

**DALL'EMPATIA ALLA SCIENZA DELLA CROCE:
ORIGINALITÀ E VALORE DEL METODO DI RICERCA
PROPOSTO DA EDITH STEIN**

SUOR GIUSEPPINA DANIELA DEL GAUDIO

INTRODUZIONE

Gli studi su Santa Teresa Benedetta dalla Croce, al secolo Edith Stein, stanno progredendo in modo tale da valorizzare non solo il suo esempio di donna consacrata e di martire, ma anche il suo apporto al pensiero filosofico e teologico del XX secolo.

Il presente contributo intende riflettere appunto su un aspetto inedito del pensiero di Edith Stein, e cioè il suo apporto metodologico alla ricerca scientifica, filosofica e teologica.

Parlare di un apporto originale alla questione metodologica da parte di Edith Stein o addirittura di una sua proposta metodologica teoretica potrebbe sembrare esagerato per chi non è addentro agli studi steiniani. Ma la cosa non meraviglia chi conosce a fondo gli scritti della fenomenologa tedesca. Tanto per cominciare bisogna ricordare che è stata l'assistente di Husserl, inventore, per così dire, del metodo fenomenologico, come la stessa Edith afferma: "Il compito della fenomenologia è di porre su un fondamento sicuro non solo tutti i metodi scientifici già utilizzati dalle scienze positive, ma anche l'intera esperienza pre-scientifica, sulla quale si basa il procedimento scientifico e tutte le attività intellettuali in genere che rivendicano dignità razionale"¹.

¹ E. STEIN, *Significato della fenomenologia come visione del mondo*, in ID., *La ricerca della verità*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma

Scorrendo la sua vasta produzione si trovano diversi brani dedicati al tema del metodo e ai fondamenti della ricerca scientifica, fino all'elaborazione di vero e proprio percorso metodologico teorizzato ed esperito interiormente da Edith Stein in tutto il suo itinerario speculativo che, partendo appunto dalle intuizioni husserliane, approda ad una concezione della filosofia e della teologia cristiana molto attuale e molto interessante, la cui parabola descrittiva potrebbe essere quella tracciata nel titolo del presente studio: dalla scoperta e dalla teorizzazione dell'empatia, come chiave ermeneutica di ogni scienza, fino alla scienza della croce, come approdo ultimo della scienza teologica, in una prospettiva metodologica che appare unitaria e interdisciplinare, come vedremo.

È quanto afferma anche Giuseppe Lorizio quando presenta la Stein come figura cattolica di rilievo nel XX secolo nel solco della teologia fondamentale. Egli sostiene che la sua originalità sta proprio nel proporre la questione della ricerca su Dio a partire dalla scuola fenomenologica che ha permesso di impostare il problema con risultati inaspettati e insospettabili per il rigido sistema classico a cui la teologia era abituata.

Lorizio scrive che, "se è vero, come è vero, che la fenomenologia ha costituito per il 900 una sorta di metodo anche per la scoperta eidetica di Dio, una sorta di *itinerarium mentis in Deum*, nella linea dell'*intellectus quaerens fidem*, il rigore della ricerca fenomenologica in Edith Stein acquista in questo senso il ruolo che, per la sua iniziale istanza realistica, consente un interessante incrocio col pensiero tomistico che, poi, si fa ancora più ardito nella sincronica capacità di armonizzarlo e trascenderlo mediante l'apporto del personalismo neo-ebraico e agostiniano e, soprattutto, mediante l'approdo alla teologia mistica e apofatica di Dionigi l'Areopagita e San Giovanni della Croce che consentono alla filosofa tedesca di teorizzare un metodo capace non solo di esplorare il mistero di Dio, ma anche di contemplarlo ed esperirlo"².

1993, pp. 96-98. Sull'argomento si veda, anche, il recente volume di A. MARGARINO, *In statu viae. La fenomenologia religiosa in Edith Stein*, OCD, Morena (Roma) 2002, pp. 15-18.

² Lorizio afferma testualmente: "In tal senso la fenomenologia risulta anzitutto foriera di una prospettiva metodologica fondamentale e in

Certo vanno chiarite due cose: prima di tutto che il discorso sul metodo non viene affrontato in maniera sistematica negli scritti della Stein, ma va costruito come trasversale a consequenziale ad essi.

Inoltre bisogna dire che la ricerca di Edith Stein si è concentrata sul problema dell'essere, dell'uomo e di Dio, e che, quindi, il suo metodo va collocato essenzialmente nell'ambito di tali saperi. Tuttavia ciò non toglie che suo percorso metodologico non possa essere proposto anche per altre discipline, soprattutto teologiche.

1. LA FUNZIONE DEL METODO IN TEOLOGIA.

La prima ragione che ci spinge a soffermarci sul metodo steiniano è la sua valenza e originalità come mediazione fra la Rivelazione e la cultura contemporanea, perché crediamo che la metodologia impostata da Edith Stein non solo corrisponda ai canoni di un corretto metodo teologico, ma risulti anche funzionale per il contesto attuale, riuscendo a superare la frammentazione dei saperi grazie al suo carattere armonico e interdisciplinare che lo rendono un sistema aperto addirittura ai non credenti.

Per accreditare il mio discorso mi servo del pensiero sulla funzione del metodo in teologia e sulle sue peculiari caratteristiche di uno dei più esperti sull'argomento, ossia Bernard Lonergan.

Lonergan sostiene che la funzione del metodo in teologia è quella di mediare tra una matrice culturale e il significato e il compito della religione in quella matrice. E aggiunge che se secondo una nozione classicista di cultura il metodo era una conquista perenne e la teologia una scienza intesa perlopiù come verifica del dogma e del magistero, secondo una nozione empirica di cultura, che è quella propria della scienza moderna, il metodo è un processo continuo e cumulativo e la teologia una scienza speculativa che si muove su due ermeneutiche: la

quanto tale viene assunta dalla Stein dopo la conversione": G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, in G. CANNOBIO – P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, I. Prospettive storiche, Città Nuova, Roma 2003, p. 419.

fedele e la ragione. Inoltre essa ha due dimensioni fondamentali da cui non può prescindere: la dimensione trascendente e la dimensione storica³.

Il compito del metodo teologico deve allora essere quello di permettere lo studio del mistero di Dio tenendo presente la sua incarnazione storica senza sminuire il dato rivelato e, d'altra parte, essere fedele alla dimensione trascendente della teologia, senza venir meno ai dati che vengono dalla storia, dalla cultura e dalle altre scienze. Per questo Lonergan parla di otto specializzazioni funzionali che il metodo teologico deve possedere e rispettare: ricerca, interpretazione, storia, dialettica, fondazione, dottrina, sistematica, comunicazione⁴.

La ricerca serve a raccogliere fenomenologicamente i dati ritenuti pertinenti alla storia della salvezza, l'interpretazione ne assicura e ne svela il significato, la storia trova i significati incarnati in azioni e movimenti, la dialettica indaga le conclusioni conflittuali degli storici, degli interpreti e dei ricercatori, la fondazione conferisce carattere oggettivo all'orizzonte raggiunto mediante la conversione intellettuale, morale e religiosa, la dottrina si serve della fondazione come di guida per scegliere tra le alternative presentate dalla dialettica, la sistematica cerca un chiarimento definitivo del significato delle dottrine, la comunicazione ha di mira una presentazione intelligibile ed efficace del messaggio cristiano.

Tutto ciò per evitare i rischi della frammentazione del sapere, della riduzione ermeneutica dei dati ritrovati, della separazione o esclusione della teologia dagli altri saperi e viceversa, dell'incomunicabilità del dato rivelato che, per un pregiudizio di natura kantiana, potrebbe essere relegato alla sola sfera intimistica della coscienza o a un postulato senza possibilità di dimostrazione scientifica e quindi privo di valore e poco incidente nella realtà e nella vita.

Tali pericoli del pensiero moderno e contemporaneo sembrano essere scongiurati da un approccio fenomenologico al problema di Dio. G. Lorizio sostiene, infatti, che la fenomenologia, oltre a costituire un interessante cammino di iniziazione

³ Cf. B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, (edizione a cura di N. Spacapelo e S. Muratore), Città Nuova, Roma 2001, pp. 51-57.

⁴ Cf. *Ivi*, pp. 37-39.

alla ricerca teologica per l'incrocio col pensiero tomistico, offre alla teologia un ricchissimo bagaglio di dati e la possibilità di correttamente impostare e interpretare il fatto-fenomeno religioso, con la sua peculiarità e le sue strutture antropologiche fondamentali, precisando che la letteratura in tal senso è abbondantissima ed è avallata anche da alcune affermazioni della *Fides et ratio*⁵.

Non a caso in questo importante documento, che traccia anche un interessante itinerario di ricerca a livello di teologia fondamentale, Edith Stein viene citata, come pochi, proprio per il suo apporto alla ricerca scientifica, perché la fenomenologa tedesca riesce a dimostrare come la ragione umana sia aperta costituzionalmente alla trascendenza, alla fede, alla Parola di Dio e come non possa fare a meno di confrontarsi con le radici più profonde della conoscenza umana, fino ad interpellare anche la Rivelazione come fonte ultima del sapere⁶.

Giovanni Paolo II, ribadendo quanto detto da Lonergan, invita ancora a valorizzare le ermeneutiche della ragione e della fede in maniera sincronica per la ricerca del mistero di Dio, in quanto è convinto che l'orizzonte della speculazione umana sia capace di giungere alla pienezza della verità. Anzi afferma che l'esistenza della verità in senso assoluto e oggettivo è comprovata in modo sommo dalla Sacra Scrittura, ossia dalla Rivelazione, e soltanto in una visione oggettiva di fede può essere colta, aprendo infiniti spazi di conoscenza e di sapienza alla vita dell'uomo già sulla terra⁷.

L'impostazione della giusta ricerca metodologica costituisce quindi una mediazione necessaria per la conoscenza della verità, per una ricerca che non si chiuda nei vicoli minati della sola ermeneutica razionale, o, peggio ancora, del fideismo ad oltranza di alcune correnti di pensiero, ma che sappia utilizzare entrambe le forze noetiche della ragione e della fede in senso speculativo e sapienziale, in modo che la teoria serva a

⁵ Cf. G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, cit., pp. 418-420.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*. Lettera enciclica sui rapporti tra fede e ragione, 74. In: AAS 91 (Città del Vaticano 1999), pp. 5-88. D'ora in poi citeremo FR.

⁷ Cf. FR, 64 e ss.

modificare e migliorare la vita verso il vero bene e la rivelazione cristiana possa davvero porsi in dialogo con la cultura contemporanea.

Edith Stein scrive a proposito sulla necessità, per ogni scienza, di chiarire il proprio statuto epistemologico, specialmente per quanto attiene alla ricerca del valore nella speculazione scientifica. Una domanda che interroga ogni scienza e che trova risposta nella giusta formulazione del metodo: “Nessuna disciplina può procedere arbitrariamente: il suo metodo è prescritto dalla natura della sua materia. È per questo che all’origine delle scienze stanno per lo più degli spiriti creativi, che si preoccupano seriamente di chiarire i concetti fondamentali della scienza stessa. Ma una volta istituito il procedimento (il metodo), è possibile apprenderlo e usarlo come un mestiere. Non si può negare che vi siano “scienze” che hanno intrapreso il loro lavoro come un avventuroso viaggio d’esplorazione su una strada sconosciuta in una terra incognita, senza una sufficiente chiarificazione preventiva. Per esse verrà senz’altro, presto o tardi, il tempo della perplessità: in cui non sapranno più dove e come dirigersi. Allora non rimane altra via di salvezza che la riflessione sui propri fondamenti e l’esame del metodo sino allora usato e dei suoi risultati alla luce di quei fondamenti”⁸.

Questi fondamenti, per la ricerca sull’essere e quindi su Dio, sono dati dalla scienza che indaga le verità ultime, ossia la filosofia, la quale porta la ragione umana a interrogarsi sulla realtà e sul senso del mistero di Dio e, quindi, se lo scienziato procede senza pregiudizi, conduce alla scoperta della Rivelazione, almeno, come dice la Stein, per chiedersi se è credibile, anche senza l’ausilio della fede. Per il credente, invece, è d’obbligo arrivare ad aprire la propria mente alla conoscenza e alla penetrazione, per quanto è possibile alla creatura umana, del mistero di Dio. In questo senso la teologia, o meglio ancora, secondo il pensiero della nostra Autrice, il contatto diretto con la Parola di Dio rappresenta quella “luce vera” che illumina il cammino di ogni uomo verso la verità tutta intera.

⁸ E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, per una elevazione al senso dell’essere, (a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1993, p. 56. D’ora in poi citeremo EE.

È la ricerca del giusto metodo a garantire questo cammino, scongiurando il pericolo, molto comune per il pensiero moderno, della frammentazione dei saperi, per favorire, invece, "l'unità della scienza"⁹ pur nel rispetto degli ambiti separati. Scrive, infatti, la Stein: "Tuttavia le scienze sono chiamate a porsi costantemente a vicenda nuovi compiti e a fecondarsi, approfondirsi, a promuoversi scambievolmente attraverso i loro risultati" perché "siamo *in via* e camminiamo in modo frammentario verso la verità"¹⁰. In questo contesto si apre all'uomo la possibilità di conoscere le verità di fede, perché "la ragione diverrebbe irragionevolezza se volesse ostinarsi a fermarsi a ciò che può scoprire con il suo lume e a chiudere gli occhi dinanzi a ciò che le è reso visibile da una luce superiore. Infatti si deve sottolineare questo: ciò che la Rivelazione ci partecipa non è qualcosa di semplicemente inintelligibile, ma ha un significato intelligibile: non è da concepirsi e dimostrarsi sulla base di realtà naturali, e soprattutto non da 'comprendersi', cioè esaurire concettualmente perché è qualcosa di incommensurabile, di inesauribile e che rende di volta in volta comprensibile di sé solo ciò che vuole; ma in sé è intelligibile e per noi intelligibile nella misura in cui è data la luce, ed è fondamento per una nuova intellesione dei dati di fatto naturali"¹¹.

Come si vede il metodo steiniano si propone veramente di operare una mediazione fra la Rivelazione e la cultura a cui essa si rivolge, tentando, in modo riuscito, di stabilire il fondamento epistemologico della ricerca scientifica sull'essere, sull'uomo e quindi su Dio in modo da valorizzare l'apporto di tutte le scienze per la costruzione di un sapere unitario e non frammentario, dialettico, dinamico e non statico, sempre in progresso verso la conoscenza della verità nella sua pienezza oggettiva e ontologica, assoluta ed esistenziale, superando quella barriera che, con l'avvento del pensiero moderno, specialmente da Kant in poi, sembrava essere calata fra la teologia e le altre scienze.

La capacità di riflettere sui dati ricercati e di valutarli per progredire sempre senza inutili fissismi è un'altra caratteristi-

⁹ EE, p. 58.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ EE, pp. 59-60.

ca del metodo proposto da Edith Stein che, per questo, si pone in dialogo con le scienze moderne, secondo quanto afferma Lonergan.

Il gesuita americano ci tiene a precisare, infatti, che la valenza di un metodo teologico attuale deve fare i conti con quanto, alla luce dei progressi della scienza moderna, viene chiesto alla ricerca scientifica. Egli dice, in sostanza, che il metodo non può presentarsi più come un "insieme statico di regole proposte ma deve essere inteso come una struttura dinamica in vista di una creatività in collaborazione con le altre scienze", per cui una corretta tipologia metodologia deve essere concepita come "uno schema normativo di operazioni ricorrenti e connesse fra loro che danno risultati cumulativi e progressivi", ossia "una serie di operazioni ricorrenti, distinte e connesse fra loro, e che sono: l'osservazione, la descrizione, i problemi, le scoperte, le ipotesi, le deduzioni, gli esperimenti, le relazioni, le definizioni". E ciò perché il metodo possa rispondere alle seguenti funzioni: normativa, critica, dialettica, sistematica, progressiva, flessibile, euristica, fondante, interdisciplinare. In sostanza che sia sempre in grado di produrre l'unificazione dei saperi nella comune ricerca della verità impostando la speculazione su fondamenta solide ma flessibili, capaci di rinnovarsi a seconda dei risultati ottenuti nel cammino¹².

Giustamente Angela Ales Bello sottolinea che l'originalità del metodo steiniano sta proprio nella sua dinamicità che diventa addirittura armonia nella capacità di conciliare e riformulare, in senso circolare, pensiero antico e pensiero moderno, fenomenologia e tomismo in particolare, scienza e fede, procedendo, come ricorda Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*, in maniera circolare fra parola dell'uomo e Parola di Dio¹³.

"Nel concetto di armonia - scrive la Ales Bello - è rintracciabile l'originalità della posizione di E. Stein; ella ritiene che la ragione umana, che pure tende alla verità, riconosce da un lato la propria insufficienza, dall'altro l'esistenza di altre possibilità di approccio ad essa e in questo duplice riconoscimento dovrebbe consistere l'autentico atteggiamento del filosofo". E

¹² Cf. B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., p. 44.

¹³ FR, 74.

prosegue indicando il criterio di valutazione di questi risultati "in un metodo di ricerca analitico-essenziale, quale è quello fenomenologico, che non proietta nulla sul dato da esaminare, ma ne individua l'interna struttura, opportunamente integrato, quando è necessario, da un procedimento interferenziale che consente di allargare gli orizzonti dell'indagine, come accade nell'opera maggiore di E. Stein - dall'altro nella Rivelazione la quale può costituire un termine di riferimento nel caso in cui si rischi di smarrire il cammino"¹⁴.

È un percorso iniziato per la Stein dai tempi di Gottinga, quando si stacca dal maestro, che teorizzava la possibilità di una "via atea" alla ricerca dei fenomeni anche trascendenti, data appunto dalla fenomenologia, e da altri filosofi contemporanei, come Scheler e Heidegger, che non ritengono la Rivelazione necessaria alla conoscenza dell'essere umano, per arrivare a teorizzare la necessità della rivelazione cristiana come fonte ultima di conoscenza, in quanto immette in un nuovo e sollecitante orizzonte epistemologico spiegando le questioni più ardue relative all'essenza e alla vita dell'uomo¹⁵.

Il problema va esaminato nel contesto originario in cui viene posto dalla Stein. Dall'esperienza acquisita attraverso lo studio e la vita ella ritiene che, *in statu viae*, la conoscenza umana è sempre imperfetta, così come l'esperienza umana non può esaurire tutti i campi del sapere, pur essendo aperta alla possibilità di una conoscenza oggettiva della verità. Allora, pur valorizzando il contributo di tutte le scienze, sia quelle positive o naturali che quelle umanistiche o storiche, o puramente teoretiche, fino alla filosofia che tocca le questioni ultime e i principi di ogni sapere, afferma che con la sola ragione diverse domande rimangono senza un perché¹⁶.

In particolare per lo studio antropologico ella ritiene che il sapere scientifico come quello filosofico non possono preten-

¹⁴ A. ALES BELLO, *Esperienza mistica ed esperienza filosofica nel pensiero di Edith Stein*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, p. 107.

¹⁵ È quanto, anni dopo, anche il Concilio Vaticano II ribadisce nella *Gaudium et spes*: "Solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo": GS, 22.

¹⁶ Cf. E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 19952, pp. 186-191.

dere di comprendere esaustivamente questo particolare fenomeno che è l'essere umano, sia perché l'oggetto in questione è estremamente complesso, sia perché il campo di ricerca di ogni scienza che si basa esclusivamente sulla ragione umana non può essere onnicomprensivo, anche se è aperto alla trascendenza.

È da questa prospettiva che, accanto all'affermazione della validità e dell'autonomia della ricerca razionale, alla cui sommità sta la ricerca filosofica, nasce la convinzione della necessità di un'altra fonte di conoscenza che presuppone come strumento ermeneutico anche la fede, ossia la Rivelazione, che illumina e amplifica il nostro orizzonte conoscitivo ed esperienziale attraverso le verità rivelate e trascendenti.

Edith Stein, invece, pur essendo ancora atea, si rende conto che la ragione può spaziare in orizzonti più vasti di quelli che apparentemente le si presentano e che la verità esiste e non è racchiudibile soltanto nei vissuti esperiti a livello razionale.

In seguito, affascinata dal carattere oggettivo del metodo di ricerca fenomenologico che, superando il relativismo delle altre correnti filosofiche del tempo, come il naturalismo, lo psicologismo e lo storicismo, attestava la possibilità per la ragione umana di conoscere la verità in senso assoluto comprende che Husserl è davvero una delle più grandi menti del secolo e che le sue intuizioni possono portare importantissime novità alla ricerca scientifica¹⁷.

A differenza del maestro che teorizzava una "via laica" alla comprensione della verità¹⁸, Edith Stein affronta invece il problema dell'esistenza di Dio e quindi arriva a valorizzare la fede come forza noetica per la comprensione della verità¹⁹.

¹⁷ Cf. E. STEIN, *Cos'è la fenomenologia*, in ID., *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1997, p. 58.

¹⁸ Il fondatore della fenomenologia, in questo periodo della sua attività, ipotizzava una dimostrazione di Dio su basi prettamente razionali, scientifiche "senza prove, senza metodi e punti di appoggio teologici, ossia di giungere a Dio senza Dio". Cf. H. B. GERL, *Edith Stein, vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 130.

¹⁹ A. Ales Bello fa notare che "Edith Stein, che si era formata alla scuola di un maestro come Husserl – il quale aveva sempre scisso il

Certamente la giovane fenomenologa è stata influenzata in questo cambiamento dall'orientamento generale del circolo di Gottinga che era tutto preso dall'interesse per la questione religiosa, specialmente dopo la conversione di Max Scheler, come afferma Hedwig Conrad-Martius: "Quello che ci univa era solo lo sguardo aperto verso la raggiungibilità spirituale dell'essere in tutte le sue forme possibili e immaginabili (se si tiene conto del loro puro essere), e le incredibili prospettive che ne risultavano per la ricerca dei fondamenti di tutte le possibili scienze"²⁰. La maggior parte dei filosofi di Gottinga concluderà positivamente questa ricerca con la conversione al cristianesimo anche se in diverse confessioni: Husserl, i coniugi Reinach

momento della ricerca filosofica dalla esperienza di fede, e aveva definito la filosofia una via a-tea, nel senso che non muove da presupposti ad essa estranei anche se può raggiungere poi certe verità –, afferma che la filosofica presa in se stessa è veramente 'pura', cioè non deve accettare nulla che non sia vagliato e che non risponda al principio metodologico dell'evidenza, ribadito come fondamentale da Husserl. Tuttavia, ed è qui l'originalità della sua proposta, ella ritiene che, se la ricerca ha come fine la verità, ogni contributo, da qualsiasi parte venga debba essere considerato valido. Quindi se la Rivelazione fornisce spunti o indicazioni, questi debbono essere utilizzati e vagliati, nel senso che possono essere chiariti e rielaborati; una ricerca di tale sorta non è certamente pura, è una filosofia che mette armonia": A. ALES BELLO, *Edith Stein filosofia e cristianesimo*, in PENZO G. – GIBELLINI R. (edd.), *Dio nella filosofia del novecento*, Queriniana, Brescia, 1993, p. 272.

²⁰ Riportando la testimonianza di Peter Wust, l'amica fenomenologa di Edith Stein descrive nei particolari questa tensione: "L'essenza della comunanza di tutti i veri fenomenologi non potrebbe essere meglio descritta che con alcune frasi di Peter Wust: 'Fin dal principio – egli dice – nell'intenzione di quella nuova corrente filosofica deve esserci stato nascosto qualcosa di completamente misterioso, una nostalgia dell'oggettivo, della santità dell'essere, della chiarezza e della purezza dell'oggetto, della cosa stessa. Infatti anche se il rifiuto moderno del soggettivismo non poté essere superato dal padre di questa nuova corrente di pensiero (Husserl) l'apertura verso l'oggetto propria dell'intuizione iniziale di questa scuola spinse molti dei suoi discepoli verso l'oggettivo, i fatti, lo stesso essere, addirittura verso l'*habitus* della persona cattolica alla quale niente è più conforme dell'eterno misurare gli oggetti influenti da parte dell'intelletto conoscitore'. Se si vuol definire così ciò che è cattolico, sicuramente tutti i fenomenologi potrebbero essere chiamati 'cattolici', anche se confessionalmente non lo sono affatto": H. CONRAD-MARTIUS, *La mia amica Edith Stein*, in W. HERBSTRIETH (ed.), *Edith Stein, vita e testimonianza*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 79-80.

e i Conrad-Martius abbracciano il protestantesimo²¹, Scheler, la Stein, Koyré, e molti altri il cattolicesimo²².

L'influenza dei suoi amici e particolarmente di Scheler viene del resto ricordata dalla stessa Stein nella sua autobiografia: "Era il tempo in cui Scheler era totalmente pieno delle idee cattoliche e con tutta la chiarezza del suo spirito, della sua comunicatività, si proponeva di attrarre a esse. Era il primo contatto con un mondo sino allora per me completamente sconosciuto. Tale contatto non mi condusse alla fede ma mi aprì un ambito di 'fenomeni' cui non potevo più restare cieca. Non invano ci fu assiduamente inculcata l'idea che dovevamo prospettarci le cose in modo privo di pregiudizi e che dovevano essere rifiutati tutti i 'paraocchi'. Le barriere dei pregiudizi razionalistici nei quali ero cresciuta senza saperlo cadevano, e il mondo della fede stava improvvisamente davanti a me"²³.

In un secondo momento l'indagine eidetica della coscienza e della costituzione delle strutture interne della persona che le avevano dimostrato la loro disposizione fondamentale ad accogliere Dio e ad essere accolto da Lui, le si rivelano insufficienti a spiegarne l'essere nella sua totalità di significato²⁴.

²¹ Entrambi avrebbero desiderato entrare nella Chiesa Cattolica, ma l'imminente scoppio della guerra con la partenza per il fronte di Adolf e i tempi troppo lunghi del catecumenato cattolico convinsero i due a farsi battezzare subito nella Chiesa luterana. In seguito Annie divenne cattolica, come aveva desiderato. Cf. MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO, *Edith Stein. Un'ebrea testimone per la Verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, p. 50.

²² Lo stesso Husserl soleva ironizzare sulle conversioni dei suoi discepoli affermando che il Papa aveva molte ragioni per canonizzarlo perché aveva inviato tanti nuovi fedeli alla Chiesa. Cf. W. HERBSTRITH (ed.), *Edith Stein, vita e testimonianze*, cit., p. 11.

²³ E. STEIN, *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti di una autobiografia*, Città Nuova, Roma 1992, p. 43. Si veda anche J. GARCIA ROJO, *Esemplarità e attualità dell'itinerario intellettuale di Edith Stein*, in SLEIMAN J. - BORRIELLO L. (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*. Atti del Simposio Internazionale. Roma - Teresianum 7 - 9 ottobre 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 298-300.

²⁴ È l'impostazione di fondo di una personalità, per dirla con E. Przywara, suo intimo amico, "caratterizzata da una tale chiarezza e incorruttibilità che non poté aderire completamente a nessuna scuola o corrente o movimento. Questo era certamente, se così si può dire, il

La chiave di volta arriva proprio dall'aver appurato che, anche a prescindere dalla fede, la coscienza umana possiede un dinamismo interiore capace di entrare in relazione con Dio, esperendone la vita e lasciandosi conoscere da Lui. È un'esperienza che la sconvolge a tal punto da paralizzare le sue forze, facendo cadere i pregiudizi accumulati e i dubbi sull'esistenza di Dio e mettendola in uno stato di ascolto e di disponibilità alla nuova verità che andava scoprendo, e cioè l'esistenza di un Dio personale, incarnatosi nella storia, una categoria a lei completamente sconosciuta in quanto ebrea²⁵.

La ricerca della verità diventa a questo punto per Edith Stein sempre più un incontro personale che coinvolge tutto il suo essere: pensiero, azioni, scelte, tanto da poter parlare di una vera e propria "obbedienza alla verità"²⁶ per la dinamica che segue il suo cammino, in dialogo, come già ho detto fra lei

fascino della sua natura spirituale, che aveva conquistato persino il suo vecchio insegnante e maestro Edmund Husserl: a tal punto che questi non solo non considerò la sua conversione una infedeltà, ma giunse addirittura a vedere nella filosofia cattolica di Edith Stein la più pura incarnazione delle sue idee. Infatti lo stesso Husserl, che non comprende sino in fondo la direzione data da Edith alla sua vita, specialmente la scelta di entrare al Carmelo, afferma: "Curioso, ella vede da una montagna la chiarezza e l'ampiezza dell'orizzonte nella sua meravigliosa trasparenza e soavità, ma sceglie l'altra strada, quella del ripiegamento verso l'interno e della prospettiva dell'io ... In lei tutto è assolutamente autentico. Altrimenti direi che ci deve essere qualcosa di artefatto. Ma in conclusione, negli ebrei il radicalismo e l'amore per il martirio è sempre stato molto forte": E. PRZYWARA, *Edith Stein*, in *Dentro e contro*, Nürberg 1955, p. 65, in W. HERBSTRIH (ed.), *Edith Stein, vita e testimonianze*, cit., pp. 11-12.

²⁵ Le sue stesse memorie convalidate dalle testimonianze raccolte dai biografi attestano un periodo di smarrimento e scoraggiamento sfociato quasi in desiderio di suicidio. Vedi, ad esempio: E. STEIN, *Storia di una famiglia ebrea*, cit., p. 254, ed anche: MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO, *Edith Stein un'ebrea testimone per la Verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, pp. 26-28.

²⁶ Cf. M. PAOLINELLI, *Edith Stein: obbedienza alla verità*, in *Rivista di vita spirituale*, 46 (1992), p. 93. Questa definizione però si capisce e si giustifica, come nota acutamente Mauro Fornaro, solo se si esplicitano le motivazioni esistenziali della ricerca della Stein e la preferenza per questa soluzione di fronte ad una pluralità di altre risposte provenienti dal pensiero contemporaneo: Cf. M. FORNARO, *Il pensiero di Edith Stein*, in *Humanitas*, 31 (1976), p. 998.

e Dio, da parte di Edith, con un atteggiamento che passa dal pregiudizio al dubbio, alla risposta consapevole, alla dedizione incondizionata, mentre, da parte di Dio, con lo stesso, immutabile amore per la sua creatura, con la gratuità della sua iniziativa, l'appello divino tramite segni per lei inconfutabili, la luce interiore e la comunione nella grazia e nell'amore trinitario.

Mentre la giovane filosofa si adopera, infatti, a dimostrare la costituzionale apertura dell'essere umano a Dio attraverso l'analisi dei meccanismi interni della coscienza, a prescindere dalla fede, è Dio stesso che le va incontro manifestandosi proprio nella maniera che lei ritiene "oggettiva", attraverso cioè un forte appello interiore che scuote le sue energie fino a paralizzarle, come riporta in un brano di *Psicologia e scienze dello spirito*: "Questo stato io l'ho provato in qualche modo in seguito a un'esperienza che, oltrepassando le mie forze personali, ha consumato totalmente le mie energie spirituali, sottraendomi ogni possibilità di azione"²⁷.

La sua esperienza, al di là dei problemi che apre a livello di filosofia della religione, le dà la possibilità di teorizzare con sicurezza la dimensione personale del rapporto uomo-Dio, la cui conoscenza supera la sfera intellettuale non potendo rimanere nell'ambito di una pura acquisizione gnoseologica, ma tocca tutto l'essere della persona, modificando il suo sentire e il suo agire, e quindi, può essere espressa solo attraverso categorie interpersonali, che ne mettono in luce anche il carattere esperienziale e interiore. Per questo la Stein arriverà ad affermare che "la dimensione di ogni essere umano è direttamente proporzionale alla misura in cui si offre all'esperienza di Dio:

²⁷ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1996, p. 115. D'ora in poi citeremo quest'opera con la sigla: PS. Circa la collocazione storica di questo episodio, J. Boufflet fa notare che "a priori, si è tentati di collocare questa esperienza di *riposo in Dio*, descritta da Edith, nel periodo che passa tra la lettura della *Vita* di santa Teresa e il battesimo, ma non c'è nulla che permetta di affermarlo. Al contrario, le osservazioni che seguono e che fanno da introduzione all'argomento indicherebbero invece che l'esperienza abbia avuto luogo prima di quell'evento determinante che è stato la lettura della *Vita*", momento in cui darà il suo consenso a Cristo e alla fede viva.

l'uomo è un essere 'teologico', capace di Dio, fatto a sua immagine, e spinto interiormente ad avere un incontro personale con Lui"²⁸.

L'esperienza di Dio insegna ad Edith Stein in modo inconfutabile che la ricerca della verità deve diventare esperienza personale della verità che è, poi, incontro personale con la Verità Somma che è Dio e, d'altra parte, che Dio viene conosciuto solo quando lo si accoglie in sé come presenza viva, che si accetta per fede e che non può essere racchiusa in nessuna definizione razionale perché ogni linguaggio risulta inefficace o semplicemente un balbettio senza valore di fronte all'immensità, profondità e altezza della Rivelazione della sua Persona²⁹.

La sua ricerca, che diventa proposta metodologica, è davvero originale perché si avvale delle intuizioni di Husserl, per cui sposa in pieno il metodo fenomenologico, ma lo supera proprio attraverso la scoperta del fenomeno dell'empatia che le consente di definire la duplice dimensione della conoscenza: intellettuale, o trascendente, ed esperienziale, e quindi storica, per cui arriva a teorizzare i motivi in base ai quali il soggetto stesso è modificato nel momento in cui conosce in quanto, come ho già detto, non solo intuisce eideticamente i vissuti che coglie con l'*epoché*, ma li esperisce empaticamente, entrando in essi pur senza modificarli³⁰.

Ed è proprio mediante un processo empatico che la Stein fa per la prima volta esperienza di Dio. Questa esperienza le apre infiniti nuovi interrogativi e la spinge a ricercare oltre le sole forze della ragione. L'itinerario la porterà alla seconda fase della sua esperienza: l'incontro con la fede cristiana che modifica la sua ricerca speculativa arricchendola della conoscenza metafisica della realtà secondo i canoni della filosofia cristiana, in particolare del tomismo.

Nella sua opera maggiore, *Essere finito ed Essere Eterno*, la nostra fenomenologa eleva il concetto di verità da vissuto espe-

²⁸ Cf. A. LOBATO, *Struttura personale ed esperienza di Dio*, in BORRIELLO L. (ed.), *Edith Stein, mistica e martire*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 140.

²⁹ EE, p. 39.

³⁰ Cf. C. DOBNER, *Il libro dai sette sigilli. Edith Stein: Torah e Vangelo*, Ed. Monti, Saronno (VA) 2001, pp. 226-227.

rito a realtà ontica, la cui ultima essenza si trova in Dio, Somma Verità dell'uomo.

In questa fase ella però rilegge le categorie tomiste alla luce di quelle intersoggettive moderne, scrutando il mistero di Dio in senso personalistico e mistico, fino ad arrivare all'ultima fase del suo pensiero, quella, appunto, che si rifà alla teologia apofatica e mistica di Dionigi l'Areopagita e Giovanni della Croce. E ciò perché la via della fede per Edith Stein non è mai in contrasto con quella della ragione, anche se può apparire un paradosso per la razionalità³¹.

Dice, infatti, che "la ragione diverrebbe irragionevolezza se volesse ostinarsi a fermarsi a ciò che può scoprire con il suo lume e a chiudere gli occhi dinanzi a ciò che le è reso visibile da una luce superiore. Infatti si deve sottolineare questo: ciò che la Rivelazione ci partecipa non è qualcosa di semplicemente inintelligibile, ma ha un significato intelligibile: non è da concepirsi e dimostrarsi sulla base di realtà naturali, e soprattutto non da 'comprendersi', cioè esaurire concettualmente perché è qualcosa di incommensurabile, di inesauribile e che rende di volta in volta comprensibile di sé solo ciò che vuole; ma in sé è intelligibile e per noi intelligibile nella misura in cui è data la luce, ed è fondamento per una nuova intellesione dei dati di fatto naturali"³².

Per questo motivo la Stein afferma che le scienze umane, e in particolare la filosofia, il cui compito è "l'intellessione dell'essere basata sui suoi ultimi fondamenti"³³, devono ricercare nella teologia il significato delle verità ultime e trascendenti, senza confondere gli ambiti della ricerca, anche solo per una concettualizzazione puramente filosofica che non prevede il proprio assenso nella fede, ma soltanto l'obiettività critica per valutarne la validità e la razionalità.

³¹ "Da ciò – afferma la Stein – proviene alla filosofia cristiana una nuova visione della propria natura: Maritain, assieme con Gabriel Marcel, osserva che s'introduce un paradosso, uno 'scandalo' per la ragione, per il 'fatto che la validità del patrimonio rivelato è assolutamente trascendente ad ogni esperienza, la quale si possa costituire su basi puramente umane": EE, p. 59.

³² EE, pp. 59-60.

³³ EE, p. 60.

Nel suo saggio sul confronto fra il pensiero di Husserl e quello di San Tommaso d'Aquino: *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Edith Stein parla addirittura di una dipendenza materiale e formale della filosofia dalla fede, giustificandola con l'osservazione secondo la quale, se la filosofia si propone come obiettivo la verità e la certezza deve fare riferimento anche alla verità data dalla Rivelazione. Entra allora in campo quella che Edith definisce ragione "soprannaturale" e si può addirittura definire soprannaturale la filosofia, intendendo per ragione soprannaturale quella che per Tommaso era la duplice via che presuppone lo studio teologico quando, a differenza di quello filosofico, implica l'intervento della fede e quindi dell'accettazione delle verità dogmatiche nel contesto dell'esperienza che la Chiesa ne ha fatto nel corso dei secoli³⁴.

La conoscenza teologica rappresenta così il grado più alto a cui può giungere la speculazione umana anche per la sua capacità di armonizzare fede e ragione, in quanto si avvale dell'una e dell'altra, in senso scientifico e critico, come teorizza la Stein, mediante quello che oggi definiremmo un metodo genetico-progressivo, perché invita ad esaminare, in ordine, "la Sacra Scrittura, la dottrina tradizionale, gli scritti dei Dottori della Chiesa, dei Padri della Chiesa, e anche le spiegazioni dogmatiche dei nostri giorni"³⁵, sempre in dialogo con le altre scienze, in maniera circolare ed ermeneutica³⁶.

³⁴ E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, tr. it. di A. Ales Bello, in *Memorie Domenicane* 7 (1976), p. 283. L'articolo, insieme ad altri saggi sulla filosofia di Husserl e di san Tommaso, può essere consultato in: E. STEIN, *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1997, pp. 61-90. Sull'argomento cf. anche A. ALES BELLO, *Edith Stein: filosofia e cristianesimo*, in PENZO G. – GHIBELLINI R. (edd.), *Dio nella filosofia del novecento*, Queriniana, Brescia 1993, p. 274.

³⁵ E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., p. 193.

³⁶ L'esempio proposto è su una frase di san Tommaso: "Per esempio, davanti all'asserzione di san Tommaso: 'Vir est principium mulieris et finis' (*Summa Theologiae*, I, 92, a. 1.) è necessario domandarci che senso abbia quest'espressione, e da quale fonte derivi. In questo caso non è dif-

La validità della conoscenza teologica non elimina, però, la necessità di una base filosofica, anzi la presuppone, anche se i loro ambiti restano distinti, perché, “se è compito della teologia stabilire i fatti della Rivelazione come tali ed elaborare il loro significato proprio e il loro nesso, compito della filosofia è di mettere armonia tra ciò che essa ha elaborato con i suoi propri mezzi e ciò che le viene offerto dalla fede e dalla teologia, nel senso di una intellesione dell’essere basata sui suoi ultimi fondamenti”³⁷.

Edith aggiunge, inoltre, che “il tener conto della verità rivelata può consistere nel fatto che il filosofo scopre in essa compiti a lui affidati che gli sarebbero sfuggiti senza la conoscenza di quella. Padre A.-R. Motte OP, nella sua relazione a Juvisy, ha fatto osservare che la dottrina rivelata riguardante Dio e la creazione diede alla filosofia lo spunto per distinguere l’essenza dall’esistenza; la dottrina della Santissima Trinità e dell’Incarnazione per distinguere la natura dalla persona; la dottrina dell’Eucaristia per elaborare con precisione i concetti di sostanza e accidente”³⁸. Ecco perché “il compito più elevato di una *filosofia cristiana* è proprio quello di preparare il cammino della fede; appunto per questo stette tanto a cuore a san Tommaso di edificare una filosofia pura sul fondamento della ragione naturale, solo così si può percorrere un tratto di strada assieme con i non credenti in quanto non c’è motivo oggettivo per cui il non credente non si debba fidare dei risultati del pro-

ficile scoprire la fonte: è la Scrittura, in particolare il racconto della creazione; vi si aggiungono alcuni passi delle lettere di san Paolo. Per definirne il significato, si dovrebbe anzitutto stabilire dal contesto del pensiero tomistico che cosa l’autore intenda quando asserisce che un oggetto è principio o fine di un altro. Si dovrebbero poi addurre tutti i passi scritturistici da cui è possibile ricavare una finalizzazione della donna; e quello che qui viene ritenuto come principio e fine deve essere confrontato col senso che dà a questi termini la frase di Tommaso. Ammesso che qui e lì il senso dei termini coincida, ci sarebbe ancora da chiedersi quale conclusione si debba dedurre, da questa finalizzazione e subordinazione della donna, per sua *natura*”. la Stein raccomanda poi di confrontare i risultati delle scienze e i dati scritturistici sul tema. Cf. EE, pp. 193-195.

³⁷ EE, p. 60.

³⁸ EE, p. 61.

cedimento naturale della filosofia cristiana, poiché essi sono commisurati oltre che alle verità supreme di ragione, anche alla verità di fede³⁹.

Soltanto in questo senso il metodo risponde alla sua funzione di mediazione fra la Rivelazione e la cultura a cui essa si rivolge incidendo non solo nella teoria ma anche nella prassi della vita e portando all'obiettivo sommo dello studio della teologia: la sapienza, quella sapienza che Giovanni Paolo II invoca dai cultori della scienza, specialmente dai filosofi e dai teologi: "La sapienza della croce supera ogni limite culturale che le si voglia imporre e obbliga ad aprirsi all'universalità della verità di cui è portatrice. Quale sfida viene posta alla nostra ragione e quale vantaggio essa ne ricava se vi si arrende! La filosofia, che già da sé è in grado di riconoscere l'incessante trascendersi dell'uomo verso la verità, aiutata dalla fede può aprirsi ad accogliere nella "follia" della croce la genuina critica a quanti si illudono di possedere la verità, imbrigliandola nelle secche di un loro sistema"⁴⁰.

Anche qui, il rimando alla scienza della croce, per chi conosce il pensiero e l'itinerario steiniano, è più che evidente, ma lo approfondiremo in seguito.

2. IL FINE DEL METODO DI EDITH STEIN: LA RICERCA DELLA VERITÀ.

Ciò che rende interessante il metodo di ricerca di Edith Stein è, proprio, la sua capacità di mediazione fra la cultura moderna e la Rivelazione. In questo ambito s'inserisce il fine che esso si pone: la ricerca della verità, non soltanto in senso logico-razionale, ma anche in senso ontologico-esperienziale, oggettivo, che, con l'apporto della Rivelazione, diventa la verità somma che è Dio.

Il pensiero contemporaneo ha conosciuto una vera e propria crisi riguardo alla conoscenza della verità. Anche a livello teologico ci si imbatte in scuole di pensiero che negano la pos-

³⁹ EE, p. 66.

⁴⁰ FR, 23.

sibilità di arrivare a comprendere la verità in senso oggettivo, tanto meno metafisico.

L'ermeneutica contemporanea, infatti, presenta diverse prospettive circa la questione della verità, dall'estrema razionalizzazione di alcune scuole di pensiero, come quella di Gadamer, con la contrapposizione del linguaggio sulla verità, o Schleiermacher, che pur considerano l'apporto della "analogia della fede" come condizionante il criterio della verità, ma, eliminando a priori la metafisica, non arrivano mai alla nozione oggettiva della verità perché piuttosto il circolo ermeneutico si chiude nel confronto con lo spirito di matrice hegeliana. Simile riduzione ermeneutica compie Dilthey quando dà origine all'equivoca identificazione dell'orizzonte storico della comprensione con la ragione storica, praticamente facendo coincidere la verità col vissuto senza possibilità alcuna di trascendenza.

Heidegger, poi, traduce in chiave esistenziale l'intenzionalità husserlina nei confronti dell'Essere come essenza, per cui intende la verità nel suo senso originario di svelamento dell'essere, in modo tale che "la verità come proprietà trascendentale dell'essere (verità ontologica) è identificata al suo svelarsi nelle categorie comprensive del *dasein*, perdendo ogni spessore ontico, e finendo per essere essa stessa costituita delle strutture della sua comprensione esistenziale"⁴¹.

Il metodo proposto da Edith Stein ambisce, invece, non solo alla conoscenza della verità, ma all'incontro stesso con la Persona che è la Verità, per possederla e contemplarla nel proprio essere e nella propria vita. E ciò perché la Stein, come scrive in *Essere finito ed Essere Eterno*, è convinta dell'assoluta novità della Rivelazione come sapere ultimo, che sta alla pari e al di sopra di tutti gli altri saperi, dato questo da non trascurare perché risolve in partenza l'antitesi fra teologia e le altre scienze⁴².

Anche la teologia, infine, non si presenta come un sapere dogmatico, statico, ma in lei è visto come scienza flessibile e

⁴¹ G. MURA, *Verità e questione ermeneutica*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, pp. 53-83.

⁴² Cf. EE, pp. 64-67.

audace che riesce a interagire con le altre scienze nel comune cammino verso la pienezza della verità esperita a livello fenomenologico, conosciuta e investigata a livello metafisico e ontologico, incontrata a livello personale nella fede e posseduta nell'esperienza mistica trasformante.

Il metodo di ricerca empatico porta, perciò, la nostra fenomenologia a concepire la scienza non solo come l'incontro con l'essere, ma con un Tu che, riprendendo le categorie intersoggettive apprese alla scuola di Husserl e di Scheler alla luce del personalismo cristiano, in particolare di Sant'Agostino, ma anche autori contemporanei come Maritain e Marcel, nonché del pensiero ebraico, diventa il totalmente Altro dell'uomo, la sua Verità somma e personale, il suo Bene sulla terra dei viventi, Valore supremo della sua vita e del suo essere.

Questa scoperta però conduce inevitabilmente a comprendere i limiti di ogni conoscenza catafatica di Dio, per cui alla fenomenologia tedesca, divenuta nel frattempo Suor Teresa Benedetta dalla Croce, non resta che superare gli steccati della ragione per entrare nella via della conoscenza oscura della mistica, scienza dell'amore puro, dove, per un apparente paradosso, nello stesso momento in cui la creatura sembra perdersi in Dio sperimentando il "nada" della notte oscura dei sensi e dello spirito, mentre cioè tutte le potenze dell'anima sono messe a tacere, la conoscenza di Dio diventa possesso, esperienza trasfigurante e trasformante che porta all'unione con Lui.

Ed è quanto la nostra santa sperimenta specialmente nel periodo della sua vita carmelitana, seguendo le orme dei grandi mistici del suo Ordine Santa Teresa d'Avila, San Giovanni della Croce, Santa Teresa di Gesù Bambino.

Ripercorrendo le tappe del cammino teoretico ed esperienziale di Edith Stein, possiamo dedurre allora che il metodo proposto potrebbe essere sintetizzato in queste fasi:

1. *momento fenomenologico-esperienziale*, caratterizzato dall'analisi dei vissuti in senso eidetico, nel quale momento Edith scopre l'empatia come chiave ermeneutica del conoscere, fondando le basi della conoscenza in senso intellettuale e spirituale-esperienziale;

2. *momento fondativo-euristico*, ancora chiaramente improntato sulla ricerca eidetica, ma fortemente influenzato dal pensiero cristiano, specialmente medievale che presenta la sua originale sintesi armonica fra fenomenologia e tomismo,

pensiero antico e moderno, unificati dalla comune ricerca della verità in senso ontologico e assoluto;

3. *momento dialettico-speculativo*, che supera il rigido sistema speculativo classico scoprendo le polarità e i conflitti presenti nei vari saperi per tendere ad un'unificazione della scienza alla luce dell'incontro personale col Dio persona dei cristiani;

4. *momento mistico-sapienziale*, che punta al possesso della scienza della croce e quindi della conoscenza mistica del mistero di Dio in Cristo Gesù, chiave ermeneutica per entrare nel mistero trinitario;

5. *momento testimoniale-comunicativo*, che riesce a comunicare con un mondo che cambia testimoniando la presenza e l'amore di Dio, portando a compimento il percorso della conoscenza con la comprensione e la scelta del vero bene.

Analizziamo, allora, nei particolari, queste quattro tappe delineate.

3. MOMENTO FENOMENOGICO-ESPERIENZIALE: LA SCOPERTA DELL'EMPATIA

A questo punto occorre riportare un'altra importante osservazione di Bernard Lonergan sul metodo teologico. Egli scrive che le operazioni che il soggetto compie non modificano soltanto il risultato, ma anche colui che le compie, quindi sono da considerarsi come modi qualitativamente diversi di essere soggetti consci, ossia modi di intendere del soggetto, a vari livelli, che implicano: esperienza, conoscenza, giudizio e decisione, teoria e prassi, dimensione intellettuale ed esperienziale, fino a coinvolgere la vita e l'agire morale, la decisione responsabile.

In sintesi il metodo teologico deve snodarsi su diversi livelli:

1) *livello empirico*: è il momento dell'indagine e dell'esperienza della conoscenza, fenomenologicamente intesa, per cui il risultato sono i dati.

2) *livello intellettuale*: in questa fase inizia il processo di apprendimento dei dati esperiti, per cui si mette in moto soprattutto l'intelligenza e i dati acquisiti fenomenologicamente diventano l'intelligibile.

3) *livello razionale*: in questo terzo livello parte l'attività riflessivo-speculativa del giudizio e della riflessione per giungere a conoscere il reale.

4) *livello responsabile*: la conoscenza del mistero di Dio non può lasciarci indifferenti sul piano morale, così come essa avviene contemporaneamente a livello teorico ed esperienziale, per cui alla fine del processo di conoscenza avviene la decisione che conduce a scegliere il valore morale e quindi il bene.

La conoscenza non è quindi racchiudibile soltanto nelle astratte sfere teoriche, ma ingloba necessariamente tutto il soggetto pensante e lo modifica, così che anche i risultati della sua ricerca devono portare alla scelta di valore e costituire un progresso verso il bene⁴³.

Il contributo steiniano in questo senso è quanto mai originale. Edith Stein intraprende la sua ricerca filosofica, come tutti sappiamo, alla scuola di Edmund Husserl in un momento in cui il maestro della fenomenologia s'interroga appunto sulla valenza delle essenze e sul metodo della conoscenza eidetica⁴⁴. Non è ancora approdato alla cosiddetta seconda fase del suo pensiero, quella che costituisce per i suoi discepoli la svolta trascendentale, ma è ancora fermo sulla composizione delle essenze o meglio dei vissuti esperiti mediante l'*epoché*.

In questo contesto la giovane assistente intuisce che le scoperte di Husserl consentono di andare anche oltre i risultati che il maestro si prefigge e ciò è comprovato dalle diverse branche di ricerca che i suoi discepoli si riservano, approdando a strade inesplorate, come farà Scheler, o la Conrad-Martius, o Reinach.

Edith Stein si serve del metodo di analisi husserliano per scoprire l'esistenza di un particolare fenomeno che va sotto il nome di empatia⁴⁵ la cui analisi consente di delineare le carat-

⁴³ Cf. B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., pp. 57-67.

⁴⁴ Cf. E. STEIN, *La struttura della persona umana*, (tr. it. a cura di M. D'Ambra con presentazione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 2000, p. 66.

⁴⁵ Il termine "empatia" venne adoperato forse per la prima volta verso la fine dell'800 da Robert Vischer, sulla scia delle riflessioni del padre, Friedrich Theodor Vischer, il quale, riprendendo la concezione hegeliana del bello come creazione e "riflesso dello spirito", aveva individuato nel-

teristiche del soggetto umano a partire dalla sua intersoggettività.

La scoperta diventa così affascinante che Edith si dedica con passione allo studio dell'empatia in senso antropologico, deviando il percorso di ricerca del maestro nel quale il tema dell'empatia assumeva connotazioni diverse circa le questioni dell'intersoggettività e della conoscenza della realtà esterna, come esperienza di tramite sia per il rapporto soggetto-natura, sia per quello dei soggetti fra di loro⁴⁶.

Ella giudica l'empatia come "la piccola porta attraverso la quale si gioca una sfida più grande: prendere coscienza dell'alterità incancellabile che vi è tra soggetto e natura e tra soggetti diversi ma al tempo stesso individuare le condizioni di possibilità di rapporto e comunicazione tra questi poli"⁴⁷. Lo studio steiniano sull'empatia le consente di teorizzare, in senso spe-

la "fantasia", in questa misteriosa forza interiore spirituale, non solo la facoltà estetica ma la fonte stessa del bello non come una cosa in sé, ma come un puro atto di intuizione. Per esprimere questa capacità della fantasia di cogliere il valore simbolico della natura F. Th. Vischer parlava di "sentir dentro" (*hineinfühlen*), di "con-sentire" (*zusammenfühlen*) attraverso la mediazione del nostro corpo. Theodor Lipps, riprendendo il termine in chiave strettamente psicologica, ne fa il caposaldo della propria estetica teorizzando l'empatia come istinto primario che realizza la propria vita sentimentale proiettandola sull'oggetto esperito, a cui viene comunicata forza vitale e significato umano. Per una ricostruzione sintetica e precisa del problema si veda: M. NICOLETTI, *Introduzione* a E. STEIN, *L'empatia*, Ed. Il prisma, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 29-33. Cf. anche L. STEFANINI, *Einführung (partecipazione emotiva)*, in *Enciclopedia filosofica*, Ed. Sansoni, Firenze 1967, vol. II, col. 770 ed anche F. BARONE, *Theodor Lipps*, in *Enciclopedia filosofica*, Ed. Sansoni, Firenze 1967, vol. IV, coll. 5-6.

⁴⁶ Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Edmund Husserl*, in *Enciclopedia filosofica*, Ed. Sansoni, Firenze 1967, vol. III, coll. 647-654 con relativa bibliografia. "L'argomento, scrive Cornelio Fabro, era di particolare interesse a quel tempo in cui si operava il passaggio dalle ricerche psicologiche di tipo positivistico-kantiane, specialmente stimolate da W. Wundt, alla nuova fenomenologia nella linea spiritualistica aperta da Franz Brentano e continuata soprattutto da M. Scheler e E. Husserl": C. FABRO, *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, in *Aquinas* 32 (1989), p. 195.

⁴⁷ M. NICOLETTI, *Introduzione* a E. STEIN, *L'empatia*, (a cura di M. Nicoletti), Il Prisma, Milano 1986, p. 33.

culativo, la costituzionale apertura dell'essere umano verso l'alterità, come forma di conoscenza *sui generis* che diventa anche un modo per comprendere come siano strettamente correlate fra loro conoscenza intellettuale ed esperienziale, soggetto e realtà, in modo tale che la conoscenza non resta mai priva dell'esperienza del "vissuto" fuori di sé, specialmente se si tratta della conoscenza fra due soggetti spirituali, e che non si può prescindere dal soggetto quando si delinea il metodo della ricerca scientifica, per cui, seguendo la traccia proposta da Lonergan, il metodo aiuta a capire le modificazioni del soggetto pensante che esperisce empaticamente la conoscenza per arrivare, inevitabilmente, ad una decisione morale, alla scelta del valore e quindi alla ricerca del bene.

L'essenza dell'empatia viene riscontrata dalla Stein proprio nell'originaria esperienza di percezione interiore della coscienza, pur riferendosi ad un atto non originario che varia da contenuto a contenuto⁴⁸. Essa "consiste in una specie di atti esperienziali che permettono all'*io* di entrare nel vissuto di un *tu* senza eliminare la sua identità, una conoscenza *sui generis* che si attua in tre gradi: 1) l'emersione del vissuto; 2) la sua esplicitazione; 3) l'oggettivazione comprensiva del vissuto esplicitato"⁴⁹.

Approfondendo questa definizione dell'empatia come essenza della capacità di istituire comunicazioni intersoggettive, Edith Stein specifica innanzitutto, con particolare introspezione, l'epistemologia della possibilità del conoscere umano come fenomeno interiore, non solo esterno e appercettivo,

⁴⁸ La Stein afferma che l'empatia "è un atto originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto". In questo senso l'empatia si distingue dagli altri vissuti della coscienza perché non si riferisce ad un contenuto proprio ma appartenente ad un altro soggetto, perché "nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a "leggere nel volto" di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto": E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, (a cura di E. e E. Costantini), Ed. Studium, Roma 1985, pp. 77-78.

⁴⁹ Cf. *Ivi*, pp. 78-81.

ma anche mentale e spirituale, che trova il suo centro nella profondità dell'io e quindi della persona che comunica con l'altra persona, grazie al suo appartenere alla sfera spirituale, per cui l'io entra nel vissuto del tu e lo comprende senza influenzarlo.

L'empatia indica, inoltre, un atto conoscitivo superante il giudizio puramente intellettuale, in quanto rivolto alla percezione soggettiva dell'altro, ossia alla sua esperienza interiore e perciò alla sua stessa personalità. Per questo è distinto dal consentire e dall'unisentire, come suggerisce anche J. Bouflet: "Il tu dell'altro, che è un alter-ego, non è deducibile dalla teoria genetica della conclusione per analogia. Perché esso non è afferrabile con atti mentali ma con stati emozionali"⁵⁰.

L'io riesce così ad uscire fuori di sé senza lasciare se stesso, autopossedendosi e autodeterminandosi in ogni sua azione e nello stesso tempo autocomunicandosi con una relazione personale, libera e spirituale con l'altro da sé grazie alla particolare costituzione dell'essere umano che è immanente e trascendente, formato cioè di elemento materiale e spirituale che mentre consente l'inserimento in uno spazio e un tempo limitati ma storici, permette pure all'uomo di elevarsi al di sopra della corporeità con l'attività spirituale che la trascende e apre l'anima umana ad orizzonti infiniti.

La scoperta dell'empatia come atto fondamentale dell'esperienza spirituale in quanto principio di individuazione dell'agire dell'uomo come essere spirituale nei confronti di un altro essere spirituale, della realtà esteriore, della natura, del mondo e di Dio⁵¹ può essere definita anche come scoperta del

⁵⁰ C. BETTINELLI, *Introduzione a J. BOUFLET, Edith Stein, filosofa crocifissa*, Ed. Paoline, Milano 1998, p. 8. "Queste questioni, come afferma W. Herbstrith, devono essere viste sullo sfondo del dibattito epistemologico intorno al volgere del secolo, che aveva a cuore una costituzione delle scienze dello spirito di contro alle scienze della natura. Edith Stein si sentì corresponsabile di questa nuova fondazione delle scienze dello spirito": W. HERBSTRIETH, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., p. 743.

⁵¹ Infatti precisa che "se l'empatia è la coscienza che esperisce nella quale ci giungono a datità le persone estranee, in tal caso essa è al tempo stesso la base esemplare per acquisire questi tipi ideali come l'esperienza della natura lo è per la conoscenza eidetica della natura stessa": E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 201.

valore in base al quale si può arrivare a caratterizzare la tipologia della persona umana in senso assiologico, studiando cioè i suoi comportamenti e la profondità delle sue esperienze in relazione ai valori che sceglie e che toccano la sua coscienza⁵².

Ecco allora che il metodo steiniano porta a considerare la fenomenologia della conoscenza umana in senso intersoggettivo e spirituale, superando i limiti dell'impostazione riduttiva di alcune scienze moderne, le quali, chiuse nel loro rigido schematismo, non riescono a interagire con gli altri saperi ottenendo risultati limitati.

Lo studio dell'empatia permette, inoltre, di indagare i processi interni della coscienza valorizzando l'interiorità dell'essere umano senza sminuirne la corporeità che caratterizza la stessa esperienza e valorizza la dimensione comunionale della sua natura, aperta alla comunicazione intersoggettiva con altri soggetti spirituali e quindi alla solidarietà e alla comunità, la cui struttura viene rilevata, in modo analogo a quella di una personalità individuale, come unione di persone libere e non come massa informe e indistinta, in quanto organicità strutturata e armonica che tende all'unità nel momento stesso in cui si costruisce come alterità⁵³.

La conoscenza empatica consente di fare esperienza anche di Dio, come conoscenza naturale da parte dell'uomo anche senza l'aiuto della fede e della grazia. Edith Stein afferma che si può parlare di empatia da parte di Dio il quale può, mediante l'empatia, cogliere il vissuto umano, pur rispettando l'irriducibilità del soggetto e, viceversa, da parte dell'uomo che può entrare nel vissuto di Dio empatizzandolo e conoscendolo non solo per via di giudizio ma come esperienza personale e ogget-

⁵² E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 217. È interessante notare come, proprio a proposito di questo punto la Stein si discosti da Husserl in quanto "tematizza l'atto empatico nell'ambito della sfera spirituale in modo da evitare l'orientamento idealistico che Husserl aveva dato alla fenomenologia a partire dal libro I delle *Idee*."

⁵³ La nostra Autrice scrive che "quando gli individui sono aperti gli uni nei confronti degli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, allora sussiste una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità": PS, p. 232.

tiva, riuscendo a “cogliere l’amore, l’ira e i comandamenti del suo Dio”⁵⁴, anche se la conoscenza divina è di gran lunga più profonda e più certa sia per la sua onniscienza che per la sua trascendenza.

La Stein parla appunto di “riposo in Dio”: “Il riposo in Dio, rispetto al venir meno dell’attività per la mancanza di forza vitale, è qualcosa di completamente nuovo e particolare. Il venir meno era caratterizzato da un silenzio di morte, al suo posto di presenta ora un senso di sicurezza, della liberazione da ogni preoccupazione e da ogni responsabilità e impegno ad agire. Quando ci si abbandona a questo sentimento si inizia a riempirsi pian piano di nuova vita e ci si sente spinti, ma senza alcuno sforzo di volontà, ad una nuova attività. Questo flusso vivente appare come l’afflusso di un’attività e di una forza che non è mia e che diventa attiva in me senza alcuna mia richiesta personale. L’unico presupposto per una tale rinascita spirituale è una particolare capacità ricettiva come quella che si fonda sulla struttura della persona che si è liberata dal meccanismo psichico”⁵⁵.

La nostra Autrice illustra, poi, come man mano che la persona si apre all’esperienza di Dio dentro di sé, lo conosce più profondamente e vive secondo la sua volontà, che illumina, come luce interiore, la sua vita non solo come conoscenza intellettuale, ma come esperienza che trasfigura tutto il suo essere e lo proietta nella vita stessa di Dio. In questo dinamismo la risposta dell’uomo diventa fede vera come “conoscenza, amore e azione”⁵⁶ che permettono di modificare e migliorare la propria esistenza secondo la logica, o meglio la scienza della croce.

4. MOMENTO FONDATIVO-EURISTICO: LA METAFISICA DELL’ESSERE

La seconda importante novità che compare nel percorso steiniano è data dalla conoscenza della metafisica dell’essere tomista che sposta la sua analisi dalle strutture della persona

⁵⁴ Cf. E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 80.

⁵⁵ PS, pp. 115-116.

⁵⁶ E. STEIN, *La struttura ontica della persona*, in ID., *Natura, Persona, Mistica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 105.

umana al suo essere in quanto tale in rapporto con le altre essenze, riuscendo così a descrivere anche i suoi rapporti con l'essere divino.

Cornelio Fabro fa notare che l'originalità del metodo seguito dalla Stein in questo momento consiste nell'intuizione della validità della metafisica cristiana come fondazione consistente della struttura dell'essere umano e delle altre realtà in genere, però attraverso la peculiare lettura che passa attraverso la riflessione moderna, le sue categorie e il linguaggio che ne mette in luce aspetti e momenti inediti e importantissimi⁵⁷.

L'originalità della Stein sta appunto in questa capacità di armonizzare pensiero fenomenologico e tomismo. Di Husserl conserva sostanzialmente il metodo dell'osservazione eidetica ed oggettiva della realtà e dei vissuti, le intuizioni sulla soggettività e le sue strutture interne, l'empatia e il carattere intersoggettivo dell'essere umano.

Del maestro non condivide, invece, l'assoluta fiducia che egli concede alla capacità cognitiva umana come ultimo criterio veritativo, precludendo, di fatto, l'apertura verso un conoscenza superiore, che può essere appunto quella soprannaturale, cosa che, invece, trova nel pensiero di San Tommaso, il quale riconosce la frammentarietà della speculazione umana e afferma la necessità di ricorrere a Dio come criterio ultimo di verità.

Studiando San Tommaso, Edith si rende conto, al contrario che "la verità nella sua totalità esiste, c'è una conoscenza che la comprende interamente, che non consiste in un processo senza fine, ma in una pienezza che rimane uguale a se stessa all'infinito; questa è la conoscenza divina. Essa può comunicare con gli altri spiriti a causa della sua pienezza e comunica realmente con essi, secondo la misura delle loro capacità di comprensione. La comunicazione può avvenire in modi diversi. La conoscenza naturale è solo 'una via'. Sono posti ad essa confini stabiliti - o più esattamente indicabili con precisione"⁵⁸.

⁵⁷ Cf. C. FABRO, *Dalla fenomenologia al tomismo, alla scienza della croce*, in *L'Osservatore Romano*, 79 (6 aprile 1951), p. 3.

⁵⁸ E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, tr. it. di A. Ales Bello, in: *Memorie Dome-*

Del tomismo, recepito attraverso i neotomisti francesi e tedeschi, come J. Maritain, E. Gilson e E. Przywara, Edith Stein trova il fondamento ultimo di ogni questione nello studio delle essenze che consente, per via analogica, lo studio del rapporto fra essere reale ed essenziale, potenza e atto, finito ed eterno, fino alla conoscenza dell'essere per eccellenza che è Dio.

Le categorie classiche, lette alla luce di quelle intersoggettive moderne, gettano una luce nuova circa la ricerca sull'uomo e su Dio, giungendo a definire l'essenza della persona umana in relazione con l'Essere trinitario e personale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, come ho dimostrato nel mio studio sull'antropologia steiniana⁵⁹.

In questo passaggio è importante la valorizzazione del metodo classico dell'*analogia entis*, che offre la possibilità di parlare di Dio e dell'uomo in senso analogico.

Spiegando la natura dell'analogia in Aristotele e in san Tommaso, la Stein scrive: "In Aristotele l'*analogia entis* non è intesa ancora come rapporto tra essere finito e essere eterno, ma come rapporto in cui si trova tutto ciò che viene definito ente. Secondo la concezione tomistica l'*analogia proportionalitatis* ci permette di parlare di essere sia in Dio sia nelle creature. San Tommaso stesso ci dice che cosa dobbiamo intendere con questa affermazione: 'La conformità ad un rapporto può essere duplice ... è una conformità tra gli oggetti, che si trovano in un rapporto reciproco, poiché hanno tra loro una distanza determinata o un altro rapporto, come il due per rapporto all'unità poiché è il suo doppio; talvolta anche si incontra una conformità tra due oggetti che non hanno tra loro nessun rapporto, ma piuttosto una similitudine di un doppio rapporto ...'" (Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. II, a. 11. corp.). Continuando con questa citazione di san Tommaso, la Stein aggiunge che "nella prima specie di conformità non è possibile 'dire qualcosa di Dio e di una creatura; poiché nessuna creatura ha

nicane, 7 (1976), p. 288 ed anche in: E. STEIN, *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1997, p. 65.

⁵⁹ Cf. D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia cristiana e trinitaria di Edith Stein*, OCD, Morena (Roma) 2004.

con Dio un rapporto tale che la perfezione divina possa esserne determinata. Ma per la seconda specie l'analogia non è un rapporto determinato tra oggetti che hanno qualcosa in comune per analogia; per questo nulla impedisce di predicare qualcosa in modo analogico di Dio e di una creatura" (Cf. TOMMASO D'AQUINO, Ivi). Questo perché "la similitudine della proporzionalità tra due e uno e tra sei e tre non è maggiore di quella tra due e uno e cento e cinquanta. Per questo l'infinita distanza tra Dio e le creature non sopprime la similitudine sopra menzionata" (Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. II, a. 1 ad 4 um.)⁶⁰.

Un esempio dell'applicazione di questo momento del metodo steiniano può essere dato dal commento alle famose cinque vie di San Tommaso. Edith accoglie l'esposizione classica delle cinque vie per provare l'esistenza di Dio, valorizzando in questo contesto anche la prova ontologica di Sant'Anselmo, però arricchisce la sua speculazione servendosi della sua precedente competenza fenomenologica, per cui afferma che, per provare l'esistenza di Dio, come primo dato, occorre riconoscere eideticamente la contingenza dell'essere umano, e ciò attraverso lo studio del suo composto anche in rapporto agli altri esseri e, soprattutto, esaminando la natura del suo essere creato.

Prendendo dalla Rivelazione, poi, il concetto di creazione, si sposta l'attenzione, per analogia, sull'Essere di Dio, il Creatore, che viene conosciuto metafisicamente come il primo ente che tutto muove senza essere mosso e a cui è diretto come fine tutto il creato.

Seguendo sempre il pensiero di San Tommaso, la nostra Autrice, dopo una digressione in cui critica la concezione heideggeriana dell'uomo che non tiene conto dell'essere ma soltanto dell'esistere, dimostra come essere ed esistenza si identifichino soltanto in Dio: l'*Ipsum esse subsistens*, da cui trae origine e sussistenza anche l'essere dell'uomo e, aggiungendo il suo tocco personale, afferma che, nel momento in cui l'essere umano viene a contatto con l'essere di Dio Questi gli si rivela anche come Persona, Soggetto spirituale, uno e molteplice. E

⁶⁰ EE, pp. 361-362. L'affermazione è tratta dal *De Veritate*, q. II, a. 11. corp.

poiché la sua Persona è archetipo di quella umana, pur tenendo presente la distanza che separa creatura dal Creatore, la relazione che vi si stabilisce è di natura interpersonale-empatica⁶¹.

È un incontro che, sulla scia del pensiero agostiniano, avviene nell'intimo dell'essere dell'uomo, dove ragionevolezza della coscienza e intelletto della fede si fondono nell'esperienza dell'amore di Dio che si mostra presenza viva accanto a noi e ci chiede abbandono fiducioso al suo braccio potente⁶².

Edith Stein spiega che vi sono due strade per giungere a riconoscere l'Essere Eterno nel nostro intimo come "presenza viva". La prima è data dalla fede ed è un incontro interiore ed interpersonale che avviene nel momento in cui la Persona di Dio ci si rivela come Padre che sostiene e guida il nostro essere in quanto *Creatore* e *Conservatore* della vita rispondendo per mezzo dell'esperienza di fede alle domande sul proprio essere, la sua origine, il suo fine perché si scopre che la ragionevolezza della propria fiducia è fondata sulla grandezza e perfezione della sua Persona che è essenzialmente "amore che salva", così come tutta la storia sacra insegna, un amore "più fedele di quello del padre e della madre" che dà senso vero alla nostra esistenza creaturale⁶³.

L'altra via per dimostrare l'esistenza di Dio è, invece, quella dell'argomentazione razionale che, sulla base dell'esigenza di perfezione insita nella natura umana, chiarifica come "fondamento e autore del nostro essere, come di tutto l'insieme dell'essere finito, può essere in ultima analisi solo un essere che non è ricevuto, come l'essere dell'uomo, un essere che deve esistere *da sé*: un essere che non può, come tutti quelli che hanno inizio, anche non essere, ma che è di per sé necessario, senza inizio e causa di tutto ciò che ha un inizio"⁶⁴.

⁶¹ La trattazione di questo argomento è sviluppata nella prima parte dell'opera *Essere finito e Essere eterno*.

⁶² Cf. EE, p. 96.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ In quest'affermazione la Stein richiama la terza delle cinque prove tomistiche dell'esistenza di Dio inviando alla *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3: EE, p. 96. In un altro passo dice pure che l'esperienza originaria della consapevolezza del proprio essere, che si manifesta nell'io della persona, conduce ad un ulteriore interrogativo circa la natura di questo

Riflettendo sulla natura di questo essere l'uomo arriva a scoprire che la sua esistenza deve essere anche eterna, immutabile e increata⁶⁵, perché sia l'Essere primo, autore di ogni essere⁶⁶, Colui che regge e sostiene l'universo e anche l'essere dell'uomo. E questa scoperta, "con linguaggio teologico, ma enunciante una realtà che si può considerare puramente filosofica", porta a definire l'Essere di Dio e come "Creatore" e l'altro come "creatura", l'Uno come il donatore della vita, l'altro come il ricevente, l'uno come Colui che chiama, l'altro come colui che risponde al dono⁶⁷.

La presenza di Dio viene percepita così per la Stein in maniera che è molto simile al sentimento che provano genitore e figlio quando si incontrano per la prima volta, una conoscenza che è tutta interiore, fatta di fede, inspiegabile e appena percettibile, in quanto esperienza viva e intersoggettiva dell'essere in Dio, "in cui viviamo, ci muoviamo e siamo: il Dio vicino come persona, che ama ed è misericordioso"⁶⁸.

Abbandonando e anzi criticando in ciò il rigido sistema argomentativo tomista, notiamo come la Stein valorizzi quest'esperienza non tanto a livello concettuale, ma più per mezzo della fede e dell'amore, il che vuol dire, sulla scia di Agostino, citato espressamente in questi passaggi, "sentire Dio", "amarlo", "divenire uno con Lui"⁶⁹. Rifiutando l'idea che l'Essere di

suo essere e la sua origine. E poiché in esso riscontra insieme sia l'essere che il non essere, ossia la imperfezione e la finitudine a causa del divenire e della temporalità in cui è immerso, comprende che l'idea del puro essere, che ha in sé, deve trovarsi in un altro essere che, invece, sia eterno ed immutabile, ma anche analogicamente rapportabile al suo: è la prima scoperta dell'essere di Dio come conoscenza naturale di Lui: Cf. EE, pp. 73-74.

⁶⁵ "L'essere reale (cioè attuale) dello spirito [divino n.d.r.] è *vita e intendimento vivo*. Dio, in quanto «atto puro», è vitalità immutabile": EE, p. 147.

⁶⁶ "L'essere eterno è essenzialmente attuale-reale e, in quanto Essere primo, è l'autore di ogni essere": EE, p. 147.

⁶⁷ Cf. E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., p. 196.

⁶⁸ Cf. EE, p. 98.

⁶⁹ Cf. EE, pp. 97-98. I passi agostiniani si riferiscono all'incapacità del linguaggio umano di esprimere questa vicinanza e questa sensazione di Dio e sono tratti dall'*Espositio in psalmos*, citata nella traduzione tede-

Dio possa essere racchiuso in un giudizio ella ritiene più vicina alla verità dell'esperienza il cogliere per via empatica la presenza divina, il che non vuol dire non essere capaci di conoscerla anche razionalmente ma soltanto che l'Essere di Dio va accolto principalmente come Persona viva che si comprende nel momento stesso in cui si accoglie in sé nella fede⁷⁰.

La Stein sottolinea anche l'importanza di saper discernere il limite della conoscenza umana che di fronte al mistero di Dio non è sempre epifanica ma spesso apofatica e simbolica, discreta e oscura⁷¹. È questo il motivo per cui alla fine del suo percorso spirituale ammette che sono più evidenti le ragioni per cui il "fenomeno uomo" è incomprendibile alla mente umana che quelle che ne spiegano gli attributi e caratteri. L'essere umano viene svelato per lei in pienezza soltanto alla luce del mistero di Colui che ne è "l'ente prototipo", ossia il *Logos* divino, per mezzo del quale e secondo il quale egli è creato a immagine della Trinità⁷².

sca di E. PRZYWARA, *Agostinus*, Leipzig 1934, p. 201, Salmo 99, 6 e dal *De consensu Evangelistarum*, IV, cap. X, 20, sempre della stessa edizione tedesca, p. 207 ss.

⁷⁰ EE, p. 366. H. B. Gerl afferma a proposito: "Teologicamente parlando nella tradizione Dio è stato posto uguale all'essere e alle sue definizioni. È proprio su questo punto che Edith Stein decise di introdurre un'importantissima deviazione da san Tommaso. Egli concluse, troppo rapidamente per lei, quindi distinguendo in modo insufficiente che in Dio soltanto coincidono l'essenza e l'essere. Occorre considerare, infatti, che nel discorso su Dio questi ed altri concetti non possono essere adoperati nel senso usuale, cioè finito. La differenza esistente tra lui e le creature non consente una simile trasposizione. Ecco la svolta importante: Edith Stein passa da san Tommaso a sant'Agostino; non cerca più di giungere a giudizi su Dio, ma piuttosto alle sue proprie autoenunciazioni nella Scrittura, che infrangono i limiti della comprensione analitica": H. B. GERL, *Essere finito ed eterno: l'uomo come immagine della Trinità*, in J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*, cit., pp. 273-274.

⁷¹ Cf. V. R. AZCUY, *Una teologia epifanica, efficace e discreta*, in SLEIMAN J. - BORRIELLO L. (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi, profeta per domani*, cit., pp. 61-88.

⁷² La Stein scrive a proposito che "le espressioni figurate del nostro linguaggio esprimono il rapporto intimo esistente tra i diversi generi dell'ente, e oltre a questo, il rapporto con il prototipo divino. È proprio dell'essenza delle cose finite essere 'simbolo' e dell'essenza delle cose mate-

In tal modo ella fonda la conoscenza dell'uomo sulla base analogica della conoscenza di Dio attraverso una via che è teoretica-esperienziale. Viceversa dimostra come, dall'essere umano, per analogia, si può risalire all'essere divino analizzando le sue particolari caratteristiche e il suo rapporto con gli altri.

5. MOMENTO DIALETTICO-SPECULATIVO-: LA RIVELAZIONE CRISTIANA

Il metodo steiniano conosce, a questo punto, una nuova svolta. Dalla metafisica la nostra fenomenologia sale verso il personalismo cristiano, momento in cui la ricerca della verità diventa incontro personale con Cristo, Somma Verità dell'uomo.

Cristo Gesù, oltre ad essere la chiave ermeneutica che introduce nella conoscenza del mistero del Dio trinitario, per la sua duplice natura trascendente e storica, e quindi teandrica e relazionale, diventa anzi il senso di tutto il creato e quindi di tutta la conoscenza umana.

La Stein lo spiega a partire dal prologo del vangelo giovanneo: "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος" (Gv 1, 1) presenta in modo lapidario e sconvolgente la verità del Logos che si rivela essere il *Verbo eterno di Dio*, la seconda Persona della SS. Trinità, entità eterna e consustanziale al Padre ed anche, secondo Tommaso, il "verbo esteriore"⁷³, secondo san Paolo "la Sapienza eterna che è prima di tutte le cose, a cui dona consistenza e connessione"⁷⁴, "il *senso*, la ragione Λόγος, che san Giovanni indica come

riali ed estese l'essere 'simile' allo spirituale. Così ogni cosa porta in sé, con la sua essenza, il suo segreto; per questo rimanda a qualche cosa di superiore. Come la fuggevolezza e la caducità dell'essere finito ci fa scoprire la necessità di un Essere eterno, la imperfezione di tutte le essenze finite, ci rivela la necessità di un'esistenza infinitamente perfetta": EE, pp. 277-278.

⁷³ SAN TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 4, a. 1 ad 5/6. La nota è della stessa autrice: EE, p. 146 n. 89.

⁷⁴ Cf. Col. 1, 17. La nostra Autrice precisa che il testo latino della Vulgata è più preciso nella sua concisione traducendo: "*et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant*": EE, p. 146 n. 90.

Persona divina, non quindi qualcosa di non-attuale-reale, bensì ciò che c'è di più attuale-reale: l'Essere divino, contenuto della conoscenza divina, in quanto suo 'senso spirituale', in cui essere essenziale ed essere attuale-reale non sono separabili in lui e, come Essere primo, come il Padre, l'autore di ogni altro essere"⁷⁵.

Il termine *Logos* indica dunque una verità ontologica essenziale: il Verbo Incarnato è il *sensu*, "in quanto contenuto oggettivo delle cose e nello stesso tempo contenuto della nostra conoscenza e del nostro linguaggio nel campo di ciò che possiamo afferrare"⁷⁶, ed anche il *mezzo* per cui tutte le cose sono state fatte e la loro connessione e consistenza come si legge chiaramente nelle espressioni successive dello stesso testo che la Stein riporta in latino perché più concise: *sine ipso factum est nihil, quod factum est e in ipso vita erat* (Gv 1, 3-4).

Il percorso metodologico che aveva posto come chiave ermeneutica della conoscenza umana l'esperienza empatica e che aveva trovato i suoi fondamenti nell'analisi eidetica e poi metafisica dell'essere, in senso speculativo ora valorizza anche la dimensione personalistica dell'approccio scientifico-teologico, riuscendo a donare alla conoscenza del mistero di Dio anche la dimensione storica dell'incontro personale con il Tu di Dio, Signore del tempo e della storia.

Cf. EE, p. 146. La Stein spiega meglio che anche partendo dallo Spirito divino, vita e intendimento vivo, atto puro e vitalità immutabile, possiamo attribuire questi caratteri al Verbo in quanto senso del suo essere senza inizio e senza fine. "Il significato deve essere ugualmente eterno ed immutabile come lo Spirito divino. È possibile in assoluto, anche solo nel pensiero, separare l'essere essenziale del *Logos* dal suo essere attuale-reale, così come si può fare per l'essere finito? La Trinità in quanto tale sembra significare una simile separazione. Il Figlio è detto *coeterno* al Padre, ma generato dal Padre, e ciò significa che riceve il suo essere eterno dal Padre. L'essenza divina è una, per questo non può essere generata; è la seconda Persona ad essere generata e l'essere che riceve non può essere l'essere essenziale dell'essenza divina, ma solo il suo essere attuale-reale in una seconda Persona". Perciò l'espressione *Ev αρχη ην ο Λογος* non equivale ad un inizio, inteso come cominciamento nel tempo, ma a primo ente, l'ente originario, l'essenza divina in cui era incluso il *Logos*. E la sua generazione significa la posizione dell'essenza nella nuova attualità-realtà personale del Figlio, che tuttavia non è una posizione all'esterno della realtà-attualità originaria del Padre": EE, pp. 147-148.

⁷⁶ EE, p. 153.

L'intuizione, oltre che seguire le orme del pensiero ebraico di cui certamente Edith Stein era imbevuta e che nei suoi contemporanei risulta evidente (basta citare Levinas!), si basa sulla constatazione delle polarità e dei conflitti presenti nelle diverse scienze, ragioni tutte che portano alla frammentazione del sapere⁷⁷.

Posto, invece, l'orizzonte ermeneutico come ricerca della verità in senso oggettivo e ontologico, la strada tracciata diventa obbligatoriamente in salita verso tutti i saperi che interessano il problema dell'essere e di Dio. Ultima la conoscenza teologica e quindi la Rivelazione.

Scrive, infatti, la Stein: "Mettere armonia significa anzitutto in senso puramente negativo che per il filosofo credente la verità rivelata è una misura cui deve subordinare il proprio giudizio"⁷⁸.

La Rivelazione dona alla ragione umana una dialettica nuova perché unifica i saperi ampliando l'orizzonte della loro speculazione all'infinito in quanto la Parola di Dio illumina la mente umana fino a trascendere la sua possibilità di comprensione verso le mete più alte della conoscenza per fede. E ciò conferisce ancora una volta alla scienza il carattere di esperienza spirituale, come afferma la Stein: "La dottrina della fede arricchisce anche la filosofia di concetti, che di fatto, per quanto potessero per se stessi venire scoperti da essa, le son rimasti sconosciuti finché non attinse a questa fonte: per esempio, il concetto di creazione. Questo concerne la filosofia come scienza: quanto ci è tramandato come filosofia dell'epoca cristiana contiene elementi che derivano dal mondo di pensiero cristiano. In tal modo, da quel momento, il mondo stesso, per il fatto di essere visto con gli occhi della fede, ha acquistato definitivamente un nuovo significato. 'Il dato che viene offerto è un mondo opera del Verbo, della seconda Persona divina, ove tutto parla dello *Spirito infinito* a esseri spirituali *finiti*, che sanno di essere esseri spirituali'"⁷⁹.

⁷⁷ Cf. S. CARDELLINI, *Filosofia dal volto mistico. Edith Stein e Vladimir Solov'ev*, OCD, Morena (Roma) 2004, pp. 81-88.

⁷⁸ EE, p. 60.

⁷⁹ EE, p. 59. Fra virgolette la santa riporta il pensiero di J. MARITAIN, *De la Philosophie Chrétienne*, Desclée, Paris 1933, p. 73.

Tuttavia l'approccio col personalismo di stampo agostiniano e patristico in genere, nonché fondamentalmente ebraico, conducono Edith Stein a teorizzare, sulla scia della conoscenza empatica, la conoscenza della Rivelazione come incontro personale con Dio, il Tu per eccellenza della persona umana, la Verità fatta Persona che viene ad illuminare dall'interno l'essere dell'uomo per vivificarlo e migliorarlo⁸⁰.

Da questo momento la conoscenza non resta più un fatto coinvolgente la persona soltanto a livello empatico, ma richiede un nuovo passaggio: il dialogo, la comunione fra l'io dell'uomo e l'io di Dio, fino alla penetrazione dei due esseri, che, vedremo, raggiunge il suo culmine nella mistica⁸¹.

Lo approfondiamo analizzando il suo discorso sul famoso brano dell'apparizione di Dio a Mosé, quando gli rivela il suo nome e quindi la sua peculiare essenza.

Partendo appunto dal dato rivelato, conosciuto in senso empatico, la Stein scopre, innanzitutto, la rivelazione di Dio come il Tu dell'uomo. Integrando la conoscenza fenomenologica con quella metafisica giunge a teorizzare la natura dell'Essere eterno e sostanziale di Dio, secondo il classico commento tomista al brano, per cui nelle parole di Dio: "Io sono Colui che sono" si intravede una dichiarazione del proprio *Ipsum esse subsistens*. Progredendo verso la conoscenza teologica, a livello personalistico le stesse parole indicano la Rivelazione dell'essere personale di Dio a Mosè, il suo totalmente Altro con cui relazionarsi per scoprire la sua vera identità di persona

⁸⁰ Cf. M. FORNARO, *Il pensiero di Edith Stein*, in *Humanitas*, 31 (1976), p. 999 e H. B. GERL, *Essere finito ed Essere Eterno: l'uomo come immagine della Trinità*, in SLEIMAN J. - BORRIELLO L. (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*, cit., p. 270.

⁸¹ Scrive C. Dobner: "In quella conoscenza che si acquisisce solo con le radici ma nell'assioma proprio della fenomenologia: '... una teoria non può essere costruita che sulla base di un dato all'interno di un'intuizione originaria' che, per Edith Stein, è l'incontro con il Dio Persona e il dilatarsi di una dimensione inedita: il mistero, la conoscenza umana deve divenire altra e, se fa sua l'idea fondamentale di Husserl sulla struttura neotica-noematica dei nostri vissut, la fonda sulla sua concezione della verità trascendentale": C. DOBNER, *Il libro dai sette sigilli. Edith Stein: Torah e Vangelo*, Ed. Monti, Saronno (VA) 2201, pp. 262-263.

creata a sua immagine e somiglianza, come essere personale, libero, intelligente, relazionale⁸².

Con l'apporto del personalismo il linguaggio dell'*analogia entis* diventa *analogia fidei*. La speculazione assume toni più intersoggettivi che consentono di esperire il mistero di Dio non solo a livello ontologico, che è già fondamentale, ma anche a livello interpersonale, perché la fede, per Edith Stein assume sempre il carattere totalitario e libero di esperienza personale, di dono da un io ad un tu. Ma lo vedremo meglio nella prossima tappa del percorso steiniano.

6. MOMENTO MISTICO-SAPIENZIALE: LA TEOLOGIA APOFATICA

Il metodo proposto da Edith Stein prevede, a questo punto, un'ulteriore tappa. È quella della conoscenza mistica che le presenta l'essere umano come mistero inserito nel mistero di Cristo che funge da "orizzonte veritativo entro il quale ogni cosa acquista la sua reale proporzione"⁸³ non più come desiderio di concettualizzazione e intellesione compiute mediante la fede e la ragione, come nel metodo descritto precedentemente, ma come riconoscimento dell'incapacità a penetrare totalmente la verità perché solo la luce della fede può svelarne il significato in un linguaggio tutto nuovo e mistico che solo l'anima unita a Dio comprende⁸⁴.

⁸² Interpretando in modo personale il commento agostiniano di questo brano biblico, ella afferma che la presentazione del nome di Dio come: "Io sono" in questo contesto non vuole esprimere tanto la sua pienezza di essere quanto la sua natura personale: "Mi sembra molto importante – ribadisce la nostra Autrice – che a questo punto non si dica: 'Io sono l'essere' oppure 'Io sono l'ente', ma invece: 'Io sono colui che sono, quasi non si osa chiarire queste parole con altre. Tuttavia, se l'interpretazione agostiniana è esatta, si può dedurre: colui il cui nome è 'Io sono', è l'essere in persona": EE, pp. 366-367.

⁸³ Cf. M. D'AMBRA, *Il mistero e la persona nell'opera di Edith Stein*, in *Aquinas* 40 (1991), p. 591.

⁸⁴ Edith Stein riconosce i limiti anche dei sistemi teologici che "non potranno mai essere conclusi. Essi si sviluppano storicamente come progressiva assimilazione concettuale e penetrazione del patrimonio rivelato trasmesso per tradizione. Inoltre, bisogna considerare che neppure la Rivelazione comprende in sé l'infinita pienezza della verità divina; Dio si

La Stein scrive, infatti: “Neppure la teologia è un sistema completamente definito e non potrà mai essere concluso. Essa si sviluppa storicamente come progressiva assimilazione concettuale e penetrazione del patrimonio rivelato trasmesso per tradizione. Inoltre, bisogna considerare che neppure la Rivelazione comprende in sé l’infinita pienezza della verità divina; dio si comunica allo spirito umano nella misura e nel modo-corrispondenti alla sua sapienza”⁸⁵.

Inoltre, per il fondamento empatico del suo metodo si deve affermare che lo spirito umano tende non solo alla conoscenza, ma anche al possesso di Dio. Come risolvere il problema? Ecco un altro tratto originale del pensiero steiniano. La conoscenza o meglio la ricerca della verità può elevarsi ancora su un ulteriore livello, in quanto “la più alta realizzazione raggiungibile da uno spirito creato – certo non con le proprie forze – è la *visione beatifica*, che Dio gli dona quando lo unisce a sé: esso viene a partecipare della conoscenza divina, partecipando della stessa vita divina. Durante la vita terrena, il massimo avvicinamento a questa altissima meta è la *visione mistica*. C’è anche un grado preliminare, per il quale non è necessaria questa suprema elargizione di grazia, ed è la genuina *fede viva*”⁸⁶.

Edith Stein teorizza quindi, come già aveva fatto dimostrando la necessità della Rivelazione come sapere ultimo per la ricerca della verità, l’importanza della conoscenza mistica come ultimo grado di conoscenza raggiungibile dall’uomo, in quanto partecipazione della stessa vita divina.

Come era accaduto nei confronti della verità, il metodo steiniano supera l’ermeneutica contemporanea che ha operato una riduzione di senso anche a proposito della conoscenza mistica, rilegandola nelle soffitte oscure del sentimentalismo o

comunica allo spirito umano nella misura e nel modo corrispondenti alla sua sapienza. Sta in lui ampliare la misura, sta in lui rivelarsi in una forma adatta al modo umano di pensare, al suo conoscere che si svolge passo passo, al suo modo di cogliere mediante concetti e giudizi; oppure dipende da lui l’elevare l’uomo al di sopra della sua modalità naturale di pensiero, ad una specie di conoscenza interamente diversa, facendolo partecipe di quella visione divina, che con un semplice sguardo abbraccia tutto”: EE, p. 64.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

della devozione, perché la nostra Autrice riesce a fondare una teologia dell'incontro e dell'esperienza in cui la conoscenza mistica, detta anche "luce oscura", viene posta come strada per fare esperienza immediata di Dio stesso che è la Verità dell'uomo, Dio, colto nella sua interezza di Persona spirituale e relazionale.

Il cammino metodologico perciò passa "da una conoscenza fatta di concetti e giudizi, ad una fatta di esperienza diretta, anche se occorre percorrere una via oscura, contrapposta all'eterna luce cui essa tende, come spiega san Giovanni della Croce"⁸⁷. È il passaggio dalla teologia speculativa e positiva a quella negativa, simbolica e apofatica che culmina nell'esperienza mistica, la quale, di fatto, è il preludio della visione beatifica e quindi dell'impatto diretto che avremo con la verità e con Dio.

Fare teologia in questo modo consente di andare oltre il mero "discorso che ha per oggetto Dio"⁸⁸, ma, sulla scorta del pensiero mistico dei Padri della Chiesa e in particolare di Dionigi l'Aeropagita, che la Stein commenta abilmente, fare teologia diventa il modo per giungere alla sapienza più profonda del proprio essere e di Dio, fondendo insieme dimensione intellettuale ed esperienziale più ancora dell'esperienza empatica.

La conoscenza, o meglio l'esperienza mistica si basa, ovviamente, sulla "fede viva" che, nella teorizzazione steiniana, non è soltanto l'assenso alle verità divine, ma soprattutto l'accoglienza in sé di tali verità e di Colui per la cui autorità crediamo. Quindi è un "accogliere Dio" (*credere Deum*), un "tendere a Lui" (*credere in Deum*), "afferrandolo", cioè unendosi a Lui per amore. Ma questo processo che implica la partecipazione di tutto l'essere umano non può avvenire senza il concorso della grazia, "perché l'afferrare presuppone un venir afferrati da Lui". Il nostro essere, infatti, è abilitato a credere in Dio e ad unirsi a Lui perché Lui stesso ha predisposto così nel suo piano divino antecedente alla creazione del mondo⁸⁹.

⁸⁷ EE, p. 66.

⁸⁸ E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio*, in S. TERESA BENEDETTA DELLA CROCE (E. STEIN), *Scritti spirituali*, Mimep-Docete, Ed. OCD, Pessano (MI) 1998, p. 464.

⁸⁹ Cf. EE, pp. 64-66.

Non a caso in questo stadio Edith parla di “comunione” e di “penetrazione di essere” fra Dio e l’uomo, usando espressioni veramente ardite per quei teologi che si fermano alla pura razionalizzazione della Parola di Dio. Lei, al contrario, va oltre innalzando ipotizzando anche la trasfigurazione e santificazione dell’essere umano nella relazione di alleanza nuziale che avviene fra Dio e l’anima allo stadio mistico, allo stesso modo che Cristo fa con la Chiesa, per usare l’immagine sponsale paolina che qui cade a proposito⁹⁰, relazione che per Edith Stein indica il nuovo rapporto che si instaura fra Creatore e creatura come il momento dell’unione più intima che può avvenire fra i due sposi rendendoli una sola carne.

Lo strumento per realizzare quest’alleanza è la fede viva che conduce l’anima alla conoscenza esperienziale dell’abitazione di Dio in lei e le consente di entrare nella vita trinitaria e quindi nella “relazione amorosa con Dio Trino nella fede, nella speranza e nella carità”⁹¹. Lo “spazio” in cui Dio si comunica per realizzare quest’unione di amore è individuato nell’anima che, per la sua natura spirituale, diventa tempio di Dio in cui Egli vive con un triplice obiettivo: partecipare il suo Essere, creare nell’anima la sua dimora e realizzare l’unione di amore con essa⁹² man mano che l’uomo si spoglia del proprio egoismo e di tutti gli ostacoli che impediscono lo sviluppo della vita trinitaria in lui, come avviene nella purificazione attiva e passiva delle potenze mediante l’unione mistica⁹³. In questo stato di unione l’anima gode già un assaggio della condizione futura propria della visione beatifica di Dio, perché, liberata ormai dai condizionamenti della natura, sperimenta la libertà e la gioia dei figli di Dio realizzando quel suo innato desiderio di autosviluppo che la Stein aveva posto come impulso originario della coscienza⁹⁴.

⁹⁰ Cf. *Ef* 5, 25-27.

⁹¹ Cf. E. STEIN, *Scientia Crucis*, studio su S. Giovanni della Croce, (a cura di P. Edoardo di S. Teresa), Postulazione Generale OCD, Roma 1982, p. 190.

⁹² Cf. *EE*, p. 515.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Cf. E. STEIN, *Il castello dell’anima*, (introduzione di A. Ales Bello), Mimep-Docete, Ed. OCD, Pessano (MI) 1999, pp. 143-144.

La teologia dell'alleanza nuziale indica allora la meta del cammino di conoscenza dell'uomo e il compimento soprannaturale della sua vocazione relazionale di immagine della Trinità. Il concetto di comunione sponsale qui espresso si poggia, infatti, su quello di empatia come esperienza della comunicazione intersoggettiva fra persone spirituali, ma lo supera indicando un grado più alto di conoscenza ed esperienza che è possibile soltanto nella vita mistica dove si giunge all'unione reale e alla compartecipazione reciproca di essere che realizza il *noi* non più come unione dell'*io* e del *tu*, ma dell'*uno* che si è creato nell'amore sponsale fra Dio e l'anima.

Una prova sta nel fatto che, alla pari dell'unione sponsale naturale, l'unione mistica genera una vita nuova che è il frutto della comunione e compenetrazione dei due esseri: è la vita trinitaria che qui assume il suo carattere più profondo e preciso nella vita dell'anima come intuizione, visione, "miracolo di conoscenza certa ed essenziale" in cui le tre Persone divine si comunicano a lei introducendola nella loro più profonda intimità di amore che è sapienza divina e interiore, oscura e incomprendibile perché altissima⁹⁵.

Cadono qui gli steccati della comprensione razionale ed anche dell'esperienza naturale per cui ogni linguaggio diventa imperfetto a descrivere la profondità di tale unione e i suoi effetti nell'anima. Per questo anche la filosofa Edith Stein lascia il percorso teoretico-speculativo e s'immerge nella contemplazione oscura della fede dimostrando come effettivamente la conoscenza mistica sia l'apice della conoscenza umana, perché porta l'uomo alla conoscenza sapienziale della vita divina.

L'opera in cui sviluppa maggiormente l'argomento, la *Scientia Crucis*, servendosi di immagini e simboli alla maniera di Giovanni della Croce, spiega, infatti, che la sapienza è il dono più alto di questo cammino mistico e mostra la trasfigurazione dell'anima che già pregusta la gioia della conoscenza essenziale di Dio Padre, perché nell'unione mistica essa viene come inebriata della perfezione dell'amore dallo Spirito che

⁹⁵ *Ibidem*. Ed anche E. STEIN, *Scientia Crucis*, studio su S. Giovanni della Croce, cit., pp. 282-288.

infonde in lei i suoi doni per via di potenza, sapienza e amore producendo quella che prima aveva definito “una nuova Incarnazione” in cui il Figlio rivive in lei risuscitandola alla luce soprannaturale che la deifica per partecipazione e la rende feconda di vita nuova in cui predomina l’amore di Dio e l’amore per i fratelli, sull’esempio di Cristo⁹⁶.

Ecco perché l’esperienza mistica, per la Stein, rappresenta il grado supremo su questa terra sia dell’autocomunicazione di Dio all’uomo che della conoscenza umana, in quanto l’uomo fa esperienza diretta e “inebriante”, cioè coinvolgente al massimo della Rivelazione di Dio, una conoscenza che Dionigi l’Areopagita definisce “segreta”, perché interiore e impossibile a descriversi con categorie umane⁹⁷ e, nello stesso tempo, della vita divina stessa a cui partecipa per grazia.

La nostra Autrice parla a questo punto giustamente di sapienza della fede, come estremo risultato della ricerca della verità che, nello stadio mistico, va “al di là di ogni singola conoscenza concettualmente afferrabile per penetrare nell’atto semplice del cogliere l’unica Verità; e per questo la fede è più vicina di ogni scienza filosofica e anche teologica alla Sapienza divina”⁹⁸.

7. MOMENTO TESTIMONIALE-COMUNICATIVO: SINCRONIA E DIAKONIA DEL METODO STEINIANO

Durante la sua esperienza di vita religiosa, Santa Teresia Benedetta dalla Croce elabora una vera e propria scienza teologica che è una “scienza sponsale che si dispiega nella dinamica della sequela e dell’amore alla croce e, al contempo, come una scienza universale perché *nella forza della croce sta su tutti i fronti e nei luoghi di afflizione*. Non sarebbe detto tutto, comunque, se non si presentasse la dimensione salvifica della universalità della sua teologia: *l’amore alla croce dello Sposo* possiede una fecondità per tutti e, specialmente, per i crocifis-

⁹⁶ Cf. E. STEIN, *Scientia Crucis*, studio su S. Giovanni della Croce, cit., pp. 288-290.

⁹⁷ Cf. *Ibidem*.

⁹⁸ EE, p. 66.

si o sommersi nella notte del peccato. La donna di Breslavia sviluppa questo aspetto mediante la nozione di 'espiazione': l'unione d'amore porta al Crocifisso e questa unione si accresce per mezzo dell'amore alla croce e la disposizione all'espiazione"⁹⁹.

La teologia dell'amore si concretizza, poi, in quella dell'abbandono fiducioso a Dio e dell'infanzia spirituale, tratto comune a tutto il pensiero carmelitano recente¹⁰⁰, perché insegna che comprendere che Dio, somma Verità, è Amore, vuol dire vivere alla sua sequela, ma anche essere disposto a morire per Lui e con Lui per la salvezza dei fratelli come atto di estrema libertà di chi si scopre figlio di Dio nella fede viva e quindi fratello in Cristo. E qui sta il fondamento della *scientia crucis* che Edith Stein elabora sulla scia di San Giovanni della Croce poco prima di essere deportata dai nazisti, quando, col martirio, testimonia col suo sangue l'obbedienza alla Verità e a Cristo.

Quando la sua vita termina con l'eroica morte per la fede nel campo di Auschwitz, la vita e il pensiero di Edith Stein assumono il valore della testimonianza che conferisce al suo percorso metodologico una sincronia unica perché la categoria della testimonianza unifica tutta la sua esperienza nell'esercizio della *marturia*, diakonia della verità di Cristo nella Chiesa e nel mondo.

Finita come tanti in questo luogo tristemente famoso la martire Edith Stein diventa non solo testimone del destino del suo popolo, ma anche di quello universale della Chiesa Cattolica, in cui è inserita col battesimo, comunicando, con il suo esempio, il valore della forza cristiana, della fedeltà al van-

⁹⁹ V. RAQUEL AZCUY, *Una teologia epifanica, efficace e discreta. Dialogo tra Edith Stein e la teologia contemporanea*, in SLEIMAN J. - BORRIELLO L. (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*, cit., p. 79.

¹⁰⁰ Basti pensare al novello dottore della Chiesa, santa Teresa di Lisieux e alla sua "scienza d'Amore", che è comunemente conosciuta come la piccola via dell'infanzia spirituale, oppure alla Beata Elisabetta della Trinità e ai suoi scritti sulla vita trinitaria presente all'interno dell'anima. È interessante a proposito leggere gli stessi scritti della Stein sui santi del Carmelo: Cf. E. STEIN, *Il mistero del Natale*, in S. TERESA BENEDETTA DELLA CROCE (EDITH STEIN), *Scritti spirituali*, cit., pp. 416-425.

gelo in ogni situazione, e della speranza nella totale vittoria di Cristo sul male.

La sua testimonianza diventa categoria comprovante il suo metodo, una categoria capace di comunicare al mondo la speranza cristiana autenticata dal martirio per la fede¹⁰¹. Una categoria che, come scrive Pié-Ninot diventa la terza via ermeneutica per la teologia fondamentale, dopo quella classica e quella empirica. Il teologo spagnolo teorizza addirittura una metafisica della testimonianza che comporta una presa di coscienza comunitaria e sociale, affermando la sua valenza come "segno ecclesiale di credibilità, dato che la riflessione attuale ha recuperato la testimonianza come luogo ermeneutico che, a partire dalla sua dimensione etico-antropologica, 'rivela' la duplice confluenza della testimonianza storica e dell'auto-testimonianza, divenendo così capace di attestare l'assoluto"¹⁰².

CONCLUSIONE: LA FUNZIONE DEL METODO IN EDITH STEIN

Dal nostro studio mi sembra di poter concludere che il metodo proposto da Edith Stein sembra rispondere in modo indubbio alle aspettative del pensiero di Lonergan, in primo luogo perché la nostra fenomenologa afferma chiaramente la necessità di un metodo come fondamento stesso della scienza e, proprio a proposito della Rivelazione e della possibilità di una filosofia cristiana, ribadisce l'importanza e la funzione del metodo di ricerca come un cammino normativo, perché deve dettare i fondamenti della ricerca, critico, perché non si presenta come un sistema statico, ma dinamico e aperto all'osser-

¹⁰¹ Cf. C. MACCISE, *Come parlare di Dio dopo Auschwitz?*, in SLEIMAN J. – BORRIELLO L. (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*, cit., pp. 18-19; W. HERBSTRIETH, *Edith Stein*, in E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERDORFFER (edd.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. II, Città Nuova, Roma 1984, p. 754 ed anche: X. TILLIETTE, *Edith Stein et la philosophie chrétienne*, in *Gregorianum*, 71, 1 (1990), p. 113.

¹⁰² Cf. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 569-572.

vazione dei risultati, dialettico e sistematico perché procede in senso circolare fra Parola di Dio e parola dell'uomo, individuando le polarità, i conflitti e le aporie dei vari saperi, progressivo, perché sale verso la conoscenza somma che è quella della fede, interdisciplinare, perché valorizza tutti i saperi in modo flessibile ed euristico, rinnovandosi di volta in volta senza pregiudizi o sovrastrutture, secondo i noti canoni del metodo fenomenologico, e, infine, aggiungerei, unitario, perché supera la frammentazione delle scienze nel comune cammino di ricerca della verità fino alla fonte ultima della conoscenza, che è la Rivelazione.

La progressiva ricerca della verità, inoltre, è una delle caratteristiche più interessanti del metodo steiniano, in quanto, se valorizza in senso interdisciplinare ogni scienza, esso è aperto alla trascendenza e alla fede e quindi teorizza l'uso della Rivelazione come fonte veritativa ultima e somma che non si esaurisce a valore puramente ideale, ma diventa incontro vivo con la Persona della Verità tutta intera: Cristo Gesù, testimone sommo della verità sull'essere e su Dio.

Giovanni Paolo II, a questo proposito aggiunge: "Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo Crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare"¹⁰³.

La valenza del metodo steiniano si ritrova, quindi, nella capacità aver teorizzato un procedimento di ricerca capace di espandersi fino alla ricerca della verità senza frammentazioni o compromessi, che riesce a offrire la strada per la penetrazione del mistero di Dio in chiave interpersonale e mistica, rivalutando, in una sintesi armonica e complessa, la metodologia affascinante dei Padri della Chiesa, spesso apofatica e contemplativa, di sicuro sapore sapienziale, e la metodologia moderna, con le esigenze che la scienza ha posto nel suo lungo cammino di riflessione sull'essere, sull'uomo e su Dio, offrendo, col suo martirio, la testimonianza più sicura.

¹⁰³ *Ibidem.*

Per tutti questi motivi il metodo di Edith Stein interpella particolarmente l'uomo di oggi secolarizzato e ateo col proporgli la relazionalità dell'essere umano e la sua costituzionale apertura alla trascendenza come potenziamento ed esaltazione del suo essere e non mortificazione delle sue potenzialità ridotte a misurarsi soltanto nell'ambito dei fenomeni quantificabili senza dare spazio alla realtà metafisica e soprannaturale¹⁰⁴ e col mostrargli un percorso intellettuale oggettivamente percorribile anche da un non credente che è libero di "accettare le verità di fede non come tesi, cosa che fa il credente, ma quali ipotesi adoperando una misura comune per vedere se le conclusioni, tratte da esse, corrispondano alle verità razionali"¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Cf. M. PAOLINELLI, *Edith Stein: obbedienza alla verità*, in *Rivista di vita spirituale*, 46 (1992), p. 106.

¹⁰⁵ EE, p. 67.