

## TRINITÀ, PERSONA, CHIESA IN EDITH STEIN

GIUSEPPINA DANIELA DEL GAUDIO

Negli scritti di Edith Stein emerge più volte il riferimento ad una concezione ecclesiologica che trova il suo fondamento nel dinamismo trinitario letto, però, in chiave personalistica e intersoggettiva. Tale visione comunionale, mentre, da un lato supera l'ecclesiologia giuridica tipica del suo tempo, anticipa, da un altro, alcune conclusioni del Vaticano II, proponendo anzi soluzioni nuove, come, ad esempio, la definizione di Chiesa come "comunione di persone nella fede e nell'amore"<sup>1</sup> che la Stein inserisce nella categoria di "corpo vivente di Cristo"<sup>2</sup>.

La Stein afferma, infatti che "la visione giuridica non esaurisce l'essenza della Chiesa, e non è il suo nucleo essenziale. Per lunghi anni è stata prevalentemente definita da questo punto di vista, e coloro che stanno fuori di essa lo fanno ancora. Ma nei teologi contemporanei, e anche nei semplici fedeli, si è imposta nuovamente la concezione paolina di 'Cristo Capo e Corpo vivo'. Ciò significa che la Chiesa non è una '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"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, (a cura di O. M. Nobile Ventura con presentazione di L. Gelber), Città Nuova, Roma 1995<sup>2</sup>, 260.

<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>, 430.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

La Chiesa è dunque vista nel suo fondamento trinitario e cristologico che la costituisce innanzitutto come realtà misterica e teandrica, e, in secondo luogo, nel suo fondamento storico e antropologico, che la identifica come comunione di persone. Ne consegue che Edith Stein dimostra che la sua ragion d'essere non è estrinseca, arbitraria o artificiosa all'essere dell'uomo, bensì rappresenta una realtà che s'inserisce appieno nella sua dinamicità e relazionalità a motivo del fatto che entrambi, ossia la Chiesa e l'uomo, trovano il proprio modello fondativo nella vita della Trinità. In questo contesto la precisazione del concetto di persona, a livello di antropologia trinitaria, esplicita conseguentemente anche il concetto di Chiesa come comunità di persone in riferimento al modello trinitario.

La novità del pensiero steiniano sta nella capacità di descrivere questo dinamismo comunionale divino, e quindi le caratteristiche dell'essere persona dell'uomo, creato a immagine e somiglianza del Dio Uno e Trino dei cristiani, adoperando, in sintesi armonica, sia il pensiero classico che quello moderno. In tal modo la fenomenologa tedesca impiega sia le categorie metafisiche, che fondano il suo percorso teoretico su basi ontologiche, sia le categorie personalistiche e fenomenologiche, senza contraddirsi, perché queste, in armonia con le precedenti, riescono a caratterizzare l'essere umano in senso intersoggettivo e interpersonale, spiegando in maniera originale il dinamismo interiore della persona umana e la sua intrinseca relazionalità in prospettiva trinitaria. Queste qualità risultano, poi, il fondamento della vita delle comunità, come lo stato e, in modo ancora più particolare, la Chiesa.

Dalla precisazione del concetto di persona in teologia trinitaria Edith Stein chiarisce, poi, la configurazione della Chiesa come comunione di persone nella fede e nell'amore riuscendo a definire meglio anche il rapporto Chiesa - mondo e la missione escatologica della Chiesa.

Mediante categorie intersoggettive, che superano di gran lunga quelle giuridiche, la Stein imposta il suo pensiero ecclesiologicalo in senso sacramentale, spiegando che, come nell'uomo la dimensione corporea permette di essere presente e visibile nella storia e nel tempo, così le istituzioni storiche e giuridiche della Chiesa si giustificano in ragione del fatto che manifestano visibilmente la sua realtà spirituale e divina. Aggiungendo, poi, un significato cristologico alla sua visione di Chie-

sa, completa il suo percorso definendola “corpo vivente di Cristo”, in quanto perpetua la sua Incarnazione nel tempo e nella storia attualizzando la sua opera di salvezza per ogni uomo.

In primo luogo bisogna, allora, chiarire cosa ella intenda per persona e cosa ciò rappresenti in rapporto alla Trinità. Poi occorre soffermarci sulla sua visione trinitaria e cristologica della creazione e quindi approfondire il ruolo del Logos incarnato nella storia della salvezza e dell'intera umanità. Ne scaturirà, di conseguenza, la sua visione della Chiesa come comunione di persone nella fede e nell'amore radicate in Cristo e nella grazia mediante i Sacramenti.

#### L'EMPATIA E L'INTRINSECA RELAZIONALITÀ DELL'ESSERE UMANO.

La chiave di lettura dell'antropologia steiniana, che, insieme al suo sistema metodologico e alle considerazioni sulla teoria della conoscenza, costituisce un contributo davvero interessante, è la scoperta e l'approfondimento del fenomeno dell'empatia che la fenomenologa tedesca individua come l'elemento caratterizzante l'intersoggettività dell'essere umano anche in senso trascendente.

L'empatia “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”<sup>4</sup>.

Lo studio steiniano sull'empatia teorizza la caratterizzazione non solo del fenomeno empatico come elemento prioritario della coscienza umana, ma, attraverso di esso, dello stesso essere umano in senso intersoggettivo, interiore, unitario e spirituale<sup>5</sup>. L'empatia, infatti, mentre permette di individuare la “datità” della coscienza altrui e l'esperienza di altri soggetti

<sup>4</sup> Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, (a cura di E. e E. Costantini), Studium, Roma 1985, 77-81.

<sup>5</sup> Cf. J. GALOFARO, *La tesi di laurea sull'empatia*, in: E. ANCILLI (ed.), *Edith Stein, Beata Teresa Benedetta dalla Croce. Vita – Dottrina – Testi inediti*, OCD, Roma 1997, 170.

diversi da noi<sup>6</sup>, consente di studiare la percezione della coscienza sui vissuti che la toccano e la coscienza stessa del soggetto che “empatizza” nella sua capacità di comprendere e comunicare l’esperienza dei suoi vissuti, “empatizzando” quindi non solo il dato e la sua essenza, conosciuta attraverso l’intuizione eidetica, ma anche l’esperienza interiore di esso che l’accompagna<sup>7</sup>.

L’esperienza empatica è allora la giustificazione della possibilità di costruire una comunità, dalla famiglia allo stato e quindi alla Chiesa. È attraverso la costituzionale apertura di un *io* con il *tu* a livello empatico prima e comunionale poi, come vedremo che, pur rispettando l’identità e la libertà di ogni individuo, nasce una relazione intersoggettiva che fonde l’*io* e il *tu* in un nuovo soggetto di grado più elevato: il *noi*. Anzi, è proprio il *noi* che caratterizza in pienezza l’*io* e il *tu*<sup>8</sup>.

La valenza dell’empatia si estende fino alla relazione con Dio, analizzata fenomenologicamente 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 oggettiva, riuscendo a “cogliere l’amore, l’ira e i comandamenti del suo Dio”<sup>9</sup>, anche se la conoscenza divina è di gran lunga più profonda e più certa sia per la sua onniscienza che per la sua trascendenza.

Il contributo di Edith Stein sull’empatia getta così le basi “per una fondazione dell’intersoggettività in cui trova espressione contemporaneamente l’originalità di ogni uomo e il senso della realtà che lo circonda, l’apertura costitutiva all’altro e l’insopprimibile libertà dell’*io*”<sup>10</sup>. La costituzionale apertura dell’uomo alla comunicazione intersoggettiva con altri sogget-

---

<sup>6</sup> Cf. A. ALES BELLO, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1997, 15-70.

<sup>7</sup> Cf. E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., 69.

<sup>8</sup> E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., 88.

<sup>9</sup> Cf. E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., 80.

<sup>10</sup> Cf. M. NICOLETTI, *Introduzione a E. STEIN, L’empatia*, Il Prisma, Milano 1986, 44.

ti spirituali giustifica, quindi, la possibilità della solidarietà e della 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 alterità”<sup>11</sup>. La Stein afferma, infatti, 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”<sup>12</sup>.

A livello ecclesiologico, lo studio sull’empatia di Edith Stein consente di individuare un fondamento antropologico della comunione nella Chiesa, ma questa intuizione si completa, a livello teologico, con un’ulteriore giustificazione in rapporto con la vita trinitaria.

### IL CONCETTO DI PERSONA IN SENSO TRINITARIO.

Alla luce della rivelazione biblica, che per Edith Stein è fonte ultima ed eccelsa di conoscenza, viene elaborata una fenomenologia dell’essere umano come persona a partire dalla categoria di immagine di Dio, Uno e Trino. La radice più profonda dell’intrinseca apertura all’altro dell’uomo è perciò rintracciata in Dio stesso che, in quanto spirito puro e pura attualità, è aperto in senso assoluto, infinito ed eterno, alla relazione intersoggettiva che rappresenta il suo essere trinitario. Ovviamente, data l’ampiezza del presente studio, mi limito soltanto a riportare brevemente i punti salienti della sua riflessione antropologica.

La definizione del concetto di persona si fonda su tre livelli: 1) i racconti della creazione, che consente di scoprire il sen-

---

<sup>11</sup> D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L’antropologia trinitaria e cristologica* di Edith Stein, OCD, Roma 2004, 66-67.

<sup>12</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*. Contributi per una fondazione filosofica, (a cura di A. M. Pezzella con presentazione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1996, 232.

so della vita umana come relazionale a diversi livelli; 2) la rivelazione del nome di Dio a Mosè, che manifesta l'essere persona di Dio, Uno e Trino; 3) il messaggio neotestamentario, in particolare le lettere paoline, che esplicitano meglio il dinamismo trinitario e, conseguentemente, il dinamismo interiore dell'essere persona dell'uomo, composto di corpo, anima e spirito.

Tutta la teologia della creazione è riletta allora dalla Stein in senso interpersonale, come "chiamata dal nulla all'esistenza" e quindi come vocazione alla relazione. Ella scrive che Dio, affermando di voler creare l'uomo a sua immagine e somiglianza, implicitamente dichiara di plasmarlo con la sua stessa capacità di relazione con Lui e con gli altri esseri umani.

In questo contesto significativa è l'antropologia duale che si ricava dalla creazione dell'uomo e della donna, come suo *tu* simile e complementare che manifesta l'*essere-in-relazione* e l'*essere-per* dell'uomo anche rispetto agli altri uomini. La Stein spiega, infatti, che, essendo l'immagine creata limitante e riduttiva rispetto a quella divina, la dualità dei sessi esprime la complementarità dell'iconicità divina, per cui l'uomo e la donna, nella relazione reciproca che si apre anche all'amore e alla vita, diventano immagine della paternità e della maternità di Dio<sup>13</sup>. Nel dono reciproco di sé all'altro, essi mostrano concretamente la vocazione all'unità e alla comunione a cui tutto il genere umano è chiamato, diventando "la più intima comunità d'amore" sulla terra, sul modello di quella trinitaria in cielo<sup>14</sup>.

La differenziazione dei sessi significa perciò una dimensione complementare per la piena comprensione dell'essere persona in senso relazionale. Come, infatti, l'*io* si manifesta nel rapporto con il *tu*, a maggior ragione l'incontro della mascolinità con la femminilità rivela la piena identità dell'uno e dell'altra ed anche la fecondità della natura umana nel dono della vita che genera nuova vita. In questa comunione entrambi si completano nel *noi* che riproduce l'immagine di Dio nei suoi caratteri di paternità e di maternità divina, ma trovano anche la specificità del proprio essere persona maschile e femminile

<sup>13</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 524.

<sup>14</sup> E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., 71.

nei tratti caratteristici che li distinguono non solo a livello fisico ma anche psicologico e spirituale, così come il *noi* in senso empatico non annullava l'individualità dell'*io* e del *tu*.

Il passo successivo è la rivelazione del nome di Dio all'uomo, in quanto permette la scoperta di Dio non solo come causa prima dell'essere umano, ma, soprattutto, in quanto Persona prima, "la persona per eccellenza", il Padre che ha chiamato dal nulla all'esistenza la sua creatura e gli si rivela come il suo Tu referenziale primordiale e assoluto dinanzi al quale si autodefinisce e diventa cosciente di sé l'*io* di ogni uomo<sup>15</sup>.

Interpretando in modo personale il commento agostiniano di questo brano biblico, Edith Stein afferma che le parole: "Io sono" in questo contesto esprimono la natura personale di Dio: "Mi sembra molto importante 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"<sup>16</sup>.

L'essere persona di Dio possiede tutte le caratteristiche proprie di un soggetto individuale che si riassumono essenzialmente in due: intelletto e libertà, manifestate in sommo grado nell'opera della creazione, il cui ordine, se è indice della presenza di una "causa prima" generante, ancor più manifesta l'esistenza di un soggetto pensante e libero che agisce intenzionalmente e responsabilmente<sup>17</sup>, "sempre attuale, sempre reale,

<sup>15</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 363.

<sup>16</sup> In nota la Stein precisa che "le parole ebraiche 'Ah, jäh, aschéh äh jäh' sono state tradotte e interpretate in diversi modi: Io sono colui che sono; Io sarò colui che sarò; Io sarò colui che sono. Noi ci atteniamo alla concezione agostiniana secondo la quale Dio nell'*Io sono* esprime il suo nome più proprio": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 366-367.

<sup>17</sup> "Che il cosiddetto *Primo ente* debba essere persona, si può già dedurre da quanto si è già detto: solo una persona può *creare*, cioè tradurre in esistenza il suo volere. E non dobbiamo pensare che l'agire della *causa prima* sia diverso dall'*azione libera*, poiché ogni atto che non sia un'azione libera è causato, e perciò non è l'atto primo. Lo stesso *ordine razionale* e il finalismo del mondo ci rimandano ad una persona che ne è l'autore: solo per mezzo di un'essenza ragionevole può essere posto un ordine secondo ragione; solo un'essenza intelligente e dotata di volontà può porre fini e adottare i mezzi per raggiungerli. Ragione e libertà sono le caratteristiche essenziali della persona": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 367.

vivo e presente"<sup>18</sup>, eternamente autocosciente<sup>19</sup>, "inesteso e immateriale, che ha un'interiorità assolutamente non estesa, che rimane in sé, avendo origine da sé ed esce continuamente da sé, perché dà interamente il suo sé senza perderlo partecipando il suo Essere"<sup>20</sup>.

Teologicamente la comprensione di questo rapporto diventa "l'*analogia entis* più originaria"<sup>21</sup> per la Stein, in quanto giustifica la possibilità di relazionalità di ogni essere finito in quello infinito e unico di Dio, come archetipo e significato di ogni altro ente possibile e reale, ma anche come relazione interpersonale trasformando le categorie classiche, che pure valorizza per la loro valenza ontologica, in strade che aiutano a conoscere quelle intersoggettive moderne attraverso le quali è possibile edificare una fenomenologia più precisa dell'essere persona dell'uomo ed anche della sua capacità di apertura verso Dio.

Con questa riflessione la Stein descrive la fenomenologia della persona umana attraverso la relazione con l'essere personale di Dio. Nella rivelazione progressiva dell'essere persona divina, che è originante e determinante l'essere personale dell'uomo, questi comprende empaticamente di essere persona libera, spirituale, razionale e autonoma perché creata a immagine della Persona di Dio che, fin dalla sua creazione, lo ha elevato al di sopra di tutti gli altri esseri della terra perché lo ha

---

<sup>18</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 89.

<sup>19</sup> È interessante notare come la Stein riporti in questo discorso diverse citazioni, non senza alcuni personali commenti, dalla *Summa Theologiae* (I, q. 3, a. 4; I q. 3, a. 3; I, q. 50 a. 2 ad 3m.) con le quali afferma che l'Io di Dio è conosciuto anche ontologicamente in questa relazione come l'Essere perfetto e completo che "accoglie, riunisce in sé e domina ogni pienezza", compresa la "pienezza dell'essere formata nella persona", concetto che spiega subito dopo dicendo che "forma in opposizione a pienezza significa forma vuota, non forma essenziale (che è già 'una pienezza formata'). Ma qui, all'origine di ogni essere, anche questa non è una opposizione. L'infinito, ciò che abbraccia tutto, abbraccia e delimita se stesso — mentre nel caso finito la forma circonda un contenuto separato dagli altri —, l'Io significa qui *nello stesso tempo forma e pienezza*, l'essere che possiede e domina pienamente se stesso", in cui "quid e esse coincidono" e la cui pienezza "è anche pienezza dell'essere in ogni senso della parola": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 368-369.

<sup>20</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 383-384.

<sup>21</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 370.



chiamato dal nulla ad un'esistenza relazionale, consapevole, intersoggettiva e libera, aperta al Tu di Dio e degli altri uomini come lui<sup>22</sup>.

Gettando lo sguardo nella vita trinitaria, ella spiega in primo luogo la modalità per cui il Padre e il Figlio sono "uno", "un unico Dio e Signore" nonostante l'esistenza della seconda persona del Figlio, distinta dal Padre ma in relazione unica con Lui, in quanto "generato, non creato, della stessa sostanza del Padre"<sup>23</sup>. L'unità di sostanza è provata dal fatto che Dio è puro spirito, per cui è un essere privo di ogni condizionamento spazio-temporale, procede da se stesso, ma rimane in sé, avendo coincidenza in sé di essere ed essenza, ma anche di autopossesso e autodedizione, caratteristiche dello spirituale per eccellenza, e ciò in maniera infinita ed eterna.

Allo stesso modo, la terza persona divina, lo Spirito Santo, trova la connotazione personale nel fatto che come dal Padre è generato il Verbo, che è definito il *Logos*, ossia la sapienza di Dio, nel dono totale e infinito del suo essere al Figlio, Egli è anche Amore e quindi generando eternamente il Figlio come sua immagine, la relazione che ne scaturisce è non solo un essere uno nell'amore ma la Persona dell'Amore: "Lo Spirito Santo è quindi il dono: non solo il donarsi delle Persone divine, ma il donarsi della divinità 'al di fuori'; comprende in sé tutti i doni di Dio alle creature e, in quanto Persona della vita e dell'amore, è l'Archetipo di tutta la vita creata e dell'agire, e di quell'irradiarsi spirituale dell'essenza propria anche degli esseri materiali"<sup>24</sup>.

Attraverso le categorie interpersonali il dinamismo intratrinitario delle tre Persone divine viene allora caratterizzato dai concetti di dono, amore, vita per cui la coincidenza di autopossesso e autodedizione in ciascuna delle tre Persone della Trinità, per la coincidenza di essere ed esistenza, ossia di attualità pura e sempre reale, configura la sua unità di sostan-

---

<sup>22</sup> Approfondendo il dato rivelato, la Stein affronta il problema di chiarire teologicamente l'unità dell'essere umano e la sua pluridimensionalità in relazione all'essere uno e trino di Dio che rivela in pienezza anche la triplice struttura della persona umana formata di corpo, anima e spirito. Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 378.

<sup>23</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 371.

<sup>24</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 436.

za come Vita eterna ed eterno Dono nell'Amore eterno, libero, assolutamente gratuito e infinito del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Per illustrare meglio questa realtà, che trascende enormemente le nostre realtà, la nostra Autrice sposta l'attenzione sull'essere-persona finito di cui la Trinità è archetipo per dimostrare come nella relazione intersoggettiva fra un *io* e un *tu*, il *noi*, che ne deriva, è un'unità reale, superiore alle prime due<sup>25</sup> e come tale unità che nel modello finito non abolisce la molteplicità e la diversità delle essenze, nelle Persone divine costituisce realmente l'essere-uno di sostanza, perché "il modo di essere personale di Dio è onnicomprensivo e unico, senza distinzione fra essere essenziale e reale: una unità perfetta del *noi*, come non può essere raggiunta da nessuna comunità di persone finite. E tuttavia in questa unità è possibile la distinzione tra l'*io* e il *tu*, senza la quale non è possibile il *noi*"<sup>26</sup>.

In quest'ottica interpersonale, fondata sulla Rivelazione, Edith Stein afferma che l'Essere divino è uno perché unità di amore che forma il Noi della Trinità, come dono reciproco e totale delle tre Persone divine fra di loro. Infatti l'amore, nel senso vero, per lei è "più dell'adesione a un bene, più della stima del valore, è dono di sé ad un tu, e nella sua perfezione – per il dono reciproco di sé – è essere-uno". Poiché Dio è Amore, l'Essere divino deve essere allora "l'essere-uno di una pluralità di Persone, ed il suo nome 'Io sono' è equivalente a 'io mi do totalmente ad un tu', 'sono un tutt'uno con un tu' e quindi anche ad un 'noi siamo'"<sup>27</sup>.

La rivelazione del nome personale di Dio conduce quindi alla rivelazione della sua esistenza trinitaria in quanto relazionalità intrinseca di amore eterno, reciproco, interamente libero e incondizionato, delle Persone divine che si donano reciprocamente "l'unica eterna infinita essenza, e l'essere, che ognuno comprende perfettamente e tutte assieme comprendono. Il Padre la dona dall'eternità al Figlio, generandolo, e mentre Padre e Figlio se ne fanno dono reciproco, dal loro amore e dono reciproco procede lo Spirito Santo, che è Dono, Amore e Vita"<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 151.

<sup>26</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 373.

<sup>27</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 373-374.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

Questa descrizione dell'essere Persona di Dio come vita, dono, amore, costituzionalmente aperta al totale dono di sé all'altro e alla comunione reciproca<sup>29</sup>, analogicamente, diventa il fondamento teologico dell'essere persona dell'uomo e della sua relazionalità costituzionale con se stesso, gli altri esseri, il creato e Dio<sup>30</sup>.

### DALL'EMPATIA ALLA COMUNIONE.

L'antropologia trinitaria di Edith Stein consente di interpretare con categorie teologiche l'esperienza empatica. In tal modo i tre momenti del processo empatico che riuscivano a caratterizzare intersoggettivamente l'ipseità della persona umana nella sua costituzionale apertura all'alterità sono relazionati con il dinamismo trinitario di autopossesso e autodonazione spirituale e libero delle tre Persone divine ricevendone una valenza teologica. L'autopossesso, dovuto alla natura spirituale, deriva dall'autocoscienza e, seguendo tale dinamica dell'amore, sfocia nell'autodonazione come "triplice forza informante di un unico organismo" a immagine del *tre e uno* presente nella Trinità<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> E. Stein aggiunge anche che "si può cercare un altro accesso al mistero della Trinità: l'essere di Dio è *vita*, cioè movimento che parte dal di dentro, è un essere che genera, un eterno creare-se-stesso, come dono dell'Io eterno ad un Tu eterno, ed un reciproco eterno donarsi e riceverci": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 374.

<sup>30</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 478. L'antropologia trinitaria della Stein porta alla spiegazione del triplice dinamismo interiore dell'uomo, corpo, anima e spirito. Per un approfondimento, si veda. D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, OCD, Roma 2004, 114-119.

<sup>31</sup> In questa linea la Stein illustra con significato intersoggettivo la spiegazione classica agostiniana delle categorie trinitarie di spirito-conoscenza-amore e memoria-intelletto-volontà come immagini della Trinità nell'uomo interiore che esplicitano la triplice struttura della sua attività spirituale, conoscitiva e volitiva, unificando tutto nella categoria dell'amore come dono di sé all'altro. Infatti afferma che "essi sono uno perché conoscenza ed amore sono nello spirito; tre, perché amore e conoscenza sono in sé diversi e riferiti l'uno all'altro; sono, inoltre, ognuno interamente in sé e negli altri; lo spirito si conosce e si ama interamente; la conoscenza illumina se stessa e l'amore e con questo l'anima

L'amore è, quindi, inteso come risultato della triplice attività dell'intelletto, della memoria e della volontà che mettono in moto non solo la forza spirituale della persona ma anche la sua azione cosciente<sup>32</sup>, "l'essere in, proprio di ogni vita spirituale, attraverso cui è consapevole e, inoltre, il ritenere ciò che è stato conosciuto e *ricordare*, cioè dare nuova vita a quanto è stato ritenuto"<sup>33</sup>.

---

che conosce ama; l'amore comprende se stesso e la conoscenza, e con questo lo spirito che ama e conosce. La conoscenza di sé è nata dallo spirito come il Figlio dal Padre. È conoscibile per sé prima che si conosca, e consegue conoscenza mediante la ricerca. Ciò che è trovato è generato. Nasce dalla volontà il desiderio di trovarlo, come dall'amore, e diviene amore non appena è trovato. Così la conoscenza viene generata dall'amore, non è l'amore stesso. Il *verbo* generato dallo spirito per amore è *conoscenza amata*. Quando lo spirito si ama e si conosce, ad esso si aggiunge per amore il Verbo. L'amore è nel Verbo, il Verbo è nell'amore, ed entrambi sono nell'amante e in colui che ne parla. Così lo spirito con la conoscenza e con l'amore del suo sé è un'immagine della Trinità": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 462.

<sup>32</sup> Difendendo il pensiero di Agostino e di Tommaso in contrasto con Theodor Haecker che individua la sede dell'amore nel sentire, Edith Stein afferma che invece essa di trova nella volontà e nel pensiero. Anzi dice che "per Agostino l'amore è la molla del pensare, del desiderio come ricerca ardente dell'amato, della volontà da cui parte poi l'agire, della vita spirituale come tensione e ascesa continua. Occorrerebbe un esame più approfondito per stabilire la distinzione fra amore e volontà in quanto Agostino ha detto che il desiderio di conoscere è simile alla volontà, ma se il desiderio cessa, il volere, l'amore, invece, non hanno fine. Desiderare, volere e amare hanno in comune l'affermare un bene. Il desiderio tende a ricevere il bene desiderato, il volere tende alla sua realizzazione agendo nella misura in cui è necessario. L'amore è dono al bene": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 462-463.

<sup>33</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 465. La Stein precisa che "le attività della memoria, l'essere in, proprio della vita spirituale in quanto tale, il conservare e il ricordare, si manifestano nell'intimo. Con la conoscenza e con la volontà lo spirito esce da sé, anche quando è rivolto verso di sé come nel conoscere e nel volere. Con le attività della memoria rimane in sé. Si raccoglie così un patrimonio interiore e, quando se ne presenti l'occasione, lo si sfrutta ricordando. Senza memoria la persona spirituale non potrebbe possedersi, e quindi neppure donarsi, cioè amare. D'altra parte la vita e il patrimonio spirituali si posseggono e si conservano in modo più saldo quanto più profondamente sono avvenuti l'esperienza o l'apprendere. Ma l'amore è più profondo. Per questo la memoria ha il suo fondamento più sicuro nell'amore. Si può dire che intelletto, volontà e memoria hanno fondamento e fine nell'amore, pur

“L'amore è allora la grande unità trinitaria” che caratterizza tutta la vita spirituale dell'uomo anche nel suo complesso dinamismo di “conoscenza, dono del cuore e atto libero”<sup>34</sup> rendendo in modo concreto l'iconicità trinitaria presente nella sua persona. Essa si conosce non solo nella sua ipseità ma anche nella sua triplice dimensionalità come un essere aperto alla comunione interpersonale e comprende che tale relazione costituisce anche il fine della sua vita non solo a livello orizzontale dei suoi rapporti con le altre persone ma anche a livello verticale nella vocazione all'unione con Dio che si realizza per la grazia già su questa terra e nella gloria per l'eternità.

Sintetizzando armonicamente il pensiero di Sant'Agostino con la sua impostazione intersoggettiva, la nostra Autrice giunge a definire il concetto di comunione come il risultato della risposta dell'uomo alla chiamata divina alla relazione, come vocazione fondativa di ogni comunità, dalla famiglia alla Chiesa e allo stato. Ed è una vocazione alla libertà, “perché l'amore è ciò che di più libero esiste e nel donarsi rende libera la persona che si dona”<sup>35</sup>.

La categoria di comunione, che si giustifica come compimento del cammino di redenzione dell'essere umano dal regno del peccato a quello della grazia, è frutto dell'unione con Dio, che, per la Stein è “penetrazione dell'essere finito in quello Eterno di Dio”, il divenire talmente *uno* con Lui nella donazione reciproca che, “nonostante l'infinita distanza tra l'Essere increato e quello creato, si crea una comunità essenziale che rende possibile un vero *penetrare* dell'uno nell'altro”<sup>36</sup>.

---

indicando essi diverse direzioni della vita spirituale; attraverso l'intelletto e la volontà lo spirito esce da sé, conoscendo, per accogliere l'ente in quanto è, volendo, per formarlo secondo il proprio pensiero, o anche per confermarlo nel suo essere e nel suo modo di essere. Mediante la memoria conserva se stesso, e si costituisce in sé con quanto ha accolto”: E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 467. La nostra Autrice aggiunge anche che “San Tommaso si è attenuto soprattutto alla suddivisione agostiniana di *spirito-amore-conoscenza* perché egli vede la *vera* immagine di Dio nel procedere del Verbo dalla conoscenza e nel procedere dell'Amore da ambedue (Cf. *Summa Theol.*, I, q. 93, a. 6 e 7), però non ha rifiutato l'altra divisione”: E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 465.

<sup>34</sup> Cf. SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, XI, 5; XIII, 20; XIV, 2-6; VIII, 8 in E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 468-469.

<sup>35</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 466-467.

<sup>36</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 472.

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"<sup>40</sup>. Commentando il famoso prologo giovanneo Edith Stein presenta la rivelazione del Logos 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"<sup>41</sup>.

Il termine *Logos* indica dunque una verità ontologica essenziale: il Verbo Incarnato è il *senso*, "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"<sup>42</sup>, 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)<sup>43</sup>. 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"<sup>44</sup>.

Specialmente nell'opera della redenzione, che è il suo massimo dono nella fede al Padre per tutta l'umanità, si manifesta la centralità di Cristo Gesù come Via, verità e vita, e quindi

---

<sup>40</sup> In questo percorso di riflessione antropologica la Stein si rifà alla teologia paolina dell'essere "uno in Cristo" e di "corpo di Cristo" espresse in *Gal* 3, 28 e *1 Cor* 12, 27.

<sup>41</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 146.

<sup>42</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 153.

<sup>43</sup> 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 consistenza 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": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 153-154.

<sup>44</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 527-528.

come unico mediatore fra Dio e gli uomini e fra gli uomini e Lui. Perciò la Stein dimostra che tutta la creazione si ritrova in Lui, da Adamo fino all'ultimo uomo che sarà vivente sulla terra e, d'altra parte, Lui, Verbo Incarnato, grazie alla sua duplice natura divino-umana, è il fondamento dell'unità del genere umano, il "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"<sup>45</sup>.

In quest'ottica viene giustificata anche l'ampiezza dell'azione redentiva di Cristo che si allarga oltre i confini giuridici della Chiesa e trova nuova luce anche il problema del rapporto Chiesa-mondo. La Chiesa, "corpo vivo di Cristo", è una realtà che manifesta e comunica al mondo la salvezza operata da Cristo Gesù, come suo "corpo vivo", cioè luogo teologico che prolunga l'Incarnazione del Verbo sulla terra mediante una dinamica sacramentale che trasmette visibilmente la vita di grazia che promana dal Capo<sup>46</sup> e che, per suo tramite, è comunicata alle membra, come "grazia divina partecipata"<sup>47</sup>. 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"<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 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*.

<sup>46</sup> "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": E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 430.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

Edith Stein parla della Chiesa, a questo proposito, come “umanità nuovamente generata da Cristo perché redenta da Lui” e insieme come la “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 Cristo<sup>49</sup>.

Ma il mondo intero è, in senso largo, “corpo di Cristo” perché tutto, secondo l’ordine naturale e soprannaturale, è stato creato a immagine del Figlio di Dio che, mediante l’Incarnazione, è entrato nella totalità della creazione”<sup>50</sup>. E come, dopo la caduta dei progenitori, sia il creato che l’umanità sono stati sconvolti dal mistero del male e della libertà umana, così tutti possono essere salvati mediante la grazia che promana dallo stesso Cristo, proprio a ragione del fatto che egli ne è il capo e il centro, la forma e il compimento<sup>51</sup>.

#### IL RUOLO DEI SACRAMENTI: ECCLESIOLOGIA PNEUMATOLOGICA ED EUCARISTICA.

Fondata su categorie intersoggettive, la mediazione sacramentale della Chiesa è prolungamento dell’Incarnazione del Logos, Sacramento primordiale del Padre, che, mediante la sua azione salvifica attualizzata dai Sacramenti, ci introduce nella sua vita divina intratrinitaria: “Il suo sangue – afferma la

---

<sup>49</sup> E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., 261-262.

<sup>50</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 535.

<sup>51</sup> È interessante notare, a proposito, che la Stein si sofferma a considerare le strade attraverso cui la grazia di Cristo arriva a tutta l’umanità, non fermandosi solo ai confini giuridici della Chiesa. Scrive, infatti, 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”: E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in ID., *Natura, persona, mistica*. Per una ricerca cristiana della verità, (a cura di A. M. Pezzella con introduzione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1997, 101.



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. 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"<sup>52</sup>.

I Sacramenti sono visti, allora, come la strada attraverso cui Cristo stesso, col dono della sua grazia santificante, ci plasma e ci fortifica verso la realizzazione della nostra autodonazione al Padre per mezzo dello Spirito Santo, anima della Chiesa. Cristo Gesù è, infatti, la fonte della grazia sacramentale<sup>53</sup>.

Essi mostrano all'opera la terza Persona della Trinità: lo Spirito Santo, che vivifica e santifica la Chiesa animandola interiormente. Edith Stein insiste molto sulla vita divina e interiore della Chiesa scrivendo pagine bellissime sulla forza dello Spirito Santo che, attraverso la liturgia e i Sacramenti, plasma il vero volto della Chiesa come comunione. Senza lo Spirito Santo – afferma la Stein – “non vi sarebbe né liturgia né Chiesa”<sup>54</sup>. È lo Spirito Santo, quindi, che consente il passaggio dalla *communio fidelium* alla *communio sanctorum* edificando la Chiesa come tempio vivo del Signore che innalza in ogni momento la sua lode a nome dell'intera creazione.

C'è, a questo punto, negli scritti di Edith Stein, un chiaro accenno al sacerdozio comune dei fedeli riscoperto diversi

---

<sup>52</sup> E. STEIN, *La preghiera della Chiesa* in *Scritti spirituali*, Mimesis - Ed. OCD, Pessano (MI) 1998, 451.

<sup>53</sup> E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., 261.

<sup>54</sup> E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, cit., 447.

anni dopo dalla *Lumen gentium*: "Cristo, come sommo sacerdote edifica un tempio di pietre vive, la comunione dei santi. Egli sta nel mezzo come l'eterno sommo sacerdote e sull'altare egli stesso è la vittima perpetua. Di nuovo tutta la creazione è invitata ad unirsi nella lode del Signore: i monti e le colline, i fiumi e i torrenti, i mari e le terre e tutto ciò che li abita, le nubi e i venti, la pioggia e la neve, tutti i popoli della terra, tutte le classi e le razze umane e infine anche gli abitanti del cielo, gli angeli e i santi. Anch'essi partecipano alla grande eucaristia della creazione o, meglio, siamo noi che ci dobbiamo unire, mediante la nostra liturgia, alla loro lode, noi, cioè non solo i religiosi, la cui vocazione è la lode solenne di Dio, ma tutto il popolo cristiano che, quando partecipa attivamente e con gioia alle forme rinnovate della liturgia, dimostra che la sua vocazione è la lode divina"<sup>55</sup>.

I Sacramenti devono quindi essere compresi nell'ottica della rivelazione e della fede come mezzi che permettono allo Spirito Santo di formare la *communio ecclesiale* non su basi sociologiche o filantropiche, ma teologiche e mistiche. La Stein afferma, infatti, che "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"<sup>56</sup>. Essi introducono un nuovo dinamismo che non risulta estrinseco all'essere dell'uomo e che si sintetizza in libertà-fede-grazia.

Poiché la natura dell'uomo è costituzionalmente aperta agli altri in senso intersoggettivo, la libertà umana, condizionata negativamente dagli effetti del peccato originale, viene liberata ed elevata dal dono della grazia accolto mediante la fede, attraverso la dinamica sacramentale, in modo che ogni persona può raggiungere la piena realizzazione del proprio essere a immagine della Trinità come vita-amore-dono quando ogni *io* forma il *noi* della Chiesa, corpo di Cristo.

In particolare il sacramento dell'Eucaristia è considerato dalla Stein l'elemento fondativo della comunione nella Chiesa perché rende possibile realmente, anche se misticamente, l'unione con Cristo che ci fa diventare con Lui un solo corpo

---

<sup>55</sup> E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, cit., 437-438.

<sup>56</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, cit., 102.

vivente in virtù della sua economia salvifica<sup>57</sup>. La Stein scrive che: "Per Cristo, con Cristo e in Cristo la Chiesa eleva al Padre la preghiera del Figlio sempre vivo che offre se stesso e la creazione riscattata dalla sua offerta vicaria in sacrificio di lode. La benedizione e la distribuzione del pane e del vino, che facevano parte del rito della cena pasquale, ricevono nella celebrazione eucaristica un significato completamente nuovo: con esse infatti comincia la vita della Chiesa"<sup>58</sup>.

L'Eucaristia immette, cioè, ogni fedele in un'unione così stretta con Cristo da divenire *uno* nella logica del dono di sé, per cui chi accoglie questo dono con fede si autocomunica a Lui donandosi e trasfigurandosi nella stessa sua vita divina<sup>59</sup>. E, poiché in Cristo tutti sono come membra di un solo corpo, la vita divina diventa l'anima della Chiesa.

Seguendo il percorso steiniano, il Sacrificio Eucaristico, definito dal Concilio Vaticano II "fonte e culmine della vita della Chiesa" viene, pertanto, descritto con categorie intersoggettive che lo presentano come evento fondativo informante il "corpo mistico" nella misura in cui ogni membro e ogni comunità si riempie e si assimila a Cristo nella libertà liberata dalla grazia per la fede<sup>60</sup>.

La dinamica eucaristica, letta nella duplice componente sacrificale e conviviale, conferisce alla Chiesa anche la sua dimensione escatologica perché, comunicandosi, "ogni uomo riceve un pegno della resurrezione futura"<sup>61</sup> che significa la rinascita "gloriosa dal sangue dell'Agnello alla fine dei tempi"<sup>62</sup>. L'Eucaristia è allora il sacramento che rende la Chiesa la comunità in cammino verso il suo pieno compimento escatologico che si realizzerà nella comunione eterna col Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

---

<sup>57</sup> Cf. *La struttura della persona umana*, (a cura di L. Gelber e M. Linssen, presentazione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 2000, 219.

<sup>58</sup> Cf. E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, cit., 433-435.

<sup>59</sup> Cf. E. STEIN, *La vita come totalità*. Scritti sull'educazione religiosa, Città Nuova, Roma 1994, 99-107.

<sup>60</sup> E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., 261.

<sup>61</sup> Cf. E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, cit., 96-97.

<sup>62</sup> Cf. *Scientia Crucis*, cit., 290.

## LA CHIESA: COMUNIONE DI PERSONE LIBERE NELLA FEDE E NELL'AMORE IN CRISTO.

La visione comunionale della Chiesa di Edith Stein viene quindi giustificata in senso trinitario, cristologico e antropologico con le categorie di dono, amore e vita, per cui possiamo ora comprendere appieno cosa voglia dire l'espressione "comunione di persone libere nella fede e nell'amore in Cristo"<sup>63</sup>.

Nel suo pensiero la Chiesa nasce come realtà teandrica dal mistero dell'Incarnazione di Cristo e si configura come comunione di persone che, empaticamente in relazione fra loro, mediante "la cooperazione della natura, della libertà e della grazia" costituiscono il "corpo vivente di Cristo" sulla terra, per cui "ogni singolo uomo è creato per essere membro di questo Corpo; per questo, già per natura, nessuno è identico all'altro, ma ognuno è una varietà dell'essenza universale, una propria unità formale e contemporaneamente parte costitutiva di una forma d'insieme"<sup>64</sup>.

In quanto capo del corpo mistico che è la Chiesa, Cristo Gesù costituisce il fondamento teologico della dimensione comunionale che deve caratterizzare la comunità dei credenti come figli adottivi di Dio che hanno compreso liberamente la responsabilità del vivere in comune e si sentono legati reciprocamente dalla grazia che promana da Cristo stesso<sup>65</sup>.

Edith Stein osserva, a questo punto, come nella teologia paolina emerge che la dimensione comunionale della Chiesa 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'*"<sup>66</sup>, perché tutti i credenti costituiscono l'unico Corpo di Cristo, ma come molteplici

<sup>63</sup> E. STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., 260.

<sup>64</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., 534-535.

<sup>65</sup> Cf. E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, cit., 77-78.

<sup>66</sup> 1 Cor 12, 4-12.

ci membra e con diversi compiti”<sup>67</sup>. E aggiunge 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”<sup>68</sup>.

Ciò che produce questa apertura è la fede che “è un’esperienza che mi stabilisce liberamente e incondizionatamente a Dio come ad una roccia su cui credere”<sup>69</sup>. Ed è contemporaneamente anche un atto di amore che liberamente risponde all’amore gratuito di Dio. La Stein precisa, infatti, che, nella misura in cui si risponde al suo appello, “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”<sup>70</sup>.

In una stupenda riflessione sul mistero del Natale Edith Stein descrive il cammino che conduce l’uomo alla figliolanza divina aprendolo alla comprensione della realtà comunione della Chiesa: 1) l’accoglienza positiva del dono della grazia che trasforma tutto l’essere nella prospettiva dell’amore di Dio come opzione fondamentale del suo essere aperto al Tu di Dio; 2) la pratica della carità fraterna che rende visibile la filiazione in Cristo come membra del suo corpo mistico e che si esprime come apertura alla logica del dono e della donazione di sé all’altro; 3) l’abbandono fiduciale alla volontà di Dio, che è l’espressione più alta delle virtù teologali in quanto concentra tutta l’attività dell’anima in Dio, in un abbandono completo alla sua volontà che dispone della propria vita “riponendo in Lui ogni preoccupazione e speranza sul fondamento del-

---

<sup>67</sup> E. STEIN, *La vita come totalità*. Scritti sull’educazione religiosa, Città Nuova, Roma 1994, 220.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, cit., 111.

<sup>70</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, cit., 108-109.

l'amore che è fiducia cieca in Colui da cui so di essere amato"<sup>71</sup>.

L'ecclesiologia comunionale delineata in questo breve studio mi sembra un contributo considerevole che offre diversi spunti originali di pensiero, specialmente se si tiene conto del contesto e del tempo in cui nasce. La fondazione trinitaria, cristologica e antropologica della Chiesa come comunione di persone suggerita da Edith Stein non solo anticipa di parecchio le conclusioni della *Lumen gentium*, ma offre anche diverse prospettive di ricerca che la superano di parecchio, sia a livello metodologico che contenutistico, per l'impostazione intersoggettiva, biblica, liturgica e mistica che la caratterizza e che è stata suggellata dalla testimonianza del martirio, dono totale di sé a Cristo per il suo popolo, consumato ad Auschwitz il 9 agosto 1942.

---

<sup>71</sup> E. STEIN, *Il mistero del Natale*, in ID., *La vita come totalità*. Scritti sull'educazione religiosa, Città Nuova, Roma 1994, 204.