

**A IMMAGINE DELLA TRINITÀ.
L'ANTROPOLOGIA TRINITARIA E CRISTOLOGICA
IN EDITH STEIN
IV. L'UOMO REDENTO IN CRISTO. ANTROPOLOGIA CRISTOLOGICA**

DANIELA DEL GAUDIO

“Chiunque sia legato a Cristo nell'unità del Corpo Mistico partecipa al Suo essere figlio di Dio, porta in sé una sorgente di vita divina che fluisce verso la vita eterna e che, allo stesso tempo, si presenta come una fonte di salvezza per l'infermità della natura umana”.

Edith Stein

Se la categoria di “immagine di Dio” ha permesso alla Stein di scoprire l'essenza della natura umana, la sua vocazione e il suo fine soprannaturale alla luce della teologia trinitaria, vediamo ora quali ulteriori implicanze derivano dall'analisi della relazione esistente con Cristo a motivo della sua Incarnazione e della sua Unione ipostatica con la divinità. Il mistero dell'Uomo-Dio Cristo Gesù diventa così il punto di partenza per l'elaborazione di una teologia cristocentrica che delinea in senso storico-salvifico tutta l'esperienza umana, anche nella dualità dei sessi e nella molteplicità delle persone che costituiscono la comunità e quindi la Chiesa, conosciuta attraverso la sua relazione con Cristo, il Verbo di Dio, “senso” di tutta la creazione e quindi immagine ideale da riprodurre per realizzare il piano divino, sconvolto dal peccato originale.

Studiando fenomenologicamente il modo con cui la libertà dell'uomo viene liberata nella grazia, la Stein spiega inoltre il ruolo centrale di Cristo nella costituzione dell'umanità redenta di cui diviene capo e mediatore, con un nesso ecclesio-logico ed escatologico evidente nella descrizione dell'origine

crisologica del "corpo mistico", che è la Chiesa, e del "regno di Dio" che si realizzerà pienamente alla fine dei tempi.

La nuova categoria che qui viene formulata, ossia "uomo immagine di Cristo", indica inoltre il cammino di morte e risurrezione che il cristiano è chiamato a compiere alla sequela di Cristo, per l'intima relazione con il suo mistero pasquale in quanto membro del suo corpo mistico. Si tratta di un itinerario che la Stein definisce *scientia crucis* sulla scia di Giovanni della Croce e che condurrà al pieno ristabilimento dell'immagine divina deturpata a causa del peccato, nel regno della grazia e poi della gloria mediante l'assimilazione al mistero dell'autodedizione di Cristo fattosi obbediente al Padre fino alla morte di croce facendo della teologia della croce il nucleo di tutta l'esperienza umana nel suo itinerario di morte e rinascita spirituale fino alla "risurrezione in Cristo" che segna il suo passaggio alla vita di gloria.

4.1. Centralità del *Logos* nel creato.

Il principio fondamentale che ispira l'antropologia cristocentrica steiniana è la centralità del *Logos* divino nel piano creazionale di Dio perché fonda ontologicamente e quindi in senso veritativo massimo il nesso teologico che unisce ogni singolo uomo e tutta l'umanità a Cristo come unità di cui Egli è capo e immagine eccelsa, seguendo in questo le espressioni paoline dell'essere "uno in Cristo" e di "corpo di Cristo"¹.

4.1.1. *Il Logos divino senso e connessione delle realtà create.*

Come la scoperta di Dio nel senso di fondamento di ogni essere e pienezza di vita eterna, immutabile e perfetta, è avvenuta mediante la constatazione della contingenza della realtà creaturale, allo stesso modo la molteplicità di significato che il mondo presenta, senza alcuna possibilità di un fondamento stabile atemporale e incondizionato, porta fenomenologica-

¹ Cf. *Gal* 3, 28 e *1 Cor* 12, 27.

mente alla considerazione dell'esistenza di un "senso" che esista al di fuori delle unità di significato finite.

Edith Stein precisa però che non è il senso o significato che forma l'essere in sé, ma ogni essere deve avere in sé un suo significato. E siccome si è dimostrato che l'essere in pienezza e il principio di ogni essere è Dio, in Lui vi si trova anche l'origine e la pienezza del senso con cui viene ricolmata ogni creatura allorché è chiamata all'esistenza².

Il discorso che sembrerebbe enigmatico riceve invece la sua chiarificazione alla luce della Sacra Scrittura perché introduce alla teologia del prologo giovanneo in cui il *Logos* divino viene presentato come senso di tutto il creato.

Giovanni lega per Edith Stein l'affermazione della divinità del *Logos* a quella della sua connessione e centralità nella storia del creato. Già il primo versetto: "Εν αρχη ην ο Λογος" (*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"³, secondo san Paolo "la Sapienza eterna che è prima di tutte le cose, a cui dona consistenza e connessione"⁴, "il senso, la ragione [*Λογος*], che san Giovanni indica come *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"⁵.

² Ella afferma infatti che "è l'essere eterno stesso, che in sé foggia le forme eterne - non in un accadere temporale -, forme secondo le quali crea il mondo nel tempo e col tempo": EE, pp. 144-146.

³ SAN TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 4, a. 1 ad 5/6. La nota è della stessa autrice: EE, p. 146 n. 89.

⁴ Cf. Col. 1, 17. E. Stein 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.

⁵ Cf. EE, p. 146. La Stein spiega meglio che anche partendo dallo Spirito divino, vita e intendimento spiega meglio che anche partendo dallo Spirito divino, vita e intendimento spiega meglio che anche partendo dallo Spirito divino, 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,

In questo versetto Edith Stein intravede anche una prova ontologica a *priori* dell'esistenza di Dio sulla scia di quella classica anselmiana dell'*ens quo nihil maius cogitari possit* anche se resterebbe il problema, mosso anche da Tommaso, di come rendere evidente l'esistenza di Dio alla nostra mente come primo Ente, o addirittura "Colui la cui essenza è l'essere" senza presupporre la fede nell'esistenza di Dio in quanto tale⁶.

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"⁷, 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).

Mediante la relazione di reciproca dipendenza e causalità, in senso ontologico e significante, ella dimostra come nel *Logos* hanno origine tutte le cose ed Egli è veramente la loro Vita, poiché queste realtà esistono in Lui fin dall'eternità essendo comprese nel piano divino della creazione di cui Egli è il centro⁸.

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.

⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷ EE, p. 153.

⁸ Cf. *Ibidem*. La Stein aggiunge che "dietro questo piano si trova senza esserne separata dall'ordine dell'essere la pienezza eterna dell'essere e della vita di Dio. Ciò che, fin dall'eternità, ha la propria consisten-

Ovviamente Edith Stein precisa che la relazione di tutte le realtà create col *Logos* non indica alcun panteismo, così come non è perfetta, né assoluta, per la separabilità delle essenze finite con l'Essere Eterno, e ancora per la loro limitatezza, per la stessa molteplicità di essenza che, però, non toglie niente all'unità e alla semplicità dell'essenza divina che si presenta in questo caso come "molteplicità significante onnicomprensiva, in cui ogni ente ha il suo posto, il finito come unità di significato in sé conclusa e circoscritta, il reale-attuale come pensiero preconcepito di Dio"⁹.

Spostandosi poi su un piano prettamente teologico ella precisa che l'esistenza del *Logos* è insieme rivelazione del Padre, come Persona del Verbo fattosi carne, e rivelazione del piano divino nei confronti del creato che trova in Lui la sua unità. Ciò comporta pensare anche alla inseparabile appartenenza reciproca del *Logos* fatto Uomo e fatto Capo dell'Umanità, il Cristo totale che Edith Stein valorizza seguendo la dottrina paolina del corpo mistico e quella scotiana della regalità di Cristo¹⁰. Le due letture si intersecano perché il *Logos* e la creazione formano un unico progetto divino che in Cristo giunge alla perfezione anche se contengono due messaggi peculiari per comprendere, da una parte, lo sviluppo della teologia della persona umana prospettata già in senso trinitario, e, dall'altra, l'origine e la natura della Chiesa e dell'unità del genere umano in Cristo.

4.1.2. *Il progetto di Dio per l'uomo in Cristo.*

Entrando nel primo percorso cristologico Edith Stein afferma che nel piano di Dio per l'uomo il *Logos* incarna l'immagine più perfetta dell'essere spirituale-personale di Dio in forma umana, in quanto reciprocità del suo essere Figlio gene-

za come membro nel piano divino della creazione, viene 'partecipato' alle cose come loro senso e attuato, realizzato in esse. Fa parte anzi dell'essere essenziale il partecipare e attuare in una molteplicità di cose individuali ciò che è in questo modo": EE, pp. 153-154.

⁹ Cf. EE, p. 155.

¹⁰ Cf. EE, p. 159.

rato *ab aeterno* dal Padre, ipostaticamente unito con la divinità, e “pienezza di umanità” incarnata nella storia. In tal modo il Verbo Incarnato diventa, sebbene unica e irripetibile, l’immagine ideale che l’uomo è chiamato a riprodurre nella reciprocità del dono di sé all’altro, come abbiamo visto anche attraverso lo studio della protologia, imparando da Lui a divenire figlio autentico del Padre. Aveva già detto, infatti, che in Cristo questa reciprocità diviene maggiormente evidente per la sua particolare natura umana e divina nell’unica persona del *Logos* e che ciò gli consente di unificare e riequilibrare gli scompensi causati nell’uomo dal peccato nobilitando ed elevando a santità tutto il suo essere che in Lui ritrova la dignità di figlio adottivo di Dio, riabilitato a ricevere la grazia divina con i suoi doni e la relazione con Dio.

In questo contesto la Stein sottolinea inoltre la dimensione storico-salvifica di questa nuova creazione che non ha il compito di riportare le cose allo stato originario ma di donare nuovo significato alla originaria vocazione dell’uomo e della donna tenendo conto delle conseguenze dello stato in cui entrambi si trovano dopo la caduta della relazione con Dio.

Riprendendo il racconto biblico ella mostra con un procedimento antitetico la povertà e la precarietà dell’esistenza umana, segnata d’ora in poi dalla concupiscenza e dal prevalere delle passioni, dell’egoismo e della divisione e metaforicamente descritta con il ritrovarsi nudi, e anche la loro incapacità di ritrovare la via della salvezza¹¹ e la risposta misericordiosa e gratuita di Dio che “ricopre la loro nudità esteriore ed interiore, e dona loro una difesa dalla concupiscenza che devasta l’intesa e l’amore originario, promettendo il Salvatore”¹², intravisto evidentemente nella profezia della donna e della sua stirpe¹³.

¹¹ Cf. LD, p. 71. La Stein aggiunge che “dopo il peccato, il rapporto reciproco si mutò da puro legame di amore in legame di dominio e soggezione, e fu sfigurato dalla concupiscenza. All’uomo soprattutto spetta la dura lotta per la vita, e la donna è soggetta alle pene del parto. Ma nel compito, affidato alla donna, di combattere contro il maligno, vi è la promessa della redenzione, e il genere umano può già prevedere la propria futura incoronazione nel figlio dell’uomo”: LD, p. 81.

¹² LD, p. 72.

¹³ Cf. *Gn* 3, 15.

Rileggendo le origini della storia umana Edith Stein colloca in questa dimensione storica di frammentarietà e precarietà anche interiore e spirituale la promessa di Cristo non solo come immagine del rinnovato rapporto da costruire per ritrovare la relazionalità originaria del loro essere ma anche come redentore che porta in sé la capacità di ristabilire la pace fra l'uomo e Dio e più ancora, come spiegherò fra poco, come l'immagine primordiale e autentica dell'uomo creato a somiglianza di Dio¹⁴.

Seguendo il testo biblico ella osserva ancora che la rinascita e la riconciliazione attuata da Cristo avviene in maniera differenziata e peculiare per i due sessi così come diversa era stata la condanna e la pena. Se entrambi devono allora compiere un cammino di salvezza, separatamente e quindi individualmente, devono ritrovare e soprannaturalizzare la vocazione peculiare ricevuta da Dio e cioè riprodurre sulla terra l'immagine della paternità e della maternità divina. Il percorso prevede, per l'uomo, psicologicamente orientato allo sviluppo separato delle sue potenze, una maggiore assimilazione al carisma paterno di Dio, che è sapienza, bontà e potenza nell'esercizio delle facoltà conoscitive, affettive ed operative a immagine di Cristo stesso che ama, guida e protegge la sua Chiesa¹⁵.

Per la donna, che invece precedentemente aveva descritto più sensibile al concreto e al vivente e più armonica nella sua personalità, la Stein scopre il ruolo di collaboratrice nella generazione della vita soprannaturale come madre e sorella che incarna la premura e la sollecitudine materna di Dio divenendo figura della Chiesa che genera, educa e accompagna col dono di sé tutta l'umanità redenta da Cristo¹⁶.

¹⁴ Cf. LD, p. 82.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Cf. LD, p. 88 e 262-263. Nella sua visione antropologica, E. Stein vede la donna al centro della storia della redenzione e gli eventi o i personaggi biblici diventano *typos* della sua vocazione, da Eva a Maria: "È stato così istituito un legame del tutto particolare fra peccato e redenzione e i particolari di questi due eventi si corrispondono in modo meraviglioso. Come la tentazione si presentò prima alla donna, così l'annuncio salvifico di Dio fu rivolto anzitutto alla donna; e in tutti e due i casi il sì pronunciato da una bocca femminile fu decisivo per la sorte di tutto il

dottrina per la nostra Autrice è comprovata sia dalle parole che dalla prassi vissuta da Cristo che tra i suoi più intimi includeva delle donne ed ha dimostrato praticamente di operare non meno per le anime delle donne che per quelle degli uomini¹⁹.

In Paolo emerge ancora che questa nuova vocazione non è riferita ad una realtà collettiva perché “non si tratta di un'unica massa che si ritrova in Cristo. L'unità del progetto redentivo di Cristo salvaguarda l'individualità ed anche l'originalità della singola creatura, sia uomo che donna. Vi è, infatti, “*un solo Spirito, ma molti carismi diversi*, perché tutti i credenti costituiscono l'unico Corpo di Cristo, ma come molteplici membra e con diversi compiti”²⁰.

Il progetto creazionale, mutato ma non frantumato dopo il peccato, presenta nella rivelazione cristica anche un suo chiaro compimento escatologico a cui l'essere umano deve tendere e in vista del quale deve prepararsi lasciandosi plasmare da Cristo nell'uomo nuovo che deve riacquistare l'immagine di figlio di Dio “reintegrato nell'originaria *giustizia*, ossia armonia delle facoltà e delle strutture umane degenerate dopo la caduta”²¹. Edith Stein ne parla sullo sfondo delle altre correnti di pensiero moderno che credono superflua l'opera educativa dell'uomo (in quanto negano l'esistenza del peccato originale), mostrando invece la sua efficacia e la sua importanza proprio nel recupero delle potenzialità offuscate col peccato che devono raggiungere la piena realizzazione della persona nella sua integralità psicofisica e spirituale²².

Secondo l'immagine paolina “dell'uomo celeste che sostituirà quello carnale”²³ è lo spirito di Cristo ad attuare questa rigenerazione nella nostra anima vivificandola con la sua grazia, dando luce all'intelletto e forza alla volontà perché sia

¹⁹ Cf. LD, pp. 80-81.

²⁰ Cf. 1 *Cor* 12, 4-12: VT, p. 220.

²¹ VT, p. 212.

²² La Stein aggiunge che “tutto il suo pellegrinaggio in questo mondo è lotta contro la corruzione della sua natura, lotta per la perdita ‘giustizia’; lotta che deve condurre egli stesso, in forza del proprio libero arbitrio; lotta in cui però al tempo stesso la grazia del Signore è attiva ed efficace in lui, operando l'essenziale. È lei dunque, che in ultimo conduce l'uomo al proprio *télos* nella gloria”: VT, p. 211.

²³ Cf. 1 *Cor* 15, 35 ss.

ristabilito l'equilibrio alterato dal peccato. Egli però con questa operazione porta tutto l'essere dell'uomo in una dimensione soprannaturale in cui vi è già un inizio della resurrezione futura che renderà piena l'iconicità cristica nella gloria dando inizio all'avvento del regno di Dio già su questa terra²⁴ nell'anima in grazia in cui abita tutta la pienezza della divinità e che quindi gode anticipatamente i frutti della sua unione interiore con la Trinità in cielo²⁵.

4.1.3. *Gesù e Maria immagini dell'umanità redenta.*

Immagini concrete di questo progetto divino già realizzato e portato alla perfezione sono Cristo e Maria che sostituiscono l'antica coppia Adamo-Eva, simbolo dell'umanità decaduta. E come la prima coppia aveva dato origine alla realtà creaturale sulla terra, così la nuova coppia Cristo-Maria, madre e figlio questa volta, dà origine al nuovo regno di Dio dominato dalla grazia²⁶.

Nella coppia Cristo-Maria l'immagine dell'umanità perfetta è posta dinanzi all'umanità peccatrice nella loro peculiarità maschile e femminile per dimostrare che la differenza tra i sessi non è affatto imperfezione di natura, che possa e debba venire superata, ma una peculiarità che ha un significato positivo e perenne nella realizzazione dell'immagine della paternità e maternità di Dio²⁷ da cui proviene la santità per l'uno e per l'altra, e anche la santità del loro rapporto reciproco²⁸.

²⁴ Cf. VT, p. 217.

²⁵ Cf. EE, pp. 473-474.

²⁶ Cf. LD, pp. 74-75.

²⁷ Cf. VT, pp. 220-221.

²⁸ E. Stein afferma infatti che "l'apriorità dell'uomo si manifesta nel fatto che il Redentore è venuto sulla terra sotto la figura di uomo. Il sesso femminile invece è nobilitato dal fatto che il Salvatore è nato da una donna; una donna fu la porta attraverso cui Dio fece il suo ingresso nel genere umano. Adamo era un modello umano che già annunciava il Re venturo, l'Uomo-Dio, padrone della creazione; così ogni uomo nel regno di Dio deve modellarsi su Cristo, e nella società matrimoniale deve imitare la cura amorosa di Cristo per la Chiesa; la donna poi deve onorare, con libera e amorosa soggezione, l'uomo immagine di Cristo, e

Gesù e Maria non rappresentano, però, soltanto l'esemplarità a cui guardare, ma sono parte attiva del progetto di redenzione dell'umanità perché hanno vissuto in sé, l'uno per il mistero dell'unione ipostatica, l'altra in modo più vicino alla nostra realtà creaturale, la salvezza operata da Dio per l'uomo. Per questo sono in grado di restaurare l'ordine creazionale non nel senso di un ritorno al passato, ma di una svolta verso il futuro, in cui si manifesta la vittoria sul peccato e sulla morte²⁹.

L'essere umano, come ho già detto, è il primo "luogo teologico" in cui deve rendersi evidente questa vittoria di Cristo che "non consiste solo nella remissione dei peccati, ma è santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore per il libero accoglimento della grazia e dei doni che trasformano l'uomo da non giusto in giusto, da nemico in amico in modo da divenire erede della vita eterna"³⁰.

In tal modo ogni uomo, vivendo già su questa terra, seppure in germe, la vita nuova della grazia che è vita di comunione piena con Dio, "partecipa alla sua opera redentrice con il più stretto contatto personale a Lui per mezzo della *fede*, via alla salvezza, alla verità da Lui rivelata, ai mezzi santificanti da Lui offerti, per mezzo della *speranza* che gli fa attendere con ferma fiducia la vita da Lui promessa; per mezzo dell'*amore* per cui cerca ogni modo possibile di unirsi a Lui. Si sforza di conoscerlo sempre meglio *meditando* la sua vita e riflettendo sulle sue parole; ottiene la più intima unione con Lui nell'*eucaristia*, e partecipa alla continuazione mistica della sua vita vivendo l'anno liturgico, la *liturgia* della Chiesa"³¹.

Le dottrine della creazione e della redenzione lette in questa ottica cristologica, che è anche duale nello sviluppo dell'iconicità cristica e mariana, offrono alla Stein una prova certa dell'unità del genere umano in Cristo. Egli è visto come "primogenito di Dio e capo dell'umanità intesa come suo corpo"³² in quanto unico redentore e mediatore dall'origine

deve essere a sua volta immagine della Madre di Dio. Ma ciò significa anche: ella deve essere immagine di Cristo": LD, pp. 81-82.

²⁹ LD, p. 88.

³⁰ EE, p. 530.

³¹ LD, pp. 88-89.

³² EE, p. 527.

dell'uomo sulla terra fino alla fine dei tempi secondo la teologia paolina dell'essere "uno in Cristo" (*Rm* 5, 15). E con Lui Maria, per la partecipazione singolare del suo essere e della sua missione all'opera della salvezza come Madre di Dio e Corredentrica.

Facendo l'esegesi del brano paolino che spiega come "in uno tutti hanno peccato" (*Rm* 5, 12 ss), la nostra Autrice commenta che la trasmissione del peccato originale a tutti gli uomini come mutamento della natura umana che "potrebbe andare contro l'idea della bontà di Dio e della sua giustizia a scapito della libertà e della responsabilità del singolo"³³ si risolve proprio considerando l'unità di tutto il genere umano all'atto della creazione di Adamo per cui nel primo uomo erano rappresentati tutti i futuri uomini e il primo peccato, come atto di una volontà libera, ha provocato "un disturbo nell'intero ordine della natura umana"³⁴.

Ma, in base a quanto aveva detto prima sulla centralità del *Logos* nel creato, ella afferma anche che la bontà e la giustizia divina sono salvate dall'originario progetto creazionale che non trova "il vero progenitore del genere umano in Adamo, ma in Cristo"³⁵. Egli, consustanziale al Padre fin dall'eternità, era nella mente di Dio *ab aeterno* come immagine perfetta dell'uomo. L'Incarnazione era prevista indipendentemente dal peccato³⁶. Anzi, considerando la condizione di decadenza dell'essere umano, ha assunto come ulteriore valenza quella redentrica e rigeneratrice per cui la sua immagine sopperisce a quella dell'uomo peccatore e come questa si identifica col *non serviam* del primo Adamo, così l'immagine dell'uomo nuovo si ritrova nella libertà dell'atto di autodedizione con cui il Verbo, secondo e autentico "Adamo" accetta di venire sulla terra e, insieme

³³ EE, p. 527.

³⁴ EE, p. 522.

³⁵ EE, p. 527.

³⁶ La Stein, pur riportando e condividendo la dottrina del Concilio di Trento sulla redenzione, contestualizza alcune sue impostazioni sullo sfondo della polemica con Lutero giudicando, come in questo caso, l'interpretazione dell'Incarnazione riduttiva perché il suo senso pieno non può essere ricercato soltanto come soluzione al peccato dell'uomo. Cf. EE, pp. 528-529. La nostra Autrice cita il Denzinger ai nn. 793 e ss. Attualmente il riferimento è DS, 1522 ss.

a Lui, Maria, novella Eva, accoglie il medesimo piano divino nel suo altrettanto libero *fiat*³⁷.

Cristo è, perciò, non solo “archetipo e capo dell’umanità”, ma anche “forma finale” alla quale è subordinato ogni essere umano e dalla quale sgorga il significato della sua vita comunitaria “come unico organismo di cui Egli rappresenta il Capo e noi le membra”³⁸. Allora tutta la creazione si ritrova in Lui fin dal primo uomo che prelude già all’Incarnazione del Verbo come primo seme del progetto divino e, d’altra parte, l’Incarnazione, con la sua duplice natura umano-divina, diventa il fondamento dell’unità del genere umano e dei rapporti fra gli uomini e Lui, “Capo dell’unico Corpo che, in senso stretto, è la Chiesa e, in senso largo, tutta l’umanità” perché “non esiste nulla di umano – eccetto il peccato – che non sia appartenuto all’unità vitale di questo Corpo” nel senso che in Cristo, persona unica e insondabile nella sua essenza e profondità, “vi è tutta la pienezza della divinità ma anche dell’umanità”³⁹.

Queste affermazioni della fenomenologa tedesca, poste alla fine del suo trattato sull’essere finito e l’Essere Eterno, presentano delle problematicità ancora non risolte nella loro piena interpretazione. Io credo che il loro senso più profondo sia di natura teologica per cui viene illustrata la radice cristologica del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa proponendo una soluzione anche al problema del rapporto Chiesa-mondo e quindi dell’azione regale di Cristo per tutta l’umanità che non può limitarsi agli stretti confini della Chiesa visibile come Istituzione ma va compresa nella sua dinamica divina che è aper-

³⁷ “Il Giudice divino vide accanto alla prima coppia e a tutti coloro che questa coppia rappresentava un’altra coppia, che non è stata colpita dalla sua condanna e dalla condanna del peccato: il nuovo Adamo e la nuova Eva, Cristo e Maria. Egli udì il loro *Fiat voluntas tua! – Fiat mihi secundum verbum tuum*. Essi sono i veri progenitori e archetipi dell’umanità che tende verso Dio”: EE, p. 527.

³⁸ EE, pp. 527-528.

³⁹ EE, p. 532. La Stein osserva che “anche il peccato si opera nelle membra di questo Corpo, ma non come qualcosa proveniente dal Capo, e che fa morire le membra. La vita di grazia scorre nelle membra perché esse *per natura* sono unite al Capo e- in quanto essenze spirituali e per la loro libera capacità di aprirsi – sono in grado di accogliere in sé la vita divina”: *Ibidem*.

ta in senso universale. Mi sembra importante sottolineare peraltro l'origine cristologica della Chiesa la cui missione deve essere compresa proprio a partire dal mistero dell'Incarnazione del Verbo e non può in alcun modo essere sganciata da questa connessione cristologica se non si vuole ridurre la sua funzione soltanto ad un servizio sociale e umanitario.

4.2. La liberazione dell'uomo in Cristo.

L'iconicità cristica iscritta nella stessa natura umana e in tutta la storia dell'umanità e il legame dell'uomo con Cristo in quanto membra del suo corpo vivente sono i presupposti teologici da cui Edith Stein parte per completare la sua riflessione antropologica che aveva sviluppato in riferimento alla vita trinitaria e al suo dinamismo interiore. Relazionando ora l'essere dell'uomo a Cristo ella rinviene il significato pieno della sua creazione come immagine di Cristo chiarendo anche la dinamica del percorso di liberazione e santificazione che deve compiere in Cristo per ripristinare tale immagine deturpata dal peccato.

La cristologia esplicita in particolare per la Stein il ruolo della natura, della libertà e della grazia all'interno dell'anima umana perché in Cristo, vero Dio e vero Uomo, a motivo della sua duplice natura umano-divina, si ha un esempio concreto di come deve essere impostata la risposta personale e libera dell'uomo e quindi come avviene la sua giustificazione mentre si comprende anche il merito di Cristo che l'ha guadagnata per il suo sacrificio vicario. In Lui appare chiaro anche il fine soprannaturale della vita umana chiamata alla comunione trinitaria sul modello dell'unione ispostatica del Verbo.

Il cammino del genere umano è allora visto dalla Stein come "un cammino da Cristo a Cristo" in cui agiscono dinamicamente tre forze: la natura, la libertà e la grazia⁴⁰. Ella descrive questo cammino come triplice passaggio dal regno della natura a quello della libertà e quindi della grazia intendendo,

⁴⁰ EE, p. 533.

con l'*escamotage* del termine "regno"⁴¹, offrire soltanto una metafora del concetto di sfera d'influenza che condiziona progressivamente la persona ed anche "lo spazio" entro cui si attua la sua liberazione, sottolineando sempre però che "l'azione" si svolge effettivamente in un campo puramente spirituale: l'intimo dell'anima, già descritto precedentemente nelle sue dimensioni e potenzialità, come l'autopossesso, l'autodeterminazione e l'autocoscienza⁴².

4.2.1. *Dal regno della natura a quello della grazia. Il problema del male.*

Il primo "regno" o spazio d'influenza in cui l'uomo si trova immerso, a causa del peccato e della concupiscenza, è definito "regno della natura" perché è caratterizzato da una vita istintuale ed impulsiva, anche se differenziata da quella animale per la presenza dell'io personale il quale, anche nel male, agisce sempre in modo intenzionale e consapevole⁴³. Da questo "regno" l'uomo si libera quando si fa guidare non più dal basso dei suoi istinti e condizionamenti, ma *dall'alto* e, allo stesso tempo, *dall'interno*, ritrovando la sua capacità di autopossesso, e quindi di riflessione e scelta libera e motivata⁴⁴.

⁴¹ La stessa Autrice precisa che non si tratta di alcun regno in senso fisico: è la sfera in cui si muove la libertà, la persona, la natura o la grazia. Infatti afferma nella stessa pagine che "parlare di un *regno* della libertà è realmente impossibile, in quanto questo regno non ha dimensioni, esso è ridotto ad un punto". Cf. SO, p. 55.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ "Se si tratta di un essere senza libertà personale, allora esso è in un *inerme* abbandono nei confronti delle impressioni e delle reazioni e completamente imbrigliato nel legame con la natura, senza possibilità di svincolarsi da questo e andare oltre. Se si tratta di una persona che possiede non solo la psiche, ma anche una spiritualità libera, come nel regno della natura umana, essa ha la possibilità di sottrarsi alle impressioni e di ostacolare le reazioni": SO, pp. 61-62.

⁴⁴ "All'interno della natura tutti gli esseri che hanno un'anima si trovano in un rapporto originario, reciprocamente e in maniera adeguatamente modificata anche con tutto ciò che è inanimato. Ogni essere animato è, come tale, in balia di tutto ciò che a lui è legato nell'unità della natura, in maniera tale che riceve da esso le impressioni e vi reagisce

Siccome, però, abbiamo dimostrato che ritrovare il centro della propria persona vuol dire soprattutto ritrovare quell'immagine di Dio perduta col peccato, rientrare cioè in quella relazione vitale per l'anima che la trasforma in Cristo rinnovandola⁴⁵, il cammino dell'uomo deve incontrarsi, a questo punto, con il problema fondamentale dell'opzione che può cambiare la sua vita in bene o in male, elevandolo verso l'alto o degradandolo con un atto libero della volontà, problema che anche nel suo percorso esperienziale veniva posto come prioritario.

Riprendendo quanto aveva già detto a proposito degli effetti della grazia nell'anima, la Stein sottolinea il momento dell'apertura alla vita nuova che scaturisce dal sì pronunciato a favore del dono divino affermando che esso consente di passare dal "regno della natura" a quello della libertà che è "uno stato di sospensione in cui il soggetto è messo in grado di raccogliersi in se stesso per ascoltare interiormente e liberamente l'appello della grazia". La nota chiarisce come l'appello di Dio non violenta la libertà umana ma, pur rendendosi già presente nell'anima mediante la grazia, attende la libera risposta dell'uomo per entrare in dialogo con lui. Lo "stato di sospensione" indica un'assenza di indirizzo, verso il bene, ossia verso la grazia, o verso il male, ritornando sotto l'influenza della vita istintiva.

Nel regno della libertà l'uomo può scegliere senza condizionamenti se rispondere o meno a questa chiamata divina perché qui possiede se stesso e può muoversi in tutte le dire-

secondo leggi che abbiamo qualificato come leggi della ragione operanti nell'oscurità. Tra le impressioni e le reazioni esistono rapporti che noi designiamo come *legge della ragione*. Questa, come abbiamo già visto, in parte agisce nel nascondimento, in parte viene apertamente alla luce ed è colta dallo stesso soggetto delle impressioni e reazioni. Le leggi della ragione si applicano al contenuto delle impressioni e delle reazioni, del tutto indipendentemente dal soggetto, nella cui vita spirituale vengono attuate" Infatti "finché la vita spirituale si svolge nella forma della motivazione, cioè nella forma della *risposta* razionale alle impressioni, il soggetto spirituale sottostà senz'altro alle leggi della ragione, allo stesso modo in cui, ovviamente, tutti gli eventi naturali obbediscono alle leggi naturali": SO, p. 64.

⁴⁵ Cf. SO, pp. 51-53.

zioni per il desiderio di Dio di impostare una relazione libera e interpersonale con lui. Si tratta di un momento decisivo e terribile perché egli si rende cosciente del dono che potrebbe ricevere, attraverso l'esperienza che già fa della pienezza di Essere divino che lo chiama, mostrandosi come sua vita, amore e persona, e, nello stesso tempo, della propria vuotezza di essere che potrebbe diventare peggiore se si chiude al dono⁴⁶.

Ecco profilarsi in senso esistenziale il problema del male e del peccato⁴⁷ la cui possibilità di influenza nell'uomo viene spiegata da Edith Stein ancora con immagini spaziali attraverso cui afferma che "il male non potrebbe toccare gli esseri umani, se non avesse in loro una dimora originaria"⁴⁸ ma viene scelto liberamente cedendo alla tentazione. "Questo scegliere, che non è un'apprensione puramente spirituale bensì un cedimento dell'anima, è possibile però solo quando ciò che viene scelto aveva già trovato precedentemente posto nell'anima" perché la tentazione "non viene dal di fuori ma da dentro di sé, bisognosa soltanto di una legittimazione attraverso un atto libero"⁴⁹. È la libertà stessa allora, corrotta a causa del peccato, la radice del male morale e della tentazione, nel momento in cui si erge autonomamente a criterio e fondamento della propria vita, senza voler tener conto di Dio⁵⁰.

Soffermandosi in modo particolare sulla natura del peccato, la Stein definisce ancora la sua forma in base alla psicologia e alla teologia, dicendo che "secondo la sua pura essenza, il peccato è una contaminazione dell'anima che sopraggiunge quando l'uomo commette una colpa contro Dio, più grave se si volge contro Dio stesso, violando un suo comandamento come

⁴⁶ Cf. SO, pp. 54-55.

⁴⁷ SO, p. 58.

⁴⁸ SO, p. 63.

⁴⁹ SO, p. 65.

⁵⁰ "C'è solo una tentazione alla quale è sottoposto il soggetto libero come tale e indipendentemente da ciò che riempie la sua anima: l'unica alla quale l'angelo e l'uomo integro possono cedere e con la quale il tentatore ha tentato Cristo – la tentazione di consistere in se stesso, di farsi padrone di se stesso. Allo stesso tempo è l'unica la cui natura è la rivolta contro Dio e niente altro e dalla quale il male stesso deve scaturire, mentre ogni altra presuppone già la costituzione del male ed è diretta – implicitamente o esplicitamente – anche contro Dio": *Ibidem*, nota 14.

tale e chiudendosi alla sua grazia sensibilmente donata"⁵¹. Se invece si pecca "non *perché*, ma *nonostante* sia contro il comandamento di Dio o senza che esso sia innanzi agli occhi, si può isolare, della qualità di un peccato, un aspetto che sottolinea il giudizio puramente etico e giuridico"⁵² in quanto l'essenza del peccato è nella ribellione della volontà che sceglie di vivere lontano da Dio, in opposizione al suo spirito.

La sottolineatura della dimensione dogmatica e psicologico-esistenziale del peccato illustra bene lo stato di frammentarietà che ne segue perché l'uomo, allontanandosi dal centro della sua vita che è Dio, si trascina in una vita "periferica" che lo porta lontano anche dal suo centro vitale che è l'Io e lo getta nell'angoscia del suo nulla⁵³. Per questo motivo l'anima che rimane chiusa in se stessa, ponendosi come valore primario e autonomo rispetto ad ogni altro valore e soprattutto a Dio, non raggiunge mai la maturità del suo essere ma "rimane fermamente legata a sé, nonostante senta il bisogno di donarsi"⁵⁴, poiché "il dono appartiene alla sua natura"⁵⁵. Essa cade perciò in una contraddizione intima da cui non può liberarsi da sola fin quando non si apre alla grazia "abbandonandovisi senza riserve"⁵⁶.

La Stein aggiunge anche che la coscienza dell'accessibilità al peccato che accompagna l'esistenza umana è presente come una delle sofferenze più grandi nel cammino di purificazione dell'anima specialmente in questo stadio in cui la libertà ha un ruolo preponderante. È una sofferenza che però diventa fonte di purificazione e di virtù nella relazione con Dio mantenendo l'anima in una salutare umiltà di fronte alle grazie che riceve per il timore di perderle e più ancora di offendere la bontà di Dio⁵⁷.

Pur riconoscendo il ruolo decisivo della libertà nella scelta sia del male che della grazia, Edith Stein si chiede a questo

⁵¹ SO, p. 98.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ SO, pp. 70-71.

⁵⁴ SO, p. 71.

⁵⁵ SO, p. 69.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cf. SC, p. 276.

punto: "Può la libertà prevenire la Grazia?". E risponde che prima di ogni altra iniziativa umana si deve ammettere sempre l'appello divino anche solo come grazia *preveniente*⁵⁸. Tuttavia la grazia, dono gratuito di Dio, sembra trovare un limite nella libertà dell'uomo limitando apparentemente la stessa libertà di Dio, che appare invece onnipotente. Edith Stein ribadisce che "è una dura verità. Essa dice della possibilità in linea di principio - eccetto il limite menzionato dell'onnipotenza divina - di un'esclusione dalla redenzione e dal regno della Grazia"⁵⁹.

La soluzione del problema è però da ritrovarsi nella natura stessa della grazia che, come abbiamo già visto, è un mezzo per realizzare un rapporto interpersonale per cui esige una risposta altrettanto interpersonale e libera che consiste nella sottomissione della persona stessa a Dio nel dono di se stessa⁶⁰. Allora il senso del limite prima individuato viene chiarito spiegando che, per sua natura, e cioè per libero dono di Dio, "la libertà umana non può essere distrutta né annientata da quella divina" per cui il suo ruolo è rispettato anche se l'amore di Dio tenta sempre di attirare a sé l'anima per la costituzionale relazionalità che esiste fra di loro e per l'universale volontà salvifica divina che, nel suo amore misericordioso, si china verso ogni creatura, arrivando anche là dove noi non immaginiamo perché Dio solo conosce le strade giuste per ogni uomo⁶¹. La discesa della grazia nell'anima umana è, infatti, molto più "un atto libero dell'amore divino, e non vi sono limiti alla sua estensione. Quali strade scelga per operare, perché

⁵⁸ SO, p. 72.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ SO, p. 100.

⁶¹ SO, p. 75. Una posizione condivisa e ripresa anche da Hans Urs Von Balthasar che riporta tale brano nel suo saggio: *Breve discorso sull'inferno*: Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988, p. 67. Giovanni Marchesi, commentando quest'accostamento del grande teologo svizzero con la Stein conclude affermando che esso si colloca nel contesto storico-teologico della storia della salvezza e che non può essere frainteso con la semplificazione che la realtà dell'inferno non esiste. Al contrario l'affermazione è la giustificazione della speranza cristiana che confida nell'illimitata misericordia di Dio. Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar*. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza, Queriniana, Brescia 1997, pp. 14-15.

cerchi di entrare in un'anima e da un'altra si lasci cercare, se, come e perché operi anche laddove i nostri occhi non scorgono alcun effetto, sono tutte domande che sfuggono alla comprensione razionale⁶².

Una volta che l'anima accoglie in sé il "regno della grazia", se arriva cioè a decidere di porre Dio come centro della sua vita e non se stessa, ritrova invece la piena libertà del suo essere perché solo "colui che, totalmente incurante di sé – della propria libertà ed individualità – si consegna alla Grazia, penetra in essa, è completamente libero e totalmente se stesso"⁶³. Aprendosi al "regno della grazia" riceve la sua forza come una nuova "energia" che lo salva dai condizionamenti della concupiscenza e del male, perché riesce a dominarli, e la immette nella vita divina perché ormai dimora in Cristo⁶⁴. Si tratta, infatti, innanzitutto di un rapporto intersoggettivo fra l'anima e Cristo che restituisce, nell'atto della donazione totale di sé a Cristo, la pienezza di verità su se stessa e sul mondo come autocoscienza e autopossesso dei propri atti, e orienta verso lo spirito di Cristo che la redime e santifica⁶⁵ aprendo la strada all'opera dello Spirito Santo che infonde in essa le virtù e i doni soprannaturali che la conducono all'unione trasformante in cui, però, l'individualità di ognuno viene rispettata e valorizzata⁶⁶.

4.2.2. *La mediazione di Cristo nell'opera della redenzione: la sostituzione vicaria.*

Il ruolo di Cristo in questo passaggio dalla vita egocentrica e dominata dalla natura a quella liberata dalla grazia è duplice. Egli è il modello da realizzare e quindi la meta del

⁶² SO, p. 75.

⁶³ SO, pp. 71-72.

⁶⁴ SO, pp. 58-59.

⁶⁵ *Ibidem*. Ciò è sempre un atto libero. Infatti Edith Stein si dilunga a spiegare anche il caso di possessione diabolica che implica il dominio di uno spirito sull'uomo che a lui si è votato cadendo nella sua sfera ossia nel suo regno malvagio che lo degrada e schiavizza: Cf. SO, pp. 59-60.

⁶⁶ SO, p. 68.

cammino ma anche il suo fondamento, perché è in forza dei suoi meriti che l'uomo può essere salvato.

Edith Stein, riportando la dottrina classica della redenzione, parla della mediazione di Cristo come sostituzione vicaria in cui Egli assume su di sé la responsabilità della colpa e della pena dovuta al peccato per redimere l'umanità. Il concetto di sostituzione vicaria non è però inteso nel senso giuridico di soddisfazione ma in chiave intersoggettiva, come esempio estremo di libertà donata a Dio e ai fratelli per cui Cristo, nella piena autocoscienza della sua responsabilità di capo dell'intera umanità, si è consegnato alla morte per amore dell'uomo e col suo atto libero di autodonazione ha liberato la libertà umana ristabilendola nella sua dimensione costituzionale di "dono" e riguadagnando così l'ordine creazionale voluto da Dio. Lui, il Figlio, consustanzialmente unito a Dio fin dall'eternità, si è fatto servo, obbedendo fino alla morte di croce per ridonare all'uomo schiavo del peccato la sua libertà di figlio di Dio nel pieno possesso della sua capacità di autodonazione relazionale⁶⁷.

La natura umana assunta con l'Incarnazione è considerata dalla nostra Autrice "lo strumento" di questa riparazione, perché ha reso possibile la passione e la morte in sostituzione vicaria. La natura e più ancora la Persona divina hanno reso tale riparazione infinita, redentiva, un dono gratuito della misericordia divina all'umanità, necessario per liberare l'uomo dal peccato⁶⁸. Analizzando anzi più profondamente il mistero della sostituzione vicaria ella afferma che "Colui che era unito così strettamente al Padre mediante la visione beatifica" e "non aveva conosciuto il peccato", per un mistero insondabile di amore, fa esperienza della tragicità esistenziale dello stato di peccato fino all'inverosimile provando nella sua carne ma più ancora nel suo spirito le conseguenze desolanti del male che sono la frammentarietà interiore e la disgregazione psicologica e morale nell'angoscia della perdita di Dio e della sua assenza⁶⁹. Ne sono prova le drammatiche sequenze della

⁶⁷ SO, p. 79.

⁶⁸ Cf. EE, p. 528.

⁶⁹ Cf. SC, p. 274.

Passione e della Morte in Croce dove Cristo tocca il culmine del suo dolore nel grido straziante che evidenzia l'abbandono misterioso del Padre. Ma proprio in questa esperienza estrema Egli diventa esperto "del bene e del male", ossia di ciò che di tragico e di grandioso racchiude la vita umana, mettendo in relazione gli effetti del primo peccato e quelli del sacrificio della croce per cui mentre Adamo ed Eva, mangiando dell'albero del bene e del male fanno esperienza del peccato per la morte, dalla morte in croce Cristo esce vittorioso innalzando come vessillo l'albero della vita che d'ora in poi donerà la salvezza a quanti con Lui s'incamminano per lo stesso mistero di morte e di gloria che è il messaggio centrale della *scientia crucis* insegnata dai mistici spagnoli Teresa d'Avila e Giovanni della Croce e fatta propria da Edith Stein⁷⁰.

La sostituzione vicaria di Cristo non elimina, infatti, la necessità della collaborazione dell'uomo all'opera della salvezza, proprio perché non si riduce ad un espediente giuridico, ma implica una nuova chiamata personale, nell'ottica del dono di sé all'altro. Sull'esempio di Cristo e guidato dalla sua forza divina che è la grazia l'uomo deve entrare nella stessa logica di autodedizione a Dio e ai fratelli assumendosi la responsabilità della salvezza degli altri a cui siamo uniti in Cristo, come segno di un amore più grande che Edith Stein chiama "legame di patrocinio con il prossimo"⁷¹.

Per il suo esempio di abbandono filiale a Dio nella fede fino alla morte di croce Cristo è visto dalla Stein come il mediatore per eccellenza fra Dio e gli uomini, la Via al di fuori della quale nessuno arriva al Padre⁷². E con lui Maria, anche nelle proporzioni dovute alla sua realtà creaturale, per la generosità con cui ha accettato di condividere il piano di salvezza per i fratelli nel suo amoroso *fiat*, immagine della fede della Chiesa che come madre è chiamata a generare anime a Cristo nella grazia⁷³.

Il modello presentato da Cristo, in quanto capo del corpo

⁷⁰ Cf. SC, p. 290.

⁷¹ Cf. SO, pp. 78-79.

⁷² Cf. EE, pp. 528-530. Il riferimento è di nuovo al Concilio di Trento: DS, 1524-1536.

⁷³ Cf. EE, pp. 525-527.

mistico che è la Chiesa, costituisce anche il fondamento teologico della dimensione comunionale che deve caratterizzare la comunità dei credenti come "comunione di persone libere nella fede e nell'amore in Cristo"⁷⁴, le quali hanno compreso la responsabilità del vivere in comune e si sentono legate le une le altre nel collaborare reciprocamente al piano salvifico divino a seconda della propria singola vocazione⁷⁵.

La mediazione di Cristo trova, infine, il suo culmine nell'ufficio sacerdotale che Egli esplica fino alla fine dei tempi nella Chiesa, Altare, Vittima e Sacerdote della nuova alleanza. La sua preghiera sacerdotale "svela il mistero della vita interiore, l'intima unità delle persone divine e l'inabitazione di Dio nell'anima" perché "è in queste segrete profondità, nel nascondimento e nel silenzio che si è preparata e compiuta l'opera della Redenzione, nel silenzioso colloquio del cuore con Dio dove si preparano le pietre vive con le quali viene innalzato il regno di Dio"⁷⁶.

La preghiera sacerdotale di Gesù è mediazione universale che trova la sua efficacia salvifica nella divinità e santità del Figlio di Dio e nei meriti della sua sostituzione vicaria in favore dell'umanità. Sull'esempio di Cristo la preghiera dell'uomo, come sacrificio di lode che scaturisce da un'anima donata a Dio, è allo stesso modo efficace se unita alla sua, e ci apre la strada all'unione con Dio perché ci rende disponibili a conoscere la volontà divina e ad attuarla nel dono di sé. Soprattutto la preghiera liturgica della Chiesa per la Stein ci abilita a questa grazia, così come l'azione dei Sacramenti che hanno la funzione di purificarci, guarirci e nutrirci, mediante la grazia che in essa ci viene comunicata che, gradualmente, anche per la nostra risposta di fede, ci trasforma in Cristo⁷⁷.

⁷⁴ LD, p. 260.

⁷⁵ Cf. SO, pp. 77-78.

⁷⁶ E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, in S. TERESA BENEDETTA DELLA CROCE (E. Stein), *Scritti spirituali*, cit., pp. 443-447.

⁷⁷ *Ibidem*.

4.2.3. *Il ruolo dei Sacramenti: la vita eucaristica.*

Parlando dei Sacramenti la nostra Autrice non approfondisce tanto la loro natura di segni visibili della grazia invisibile né la questione della loro istituzione o classificazione, quanto il ruolo che essi occupano nella liberazione interiore di tutto l'essere umano. I Sacramenti vengono presentati in questo senso come strada attraverso cui la Chiesa ci plasma e ci fortifica verso la realizzazione della nostra autodonazione in Cristo per raggiungere la piena unione con Dio in Lui che, del resto, è fonte della grazia sacramentale⁷⁸.

È Cristo stesso, Sacramento primordiale del Padre, ad introdurci nella sua vita divina intratrinitaria mediante i Sacramenti: "Il suo sangue – dice a proposito la Stein – è come il velo attraverso il quale entriamo nel Santo dei Santi della vita divina salendo i gradini della rigenerazione nella vita nuova della grazia, della purificazione interiore, della confessione delle colpe, dell'ascolto della parola di Dio e dell'adorazione che è la forma più alta di preghiera perché indica lo stato di abbandono a Lui nella fede e nell'amore"⁷⁹.

Parlando di questa dinamica sacramentale la Stein evidenzia la mediazione stessa della Chiesa come Sacramento universale della salvezza. La sua funzione è paragonata a quella del "corpo vivente" che, nel suo modello antropologico, manifestava all'esterno la vita interiore dell'essere umano e trovava la sua vitalità nel legame con la sfera spirituale, principio vitale e informante. Analogamente, seguendo la concezione paolina del corpo di Cristo, la Chiesa è "corpo vivo di Cristo" che comunica visibilmente la realtà spirituale che la pervade, ossia

⁷⁸ LD, p. 261.

⁷⁹ "Nel Battesimo e nella Confessione Egli ci purifica dai nostri peccati, apre i nostri occhi alla luce eterna, le nostre orecchie alla parola divina, le nostre labbra alla lode, alla confessione delle colpe, alla preghiera di domanda e di ringraziamento, che sotto diverse forme sono tutte adorazione, cioè omaggio della creatura al Dio onnipotente e infinitamente buono. Nel sacramento della Cresima questo sangue elegge e fortifica il soldato di Cristo perché professi lealmente la sua fede. Ma più che in tutti i Sacramenti è nel Sacramento in cui Gesù stesso è presente che noi diventiamo membra del suo corpo": E. STEIN, *La preghiera della Chiesa ...*, cit., p. 451.

la vita di grazia che promana dal Capo divino e che, per suo tramite è comunicata alle membra, come “grazia divina partecipata”⁸⁰. Ciò significa anche che la Chiesa non è “un’istituzione arbitraria, artificiosa, formata dal di fuori, bensì un tutto vivo” dove l’elemento fondante è l’unione con Cristo, suo capo e fonte della sua vita, non l’ordinamento giuridico che è soltanto “la conclusione esteriore, conferma volontaria di ciò che è cresciuto naturalmente”⁸¹.

In questo senso comprendiamo come la Chiesa sia definita “umanità nuovamente generata da Cristo perché redenta da Lui” e insieme “sposa” che genera con Cristo le anime alla vita di grazia mediante i Sacramenti. Per questa sua intimità di vita con Cristo “la Chiesa è, anzi, la madre di tutti i redenti che, in un processo vitale soprannaturalmente esercita la sua funzione materna nell’azione sacramentale” diventando mediatrice dell’opera di Cristo⁸².

Per questo motivo la Stein riserva una riflessione particolare al Sacramento dell’Eucaristia che è considerato il Sacramento che ci fa diventare membra del corpo di Cristo e, fatti uno con Lui, ci abilita a partecipare per mezzo di Lui e in Lui alla sua offerta redentrice, mentre “con-sacrifichiamo, offriamo noi stessi senza riserve, per essere presi e trasformati, presi e offerti in sacrificio con Lui”⁸³. La possibilità di essere inseriti nel santo sacrificio di Cristo è, per lei, l’azione più efficace che l’uomo può pensare di compiere anche in prospettiva escatologica in quanto la riattualizzazione del sacrificio espiatorio di Cristo che avviene nella Messa rende possibile “un’acquisizione personale da parte di chi vi partecipi” che lo include nel dinamismo della sua economia salvifica⁸⁴.

Nel momento della comunione eucaristica si realizza, infatti, l’unione più stretta con Cristo già su questa terra per-

⁸⁰ “Per questo – continua la Stein – è la nuova vita della grazia, che vivifica la Chiesa e che per suo tramite è comunicata ai suoi membri. Senza vita di grazia non c’è Chiesa. Ma la grazia è vita divina partecipata: così nella Chiesa scorre la vita del suo Capo”: EE, p. 430.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² LD, pp. 261-262.

⁸³ VT, p. 100.

⁸⁴ Cf. SP, p. 219.

ché ci nutriamo del suo stesso corpo e sangue e veniamo così immessi nella sua vita divina in modo unico e reale. E ciò per la Stein è simbolo dell'integralità della rigenerazione in Cristo che non si ferma soltanto alla sfera spirituale ma ingloba anche quella corporea perché lo spirito di Cristo sacramentalmente vivifica la nostra anima aprendola alla luce soprannaturale della grazia elevandola e salva insieme anche il corpo che riceve concretamente un pegno della resurrezione futura nell'essere assimilato al Corpo di Cristo, primogenito degli eletti⁸⁵.

Accentuando l'aspetto espiatorio del Sacrificio Eucaristico, che non toglie il valore conviviale del Sacramento, Edith Stein riprende poi sempre in chiave intersoggettiva la teologia dell'alleanza nuziale evidenziando, in questo caso, come l'Eucaristia immette in un'unione così stretta che rende *uno* nella logica del dono di sé nel momento in cui Cristo si comunica all'anima col suo Corpo e col suo Sangue, ma anche con la pienezza della divinità e della sua persona spirituale per cui anche l'anima che accoglie questo dono con fede si autocomunica a Lui donandosi e trasfigurandosi nella stessa sua vita divina. E questa unione produce un significato nuovo alla sua esistenza che non può non essere concepita che nella stessa ottica del dono e dell'umiltà di Cristo. Il Sacrificio Eucaristico diventa allora una vera sorgente di liberazione e di scuola di virtù per chi vi partecipa attivamente attuando quella che aveva definito "una nuova Incarnazione" con gli effetti che conosciamo.

Sono questi i motivi per cui con tanta insistenza Edith Stein propone "la scuola eucaristica" come cammino pedagogico per i giovani che hanno bisogno di maestri sicuri e di modelli validi e imperituri nel processo di formazione e maturazione della propria coscienza, sia in senso religioso che psicologico. Nell'Eucaristia, più ancora che nei Vangeli, ella dice che l'immagine di Cristo viene esperita in forma viva anche attraverso il suo Corpo Mistico che è la Chiesa dando modo ai giovani "di interiorizzarla in sé totalmente tramite una relazione durevole, confidente, che entra nelle loro fibre più profonde" e non si ferma alla sola contemplazione estatica ma anima

⁸⁵ SO, pp. 96-97.

l'azione e la vita stessa per la forza viva che promana da questo Sacramento, come lei stessa ha più volte sperimentato. La "relazione col Salvatore Eucaristico" produce ancora la coscienza della propria appartenenza a Cristo come Liberatore della propria vita e come Mediatore e Maestro che è sempre vicino in ogni momento della giornata, perché ha scelto di abitare con noi nel Tabernacolo e nell'anima che si unisce a Lui nella Comunione Eucaristica. E questo "insegnamento vivo" che parte dal Tabernacolo e dal Sacrificio Eucaristico trasmette potentemente all'anima che è ricettiva alla grazia un valore e un senso soprannaturale alla propria esistenza e ad ogni singola decisione o attività proiettandola verso il suo fine ultimo e autentico che è l'unione divina con Cristo nella Trinità⁸⁶.

Non solo. L'Eucaristia, per il mistero dell'unione con Cristo, risulta l'evento fondante la Chiesa come Corpo Mistico che si radica in Lui e cresce ben compaginato proprio nella misura in cui ogni membra e ogni comunità si riempie e si assimila a Cristo⁸⁷. Il Sacrificio Eucaristico diventa così modello e culmine della vita della Chiesa come esempio di amore oblativo e di servizio che deve animare il suo cammino terreno, ma anche caratterizzare la sua vita futura nella logica del dono di sé che sarà l'immagine più bella della comunità redenta in Cristo che si realizzerà nella Gerusalemme celeste quando Dio sarà "tutto in tutti" (1 Cor 15, 28).

Il discorso si conclude con una visione più ampia delle strade attraverso cui la grazia può raggiungere l'uomo, riconoscendo che i mezzi ordinari sono quelli che la Chiesa mette a nostra disposizione e che l'atteggiamento più giusto è quello di accoglierli e valorizzarli come dono di Dio. Però ciò non toglie che "il Signore può concedere la Grazia anche a coloro che sono fuori dalla Chiesa. Ma nessun uomo può chiederla come suo diritto e nessuno può, appellandosi a questa possibilità, volontariamente escludersi dalla Chiesa"⁸⁸.

La Stein ammonisce infine a non pensare che i Sacramenti agiscano come una guarigione miracolosa⁸⁹. Essi esigono sem-

⁸⁶ Cf. VT, pp. 99-107 e SP, pp. 219-223.

⁸⁷ LD, p. 261.

⁸⁸ SO, p. 101.

⁸⁹ SO, p. 97.

pre la risposta dell'uomo che non può non essere adesione nella fede: "L'esistenza di una Chiesa visibile e dei Sacramenti come istituzioni divine è una pura questione di fatto alla quale solo la *fede* può rispondere"⁹⁰. La fede diventa così l'unica strada per la giustificazione perché essa resta sempre un dono gratuito di Dio.

4.2.4. *La giustificazione per la fede.*

Al di là della necessità della grazia e della dinamica dei Sacramenti Edith Stein accoglie la centralità dell'atto di fede nel processo di giustificazione dell'uomo. Quale opera, anche sublime, potrebbe sostituirsi al necessario assenso alla fede e senza di questa come concepire l'impianto della vita divina in noi in modo personale e interiore? Inoltre quale merito le nostre opere potrebbero acquistare per renderci giusti davanti a Dio? Non è solo la fede nei meriti ottenuti da Cristo che ci dà salvezza? Tutti questi interrogativi sono affrontati dalla nostra Autrice in sintonia con la tradizione cristiana e con la sua particolare impostazione intersoggettiva. L'essenza e l'importanza dell'atto di fede sono colte nell'analisi dell'intero movimento relazionale che unisce Dio e l'uomo ed esso è visto, perciò, come atto che unifica e sublima ogni altra attività dell'anima in modo totalizzante, per tutto quello che aveva detto a proposito dell'opzione fondamentale della libertà dinanzi a Dio. La fede, concepita come autodeterminazione dell'uomo che mette in moto insieme intelletto, volontà e vita, si relaziona in quest'ottica esistenziale e teologica non solo verso dei valori conosciuti per veri sull'autorità di chi li comunica, ma verso la persona stessa di Dio, Valore fondante e onnicomprensivo conosciuto per l'esperienza-conoscenza empatica come il vero sostegno della propria vita e quindi come Colui che più di ogni altro è degno di fiducia che è essenzialmente amore aperto alla sottomissione filiale come rapporto interpersonale e intimo, lo stesso che si crea fra padre e figlio e fra sposo e sposa per tornare alle immagine care alla nostra Autrice.

⁹⁰ SO, p. 102.

La teologia della fede come momento ultimo della giustificazione deve essere quindi compresa in questa linea anche perché funge da termine di tutto il suo percorso di ricerca antropologica come elemento unificatore e chiarificatore, al di là del quale resta soltanto l'esperienza della vita stessa o la visione mistica che, nella sua intuitività e ineffabilità, non può venire descritta con linguaggio umano ma soltanto esperita da coloro che, lasciandosi condurre dalla fede fino alla totale autodedizione di sé a Dio, ne fanno esperienza.

Nella ricostruzione della dottrina della fede come atto totalizzante e intersoggettivo ho preferito lasciare spazio alle stesse parole della Stein che, nella loro semplice profondità, trasmettono con chiarezza e incisione il suo messaggio ultimo, quasi il testamento spirituale di tutto il suo lungo cammino di obbedienza alla Verità incontrata personalmente in Cristo.

Per prima cosa Edith Stein distingue la fede religiosa (*fides*) da tutto ciò che al di fuori dell'ambito religioso è chiamato *fede*⁹¹ perché l'atto di fede, come ho detto, non può essere ridotto per lei soltanto ad un "tenere-per-vero", ossia "dare il proprio assenso a delle verità conosciute ed accettate per vere" in quanto si tratta piuttosto di un "lasciarsi afferrare da

⁹¹ SO, p. 102. Altrove precisa che "secondo l'insegnamento della Chiesa, la fede è una virtù soprannaturale per la quale, dietro l'aspirazione e con l'assistenza della grazia divina, riteniamo per vero ciò che Dio ha rivelato, ma l'espressione teologica *fede* indica non solo la virtù (*fides qua creditur*), ma anche l'oggetto della fede, la verità rivelata (*fides quae creditur*) e infine la viva attuazione della virtù, il credere (*credere*), o l'atto di credere. Ed è questa fede vivente che ora consideriamo. Vi sono implicati diversi momenti: accogliendo le verità di fede per l'autorità di Dio, *le teniamo per vere* e appunto ciò facendo *tribuiamo fede a Dio* (*credere Deo*). Ma non possiamo tributare fede a Dio, senza *credere in Dio* (*credere Deum*), ossia credere che Dio *esiste* ed è Dio, cioè quell'Essere sommo e perciò perfettamente veritiero, che noi indichiamo col termine Dio. Accogliere le verità di fede significa quindi accogliere Dio, poiché è lui il vero e proprio oggetto della fede, di cui trattano le verità di fede. Ma accogliere ciò significa anche volgersi a lui nella fede, cioè *credere in Deum*, tendere a lui (Giustamente la Stein rimanda per questi argomenti a san Tommaso: *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. XIV, a. 7 ad 7 um.). In tal modo credere equivale ad un afferrare Dio; ma l'afferrare presuppone un venire afferrati: non potremmo credere senza la grazia": EE, pp. 64-65.

Dio” con un’azione che coinvolge tutto l’essere quando lascia penetrare in sé queste verità mentre le comprende alla maniera empatica, in modo tale che esse “lo afferrano nel suo centro personale ed lui si tiene ad esso”⁹².

“La fede – afferma dunque la Stein – è un’esperienza che mi stabilisce sulla roccia della parola di Dio tanto che la considero il mio appoggio perenne”. E “quanto più profondamente vengo afferrato, tanto più mi aggrappo e tanto più comprendo”. L’atto di fede implica allora un triplice dinamismo di “conoscenza, amore, azione”⁹³ in cui l’essere che si sente afferrato da Cristo e dalla sua grazia lo conosce come verità certa e affidabile che desidera e per la quale aderisce a lui liberamente e incondizionatamente appoggiandosi a Lui come ad una roccia su cui credere. Ed è contemporaneamente un atto di amore “poiché il segno distintivo della *fides* e di tutto ciò che la riguarda è che essa incide sulla vita intera. Più una persona ha fede, più la sua vita è penetrata e formata fin nelle sue ultime conseguenze dalla fede, più saranno visibili in lui i *frutti dell’amore*”⁹⁴.

Con ciò Edith Stein prende le distanze da ogni altro tipo di concettualizzazione della fede caratterizzandola piuttosto come momento relazionale di fronte alla verità di Dio, in quanto incontro personale con Lui, Soggetto e Oggetto dalla fede che “è *fede in Dio*, dando con questo *in* espressione a tutti i momenti che la differenziano da ogni fede teoreticamente intesa”⁹⁵. Lo spiega meglio tramite il paragone con la fiducia che concediamo ad una persona che stimiamo, perché siamo certi “che egli ci sostiene, che siamo al sicuro presso di lui, vi troviamo dimora o, comunque, potremmo trovarla, qualora ne avessimo bisogno. E crediamo anche senza *vedere*, cioè senza poter addurre prove che derivino dall’esperienza o, ove esse siano per noi disponibili, senza usarle come fondamento della fede”⁹⁶.

⁹² SO, p. 105.

⁹³ SO, p. 105.

⁹⁴ SO, p. 111.

⁹⁵ SO, p. 105.

⁹⁶ SO, pp. 105-106.

Credere in Dio vuol dire però molto di più perché "il suo sostegno è immutabilmente saldo"⁹⁷. La conoscenza della fede è chiamata perciò in senso più corretto *comprensione* perché si tratta di "un essere toccati dalla mano di Dio, in virtù del quale ciò che ci tocca è per noi presente. L'essere toccati è qualcosa a cui non possiamo in alcun modo sottrarci, non c'è qui alcuno spazio per un concorso della nostra libertà. Così Dio sta dinanzi a noi come una potenza incomparabile, come il *Dio forte e potente*, e a Lui sono dovuti timore e obbedienza incondizionata. Nei confronti di questa prima comprensione vi è un comportamento libero. Se afferro la mano che mi tocca, trovo il sostegno e la sicurezza assoluti. Il Dio *onnipotente* sta innanzi a noi come Dio *infinitamente buono*, come *nostra speranza e nostra fortezza*"⁹⁸.

La fede è quindi anche un atto di amore che liberamente risponde all'amore gratuito di Dio. Se rispondiamo al suo appello, allora "l'Amore per Lui ci inonda e noi ci sentiamo da esso trasportati. Afferrare e tenere la mano di Dio; questo è l'atto che coopera a costituire l'atto della fede. In chi non fa questo, in chi non sente bussare e continua a vivere la sua vita terrena senza che ciò incida, l'atto di fede non si realizza e il suo oggetto resta celato"⁹⁹.

Chi risponde negativamente alla chiamata di Dio, non elimina per questo la sua presenza, anzi cade nello stesso stato di ribellione e di insicurezza che si prova col peccato perché "l'atto di fede ha a che fare con Dio stesso"¹⁰⁰, non è soltanto assenso ai suoi precetti, ma accoglienza della sua Persona divina in noi. È una presenza che potremmo definire discreta, che si manifesta in modo da lasciare sempre la libertà di risposta senza fare violenza, anche nei casi di rivelazione esplicita, perché anche esse sono adoperate soltanto come mezzo per donare la fede¹⁰¹, come si può considerare, ad esempio, nell'episodio della conversione di Paolo a seguito della visione accecante di Cristo, perché quello diventa l'inizio del suo cammino di

⁹⁷ SO, p. 106.

⁹⁸ SO, p. 108.

⁹⁹ SO, pp. 108-109.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibidem.*

ricerca e di incontro con la fede e quindi con la persona di Cristo¹⁰². Ecco perché la più alta rivelazione è quella in cui Dio stesso si è fatto visibile nell'Incarnazione¹⁰³.

Precisata la natura della fede e dell'atto di fede, la Stein illustra finalmente come avviene la giustificazione per la fede, ossia quale sia il ruolo della fede nell'opera della salvezza. Ella osserva che è proprio nella fede che la grazia che abbiamo ricevuto oggettivamente viene assunta soggettivamente perché si prende coscienza di ciò che in noi è attivo e lo si accoglie come sua proprietà facendo in modo che diventi sorgente dalla quale si sprigiona la forza per vivere nell'autodedizione a Dio e al prossimo amando tutte le creature in Dio. In tal modo l'atto di fede si caratterizza concretamente nei suoi momenti costitutivi di "conoscenza, amore e azione"¹⁰⁴.

Infine la nostra Autrice spiega il rapporto libertà-fede-grazia precisando che "possiamo indicare la fede come l'effetto della grazia κατ' ἐξοχήν. Diventare credente senza ricevere la grazia è impossibile. L'energia della libertà può solo predisporre alla fede. Abbiamo fatto la stessa osservazione per ciò che concerne l'opera della redenzione. E in verità, credere ed essere redenti sono la stessa cosa. Attraverso la fede siamo giustificati, cioè *siamo* giusti finché viviamo nella e della fede. Una separazione della fede dalle opere è possibile solo finché non la si è afferrata nella sua piena concretezza e la si confonde con il momento teoretico in essa contenuto. Se qualcuno fosse convinto che la sola grazia divina possa redimere il peccatore, questi potrebbe condurre una vita peccaminosa e non santa, come se non avesse questa convinzione. Tale convinzione non basta per giustificarlo. E anche il tocco puro della grazia non basta, ma è necessario che sia afferrata. Solo attraverso l'afferramento la fede diventa concreta, viva ed efficace. Quando lo è diventata, allora una perseveranza nello stato di natura e di peccato è impossibile"¹⁰⁵.

L'atto di fede, concepito in senso intersoggettivo e teologico, restituisce, infatti, all'uomo la sua originaria innocenza

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ SO, p. 112.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ SO, p. 113.

perché egli, obbedendo a Dio, per i meriti dell'obbedienza filiale di Cristo, riscatta il *non serviam* del primo Adamo unificando, elevandole, tutte le potenze dell'anima nell'unico desiderio di servire Dio e di donare la propria vita per il bene degli altri e per l'edificazione del suo regno d'amore¹⁰⁶. E qui sta la sua giustificazione che da "servo", estraneo e ingiusto lo rende "amico", "figlio" e quindi giusto se per fede si intende insieme conoscere, amare e vivere secondo Dio e non solo come atto teoretico dell'intelletto, disgiunto dalle opere, ossia dalla propria vita. In questo senso la fede diventa anche esistenza credente che avanza santificando la persona che crede. Perciò la Stein conclude dicendo che la fede vera ci porta alla sequela di Cristo, a vivere come Lui nel pieno abbandono alla volontà del Padre. Questa è appunto l'opera della giustificazione: "La stabilità nella fede e l'avanzamento sulla via della perfezione si implicano a vicenda. Non ci si può reggere a Cristo senza seguirLo. Ma seguirlo significa precisamente diventare giusti e nient'altro"¹⁰⁷.

Ora comprendiamo l'importanza della vita di fede, vista come relazione di amore e libertà, per l'uomo in quanto strada per realizzare in pienezza la vocazione di immagine di Dio e raggiungere la piena maturità del suo essere. Come, infatti, l'atto più libero che la libertà può compiere è l'autodedizione di sé all'altro, così la fede, atto di autodedizione a Dio, è l'atto supremo della libertà liberata che ottiene, nell'amore, l'unione con Lui nella grazia e nella gloria come figlio nel Figlio. Per la fede, infatti, l'uomo entra misticamente nel dinamismo della vita di Cristo e viene abilitato a condividere con Lui il mistero della sua morte e risurrezione in senso salvifico, percorrendo tutta intera la sua vita fino alla piena maturità del suo essere che si compie nella morte al peccato e nella rinascita alla vita di grazia e di gloria nella comunione trinitaria¹⁰⁸.

L'immagine dell'uomo nuovo giustificato in Cristo, che costituisce il culmine della sua ascesa verso Dio, porta impressi per questa dinamica della fede gli stessi caratteri di Cristo che, per la Stein, sono le stigmate che hanno la funzione di

¹⁰⁶ SC, p. 274.

¹⁰⁷ SO, p. 113.

¹⁰⁸ Cf. E. STEIN, *Il mistero del Natale*, cit., pp. 27-28.

ricordare la miseria del peccato da cui è stato liberato e il caro prezzo pagato dal suo Redentore. Il segno della croce diventa allora non solo simbolo della fede che salva ma anche sigillo dell'alleanza nuziale fra l'anima e Dio come simbolo di quella relazione di amore che è dono di sé all'altro e che caratterizza l'uomo nuovo nella logica dell'autodedizione a Dio e ai fratelli. Lo stesso simbolo risplende nella Chiesa che rinasce gloriosa dal sangue dell'Agnello alla fine dei tempi indicando la speranza che promana dalla fede in Cristo Gesù, Salvatore e Signore della storia che procede verso il suo pieno compimento escatologico¹⁰⁹.

Con questa visione escatologica ricca di speranza si conclude, forzatamente interrotta, anche la riflessione antropologica di Edith Stein, probabilmente più ricca e più vasta se avesse avuto il tempo di proseguirla. E invece il messaggio finale, nel suo drammatico epilogo, si fonde con la testimonianza di una vita spesa per la ricerca della verità e sigillata col martirio per la fede autenticando col proprio sangue l'insegnamento di queste pagine.

CONCLUSIONE

All'inizio di questo studio mi ero proposta come obiettivo quello di esaminare la valenza teologica dell'antropologia steiniana sistematizzandola e studiandola nel suo sviluppo progressivo che, come abbiamo visto, abbraccia vita, pensiero ed opere e si concentra intorno alla categoria di "immagine di Dio" avendo notato che la vasta ricerca della fenomenologia tedesca approdasse chiaramente ad una risposta teologica del problema antropologico.

Tuttavia proprio osservando l'intreccio fra pensiero e vita, determinato dall'intensa ricerca della verità che si conclude con l'incontro personale con la verità di Cristo, mi sono accorta che questo aspetto era fondamentale anche per comprendere il suo particolare approccio al problema antropologico. Ho notato, infatti, come esso diventi un presupposto metodologico teorizzato in base all'idea di empatia che prospetta un tipo

¹⁰⁹ Cf. SC, p. 290.

di conoscenza relazionale, intersoggettivo e interiore dell'essere umano studiato a partire dalla sua apertura intersoggettiva all'altro.

Allora il primo importante contributo dell'antropologia steininiana mi sembra essere metodologico perché empatia e ricerca della verità, dirigendo la sua ricerca in due versanti, intersoggettivo e personalistico l'uno e oggettivo l'altro, tracciano una metodologia precisa che si caratterizza in senso relazionale, interdisciplinare e teologico nel desiderio di dare una risposta il più possibile esaustiva, onnicomprensiva e scientifica del "fenomeno uomo" attraverso categorie e modelli attinti dalla stessa antropologia e precisamente dal processo empatico.

Questo metodo offre diversi vantaggi, come ad esempio il dialogo fra i saperi che si interessano all'antropologia, la fondazione razionale e scientifica, la valorizzazione metafisica, l'impostazione intersoggettiva e l'apertura teologica che non solo superano il rischio di deviazioni monistiche, dualistiche, concettualistiche o empiristiche, ma presentano una vera e propria fenomenologia della persona in chiave filosofica e teologica.

L'aver poi individuato nella Rivelazione la fonte primaria e veritativamente più certa per la conoscenza del "fenomeno uomo" in quanto poggiata sulla Verità Somma che è Dio, mi ha permesso di risalire alle radici bibliche e teologiche del pensiero di Edith Stein scoprendo come, attraverso anche il contributo della tradizione cristiana, specialmente patristica e medievale, ella abbia elaborato un'antropologia trinitaria e cristocentrica che si snoda sul tema dell'iconicità originaria dell'uomo e della donna per spiegare in modo dinamico e profondo l'origine, l'essenza e il fine della persona umana, come individuo e come comunità.

Contenutisticamente questo percorso, che presuppone sempre l'empatia come forma di approccio intersoggettivo, anche se in armonia con la metafisica classica per la particolare lettura dell'Autrice, approda a significativi risultati come la dimostrazione della costituzionale apertura dell'uomo a Dio, l'unità e la pluridimensionalità della sua struttura interiore analogamente assimilata all'essere Uno e Trino di Dio, la relazionalità della sua natura in quanto immagine della Trinità nel suo personale, spirituale e libero autopossesso e autodomi-

nio che diventano una reciproca ed eterna autodonazione all'altro, la dimensione storico-salvifica della sua esistenza in rapporto con quella del Verbo Incarnato che, col suo sacrificio vicario, ridona all'uomo il vero volto di figlio di Dio perduto col peccato originale e, infine, tutta la teologia della grazia, dell'inabitazione di Dio nell'anima e dell'itinerario di liberazione e santificazione dell'uomo in Cristo.

Approfondendo l'antropologia trinitaria di Edith Stein desidero rilevare, come aspetti originali, la lettura della vita trinitaria alla luce delle categorie intersoggettive, sull'esempio agostiniano ma in maniera molto più personale e attuale, grazie anche all'apporto della psicologia e filosofia contemporanea di cui era esperta. Allo stesso modo mi sembra attuale la teologia dell'immagine e della creazione che consentono di sviluppare un'antropologia duale e differenziata che non può non tener conto della specificità della natura maschile e femminile. Un messaggio che merita, come altri, di essere ulteriormente approfondito perché potrebbe offrire notevoli spunti in merito allo studio dell'uomo anche in senso teologico.

Riguardo al taglio cristologico, invece, ritengo che i contenuti dell'antropologia steiniana mettono in luce nella sua integrità il progetto originario di Dio in Cristo, centro e fine del creato, dimostrandone l'originaria bontà e la continuità dopo la frattura intervenuta con la caduta dei progenitori.

La teologia dell'Incarnazione e della Sostituzione Vicaria sono così proposte come il centro di tutta la rivelazione divina perché momenti autocomunicativi unici della presenza di Dio nella storia e del suo progetto d'amore per l'intera umanità che indica in Cristo, immagine eccelsa per l'uomo sconvolto dal peccato, nel modo più concreto, la strada per la reintegrazione dell'originaria relazione con Dio, proiettando l'essere dell'uomo verso il suo futuro escatologico.

In questa realtà è inclusa anche l'origine della Chiesa come Corpo vivente di Cristo, nella sua sacramentale visibilità e dinamicità di azione, con una prospettiva che riesce a focalizzare alcune questioni che, se approfondite, potrebbero a mio parere rispondere ad alcune problematiche attuali, come il rapporto Chiesa-mondo spiegato dalla Stein attraverso la dimostrazione dell'unità dell'una e dell'altro nell'umanità di Cristo, o l'impostazione intersoggettiva dell'itinerario redentivo umano che evidenzia il ruolo della libertà e della grazia

all'interno dell'atto di fede, o ancora nella spiegazione esistenziale dello stato di peccato la cui tragicità tocca il culmine nel mistero della sostituzione vicaria di Cristo.

A livello antropologico mi sembra importantissima, infine, la valorizzazione della libertà come atto esistenziale dell'opzione per Dio e per il prossimo per cui la sua massima realizzazione è vista nella fede e nell'abbandono fiducioso alla Volontà di Dio, sull'esempio di Cristo, perché solo in questo atto supremo della libertà come autodedizione avviene la giustificazione e la santificazione dell'uomo.

Ovviamente nello studio dell'antropologia steiniana ho rilevato anche alcuni nodi problematici e tematiche che non sono completamente esplicitate, ma mi auguro che il presente lavoro possa riuscire utile appunto per ulteriori e più approfondite indagini su un pensiero e una figura che hanno dato e daranno tanto per la costruzione di un'umanità nuova a immagine di Dio che è Amore.