

senso rilucente attraverso la materialità dell'evento, e quindi in qualche modo privilegiante la contemplazione gnostico-salvifica della trascendenza che si rivela attraverso le opere e i segni » (pp. 533-534), anche se, come rileva Moretto (p. 532), « la temporalità inerente alla riflessione teologica è quella propria della coscienza pia, è cioè una temporalità misurata più sulla puntualità degli stati di coscienza che non sull'oggettività dell'evento in quanto generatore, *hic et nunc*, di novità nel mondo della storia ». L'interesse di Schleiermacher per la storia risulta perciò più estetico che esistenziale, e quel suo sguardo si nutre piuttosto di ironia socratica e polemica romantica, riposando sulla dialettica dove « l'agire, (...), non ostenta gelosia alcuna per la propria natura prassistica ma riconosce il proprio *princeps analogatum* nella πίστις, vista come l'ἔργον per eccellenza (...), e nel ποιεῖν τῆν ἀλήθειαν (...) » (p. 535).

Il saggio di Moretto, che si chiude con una *Bibliografia* che è la continuazione (fino al 1977) della *Schleiermacher Bibliography* di T.N. Nice, resta dunque illustrato dal richiamo al mito lucreziano della lampadoforia, che vede la successione ereditaria tra F. Schleiermacher, L. von Ranke e F. Meinecke, quantunque la valorizzazione dell'individuo e la posizione meramente esigenzialistica del suo valore, in Schleiermacher come nei suoi succedanei, restino pur sempre problematicamente adombrati dal riverbero dell'unico tentativo di « metafisica moderna »: a questo proposito H. Glockner, a chiusura del bel volume, ci ricorda che Hegel fu *gläubiger als Schleiermacher*, in quanto credette allo spirito in tutta la pienezza della sua autorivelazione, ma Schleiermacher resta *frömmere als Hegel*, perché in un mondo divenuto fragile si affidò all'immediata certezza del suo sentimento religioso, senza perciò restare impietrito nell'immobilità nostalgica della memoria di un paradiso perduto.

Quanto alla predilezione della generazione romantica per Giovanni, essa trova un più che nobile antecedente in Gesù Cristo, ed a questo proposito ci piace ricordare la sensibilità con la quale un metafisico della tempra di S. Tommaso affronta elegantemente il problema (*Summa th.*, I, q. 20, a. 4): poiché Pietro amò Gesù più di tutti gli altri, fu superiore a Giovanni, eppure Gesù predilesse Giovanni, il che può far sorgere il dubbio che Dio non sempre ami il migliore. S. Tommaso scioglie in diversi modi: o in quanto Pietro amò Cristo più nelle sue membra, per cui gli fu affidata la Chiesa, mentre Giovanni amò Cristo nella sua persona, per cui gli fu affidata la Madre di Cristo, o in quanto Pietro fu amato per il più eccellente dono di carità, mentre Giovanni per il dono dell'intelletto, per cui il primo fu amato in modo assoluto, il secondo sotto un certo aspetto. Ma in entrambi i casi, conclude S. Tommaso, « sa di presunzione voler giudicare queste cose », perché « ponderatore degli spiriti è il Signore » e non altri.

MAURIZIO MANGIAGALLI

ARMANDO SAVIGNANO, *Henri Bremond. Preghiera. Poesia e filosofia della religione*, Ed. Benucci, Perugia 1981. Un volume di pp. 508.

Con questo studio, rigorosamente storiografico, l'autore si propone di mettere in luce i contributi originali dati da Henri Bremond in particolar modo alla filosofia della religione. Detto studio si articola attraverso l'analisi accurata delle opere di Bremond e della storia della critica ad esse contemporanea e successiva, e mette inoltre in evidenza la notevole influenza che figure di spicco contemporanee a Bremond, in primo luogo M. Blondel, ebbero sulla formazione del filosofo e sui suoi orientamenti.

Già dai primi scritti Bremond manifesta l'inclinazione alle ricerche di psicologia religiosa cui era stato condotto dall'influenza di Newman, e questi primi interessi continueranno ad essere ben riconoscibili nei suoi successivi lavori e daranno una

impronta decisiva alla sua opera fondamentale: gli undici volumi dell'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*.

Dall'indagine sulla prima metà del Seicento francese, Bremond lascia emergere per la prima volta la vivacità spirituale e culturale di un periodo storico che era stato considerato fino ad allora solo come l'epoca del giansenismo e della disputa sul « puro amore » di Fénelon e Bossuet. In questo ambito Bremond recupera la tradizione mistica del XVII secolo e ripropone « il valore dell'esperienza mistica come radice dell'esperienza religiosa, in sintonia con le ricerche che, agli inizi del Novecento, portò ad una vera fioritura di studi sul misticismo come reazione allo scientismo ed allo psicologismo » (p. 175). Le tesi bremondiane relative alla « Scuola di Port Royal » suscitavano vivaci dispute e aspre polemiche. Il filosofo francese muove, infatti, a questa scuola l'accusa di avere in qualche modo impedito lo sviluppo del vero misticismo cristiano, e di avere accentrato l'attenzione sull'uomo anziché su Dio, con una posizione che Bremond definisce « asceticista », e che si pone in netta contrapposizione a quello che per lui è l'autentico sentimento religioso. Questa posizione verrà poi ribadita e meglio definita nei due tomi de *La métaphysique des Saints*, usciti nel 1928. Tale titolo, sottolinea il Savignano, è significativo per comprendere lo scopo che Bremond si proponeva di raggiungere con questa ricerca: « definire la natura ed essenza della preghiera cristiana, il costitutivo formale, quello — come ama dire — che fa sì che una preghiera sia tale in sé al di là delle varie formule o forme. Una 'metafisica', dunque, di una esperienza religiosa indubbiamente tra le più fondamentali qual'è quella dell'orazione; dei 'santi', in ciò che quest'espressione ha di più genuino, vale a dire degli uomini dotati di un'eccezionale esperienza religiosa, uomini anche comuni, i 'santi', nel senso originariamente biblico » (p. 247).

Nell'ambito della *Métaphysique des Saints*, Bremond espone la « fenomenologia dell'orazione pura », secondo la quale la preghiera non è un mezzo per raggiungere uno scopo, ma è un fine in sé. Per cui egli condanna coloro che usano della preghiera per raggiungere un godimento spirituale (panedonismo) o per rafforzare la propria disciplina (asceticismo). Questi atteggiamenti sono antropocentrici, al contrario dell'orazione pura che è teocentrica. Questo è anche ciò che distingue un atto morale da un atto autenticamente religioso, che consiste nell'accettare liberamente il dono divino della grazia santificante. Tale posizione provocò a Bremond, tra le altre accuse, quella di quietismo. Secondo il Savignano, « risulta abbastanza chiara l'insostenibilità dell'accusa di quietismo e, nel contempo, la corretta valutazione dell'attività umana, la quale, se fine a se stessa, è buona in sé, ma non ha nulla di autenticamente religioso, perché non è diretta conseguenza, per così dire, di quella 'nuova creatura', plasmata dalla grazia divina. Tocchiamo qui con mano la felice distinzione non solo tra *asceticismo* e orazione pura (teocentrica), ma anche, in ultima analisi, tra morale e religione, o, ancora e più profondamente, tra natura e sovranatura. Bremond non nega l'azione umana, che fa parte della moralità naturale (in sé buona); egli insiste sul fatto che questa non è un atto religioso (...). Nell'ascesi, è l'uomo che agisce; nell'orazione pura è Dio, per così dire, che agisce in noi » (p. 279).

Molto importanti sono anche le conclusioni che Bremond raggiunge in campo estetico. Egli afferma infatti una similitudine, sul piano psicologico, tra preghiera e poesia. Tuttavia sottolinea tra queste due attività una fondamentale diversità di origine e di contenuto, origine e contenuto che, solo nella preghiera, è Dio in entrambi i casi. Inoltre vi è tra poesia e preghiera una diversità *essenziale*, per cui, mentre il poeta può ed anzi cerca di comunicare agli altri la sua personale esperienza, al mistico ciò è impossibile. Anche questa tesi fu oggetto di molte polemiche, ricordate dal Savignano, secondo il quale esse derivarono in gran parte dalla confusione operata dai critici di Bremond tra ambito psicologico e ambito ontologico-teologico. Tenendo questi due punti di vista rigorosamente distinti, emerge, al di là delle possibili riserve, un dato importante, che consiste proprio nella originalità dell'analogia, che Bremond pone, tra poesia e preghiera e nella loro essenziale diversificazione, che permette di « istituire

fondamentali convergenze e differenze tra la sfera estetica e quella religiosa, ciò che rappresenta un notevole contributo alla stessa filosofia della religione » (p. 403).

L'ultimo capitolo del volume è dedicato alla visione bremondiana degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, che il filosofo non considera come una metodologia della preghiera, ma come una mistica della « elezione » e della « consolazione », in ultima analisi come una iniziazione, una preparazione, alla « preghiera pura ».

Nell'ambito di una valutazione generale dell'opera di Bremond, il Savignano nota in primo luogo che l'apporto più autenticamente originale della ricerca di Bremond va ricercato nella triplice analisi (psicologica, ontologica e teologica) dell'orazione; in secondo luogo, come questa ricerca abbia sempre teso ad una specificazione del concetto di « religione » in rapporto ad altre sfere dell'attività dell'uomo quali l'arte e la morale; in terzo luogo, come sia fondamentale in questa ricerca la dimensione antropologica.

La ricerca del Savignano, per vastità di documentazione e per completezza e profondità di analisi, costituisce certamente il primo contributo di tale portata allo studio del filosofo francese.

LORENA GIOVI FERRACUTI