Lo Pneuma: tra il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente e il linguaggio simbolico secondo E. Stein

di Alejandro Bertolini

This article reflects an effort to elucidate the connection between a trinitarian ontology and aesthetics; it consists of a search for the role of the Pneuma in Edith Stein's cosmovision. The trinitarian structure of Creation emerges quite evidently from an analysis of some passages of Endliches und Ewiges Sein. *Because of the Spirit, this structure takes on a symbolic function that makes the paschal journey possible all the way to a personal encounter with Crucified Love.*

"Ipostasi della bellezza"[1]. È così che, partendo dalla sua originale *Weltanschauung*, S. Bulgakov descrive la persona dello Spirito Santo. Il teologo russo dipinge lo Spirito come colui che, grazie alla Sofia, pervade il creato lasciandosi appena intravedere. Ecco poste le fondamenta per una vera e propria teologia della rivelazione[2]. In essa estetica e ontologia sono tra loro legate dallo Pneuma, reciprocità ipostatica e pericoresi personificata, splendore di Dio[3]: una prospettiva che ci offre la chiave ermeneutica del ritmo intratrinitario e della creazione a immagine di Dio.

Sul versante del pensiero occidentale si trovano delle suggestive assonanze in proposito nel pensiero di Edith Stein: la sua fenomenologia della Trinità permette di procedere nella direzione appena accennata. Vogliamo concentrarci, nelle pagine che seguono, su qualche elemento della sua singolare ontologia trinitaria, cercando di evidenziare in essa il protagonismo dello Pneuma che, a sua volta, fonda un ordine che potremmo definire "estetico", in quanto si occupa tanto della manifestazione dell'essere nell'ente quanto della sua percezione. In seguito, ci concentreremo su due scritti della filosofa tedesca nei quali cercheremo di mettere in rilievo come il dato simbolico sia profondamente attraversato da una dinamica *kenotica* associata alla croce.

1. Ontologia e Pneuma

In *Essere finito e essere eterno* il senso dell'essere viene concepito dalla Stein secondo un movimento ellittico che, partendo dall'ente e a questo facendo ritorno, si lascia trasfigurare dal *novum* trinitario specificamente cristiano[4]. Prendendo le mosse dalla differenza tra essenza ed esistenza, inscritta nell'essere finito, viene proposta una contrapposizione tra quest'ultimo e l'Essere eterno, in cui l'unità essenziale e la realtà tripersonale coincidono: «Non vedo altra soluzione se non quella di considerare lo stesso essere in tre Persone come essenziale»[5]. É interessante notare il tratteggio trinitario che ella fa dell'Essere eterno: «Al Logos nella divinità noi assegniamo il posto corrispondente al Senso, in quanto contenuto oggettivo

---

1 - Cfr. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Città nuova, Roma 1990, p. 338.

2 - Cfr. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofiologia di S.N. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006.

3 - H. U. von Balthasar, *Gloria I*, Encuentro, Madrid 1985, p. 100, p. 143, p. 442. Cfr. A. Bertolini, *El Espíritu como Intérprete de Cristo. La dimensión pneumatológica de la Estética teológica según H.U. von Balthasar* in «Taller de Letras» 4, 2016, pp. 39-45.

4 - L. Scheffczyk, *Trinidad: lo específico cristiano,* in AA.VV., *Trinidad y vida cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, pp. 13-29, qui p. 23.

5 - E. Stein, *Essere Finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999[4], p. 151.

delle cose e nello stesso tempo contenuto della nostra conoscenza e del nostro linguaggio nel campo di ciò che possiamo afferrare»[6]. Lasciando intravedere un chiaro *background* patristico, la Stein riconosce nella seconda Persona della Trinità il "Senso" oggettivo di ciascun ente e segnala che il nostro modo di conoscere e il nostro linguaggio sono disegnati per cogliere questo Logos/Senso che, incastonato nel cuore della Trinità, si riflette in ogni ente.

Ciò che emerge è, in qualche modo, una sintesi – con implicito rimando pneumatologico – che fa riferimento al Logos così concepito: «Il nesso che unisce il "tutto" nel Logos si deve pensare come l'unità di una totalità significante, come il nesso di tutta la realtà che spiega la connessione reciproca dell'ordine della creazione»[7]. L'articolazione tra un ambito e l'altro è nitida, come si potrà cogliere dal testo seguente che, forse, alcuni potranno considerare di sapore "sofianico"[8]:

> Il Logos assume una particolare posizione di mezzo, ha per così dire un duplice volto, di cui l'uno riflette l'essenza divina una e semplice, l'altro la molteplicità degli enti finiti. Il Logos è l'essenza divina in quanto conosciuta ed è anche la molteplicità significante del creato, che è contenuta nella mente divina e che riflette l'essenza divina. Di qui si apre una via per comprendere la doppia rivelazione visibile del Logos: nel Verbo fattosi Uomo e nel mondo creato. Un passo ulteriore ci porterebbe a riflettere sull'inseparabile appartenenza reciproca del Logos "fatto Uomo" e "fatto mondo", nell'Unità del Capo e del Corpo - un solo Cristo, che troviamo nella teologia dell'apostolo Paolo e nella dottrina della regalità di Cristo di Duns Scoto[9].

Un'affermazione su cui vale la pena soffermarci è quella relativa all'apertura rivelatrice che si dischiude a partire dalla vita trinitaria stessa nel senso della duplice incarnazione del Logos fatto carne e fatto mondo. Si stabilisce così una reciproca appartenenza tra la manifestazione della gloria divina nella creazione e la manifestazione dell'ordine soprannaturale, che si articolano tra loro in virtù dello Spirito Santo che tutto avvolge e la cui missione è di irradiare il Logos. Il riferimento alla teologia del corpo di Paolo, a prima vista non necessario, risulta pregnante

---

6 - *Ibid.*

7 - *Ibid.*, p. 152.

8 - Cfr. M. Acquaviva, *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito,* Roma 2002; Id., *Un passo sofiologico negli scritti di Edith Stein?* in «Rivista di Scienze Religiose» 19 (2005), pp. 77-97.

9 - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 159. Cfr. A. Bertolini, *Un Dios empático: alteridad, cuerpo y martirio en E. Stein,* in F. J. Sancho Fermín (dir.) *Actas del congreso internacional de Mística*, Monte Carmelo-CITeS, Burgos 2015, pp. 465-483.

se si apprezza il tenore sintetico che questo stesso ordine estetico potrebbe assumere[10].

Matrice interpersonale dell'essere e reciprocità costitutiva

Nel *climax* argomentativo del suo *opus magnum*, il capitolo sesto, la Stein accede alla comprensione dell'essere interpersonale dell'*Ipsum Esse per Se subsistens* a partire della sua *Denkform* empatica[11]. La sua fenomenologia prende le mosse dalla comunione interumana per inoltrarsi in una brillante formula dell'Essere eterno:

> Il Noi in quanto unità dell'Io e del Tu è un'unità superiore a quella dell'Io. È – nel suo significato più perfetto – una unità dell'amore. In quanto adesione a un bene, l'amore può essere anche amore di sé, di un io. Ma l'amore è più di questa adesione, è più della stima del valore. È dono di sé a un tu, e nella sua perfezione – per il dono reciproco di sé, è essere uno. Poiché Dio è Amore, l'Essere divino deve essere l'essere – uno di una pluralità di Persone, ed il suo nome "Io sono" è equivalente a "io mi do totalmente a un tu", "sono un tutt'uno con un tu e quindi anche a un "noi siamo".[12]

Lo schema empatico funge da punto di partenza per un luminoso sillogismo: posto che Dio è amore, in Lui unità e pluralità, anziché opporsi, si coimplicano. Infatti nell'Essere eterno sostanziale, espresso nella formula «Io sono», l'identità esiste solo nell'interpersonalissima dedizione radicale di ciascuna delle ipostasi. «Io mi dono interamente a un tu» è l'affermazione della personalità comunionale dell'Essere: «Noi siamo», espressa con la medesima forza. L'equivalenza è tanto nitida come suggestiva. Mentre, da una parte, è detronizzata la sostanzialità parmenidea, dall'altra, la introiezione[13] della relazionalità, teologizzata trinitariamente, è il pilastro della metafisica classica.

Evidenziata l'identità dell'Essere eterno con la Trinità, la Stein sottolinea il carattere costitutivo di tale reciprocità amorosa: «La vita intima di Dio è l'amore eter-

---

10 - Cfr. B. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

11 - Cfr. A. Bertolini, *Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad: la síntesis de E. Stein, in* «Lateranum» 78 (2012), pp. 407-447; Id., *Empatía y Trinidad en E. Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado trinitario, Salamanca 2013, pp. 566-569; Id., "La empatía primordial" in M. Mosto (ed.), *Manantial en el desierto. Ensayos multidisciplinarios sobre empatía y compasión*, Ed. El Rastro, Buenos Aires 2016, pp. 212-236.

12 - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 374.

13 - Cfr. P. Coda, *Sul luogo della Trinità, rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, p. 19.

no, reciproco, interamente libero, indipendente da tutte le creature, delle Persone divine. Dal loro amore e dono reciproco procede lo Spirito Santo»[14]. Questa realtà è la sorgente primordiale dalla quale tutto attinge, e incontra nel gesto del dono di sé, in questa liturgia eterna, il suo nucleo centrale di senso: «Poiché Dio è Amore, quanto egli produce come sua immagine a sua volta è amore, e la relazione reciproca tra Padre e Figlio è un donarsi d'amore e un essere uno nell'amore»[15].

Il riferimento ultimo s'incentra, quindi, nel protagonismo dello Spirito Santo, in quanto libera reciprocità ipostatica amante costitutiva dell'Essere eterno. Quale tipo d'impatto comporta nell'ente tale ruolo dello Spirito? Questa domanda ci conduce a un passo ulteriore nel nostro cammino.

Il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente

Si chiede la Stein: «Se il Creatore è l'archetipo della creazione, non si dovrebbe trovare nella creazione un'immagine anche lontana dell'unità trinitaria dell'Essere originario? E non si potrebbe giungere a una più profonda comprensione dell'essere finito?»[16]. Sulle orme di T. Haecker[17], ella giunge così a parlare non solo di *vestigia Dei*, ma anche dell'*imago Dei* (tradizionalmente riservata all'uomo) presente nel creato.

> Le tre forme fondamentali dell'essere reale non dovrebbero nella loro unità essere in strettissimo rapporto con la Trinità? Al Padre, al Creatore primo dal quale ha origine tutto, che è solo per se stesso, corrisponderebbe l'essere dell'anima; al Figlio in quanto forma essenziale "nata" corrisponderebbe l'essere corporeo, l'esalarsi libero e disinteressato meriterebbe il nome di Spirito […]. Così noi avremmo nel campo dell'essere reale uno sviluppo dell'Essere uno e trino[18].

Essendo la vitalità dell'anima riferita al Padre e la corporalità formata al Figlio, ciò su cui vogliamo porre l'attenzione è l'affermazione secondo la quale «l'esalarsi libero e disinteressato meriterebbe il nome di Spirito»[19]. L'essere si dispiega trinitariamente quando la vitalità primigenia (il Padre) si autocomunica nella forma

---

14 - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 374.

15 - *Ibid.*, p. 436.

16 - *Ibid.*, p. 378.

17 - Cfr. T. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, Hegner, Leipzig 1938, p. 144. Cfr. P. Manganaro, *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 218-234.

18 - E. Stein, *Essere finito*, cit., p. 384. Cfr. Th. van den Driessche, *L'alterité, fondement de la personne humaine dans le oeuvre d'Edith Stein*, Uitgeverij Peeters, Leuven- Paris-Dudley Ma 2008, pp. 221-225.

19 - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 378.

corporea (il Figlio) in virtù dello Spirito: da qui deriva la dinamica "spirituale" dell'intera creazione, giacché ogni ente irradia la sua essenza donandosi. Il termine "esalare" evoca infatti lo Pneuma. E questo è possibile perché «la terza persona della Trinità è: non solo il donarsi delle Persone divine, ma il donarsi della divinità "al di fuori" che comprende in sé tutti i doni di Dio alle creature»[20]. Se lo Spirito è il traboccare libero e amoroso di Dio verso l'altro che è la sua creazione[21], diventa logico pensare che l'emergere stesso dell'ente, strutturato trinitariamente, sia da attribuire allo Pneuma in quanto archetipo di ogni comunicazione. Infatti, «lo Spirito Santo in quanto Persona della vita e dell'amore è l'archetipo di tutta la vita creata e dell'agire, e di quell'irradiarsi spirituale dell'essenza propria anche degli esseri materiali»[22].

Lo Spirito appare dunque implicato tacitamente nell'articolazione conoscitiva tra il Senso che abita nel cuore della Trinità e quello fatto carne e fatto mondo. Potremmo affermare dunque che questa corrispondenza tra la prima e la seconda incarnazione del Senso si svolge secondo la peculiare caratteristica umana che sa cogliere "la totalità nel frammento"[23]. Una modalità prettamente estetica.

2. Pneuma e simbolo

La reciprocità circolare costitutiva dell'Essere divino fonda un dinamismo che la Stein considera il cuore della teologia mistica di Dionigi l'Areopagita: «*ad locum unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant…* ogni ente emana da Dio, come sua origine, e a lui ritorna. L'*iterum fluere* dopo l'unione, non significa alcuna divisione bensì un chinarsi verso ciò che a lui sottostà per innalzarlo»[24].

Si tratta di un movimento di sistole e diastole, ontologico e gnoseologico a un tempo: appartiene all'essere (ontologia), perché in esso è insito il momento della manifestazione d'innanzi a colui che lo desidera conoscere e che, per questo, lo vuole afferrare (gnoseologia). «Inserita nella stessa legge dell'emanazione e del ritorno, non è soltanto un ordine dell'essere ma anche un ordine della conoscenza»[25], secondo l'irradiazione della stessa gloria divina che tutto trapassa e che, al contempo, nel suo ritorno, riesce a ricomporre la comunione persa.

---

20 - *Ibid.*, p. 436.

21 - Cfr. I. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, pp. 29-34.

22 - E. Stein, *Essere Finito,* cit., p. 437.

23 - Cfr. H. U. von Balthasar, *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, Encuentro, Madrid 2008.

24 - E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio,* in Id. *Sui sentieri della verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1991, p. 175.

25 - *Ibid.*

> Dalla luce inaccessibile, che col suo accecante splendore nasconde l'Ente supremo alle creature, si dispiega un raggio che raggiunge le essenze a lui più vicine: i puri spiriti celesti. Tale raggio, a loro intelligibile, le illumina e, sfaccettato, viene poi trasmesso agli ordini sottostanti fino alle infime creature che sono ancora capaci di illuminazione[26].

Lo Spirito, che abbiamo visto quale archetipo della comunicazione della vita, dà ragione del valore simbolico di ogni ente, giacché «anche le infime creature prive di ragione e addirittura quelle inanimate, sono idonee a servire all' Essere spirituale e divino e alla sua attività in qualità di strumenti e simboli»[27]. Tale intuizione si radica nel fatto che – sottolinea la Stein – Dio è il "teologo originario". In effetti, «Egli stesso parla agli altri come teologo simbolico attraverso la natura, le loro esperienze interiori, le tracce lasciate nella vita umana e negli eventi del mondo»[28].

La sovrabbondanza del senso è, per la filosofa, una garanzia del fatto che la teologia naturale può condurre alla dimensione trascendente della realtà. La teologia simbolica, dunque, si presenta come il primo gradino della teologia affermativa, in quanto tenta di conoscere Dio che si "esala" nel e attraverso il creato: «Da Lui emanano raggi che raggiungono il mondo creato e siccome hanno qualcosa del suo Essere divino (cioè sono divini) rendono "divino" chi li accetta (…) in modo da formare l'unità del regno di Dio»[29].

A tale proposito, l'unità del Regno evocata dalla Stein sembra avere il suo nucleo fondante nell'Eucaristia. «Così nascosta sotto il velo di forme sensibili, si manifesta anche la stessa Verità, fonte della vita, nei misteri divini, cioè nel sacramento dell'altare»[30]. L'integrazione nel corpo eucaristico di Colui che è il Simbolo originario, la Parola incarnata, è pertanto il fine soteriologico dell'attuare dello Pneuma. Tale dinamica integratrice assume una logica pasquale, suggerita fortemente dalla fase negativa ed eminente della teologia:

> La teologia affermativa e la teologia negativa che hanno compiuto l'ascesa, cedono il posto (a quello) della teologia mistica che nel silenzio assoluto, si unisce all'Ineffabile. La teologia affermativa si basa sull'*analogia entis*, come Tommaso si è espresso aderendo a Aristotele; la negativa in quanto che vicino alla *similitudo* esiste una *maior dissimilitudo*, come pure sempre ha rivelato Tomma-

---

26 - *Ibid.*

27 - *Ibid.*, p. 130.

28 - *Ibid.*, p. 214. Cfr. K. Yamaguchi, *Schönheit und Sehnsucht nach dem Unendlichen,* in «Edith Stein Jahrbuch» Echter, Würzburg 2003, pp. 291-298.

29 - E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio,* cit., p. 187.

30 - *Ibid.*, p. 180.

so. Crollano insieme sulla vetta della teologia mistica, dove Dio stesso svela i suoi misteri, ma nello stesso tempo fa percepire l'impenetrabilità dei suoi misteri[31].

Riassumendo, si può affermare che nel *Commento allo Pseudo-Dionigi*, l'Autrice legge nell'*exitus-reditus* neoplatonico il ritmo catabico e anabico dello Spirito. La creazione diventa simbolica nello Pneuma, tanto per la manifestazione del Senso quanto per il *reditus-reductio* del soggetto che, toccato dall'irradiazione, decide liberamente di percorrere le tre vie del senso pasquale, culminando nell'unione tra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente. In questo processo, il linguaggio stesso attraversa la dinamica pasquale squarciandosi nella carnalità della sua univocità e si apre metaforicamente a un nucleo significante che, allo stesso tempo, lo trascende e lo suppone.

3. La croce come simbolo configurante del dono di sé

Trattandosi di una vera e propria «ontologia dello spirito»[32], nella *Kreuzswissenschaft*, l'ultimo scritto della Stein, assistiamo a una condensazione insolita della tematica pneumatologica. Se, in un primo momento, l'accento simbolico attraversava il creato, in quest'opera la forza simbolica emana da un solo elemento configurante: la croce, dove il nulla e il tutto di san Giovanni della Croce si intrecciano in un unico movimento di dedizione[33].

L'ente manifesta di possedere un'identità aperta a una configurazione escatologica ulteriore che – secondo Teresa Benedetta della Croce – è il raggiungimento della sua pienezza: «E quando è il mistero della Croce a darle la sua forma interiore, eccola giunta alla *Scienza della Croce*»[34]. Per questo risulta imprescindibile un dialogo di libertà che disponga le potenze naturali a lasciarsi letteralmente svuotare dalle due notti, quella attiva e quella passiva, dei sensi e dello spirito. Il tutto in totale consonanza con le vie affermativa e negativa dell'Areopagita, che confluiscono nello stato d'unione identificato con il momento eminente, nel quale le potenze risuscitano di fronte alla presenza significante dell'Amore in persona, suo oggetto principale.

---

31 - *Ibid.*

32 - E. Stein, *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Roma 2008, p. 62.

33 - Cfr. J.-D. Gaitán de Rojas, *Comunione e negazione in san Giovanni della Croce*, in P. Coda - J. Tremblay - A. Clemenzia (Edd.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 64-81.

34 - E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., p. 25.

La libera riconduzione dello spirito umano al Simbolo originario, Cristo[35], consiste quindi nel partecipare della sua realtà ipostatica di Figlio crocifisso che si gioca nello svuotamento di sé. Afferma la Stein: «Le sofferenze nella notte oscura sono una partecipazione alla Passione di Cristo, specialmente al dolore più lancinante: l'abbandono da parte di Dio»[36]. L'approccio ontologico a questo momento critico non le risulta affatto estraneo: «La sensazione di felicità datagli dall'unione ipostatica col Padre scomparve gettandolo in braccio al dolore per infliggerGli l'ultima dolorosissima prova: l'estremo abbandono da parte di Dio»[37].

Così, la configurazione definitiva dello spirito umano sembra associata all'immersione nello svuotamento staurologico del Cristo Simbolo per ricevere in quell'attimo la pienezza della vita divina:

> La vita divina è una vita trinitaria; è l'amore strabocchevole con cui il Padre genera il Figlio comunicandogli il suo Essere e col quale a sua volta il Figlio abbraccia questo essere ridonandolo al Padre; è l'amore in cui Padre e Figlio formano un'inscindibile unità, un'unità così stretta da portarli come a respirare insieme, dando così origine alla Terza Persona appunto "per spirazione". È questo lo Spirito che mediante la grazia viene riversato nei cuori. Così l'anima vive la sua vita di grazia in virtù dello Spirito Santo, amando in Lui il Padre con l'amore del Figlio e il Figlio con l'amore del Padre[38].

Si rende evidente qui la dimensione pneumatologica della via purgativa e di quella unitiva. Seguendo Giovanni della Croce, la Stein fa uso dell'immagine dell'Aspirazione[39] per esplicitare l'attrazione dell'anima all'intimità trina; ed è lo Spirito Santo che muove questo dinamismo: «In proporzione alla conoscenza intellettiva con cui essa sprofonda nello Spirito Santo, viene anche tenerissimamente infiammata d'amore, a un grado corrispondente appunto a quanto ella ha veduto in Dio»[40]. Siccome questa aspirazione è piena di grazia e magnificenza, allora «lo Spirito Santo ricolma l'anima di felicità e beatitudine. Essa allora si sente rapita fuori

---

35 - Cfr. K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* in Id., *Escritos de Teología* IV, Taurus Ediciones Madrid 1962, pp. 283-322, qui p. 3.

36 - E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., p. 274.

37 - *Ibid.*, p. 207.

38 - *Ibid.*, p. 190.

39 - Il maestro di Ávila, poeta consumato, gioca con le parole e invece di parlare semplicemente di *spiratio*, aggiunge una vocale: *aspiratio*, che illumina radicalmente il senso di questa processione intratrinitaria, avvicinandolo al "inalare". Cfr. R. Ferrara, *Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 432-33.

40 - E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., pp. 238-239.

di sé per amore, sino a venire assorbita in modo inimmaginabile e inesprimibile, dentro il profondo abisso di Dio»[41]. Lo Pneuma, rappresentato qui come il Coaspirato/Aspirante, attrae la persona all'intimità e simultaneamente comunica all'anima la capacità di aspirarLo: l'intreccio di essenze tra Dio e l'uomo, nel cuore del Simbolo originario crocifisso, si dà in maniera del tutto dinamica e interpersonale.

Conclusione

Il meno della riduzione è il più dell'Amore,
la verità stessa e la forma valida,
con la quale dobbiamo farci uno: è l'Amore[42]

Sono parole di Klaus Hemmerle, pronunciate al termine di un Convegno sulla Stein, celebrato in Germania nel 1992. In quell'occasione, il vescovo di Aachen ha colto la profonda sintonia tra il metodo fenomenologico e la percezione dell'essere come amore, manifestato nella sua veridicità e come forma/figura nella compenetrazione esistenziale e amorosa con Dio. Tale forma non è, tuttavia, una forma qualsiasi, ma è la forma crocifissa. Questa la ragione che porta la Stein a cogliere una certa familiarità tra la terza Persona della Trinità, intesa come reciprocità ipostatica, e l'essere descritto come amore e dono di sé.

Nulla di più estetico che questo "battesimo" di tutto il creato nella doppia incarnazione del Logos fatto carne e fatto mondo che in seguito viene ripreso nelle *Vie della conoscenza di Dio* dalla teologia simbolica. Non ci si deve arrestare davanti alla via negativa e al momento pasquale, descritto nella *Scientia Crucis*. La *analogia entis* da sola, pur nevralgica per il nesso tra ontologia e gnoseologia, potrebbe farci tornare ingenuamente all' "onto-teo-logia"[43].

In direzione diametralmente opposta, una vera "teo-onto-logia", se si confessa veramente cristiana, non potrà pensare a questa analogia senza considerare il momento kenotico della non somiglianza, raggiunto nello spogliamento e svuotamento della croce, implicante la donazione amante all'Amato e l'accoglienza ospitale dell'alterità nella propria identità. L'*analogia caritatis* è pensabile nell'insieme dell'*analogia entis* con l'*analogia crucis*[44]. E ciò si spiega grazie al fatto che il corpo

---

41 - *Ibid.*

42 - K. Hemmerle, *Die geistige Grösse Edith Steins* in L. Elders (hrsg.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung,* Verlag Naumann, Würzburg 1991, p. 277.

43 - Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità, l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 459.

44 - Cfr. E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studium zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Studia Anselmiana, Roma 1986, pp. 261-270; cfr. pure: P. Secretan, *Analogía y trascendencia. Pascal-Stein-Blondel*, Mexico DF 1998, pp. 51-65.

della ricapitolazione è quello eucaristico, il Simbolo originario, abbandonato, morto e risorto.

Il ritmo anabico e catabico della manifestazione e dell'occultamento, dell'esalazione e dell'aspirazione dello Pneuma nel corpo del Logos[45], può aiutarci a pensare la struttura dell'analogia e della metafora propria del linguaggio simbolico che scopriamo essere la forma stessa di Dio nel suo darsi, irradiazione del suo intimo darsi e riceversi. Così lo ha inteso Balthasar quando, in *Gloria I* ha scritto: «Dio ha bisogno delle forme per manifestarsi… Qui giace l'associazione analogica tra l'estetica naturale e quella soprannaturale, che permette alla libertà dello Spirito divino di servirsi di tutte le forme delle espressioni umane come veicoli della sua poesia»[46].

Se Cristo è il Simbolo originario, possiamo assegnare allo Pneuma il titolo di "Gran poeta" che ci permette di conoscere il reale in modo pasquale, nel momento in cui partecipiamo della sua dedizione.

ALEJANDRO BERTOLINI
Professore di Teologia sistematica e Ricercatore presso la Facoltà di Teologia - Università Cattolica Argentina (UCA)
alejandrobertolini@gmail.com

45 - P. Sequeri, *Il corpo del Logos. Prospettive teologiche dell'estetico,* in Id., (Ed.), *Il Corpo del Logos, Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano 2009, pp. 7-28.

46 - H. U. Von Balthasar, *Gloria* I, cit., p. 44.