parla llargament del trist afer, que només una persona religiosa fins al moll de l'òs podia superar. El resultat topogràfic de l'afer fou el seu allunyament de Londres i el confinament a Richmond. La pau que va trobar-hi li permeté de dedicar-se a la recollecció dels seus articles passats, no sempre fàcils de trobar. Aconseguirà, des-

⁹⁸ Ibid., II, pp. 112-130.

⁹⁹ Cit. ibid., p. 117. El subratllat és meu.

prés de no poques dificultats, publicar *The Faith of the millions*. Si bé el contingut va poder superar les dificultats, no va passar igual amb el títol que ell volia, de *Essays towards a more excellent Way*, i va haver d'acceptar el ja esmentat ¹⁰⁰.

El nou *imprimatur*, afegit al que ja havien tingut quan van ser publicats els articles per primera vegada, semblava garantia suficient de la seva ortodòxia interna. Però no fou així: els seus enemics no volien sentir-ne parlar més, i l'atac recomençà.

Per la seva banda, va prosseguir la recollecció d'altres articles, però veié que malgrat totes les possibles solucions ofertes, fins i tot la de publicar amb pseudònim — tot afegint que l'autor n'havia repudiat el contingut —, no pogué aconseguir el permís. Fastiguejat, va decidir de tirar pel dret, i publicà dues obretes anònimes. Sota el nom de Dr. ERNST ENGELS l'assaig *Religion as a factor of Life* (1902), i amb el de HILAIRE BOURDON, *The Church and the Future* (1903) ¹⁰¹.

Les idees del primer les havia de recollir immediatament, i ampliant-les, les va incloure en la seva obra fonamental *Lex orandi* ¹⁰². Hom no s'explica com en aquelles circumstàncies va poder obtenir l'*Imprimatur*. Però l'aconseguí. És possible que el misticisme profund que amara totes les pàgines, cobrís el fonament filosòfic que les estructurava. Un cop publicat qui havia atorgat el permís se'n va penedir ¹⁰³.

El pressupòsit essencial per comprendre la realitat de la nostra vida espiritual és el de l'existència d'un *sentit religiós* fons, arrelat que crida envers Déu i que no reposa sinó en Ell. Aquest *sentit religiós* és diferent del *sentit moral*, del *científic* i de l'*estètic*, així com del conjunt dels tres. Tyrrell el defineix:

It is the «sense of God», of the Absolute and Infinite. And by a «sense» in all these cases we mean the consciousness of certain realities to which we have to adapt our conduct, of certain feelings and intentions with regard to the same ¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Tot l'afer: *ibid.*, pp. 162-167.

¹⁰¹ Vegi's el resum de JEAN RIVIÈRE, *Tyrrell*, a *Dict. Foi cath.*, vol. XV, segona part, cols. 2016-2020. Pel que fa a la seva doctrina: LUCIO DA VEIGA COUTINHO, obra citada, pp. 43-62; G. MARTINI, o. c., pp. 152-182.

¹⁰² GEORGE TYRRELL. *Lex orandi* (London, Longmans, 1903), 216 pp. (= LO).

¹⁰³ Vegi's MARTINI, o. c., p. 176, nota 47.

¹⁰⁴ LO, p. xxxiii.

Aquest sentit religiós no es dóna isolat, sinó en connexió amb els altres tres: utilitza la metàfora de l'ànima i del cos. No es dóna al *costat*, sinó *en, amb i a través* del sentit que tendeix a l'Ideal ¹⁰⁶.

La funció de la revelació serà, precisament, la de discernir i de fer explícit aquest sentit confús de l'Absolut que és implícit i presupost en la espontània i sincera recerca de l'Ideal ¹⁰⁶.

Juntament amb aquest pressupòsit, hi posa l'altra, és a dir, el de la negació en l'ordre *de facto* de la distinció entre l'ordre natural i el sobrenatural. *De facto*, repetirà moltes vegades, no existeix més que l'home elevat a la filiació divina, i per això la naturalesa exigeix la gràcia i la glòria subseqüent.

Pressuposat això, pot passar a estudiar el món de les formulacions del *Credo*. La seva argumentació serà: la *Lex orandi* és el criteri de la *Lex credendi*. Ens trobem amb unes formulacions del *Credo*, i resulta que aquestes formulacions abstractes tenen un caràcter *sacramental*; és a dir, sota les aparences de caire històric, etc., posseeixen unes significacions — més reals que les primeres — envers un altre món, el religiós. Es podrien anomenar les dues veritats, la *real* i la *significativa*, sempre que amb la segona s'entengués quelcom de més real que la mateixa primera.

Totes les proposicions del *Credo* contenen aquestes dues veritats; per exemple, la creença en l'ascensió al cel té l'aspecte de la veritat històrica i el de símbol de l'exaltació espiritual de Crist ¹⁰⁷.

En les pàgines següents anirà aplicant aquest principi general a les principals veritats enunciades en el *Credo*. De tant en tant, però de manera prou velada, hi ficarà la seva idea fonamental del món religiós.

Aplegant-les diríem: *Religió* és la vida d'amistat amb Déu i amb els seus amics; per ella entrem en contacte amb la Realitat suprema. Aquesta amistat porta a una veritable unió amb Déu, i amb

¹⁰⁶ «It is perhaps a truer metaphor which relates religion to the rest, as the soul is related to the body. For, the sense of the Absolute is given not *beside*, but *in* and *with* and *through* the sense of the Ideal in every department.» *Ibid.*, p. xxxiv.

¹⁰⁶ «It is then the function of religion to discern and make explicit that confused sense of the Absolute which is implicit and presupposed in the spontaneous and sincere pursuit of the Ideal; to bring forward and foster that subconscious love of God which is involved in the conscious love of that which God wills.» *Ibid.*, p. xxvi.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 5.

tots els qui han sofert i begut el calze que Ell. En expressar aquesta idea pensa, naturalment, en ell mateix, que tant ha patit per Crist ¹⁰⁸. Aquesta unió amb Crist es realitza, principalment, per mitjà de l'Eucaristia ¹⁰⁹.

Inspiració. En el grau en què és paraula de Déu, va dirigida més al cor que a la intel·ligència ¹¹⁰. Però nosaltres estem obligats a cercar una manera d'expressar-la conceptualment. Les proposicions del *Credo* no van dirigides directament a il·luminar la nostra intel·ligència, sinó que tendeixen a conformar el nostre «voler» amb la voluntat de Déu.

La intel·ligència nostra expressarà conceptualment el coneixement rebut per la fe; i en fer-ho cal que miri de ser exacta al màxim. En tot cas, no hi pot haver contradiccions entre els dos móns simultanis en les expressions del *Credo* ¹¹¹.

No poden contradir-se perquè provenen de dues fonts diferents i perquè els seus criteris de veritat són diferents. La font del coneixement del món exterior són els sentits; el de la vida religiosa, el contacte amb el mateix Déu.

No hi pot haver contradicció, perquè l'aspecte que ens dona la fe no pot ser recollit amb categories intel·lectuals sempre imperfectes i analògiques ¹¹². Però, malgrat que siguin imperfectes i analògiques, no són merament simbòliques, com si no tinguessin res a veure amb el món objectiu. Són simbòliques, sí, però amb un simbolisme que ens porta — i aquí sembla que faci intervenir el principi de causalitat — al món exterior. Es tractaria d'una mena d'analogia de proporcionalitat extrínseca, que ens porta a un punt

¹⁰⁸ Ibid., pp. 29-30.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 42-44.

¹¹⁰ «So far as it is from God's inspiration, it is a word to the heart and not to the head, and as such it must be criticised; it is an endeavour to find a mental and verbal expression of some new experience or intuition of that will-world of which love is the bond.» Ibid., p. 50.

¹¹¹ I continua: «The world of appearance, as we have said, is simply subordinate and instrumental to the real world of our will and affections in which we live the life of love and hate, and pass from one will-attitude to another in relation to other wills than our own. This will-life becomes religious as soon as we rise to a distinct knowledge of a Divine Will as the head and centre of the will-world. In this region truth has a practical and teleological sense — it is the trueness of a means to its end, of an instrument to its purpose; and like these truths it is to some extent conditioned by what we know and believe about its object.» Ibid., pp. 54-55.

¹¹² Ibid., p. 58.

conceptualment inexplicable ¹¹³. Per a fonamentar la seva posició, explica en nota l'analogia segons St. Tomàs.

El contacte amb Déu, font de la fe, no és una forma de panteïsme; tot al contrari, està dins la línia de la més sana tradició eclesiàstica ¹¹⁴. Es defensa també del possible qualificatiu d'idealista que hom podria donar-li per la seva insistència en la preeminència de l'ordre espiritual sobre el material i per algunes expressions: seria millor parlar de *projecte* que d'*objecte* del nostre coneixement en el terreny científic; però, diu tot seguit, la nostra projecció no és pas *total*, si bé ho serà en un noranta per cent.

No pot existir contradicció entre els dos móns de veritats del *Credo* per la diversitat del «criteri de veritat» de cada un d'ells. El de l'ordre científic és el ja conegut de les ciències positives; el de l'ordre religiós és el de la seva interna capacitat d'influir universalment en la vida dels creients. Diu:

If we would find the religious and spiritual value of the doctrine, we must seek it in the influence it has in fact exercised upon the heart of Christians and Saints ¹¹⁵.

No té cap sentit emprar en aquest terreny, al menys directament, el concepte de veritat donat per l'escolàstica.

Les aplicacions són fàcils de fer. Si la ciència demostrés que un miracle de Crist és històricament fals, no per això seria falsa la nostra creença en ell, ja que aquesta no el considera com un fet històric, sinó com un camí per unir-nos més a Crist.

En resum: existeix un ésser superior, Déu, que és essencialment amor; els altres esperits entren en contacte amb Ell per l'amor manifestat en la pregària i que esclata al màxim en el moment de la celebració de l'Eucaristia.

En aquest ordre religiós, la primacia la té la fe, no la raó, i molt menys la teologia. Aquesta teologia que ell anomena «teologia revelada» i que concebeix el *depositum fidei* com un paquet d'idees

¹¹³ Ibid., pp. 58, 70, 165-166.

¹¹⁴ «For, to make God finite is to bring Him inside creation as its principal part or factor, just as a monarch is part of the society he governs; but to mistake this imaginary importation for a reality, to view God's immanence as that of a veritable *anima mundi*, part and parcel of the whole, revealed in Nature just as the soul is revealed in the body, would falsify all the calculations of our mind.» Ibid., p. 78.

¹¹⁵ Ibid., p. 174.

rebut del cel. La teologia, com les altres ciències positives i històriques, es mou en el terreny d'allò que és científicament controlable, i la seva autèntica finalitat és la de *servir* la fe, no de dominar-la.

Hi ha hagut, i poden existir, oposicions entre la teologia i les ciències positives i històriques, però — com ja hem dit — no n'hi pot haver entre la fe i la ciència.

Poc després publicà la *Lex credendi*, aplicació dels principis exposats. Aparentment és un comentari espiritual al *Pare Nostre*.

Allò que la majoria no va copsar, ho compregueren els teòlegs de l'escola. Lebreton l'acusà de fideïsta i pragmatista i, des del punt de vista teològic, de no tenir en compte les ensenyances de l'Església. Tyrrell, fent ús del dret de resposta, contestà en la mateixa revista amb un article intítulat *Theologisme*¹¹⁶.

En primer lloc recorda a Lebreton que ell també havia estat escolàstic — i convençut! —, que coneix prou bé les seves ensenyances, i que precisament per això les havia abandonades¹¹⁷. El fet que una filosofia sigui molt coherent i estructurada no és pas criteri de la seva veritat interna. Tyrrell prefereix la seva, encara que no assoleixi una formulació acabada i coherent.

A l'acusació de fideïsmes respon:

Si, en opposition avec l'intellectualisme et le rationalisme scolastiques, j'ai fait fréquemment appel aux éléments affectifs et volontaires de l'acte de foi, j'ai toujours en même temps reconnu, implicitement et explicitement, son caractère intellectuel en tant qu'il suppose une représentation des réalités divines. Ma psychologie m'empêche de concevoir aucun acte spirituel dont la simplicité réelle et indivisible ne puisse pas logiquement se résoudre par analyse en connaissance, en sentiment et en volonté, ou qui n'implique pas une vérité appréhendée tout aussi bien qu'une fin désirée et qu'une détermination pratique. Je prends donc pleinement à mon compte cette proposition que «La foi est l'adhésion de notre esprit à la vérité». Et j'affirme également que cette vérité, différente de la vérité de la «théologie naturelle», ne nous est pas donnée par «la chair et le sang», par nos raisonnements ou les raisonnements des autres, mais par «le Père qui est dans les cieux»; car cette vue ne dépend pas de nous, mais nous est donnée¹¹⁸.

¹¹⁶ G. TYRRELL, *Théologisme*, «Revue pratique d'Apologétique» 4 (1907) 499-526. Publicat en anglès a *Through Scylla and Charybdis*, pp. 308-353. Seguirem el text francès.

¹¹⁷ *Théologisme*, p. 499.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 501.

El concepte que l'escolàstica té de la revelació planteja tals problemes que cal modificar-lo, més d'acord amb la tradició. Diu:

Je suis sûr qu'il (Lebreton) veut dire, comme moi, que la Révélation, en tant que telle, nous arrive, non comme un argument théologique, parfait ou imparfait, mais comme la parole de Dieu se formulant dans l'âme et pour l'âme, venant non de la chair et du sang, mais du Père; que ces exigences n'ont rien de commun avec les lois inéluctables de la pensée; que sa liberté n'est nullement la liberté d'un assentiment à un raisonnement probable, mais la liberté de l'âme répondant à l'appel de son Créateur. (...) C'est précisément et uniquement en vertu de cette «illumination» (el que els escolàstics anomenen: *pius credulitatis affectus*) que je puis reconnaître la divine autorité de la Révélation chrétienne et que celle-ci devient une révélation personnelle de Dieu à moi, une parole intérieure de Dieu se formulant à ma propre conscience ¹¹⁹.

Lebreton li havia preguntat quin era l'objecte de la fe, ja que en les seves explicacions no hi havia més que vaguetat. Ell contesta:

Mais cette puissance vaguement appréhendée, c'est Dieu. Faire que cette vague appréhension devienne distincte, c'est l'oeuvre de la Révélation. La Révélation perfectionne surnaturellement cette faculté religieuse de l'homme, qui autrement n'admettrait qu'un degré de perfection d'un ordre inférieur par l'usage de la raison et de l'observation. Niez cette faculté religieuse naturelle, cette vague appréhension de Dieu, et l'homme sera aussi inapte à recevoir la Révélation, aussi incapable de croire, qu'une brute sans raison est incapable de comprendre ¹²⁰.

En el fons quedava el problema principal: fins a quin punt les formulacions dogmàtiques comprometen els principis filosòfics en què han estat formulades. Tyrrell es llença al contraatac: ¿ha definit l'Església la filosofia alexandrina... i segles després l'escolàstica... filosofies no solament no concordants, sinó en alguns punts contradictòries? Precisament — continua Tyrrell — perquè la resposta afirmativa era inaguantable, vaig cercar una nova explicació que, tot salvant el contingut de la fe, no menystingués el de les formulacions exteriors. En tota formulació dogmàtica cal distin-

¹¹⁹ Ibid., p. 502. Vegi's: FRANCIS M. O'CONNOR, *Tyrrell: The nature of Revelation*, «Continuum», 3 (1965) 168-177.

¹²⁰ *Théologisme*, p. 503.

gir el sentit profètic i l'expressió filosòfica; i la intervenció de l'Església amb la seva infal·libilitat cau damunt la primera, no pas sobre la segona.

La synthèse déjà impliquée (en articles precedents que cita) consistait à distinguer entre la valeur prophétique et surnaturelle de ces paroles et leur valeur philosophique, scientifique et naturelle, en même temps qu'à considérer celle-ci comme un instrument pour celle-là, comme un simple véhicule ou moyen d'expression, et à ce titre comme recevant de l'usage une certaine consécration, mais sans que la liberté du développement de l'esprit en soit nullement atteinte¹²¹.

Així, prossegueix, vaig arribar a la distinció entre la revelació i la teologia, entre la veritat profètica i la veritat científica, entre el caràcter explicatiu i el sentit propi de les formulacions dogmàtiques.

Si hom no vol caure en un embull insoluble, ni ficar-se en un laberint sense sortida, cal separar ambdues realitats; no es pot donar a les proposicions científiques una autoritat sobrenatural que no tenen, ni a les expressions profètiques el valor d'unes premisses filosòfiques. Distinció, però no total independència; entre elles existeix una íntima connexió i mútua ajuda.

Perquè Tyrrell està convençut que la revelació ha acabat amb el darrer dels apòstols, no admet cap evolució dogmàtica; ni tan sols la proposada per Newmann, i que ell mateix, al principi, havia admés¹²². Tot es troba en la revelació feta per Crist al principi, però entenent-ho de l'única manera coherent d'entendre-ho:

Puisque la révélation n'est pas l'oeuvre du jugement humain et de la raison raisonnante, mais qu'elle est l'oeuvre de l'Esprit-Saint s'exprimant lui-même spontanément dans l'homme, nous n'avons pas le droit d'attendre un développement quelconque de cette révélation qui mettrait inévitablement le passé en état d'infériorité relativement au présent et à l'avenir. Le développement de l'esprit de l'homme est proprement et directement un développement de son intelligence et de son jugement. Ses instincts, ses passions, ses affections, son amour de la vérité, de la bonté, de la beauté, son amour de Dieu et de l'homme sont plus ou moins constants dans leurs variétés. Ils peuvent être pro-

¹²¹ Ibid., p. 506.

¹²² Vegi's G. TYRRELL, *Il cristianesimo al Bivio* (Roma, Enrico Voghera, 1910), capítol V: *La teoria dell'evoluzione del Newman*, pp. 53-58 (el títol original de l'obra és: *Cristianity at the Cross Roads*).

gressivement mieux éclairés, mieux dirigés, grâce au développement de l'entendement; mais en tant que forces ils ne se développent pas ¹²³.

Contra l'acusació d'ésser agnòstic, respon bo i reafirmant la seva posició transcendent:

Si l'on demande en quoi consiste la vérité religieuse d'une telle révélation ou manifestation prophétique, il faut répondre évidemment que c'est dans son adéquation comme représentation inspirée, quoique incontestablement symbolique, avec l'ordre de la réalité surnaturelle, et aussi en second lieu dans son efficacité subséquente à façonner et à diriger notre vie spirituelle en l'harmonisant avec cet ordre surnaturel ¹²⁴.

Coherent amb la seva explicació, ha de canviar tant la concepció de l'Església com la seva finalitat. La seva funció no és dialèctica, sinó també profètica. Ha d'auscultar la veu de l'Esperit, no pas els dictats d'una filosofia ¹²⁵.

Naturalment, quan l'Església s'expressa — quan defineix — ho fa profèticament, i les seves ensenyances han de ser interpretades profèticament, no pas científiquement o històricament.

Ce sont des oracles divins. Comme tels leur sens est plus ou moins caché et énigmatique. Les considérer comme des «theologoumena» miraculeux, c'est les rabaisser au niveau de la raison. Leur valeur ou sens prophétique n'est pas une nouvelle révélation, mais la valeur même de la révélation qu'ils doivent protéger. C'est un valeur de protection ¹²⁶.

Però les formulacions d'aquests oracles divins no perdran mai el valor profètic que han tingut a l'hora de ser proclamades; ni en la hipòtesi de què perdin el valor històric i filosòfic:

Ces dogmes sont à jamais vrais dans leur sens le plus profond. Ils son vrais de cette vérité de la Révélation qu'ils affirment de nouveau et qu'ils protègent, mais à laquelle ils n'ajoutent et ne peuvent rien ajouter ¹²⁷.

La darrera part de l'article és un atac contra les posicions es-

¹²³ *Théologisme*, p. 508.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 509.

¹²⁵ «Sa mission (la de l'Església) est prophétique et sa méthode aussi. C'est par l'Esprit qu'elle interprète l'Esprit, non par la dialectique, mais par un instinct au tact divin.» *Ibid.*, p. 511.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 512.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 513.

colàstiques i les concepcions dites tradicionals sobre la revelació i la teologia. A la dialèctica que havia estudiat a Stonyhurst hi afegeix el seu esperit humorístic, que no podia deixar de ferir la susceptibilitat tant de Lebreton com dels escolàstics en general.

Lebreton respongué en el mateix número de la Revista ¹²⁸. Aclareix molts punts, i es fa fort en les contradiccions en què — segons ell — cau Tyrrell. També recorre a la ironia i al cop baix.

Tot això hauria quedat enclotat en les revistes científiques — si més no per algun temps — si Tyrrell no hagués fet córrer una carta — que sembla fictícia — a un professor d'Antropologia.

Aquesta carta anònima volia ser la resposta a una altra que s'imaginava rebuda, i en la qual s'havien manifestat dubtes de fe i el desig de deixar l'Església, perquè no veia, el professor d'Antropologia, com conciliar les seves conclusions científiques amb les exigències de la fe. En la resposta, l'anònim autor accepta la dificultat i la talla pel dret. Hi ha desacord entre les expressions dogmàtiques i les aportacions de la ciència; però encara que no s'admetin aquestes formulacions dogmàtiques no s'ha de deixar l'Església, ja que cal admetre'n el valor profètic i no l'històric. Amb aquesta resposta s'ensorrava tota la dificultat.

La carta corria per sota mà, però un diari italià la publicà tot afirmant que l'havia escrit un teòleg eminent anglès. A Itàlia localitzaren aviat l'autor, i el General de l'Ordre el va escriure preguntant-li si, en efecte, era ell el responsable, i exigint-li després una clara retractació de la doctrina exposada. Contestà Tyrrell explicant allò que ell pensava, però la resposta no fou suficient, i encara s'estava en negociacions quan de Roma van arribar les dimisòries.

Fora ja de l'Ordre, publicà Tyrrell un llibret intítulat: *A much abused letter* ¹²⁹. Reprodueix l'original de la carta, amb notes que expliquen el seu sentit, i afegeix després la correspondència amb Roma, tot plegat en un marc històtic-filosòfic general. Amb això queda prou indicat l'interès de l'obreta. Hi trobem de nou les seves idees centrals ¹³⁰.

¹²⁸ J. LEBRETON, *Catholicisme*, «Revue pratique d'Apologétique» 4 (1907) 527-548. Vegi's el seu atac contra Tyrrell, *La foi et la Théologie d'après M. Tyrrell*, ibid. 3 (1906) 543-550.

¹²⁹ G. TYRRELL, *A much-abused letter* (London, Longmans, 1906), 104 pp.

¹³⁰ En nota a la pàgina 43 diu: «We do not therefore lack ecumenical authorities in dogma; but at present we lack theological experts competent to shape

Després, i abans de que Roma intervingués, publicà *Through Scylla and Charybdis* ¹³¹. Publicada l'Encíclica, no va callar. Respongué amb dos articles en el *Times* ¹³² i un en el *Giornale d'Italia* ¹³³. El resultat fou la seva suspensió *a divinis* i privació de rebre els sacraments. L'article que havia escrit el 18 de maig de 1904, *Beati Excommunicati*, aparegué ara, a la «Grande Revue» amb el títol *L'Excommunication salutaire* ¹³⁴. Es reafirmà en la seva voluntat de no sortir de l'Església catòlica, malgrat les moltes invitacions que va rebre per passar-se a l'Anglicanisme o a altres confessions. Ell fou fidel, i cada diumenge anava a missa. Tanmateix, per tal de no escandalitzar hi anava a les 5 del matí. Sense retractar-se de res d'allò que havia ensenyat morí havent rebut els sacraments; no el viàtic, per causa de la malaltia.

Després de mort foren publicades algunes de les seves obres, que tot just havia acabat d'escriure. Algunes d'elles foren traduïdes a l'italià ¹³⁵.

Mirem de resumir, per acabar, la seva posició. Potser en fer-ho el traïm, i és per això que voldria que les meves paraules tingués-sin tan sols el valor de l'aproximació.

Hi ha dos camins per arribar a un coneixement: el de l'intel·lecte i el del sentiment (?). Ambdós superen el camp del que és fenomènic.

En tota formulació religiosa cal distingir dues veritats: la profètica d'una banda i la científica i històrica de l'altra. Independents, però íntimament connexes. L'una la coneixem per la fe, l'altra per l'experiència.

Les dues veritats tenen el seu criteri propi. La científica és controlada per l'experiència, la segona per la seva interna i universal

a scientific expression of revelation which shall be in armony with current knowledge and models of thought. To demand harmony between things of a totally different order, between prophetic and scientific truth, is absurd. But between scientific truth and the scientific expression of prophetic truth we have a right to demand harmony. The theology which cannot effect it is bankrupt.»
Ibid., p. 91.

¹³¹ Plymouth, William Brendon and Son, 386 pp.

¹³² El 30 de setembre i el 1.º d'octubre de 1907. Vegi's *Autobiography*, II, p. 335.

¹³³ El 25 de setembre del mateix any. Vegi's *Autobiography*, II, p. 338.

¹³⁴ *Autobiography*, II, pp. 341-345.

¹³⁵ G. TYRRELL, *Il Cristianesimo al bivio*. Con prefazione di A. CERVESATO e M. D. PETRE (Roma, Enrico Voghera, 1910); 380 pp.; *Il Papa e il Modernismo*. Con una prefazione di ARNALDO CERVESATO (Roma, Enrico Voghera, 1912), 239 pp.

aptitud per unir-nos amb Déu. No existeix entre elles cap mena de divergència.

La revelació és una experiència del sobrenatural expressat en formes populars.

L'Església ha formulat conceptualment allò que és conegut per la fe. En fer-ho obra profèticament, no dialècticament. En les proposicions que ens ensenya cal distingir l'element profètic del científic.

Suposat el *factum*, també l'expressió científica queda unida en la formulació profètica; però com a testimoni d'una manera de pensar del passat.

En interpretar les proposicions de l'Església, cal tenir en compte essencialment el seu valor profètic, que és absolutament immutable.

El valor profètic de la «comunió universal amb Crist» és la base de la democràcia en l'Església. Les formes actuals de jerarquia pertanyen a l'element científic, nascudes en moments en què calia expressar allò que és profètic amb formes socials de caire absolutista. Però l'Església tendeix a esdevenir la gran Església que acollirà tots els homes.

CONCLUSIÓ

Després de tot el que hem dit, potser més que conclusions podríem formular preguntes. ¿Responia, veritablement, l'Encíclica a les ensenyances del modernistes? ¿Va copsar el document pontifici el veritable problema que s'amagava darrera d'aquelles formulacions, fosques, arriscades i fins i tot — si es vol — contradictòries? ¿No sembla, potser, que la seva intervenció va ser la de repetir unes condemnes i fer-ne caure el seu pes indiscriminadament als qui — per diverses raons — copsaven amb més clarividència els signes dels temps?

L'Encíclica va ser un gran NO, *simpliciter et sine addito*. ¿No hauria estat més profitosa si hi hagués hagut algun SÍ que facilités el diàleg, obrint camins nous pel futur? Tanmateix, ¿era possible

això en aquell món romà ple d'intrigues i d'una formació intel·lectualment tancada?

Preguntes i més preguntes. Potser la teologia del post-Vaticà II podrà trobar algunes respostes.

ANTONI BORRÀS I FELIU, S. I.