

HANS URS VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, trad. it. a cura di M. FIORILLO, Jaca Book, Milano 1978. Un volume di pp. 332.

È questo il volume due di *Gloria. Una estetica teologica*. Il discorso si apre con Ireneo, le cui opere sono all'origine della teologia cristiana come riflessione sui contenuti della rivelazione. Il momento esige un confronto con la cultura dominante, quella della gnosi, interpretata da von Balthasar come « un'involuzione della filosofia platonica (che si era staccata dal mito per conoscere l'essere) in direzione del mito: ...una nuova concupiscenza intellettuale camuffata religiosamente, che, priva dell'ingenuità del mito antico, tramutava l'essere e l'esistenza in un romanzo » (p. 23). La polemica antignostica di Ireneo muove da una ricognizione dei contenuti dottrinali dello gnosticismo, in cui trova solo menzogne, e da questa solida base critica fa emergere il vero costrutto teologico, cui la lettura dei due testamenti conferisce validità di nessi e carica apologetica. Il tema centrale della teologia di Ireneo, quello della ricapitolazione, diventa momento espressivo della forma del metodo e insieme uno svolgimento della riflessione sul mistero: il ricapitolatore, che è Cristo, è prefigurato dal primo uomo, Adamo, la cui verità si consuma solo in Gesù; ma per realizzare la ricapitolazione, Cristo assume in sé l'umanità e la morte, e può così portare e distribuire salvezza alla totalità.

Il tema della coscienza (*cogito*) e del suo rapporto con l'illuminazione divina sono analizzati in due testi della maturità di Agostino, il *De vera religione* e il *De libero arbitrio*: ne emerge il concetto di verità, nel suo aspetto trascendente (verità divina) e trascendentale (verità partecipata alla mente umana). Partendo dalla constatazione che in Agostino c'è l'idea che il dogma della Trinità viene confermato dalla struttura di qualsiasi creatura esistente, dotata di una specifica essenza e inscritta in un ordine mirabile, von Balthasar rileva come Agostino interpreti la creazione biblica con le categorie della partecipazione platonica, per cui « la partecipazione creaturale all'essere consiste in una graduata partecipazione all'unità » (p. 99), una partecipazione che lascia trasparire forma e bellezza, secondo le proprietà del numero, poiché il numero è la moltiplicazione dell'unità. Al numero è strettamente unita la musica, con i suoi « bei giochi di ritmo e melodia, che nel non-uno cercano di imitare l'unità in modo senza fine variato » (p. 103); Agostino stabilisce così un singolare compromesso tra il *pathos* della misura ritmica e il *pathos* dell'infinità divina che eccede ogni misurazione. Ed è su questo punto che ci sembra particolarmente felice l'esegesi di von Balthasar, allorché scrive che la certezza della vera religione si fonda « non su mere intuizioni del cuore e della coscienza o della fede, bensì su una visione della giustezza che deve essere chiamata, in un senso vasto del termine, una visione estetica, che però regge razionalmente, e che può anche farsi evidente a chi purifica la vista del suo spirito. La dottrina del numero gerarchico, il cui grado più alto riposa in Dio stesso e che costituisce il mondo delle idee del Logos, è la chiara espressione di questa convinzione » (p. 120). Seguono due saggi, dedicati rispettivamente alla mistica teologica dionisiana e alla ragione estetica di sant'Anselmo, mentre l'ultimo studio verte sul pensiero di Bonaventura, in cui si assiste al recupero in termini variati delle riflessioni teologiche degli autori precedenti. Senz'altro da condividere l'affermazione della centralità di san Francesco e dell'incidenza di tutta l'esperienza delle origini francescane nella speculazione bonaventuriana: l'amore della bellezza, che il Dottore Serafico tematizza nelle sue opere, si giustifica solo se viene messo in connessione con la sapienza, con un sapere che non si fermi all'analisi scientifica dei fenomeni, ma aspiri all'estasi. Proprio come fece san Francesco, che vide coronato il suo amore per il crocefisso nella visione del serafino alato che gli impresso le stigmate. Le sei ali del serafino, già preconizzate nell'*Itinerarium* come simboli dei sei gradini di ascesa a Dio, sono come sei sospensioni nel volo verso la sapienza e trovano riscontro nella sospensione tra cielo e terra del Crocefisso, per cui l'estasi risulta come « un passaggio in sospensione ». L'autore sottolinea come la predilezione bonaventuriana per il numero sei da un lato sia collegata al raddoppio del numero trinitario, dall'altro lato abbia precisi legami con la conce-

zione gioachimita, che proprio nell'età bonaventuriana ha spinto verso una visione escatologica inglobante i valori fondamentali del francescanesimo.

Fra i molti, suggestivi spunti della successiva analisi di von Balthasar va ancora menzionato il collegamento tra la mistica bonaventuriana e una concezione non negativa del mondo: per Bonaventura anche il mondo sensibile ha ricevuto le stigmate del creatore, poiché ne porta dentro l'immagine; in particolare, l'immagine di Dio è impressa nelle facoltà dell'uomo, per cui questi costituisce l'oggetto del desiderio di tutta la natura, che nell'uomo realizza l'incontro e l'unificazione con lo spirito. A più livelli dunque il Dottore Serafico assurge al bello teologico: il concetto di essere e dei suoi attributi trascendentali rinvia al mistero trinitario; i gradi dell'essere contengono anche la bellezza; l'intreccio dell'esperienza sensibile della bellezza rinvia a una struttura assoluta del bello, a un bello oggettivo, in sé, che giustifichi l'aspirazione al bello presente nel soggetto conoscente.

ALESSANDRO GHISALBERTI

MARTIN M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, North-Holland Publ., Amsterdam - New York - Oxford 1976. Un volume di pp. 337.

Se la disputa degli universali, che occupò tanta parte del pensiero medievale, provocò incomprensione e talora scherno nei secoli successivi per quelle che ormai si consideravano inutili e sofisticate sottigliezze, assistiamo oggi ad un rinnovato interesse degli interpreti contemporanei per tale tematica medievale. E non a caso: la logica moderna sta infatti riscoprendo numerosi punti di contatto con la logica del medio evo, e molti temi ad essa collaterali sono richiamati all'esame degli studiosi. Tra questi, il Tweedale si adopera con esegesi sottile a definire la posizione di Abelardo in materia di universali. La sua analisi è preceduta da un *excursus* storico che fa il punto della moderna critica abelardiana: sono esaminati e valutati i contributi di Geyer, Sikes, Carré, della Beonio Brocchieri Fumagalli, di Boler. Meraviglia l'omissione dell'importante lavoro di J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1969; se pure infatti l'autore, nel corso del libro, esprime talora posizioni contrastanti Jolivet, ci sono anche tra i due lavori numerosi punti di contatto, e comunque il peso di Jolivet come interprete abelardiano è tale che anche un eventuale disaccordo va espresso e motivato, non taciuto. Riallacciandosi alla linea critica del Boler, l'autore, prima di affrontare i testi abelardiani, sente il bisogno di dedicare un capitolo intero alle posizioni di Platone ed Aristotele in materia di universali. Naturalmente, Tweedale sa bene che Abelardo, e con lui la prima scolastica fin verso il 1150, non aveva conoscenza che della *logica vetus*, ignorandosi il *De anima* e la *Metaphysica* aristotelica. Tuttavia, egli afferma, « se dobbiamo apprezzare i risultati degli scolastici in questo campo, faremmo bene ad aver presente quali problemi gli antichi avevano individuati e in che misura avevano proceduto verso la loro soluzione » (p. 19). Se l'opportunità di tale capitolo è discutibile, quello seguente, dedicato al commento boeziano del cruciale paragrafo della *Isagoge* di Porfirio, è senz'altro utile, elucidando il costante punto di riferimento di Abelardo in materia di universali. Venendo dunque al corpo centrale del libro, sua tesi fondamentale è che il problema degli universali è affrontato dal Maestro Palatino non in termini ontologici, ma semantici, nascendo dalla necessità di spiegare non tanto cosa certe espressioni sono, quanto cosa significano (ancora una volta stupisce la mancata menzione di Jolivet, che formula una tesi di notevole analogia). Onde Abelardo giunge ad affermare che gli universali non sono cose cui le parole si riferiscano, né la semplice emissione materiale di aria, ma sono, appunto, espressioni « atte a esser predicate di più individui ». Ma in che senso gli universali « significano »?