

## ESPERIENZA MISTICA E CONVERSIONE *Note a proposito di alcuni testi di Edith Stein*

MARCO PAOLINELLI

Secondo quanto comunemente si afferma<sup>1</sup>, fu la lettura della *Vita* di S.Teresa d'Avila a determinare la conversione di Edith Stein: l'avrebbe letta nel corso di una sola notte, durante l'estate del 1921, a Bergzabern, in casa di amici, i coniugi Conrad-Martius<sup>2</sup>.

Alcuni aspetti di questa testimonianza sono stati talora giudicati poco verosimili<sup>3</sup>: Hedwig Conrad-Martius parve non aval-

---

<sup>1</sup> Sulla base della prima biografia di Edith Stein, autrice colei che era stata sua maestra in noviziato e poi sua priora: TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein Philosophin und Karmelitin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948; trad. it., *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952; d'ora in avanti TR. Con la sigla ESW, seguita dal numero romano indicante il volume, si farà riferimento all'edizione tedesca delle opere di Edith Stein (*Edith STEINS Werke*); la sigla LJF indica *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (vol. VII degli ESW; traduzione italiana, *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: gli anni giovanili*, Città Nuova, Roma 1992); la sigla B indica i *Beiträge (Contributi)* pubblicati nello *Jahrbuch* di Husserl nel 1922. Per le lettere, sarà citata la traduzione italiana, dalla selezione Edith STEIN, *La scelta di Dio. Lettere dal 1917 al 1942*, Mondadori, Milano 1997. Nella indicazione delle pagine, il numero che segue la / indica la pagina della traduzione italiana; le traduzioni sono state spesso modificate.

<sup>2</sup> TR, pp. 111-112. M.A.Neyer osserva che la testimonianza, così come è riportata e materialmente stampata nella biografia di madre Teresa Renata, può dare l'impressione «che si tratti di una relazione che risale parola per parola, magari per iscritto, a Edith Stein», mentre in realtà non è così: «il discorso diretto in questo caso ha solo una funzione stilistica». La relazione presenta i ricordi di Teresa Renata, che tuttavia, non bisogna dimenticarlo, «visse con lei nella più grande intimità», e derivava «le sue conoscenze da quello che la stessa Edith Stein aveva raccontato, per esempio nelle conversazioni durante le ricreazioni...» (NEYER Amata, *Edith Stein und Teresa von Avila. Versuch einer Dokumentation*, «Christliche Innerlichkeit» 17 (1982), nn. 2-4, pp. 183-197, alle pp. 183-184).

<sup>3</sup> Qualcuno ritiene poco verosimile, ad esempio, che ella abbia potuto leggere ed assimilare in una sola notte tutta l'opera; si ritiene allora più probabile che la conoscesse già da prima (cfr. la nota 5) e che si sia soffermata

lare questa testimonianza<sup>4</sup>; emerse una testimonianza relativa ad una lettura degli scritti di S. Teresa da parte di Edith Stein, che sarebbe anteriore a quella data<sup>5</sup>; fu ricordato che esiste anche un'altra testimonianza, meno nota, quella del P.Przywara, secondo la quale fu invece la lettura, e anzi la *pratica* degli *Esercizi* ignaziani a determinare la decisione di Edith<sup>6</sup>. Certo, il rac-

---

quella notte in particolare sul capitolo 40 (così GIOVANNA DELLA CROCE ocd, *Edith Stein. Una vita segnata dal primato dello Spirito*, Edizioni O.R., Milano 1991, p. 36; MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO ocd, *Edith Stein. Un'ebrea testimone per la verità. La vicenda interiore di Teresa Benedetta della Croce*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 57).

<sup>4</sup> Affermò di non ricordare di aver mai posseduto nella sua biblioteca l'autobiografia di S.Teresa, anche se aggiunse di fidarsi più della memoria di Edith Stein che della propria (cfr. DE MIRIBEL Elisabeth, *Edith Stein. Dall'università al lager di Auschwitz*, Edizioni Paoline, Milano 1987, p. 51). La storia del volume contenente la *Vita* di S.Teresa, dell'esemplare stesso letto da Edith Stein, che proviene appunto dalla biblioteca dei Conrad-Martius a Bergzabern, è ricostruita nei dettagli in NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila...*, cit.

<sup>5</sup> La testimonianza della signora Kuznitzky (poi signora Koebner), riportata in HERBSTRITH Waltraud, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Kaffke, Aschaffenburg 1987<sup>6</sup>, pp. 67 e 69. Su questo punto, cfr. anche SCHANDL (SCHANDL Felix M., *Die Begegnung mit Christus. Edith Stein auf dem Weg zum Glauben*, in ELDERS Leo (ed.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2.-4. November 1990, Naumann, Würzburg 1991, pp. 55-93, alla p. 91; SCHANDL Felix M., "Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!" *Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1981-1942)*, Sankt Meinrad Verlag für Theologie-Christine Maria Esser, Sinzig 1990, p. 47). Tuttavia, sulla base di argomenti persuasivi, Amata Neyer crede di poter affermare che i fatti contenuti in questa testimonianza si riferiscono non al 1920, come si era dapprima pensato, ma al 1921 (NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila...*, cit., pp. 190-193); su questa linea anche SANCHO FERMÍN Francisco Javier, *Edith Stein, modelo y maestra de Espiritualidad en la Escuela del Carmelo Teresiano*, Editorial Monte Carmelo (Estudios Monte Carmelo, 18), Burgos 1997, p. 146.

<sup>6</sup> Secondo P.E.Przywara, Edith Stein prese il testo di Ignazio per leggerlo, ma «si accorse che non lo si poteva leggere, ma solo mettere in pratica. Così, da atea, sola con il libriccino, iniziò i suoi Grandi Esercizi, per terminarli dopo trenta giorni con la decisione di convertirsi» (PRZYWARA Erich, *Il volto di Edith Stein*, in HERBSTRITH Waltraud, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 158-164, alla p. 163; ricordato in GIOVANNA DELLA CROCE, *Edith Stein...*, cit., pp. 36-37; cfr. anche SCHANDL, "Ich sah aus meinem Volk...", cit. pp. 45-46). L'articolo di P.Przywara fu pubblicato per la prima volta in *In und gegen*, nel 1955. E' interessante notare che, nella testimonianza che egli poi rese in vista dei Processi canonici (testimonianza

conto della notte di Bergzabern non va interpretato nel senso di una conversione improvvisa, fulminea, ma, piuttosto, nel senso di una conversione preparata da un cammino lungo e pieno di sollecitazioni ma anche di lotte ed esitazioni<sup>7</sup>. Non va trascura-

---

datata 2 luglio 1968), ripete che Edith Stein «già prima della sua conversione aveva fatto i suoi esercizi da sola, coll'aiuto del piccolo libro di S. Ignazio», che «gli esercizi li fece da sola quando era ancora atea. L'ho saputo da lei stessa»; però, non collega più direttamente gli esercizi con la conversione. Rimanda comunque all'articolo del 1955: «confermo quindi ancora una volta esplicitamente i dati riportati nel libro *In und gegen*» (*Beatificationis et canonizationis Servae Dei Edith Stein [...] Summarium super dubio An eius causa introducenda sit* [d'ora in avanti: *Summarium*], p. 513).

<sup>7</sup> Su questo punto c'è un accordo direi unanime dei biografi; si vedano DE MIRIBEL, *Edith Stein...*, cit., pp. 44-52; GRAEF Hilda C., *The Scholar and the Cross, The Life and Work of Edith Stein*, Longmans, Green and Co., London-New York-Toronto 1955, p. 17; TERESIA A MATRE DEI, *Edith Stein. Una donna per il nostro secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 43-57; LEUVEN Romaeus, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung*, "De Maas & Waler", Druten / Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983 (= ESW X), pp. 30-47; NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila...*, cit., p. 188; MANSHAUSEN Udo Theodor, *Die Biographie der Edith Stein. Beispiel einer Mystagogie*, Peter Lang (Europäische Hochschulschriften XXIII vol. 233), Frankfurt am Main-Bern-New York-Nancy 1984, pp. 54-55; IMHOF Beat W., *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk (Erster Band)*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston 1987, pp. 90; 93-94 e 105; KOEPCKE Cordula, *Edith Stein. Philosophin und Ordensfrau*, Wittig, Hamburg - Imta, Freiburg/Schweiz 1985, pp. 134-135 e 150; ENDRES Elisabeth, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, Piper, München Zürich, 1987, p. 172. Cfr. anche DE FABRÈGUES Jean, *La conversion d'Edith Stein patronne de l'existentialisme*, Weismael-Charlier, Paris 1963, p. 46; BORTONE Emilio, *Suor Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein)*, Postulazione Generale OCD, Roma 1976, pp. 31-35; SCHANDL Felix M., *"Ich sah aus meinem Volk..."*, cit., pp. 22-51; OBEN Freda Mary, *Edith Stein the Woman*, in SULLIVAN John (ed.), *Carmelite Studies*, IV, ICS Publications, Washington DC 1987, pp. 3-33, p. 12; WIMMER Reiner, *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Attempto Verlag, Tübingen 1995<sup>3</sup>, pp. 197-199; SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 62. Che la conversione di Edith Stein abbia richiesto un lungo processo, è quanto mettono in rilievo anche i documenti relativi ai processi canonici: *Gli scritti della serva di Dio Edith Stein - Teresa Benedetta della Croce- carmelitana scalza (1891-1942). Studio ufficiale dei due teologi censori della S. Congregazione per le cause dei santi*, Postulazione generale OCD, Roma 1977, pp. 116-124; *Beatificationis et canonizationis Servae Dei Edith Stein (in religione: sor. Teresiae Benedictae a Cruce) monialis profes-sae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum (1891-1942) Informatio super dubio An eius causa introducenda sit*, Roma 1980, pp. 28-30. E' quanto suggerisce del resto la stessa Edith Stein: si veda ad esempio la lettera ad Ingarden dell'8 novembre 1927 (ESW XIV, p. 187).

to però il fatto che quella testimonianza riportata da suor Teresa Renata riceve conferma, quanto all'essenziale, da un passaggio della relazione scritta presentata da Edith stessa alla sua priora, nel dicembre 1938, intitolata *Come giunsi al Carmelo di Colonia*. Riferendosi alla situazione del 1933, ella afferma: «da quasi dodici anni il Carmelo era la mia aspirazione, da quando, cioè, nell'estate del 1921, la *Vita* della nostra Santa Madre Teresa, venutami per caso fra le mani, aveva posto improvvisamente fine alla mia lunga ricerca della vera fede»<sup>8</sup>.

Perciò, nonostante certe implicite prese di posizione in contrario, come quella di Imhof, che nell'ampia e documentata parte biografica della sua monografia tace del tutto sull'episodio<sup>9</sup>, o come altre prese di posizione più sfumate<sup>10</sup>, la lettura della *Vita* di Teresa d'Avila si può ancora considerare come il momento de-

---

<sup>8</sup> TR p. 171; corsivo mio; cfr. STEIN Edith, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer, Echter Verlag, Würzburg 1994, p. 20. La traduzione italiana di TR, così nella prima come nella successiva edizione (Brescia 1959, p. 197), rende con "verità" anziché con "vera fede" il tedesco *wahrer Glaube*. La cosa non è senza importanza, tanto più che, sulla base della testimonianza di P.Hirschmann, i biografhi di Edith Stein tendono attualmente ad affermare che in virtù della lettura della *Vita* di S.Teresa Edith Stein decise di entrare nella Chiesa cattolica, mentre si era arresa già da tempo a Cristo.

<sup>9</sup> «Gli ultimi, decisivi passi di Edith Stein verso la fede cattolica restarono un suo segreto; quanto meno non si hanno che informazioni di seconda mano, perché non sono state pubblicate lettere relative a questo periodo. A noi interessa stabilire che Edith Stein ricevette il battesimo cattolico il 1° gennaio 1922 e fu cresimata un mese dopo»; in nota ribadisce che «sulla conversione di Edith Stein non è stato pubblicato alcun documento» (IMHOF Beat W., *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., pp. 105 e 273).

<sup>10</sup> Per Josef Möller, ad esempio, la lettura di S.Teresa per Edith Stein non fu che una «ulteriore spinta» (il suo breve profilo biografico è ripreso anche in SECRETAN Philibert, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, Tyrolia, Innsbruck-Wien / Echter, Würzburg 1992, pp. 10-16, alla p. 11.). D.Krochmalnik, in una conferenza tenuta a Stoccarda nel 1987, agli amici dell'Università ebraica di Gerusalemme, definisce «relazioni *pro domo*» sia la testimonianza riportata da Teresa Renata, sia quella di P.Przywara (KROCHMALNIK Daniel, *Edith Stein. Der Weg einer Jüdin zum Katholizismus*, in HERBSTRIETH Waltraud, *Erinnere dich - vergiß es nicht. Edith Stein - Christlich-jüdische Perspektiven*, Plöger, Annweiler 1990, pp. 83-105, alla p. 84). Anche Wimmer sembra svalutare «la storia continuamente ripetuta» della lettura di Teresa a Bergzabern, di fronte alle tante testimonianze intorno al lungo e travagliato cammino fino alla conversione (WIMMER, *Vier jüdische Philosophinnen...*, cit., p. 198).

cisivo e conclusivo del lungo processo della conversione<sup>11</sup>, con la sua decisione di entrare nella Chiesa cattolica<sup>12</sup>. Altrimenti, non

<sup>11</sup> Secondo un' affermazione di Edith Stein riportata ai Processi canonici da Maria Bienias, che la conobbe a Breslavia, «S.Teresa è stata la guida della mia conversione» (*Summarium*, pp. 158-159). Anche su questo punto c'è un ampio accordo: la lettura della *Vita* di S.Teresa, se non fu l'improvviso colpo di fulmine di una conversione repentina, fu però il momento risolutivo, decisivo, della capitolazione di Edith Stein di fronte alle sollecitazioni della grazia. La lettura della *Vita* di S.Teresa «può aver avuto la funzione dell'ultimo grammo che fa pendere la bilancia da una parte, dell'ultima spinta che fa nascere l'azione...» (OESTERREICHER John M., *Sept philosophes juifs devant le Christ*, Du Cerf, Paris 1955, p.531); cfr. anche GRAEF, *The Scholar...*, cit., pp. 32-33; DE MIRIBEL, *Edith Stein...*, cit., p. 51; TERESIA A MATRE DEI, *Edith Stein...*, cit., pp. 53-57; HERBSTTRITH, *Das wahre Gesicht...*, cit., pp. 61-64; LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., p. 42-43; NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila...*, cit., p. 196; MANSCHAUEN, *Die Biographie...*, cit., pp. 57-60; SCHANDL, *Ich sah aus meinem Volk...*, cit., pp. 50-51; KOEPKE, *Edith Stein...*, cit., pp. 147-150; GIOVANNA DELLA CROCE, *Edith Stein...*, cit., p. 36; GERL Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht. Edith Stein - Philosophie, Mystik, Leben*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1991, pp. 22-23; SANCHO FERMÍN Francisco Xavier, *Acercamiento de Edith Stein a San Juan de la Cruz*, «Teresianum» 44 (1993), pp. 169-198, alla p. 192. Si veda anche, in relazione alla lettura di S.Ignazio, BÖRSIG-HOVER Lina, *Der Weg in den Karmel - Edith Steins Vortragstätigkeit in den Jahren 1928 bis 1933 und der Auftrag von Erzabt Raphael Walzer*, in BÖRSIG-HOVER Lina (ed.), *Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins*, Börsig-Verlag, Fridingen an der Donau 1991, pp. 77- 101, alle pp. 83-84. Anche per Reifenrath, che pure attribuisce la più grande importanza all'incontro con la vedova Reinach, «la vera e propria *metanoia* si compì -come è sufficientemente attestato- in occasione dello studio di una autobiografia di S.Teresa d'Avila» (REIFENRATH Bruno H., *Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik Edith Steins*, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main-Berlin-München 1985, alla p. 43).

<sup>12</sup> La testimonianza più importante a questo proposito è quella di P.J.Hirschmann, gesuita, che, in una lettera indirizzata alla Priora del Carmelo di Colonia il 3 maggio 1950 e conservata nell'Archivio di quel monastero, dichiarò: «La stessa suor Teresa Benedetta distingueva tra il motivo della sua conversione al cristianesimo e il motivo del suo ingresso nella Chiesa cattolica [...] Il motivo decisivo per la sua conversione al cristianesimo fu, come lei mi disse, il modo in cui la sua amica signora Reinach, nella potenza del mistero della croce, sopportò il suo sacrificio, la morte del marito al fronte, durante la Prima Guerra Mondiale»; invece, «il motivo per cui, una volta guadagnata al cristianesimo, non divenne evangelica, come il suo maestro Husserl, la sua amica Hedwig Conrad-Martius e la stessa signora Reinach, ma cattolica, fu immediatamente la lettura della *Vita* di S.Teresa d'Avila. Pensava però che questo passo fosse stato preparato dall'influsso di Scheler...» (cfr. NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila...*, cit., p. 189). Oltre a quella di P.Hirschmann, esistono anche altre testimonianze, come quella

solo sarebbe da invalidare la testimonianza di madre Teresa Renata, ma sarebbe anche da considerare spurio lo scritto *Come giunsi al Carmelo di Colonia*<sup>13</sup>.

---

della signora Erna Maria Teresa Hermann (*Summarium*, § 1073, p. 461). Si distingue dunque comunemente tra una adesione di Edith Stein a Cristo, alla fede cristiana, cronologicamente da collocarsi verso la fine del 1917, e la sua decisione per la Chiesa cattolica, che deve essere datata al 1921: esperienza fondamentale, in relazione alla prima, la visita alla vedova Reinach; in relazione alla seconda la lettura di S.Teresa; ancora precedente, e da non sottovalutare, l'interesse per la fede cattolica risvegliato dalle conferenze di Scheler. Così ad esempio MONDRONE Domenico, *Il volto umano e religioso di Edith Stein*, «La civiltà Cattolica» n. 2943 anno 1973, I, pp. 215-230, alla p. 218; ENDRES, *Edith Stein...*, cit., p. 172; MANSHAUSEN, *Die Biographie...*, cit., p. 57; KOEPKE, *Edith Stein...*, cit., pp. 134 e 148-150. Cfr. anche OBEN, *Edith Stein the Woman*, cit., pp. 12-13; BÖCKEL Matthias, *Edith Stein und das Judentum*, Paqué, Ramstein 1989, p. 36; SANCHO FERMÍN Francisco Javier, *Edith Stein, modelo y maestra...*, cit., pp. 144-145; MÜLLER Andreas Uwe, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Alber (Symposium 97), München 1993, p. 26.

<sup>13</sup> E' appunto questa la tesi di Imhof: «secondo Teresa Renata, in occasione del Natale 1938 Edith Stein le fece omaggio di una relazione personale dal titolo "Come giunsi al Carmelo di Colonia". Ella la pubblicò nella sua biografia. Questa relazione e le note autobiografiche di Edith Stein sono talmente differenti per contenuto e per stile, che è da presumere che Teresa Renata abbia redatto lei stessa questa relazione stampata, dato che anche in altri passi della sua biografia scrive al posto di Edith Stein, in prima persona, adoperando il pronome "io"» (*Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., p. 274). Lo stesso Imhof pensa che «se le note autobiografiche di Edith Stein [vale a dire *Dalla vita di una famiglia ebrea*] fossero state pubblicate già nel 1950 come primo volume delle sue opere, e non nel 1965 come settimo volume, diverse falsificazioni (*manche Verfälschungen*) avrebbero potuto essere evitate, perché l'autrice dà in esse una presentazione esauriente della casa paterna e dei suoi avi» (*ibid.*, p. 90). In nota, Imhof torna ancora una volta a ribadire la tesi delle "falsificazioni": «Teresa Renata non aveva intenzione di scrivere una biografia su base scientifica, ma semplicemente di rievocare i suoi ricordi e i suoi sentimenti; tuttavia, questa prima biografia, che è anche la più diffusa, dà luogo a conseguenze fatali: innumerevoli falsificazioni (*Verfälschungen*) e aneddoti completamente destituiti di fondamento (*völlig irrige*) sono ormai pressoché inestirpabili» (*ibid.*, p. 265). Non si può che rimanere stupiti. L'opera di Imhof, che, a differenza della biografia di madre Teresa Renata, si pretende scientifica, dovrebbe preoccuparsi di precisare e giustificare giudizi così gravi. Innanzitutto: è forse una regola storiografica che gli unici documenti da prendere in considerazione in una biografia siano gli scritti della persona oggetto della biografia? se non è così, perché rifiutare testimonianze per il solo fatto che sono «di seconda mano», cioè non della stessa Edith Stein ma di persone che pure hanno vissuto in stretto contatto con lei, magari per anni, come madre Teresa Renata, o ad esempio anche la signor Koebner? Si dovrebbe mostrare che questi testimo-

Comunque, l'oggetto di questa nota è un altro, connesso con un aspetto particolare della storia della conversione di Edith Stein, e dei tentativi di ricostruzione che ne sono stati fatti. In primo luogo, verranno presentati e commentati, per valutarne accuratamente il significato, alcuni testi tratti dal saggio sulla *Causalità psichica*, ai quali si è fatto e si fa spesso riferimento. E in effetti essi sono tali da gettar luce sul travagliato cammino della conversione: in primo luogo, costituiscono una conferma del fatto che essa non fu appunto una via di Damasco, non fu una illuminazione improvvisa e una resa immediata, ma piuttosto un processo lento, che richiese una lunga preparazione e ponderazione; se ne può ricavare anche che quel lungo cammino di conversione non si sviluppò senza lotte, non senza interventi straordinari della grazia né senza interiori resistenze da parte di Edith Stein, prima della sua definitiva consegna di sé.

In secondo luogo, si presterà attenzione in particolare ad uno dei testi citati dal saggio sulla *Causalità psichica*; si cercherà di metterne in luce il senso e l'importanza, e si mostrerà che esso va letto in collegamento con tutta una serie di altri passi, disseminati in varie opere di Edith Stein, con i quali ha uno stretto rapporto, e che a quelli dà luce mentre da quelli ne riceve. E' un

---

ni non sono attendibili. E allora: *quali* sono le falsificazioni? *quali* gli aneddoti destituiti di fondamento? *dove* è la prova della loro falsità? *dove* è l'indagine su stile e contenuti di *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, che sarebbero in contraddizione con quelli di *Dalla vita di una famiglia ebrea*? Finché queste domande non riceveranno risposta, le conclusioni di Imhof non si potranno prendere in considerazione. In realtà, per Imhof, che apre l'*Introduzione* della sua monografia proprio ricordando la biografia di madre Teresa Renata e i suoi meriti (*ibid.*, p. 20), una soprattutto sembra essere la "falsificazione": quella che consiste nell'affermare, e affermare con sicurezza ed insistenza, che Edith Stein ricevette un'educazione rigorosamente ebraica: il che non corrisponde alla realtà (*ibid.*, p. 264); ne deriva a suo parere un'idea falsa della sua conversione, perché «Edith Stein non si convertì mai, propriamente, dalla fede ebraica alla fede cattolica, come falsamente (*fälschlicherweise*) afferma già la prima biografia; piuttosto, a poco a poco l'incredula ricevette la grazia della fede» (*ibid.*, p. 90). Che l'autobiografia e alcune testimonianze acquisite più tardi (quella ad esempio della nipote di Edith Stein, Susanne Batzdorff-Biberstein) permettano di arrivare a conclusioni del genere, è vero. Sembra tuttavia eccessivo parlare di falso, tanto meno intenzionale. Invece, vale la pena di notare subito che di *Come giunsi al Carmelo di Colonia* esiste il manoscritto conservato nell'Archivio di quel monastero (cfr. STEIN Edith, *Wie ich in den Kölner Karmel kam...*, cit., pp. 7 e 140).

testo che è testimonianza di un'esperienza particolare -"mistica"?- vissuta da Edith Stein nel periodo in cui non era ancora credente, un'esperienza di importanza decisiva, e su cui tornerà a riflettere in diversi contesti filosofici, teologici, di dottrina spirituale.

Ciò che motiva questa indagine su passi così frammentari, appartenenti ad opere diverse, ad epoche diverse della sua vita è dunque l'intenzione -se si vuole: l'ambizione- di utilizzare tutti gli appigli che Edith Stein ci offre, anche i più esili e i più indiretti, per penetrare un poco il suo "segreto". Sono ben note le espressioni di Hedwig Conrad-Martius: «non è un compito facile, quello di parlare su Edith Stein. Prima di tutto perché, in generale, è in fondo impossibile dire qualcosa che non sia assolutamente inadeguato a proposito di una persona che vive pressoché esclusivamente del suo rapporto con Dio. La vita intima di una persona di questo genere riposa nel segreto di Dio. Inoltre, Edith Stein, poi sr. Teresa Benedetta della Croce, era di carattere straordinariamente chiuso, come sigillato in sé. *Secretum meum mihi*, a me il mio segreto; questa frase, con cui una volta mi si rivolse, è riportata giustamente in tutte le sue biografie»<sup>14</sup>. Tuttavia, non sarà presunzione cercare di svelare almeno in parte quel segreto, se lei stessa ci ha offerto delle piccole indicazioni, delle piccole luci: da tutta la serie dei passi che verranno citati emerge il *fatto* di una straordinaria esperienza di Dio, che cronologicamente si colloca ancora nel periodo della sua incredulità, e che sembra possedere tuttavia i caratteri propri di un'esperienza mistica.

La presenza di un elemento "mistico" in un momento anteriore al 1921 presenta inoltre un certo interesse anche in riferimento al dibattito intorno alla maggiore o minore unità che c'è nello sviluppo del pensiero di Edith Stein, e a quella triplice partizione che è stata proposta della sua vita e della sua opera: un primo periodo in cui base del filosofare sono la ragione natura-

---

<sup>14</sup> CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Edith Stein*, in STEIN Edith, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, pp. 59-83, alla p. 61; trad. it. *La mia amica Edith Stein*, in HERBSTRIETH Waltraud (ed.), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., pp. 78-89, alla p. 78. Anche Maria Bienias richiama la sua riservatezza, riferendosi in particolare proprio alla conversione (BIENIAS Maria, *Das Lebensopfer der Karmelitin Edith Stein*, Brentanoverlag, Stuttgart 1961, p. 11 e *Summarium*, pp. 158-159). Le parole pronunciate da Edith Stein sono tratte dalla versione della *Vulgata* di Is. 24, 16.



le e l'esperienza naturale, un secondo periodo in cui fa ricorso anche alla luce della rivelazione, e un terzo periodo caratterizzato appunto dall'elemento "mistico"<sup>15</sup>. Accettata da alcuni, questa partizione è apparsa ad altri non interamente rispondente alla realtà dei fatti<sup>16</sup>. Se pure essa non è priva di fondamento, è certo però che non deve essere interpretata in modo rigido. Innanzitutto, i tre diversi momenti non hanno una caratterizzazione così monolitica come si potrebbe pensare<sup>17</sup>; inoltre, la successione delle tre fasi non è da interpretarsi come se ogni volta Edith Stein reimpostasse daccapo la sua riflessione<sup>18</sup>. Proprio questo vorrebbero mostrare le pagine che seguono: la presenza, in piena fase "fenomenologica", di un elemento "mistico"; questo sarebbe un punto a favore della tesi secondo la quale, nell'itinerario generale del pensiero di Edith Stein, ci sono una continuità e una unità molto maggiori di quanto a volte non si pensi. Del resto, la presenza, in tutto l'arco del suo pensiero, e, anzi,

---

<sup>15</sup> ESW VI, pp. IX- XI; la triplice partizione è ripresa ad esempio in LEMBECK Karl-Heinz, *Glauben im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins*, in HERBSTTRITH Waltraud (ed.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Attempto Verlag, Tübingen 1991, pp. 156-175, alle pp. 159-161; la tripartizione è modificata in BÖRSIG-HOVER Lina, *Edith Steins existentielle Wahrheitssuche und Wahrheitsliebe*, in Id. (ed.), *Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins*, Börsig-Verlag, Fridingen an der Donau 1991, pp. 11- 36, alle pp. 13-15.

<sup>16</sup> Ad esempio da SCHULZ Peter, *Die Schrift "Einführung in die Philosophie"*, in FETZ Reto Luzius - RATH Matthias - SCHULZ Peter (edd.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposium, Eichstätt 1991*, Alber (Phänomenologische Forschungen, 26-27), Freiburg-Wien 1993, pp. 228-255, alla p. 229.

<sup>17</sup> Ad esempio, in riferimento al primo periodo: Edith Stein fenomenologa si riallaccia sì allo Husserl delle *Ricerche logiche* e di Gottinga, ma non certo allo Husserl delle *Idee*; accoglie anche suggestioni che le vengono, oltre che da Scheler, da Adolf Reinach e dalla Conrad-Martius. In riferimento al secondo periodo: il "tomismo" di Edith Stein a molti non è parso poi così ferreo, e anche in relazione a dottrine particolari a qualcuno è parso di dover rimarcare una sua certa qual distanza da Tommaso; tra le molte analisi che vanno in questo senso, si veda ad esempio GABORIAU Florent, *Edith Stein philosophe*, FAC, Paris 1989.

<sup>18</sup> In particolare, va osservato soprattutto questo, che la lezione fenomenologica non va mai interamente perduta (cfr. ad esempio INGARDEN Roman, *Zur Philosophie Edith Steins*, in HERBSTTRITH Waltraud, *Edith Stein - Eine große Glaubenszeugin. Leben Neue Dokumente Philosophie*, Plöger, Annweiler [1986], pp. 203-229, alla p. 213).

della sua esperienza spirituale, di una sotterranea corrente mistica, è già stata rilevata<sup>19</sup>.

Ma possiamo ormai ai testi.

### I. Il saggio sulla "Causalità psichica"

La biografia di madre Teresa Renata non cita i passi del saggio sulla *Causalità psichica* dei quali ci occuperemo<sup>20</sup>. Sono citati per la prima volta, che io sappia, da Maria Bienias in un articolo del 1952<sup>21</sup>. Poi, vengono riportati in diverse biogra-

---

<sup>19</sup> Ad esempio da HERBSTRIETH Waltraud, *Vorwort* a BEJAS Andrés, *Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik. Eine Biographie der Gnade*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York 1987, pp. 15-19, alla p. 16. La presenza, sia nella riflessione del periodo fenomenologico, sia in quella ispirata a S. Tommaso d'Aquino, di una «corrente sotterranea che diremmo contemplativa, mistica» è riaffermata in HERBSTRIETH Waltraud, *Edith Stein. Jüdin - Philosophin - Christin- Opfer im Holocaust*, «Teresianum» 39 (1988), pp. 375-387, alla p. 381.

<sup>20</sup> *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 5 (1922), pp. 1-283; Erste Abhandlung: *Psychische Kausalität*, pp. 2-116; Zweite Abhandlung: *Individuum und Gemeinschaft*, pp. 116-283. Esiste anche una ristampa più recente, presso Niemeyer, Tübingen 1970. Traduzione italiana STEIN Edith, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996 (per indicare i due saggi sarà usata la sigla B, seguita dal numero di pagina dell'edizione tedesca dello *Jahrbuch*, che è riportato anche nella edizione italiana; in diversi casi la traduzione è stata modificata).

<sup>21</sup> BIENIAS Maria, *Edith Stein*, «Katholische Frauenbildung» 53 (1952), n° 11, pp. 689-704. La Bienias, che aveva personalmente conosciuto e frequentato Edith Stein intorno al 1930, ne presenta la figura sulla base della biografia di madre Teresa Renata dello Spirito Santo; si serve però largamente anche dei due *Contributi* pubblicati nel 1922 (come anche dello scritto *Sullo stato* del 1925), e se ne serve anche in funzione biografica, rintracciando in essi echi delle esperienze di Edith Stein (cfr. *ibid.*, p. 690 in relazione alla sua famiglia; pp. 693 e 696, sugli effetti delle relazioni personali e sociali, in famiglia e fuori; p. 694-695, sul suo senso di appartenenza alla comunità civile e politica, sulle sue esperienze del periodo di guerra, e per l'esempio relativo al passo b della madre che perde il figlio; p. 697, per il senso del suo impegno nello studio). Così, cita anche quelli che qui sono indicati come passi c. e d., che «tradiscono come Edith abbia dovuto lottare duramente per giungere alla fede cristiana» (*ibid.*, pp. 697-698). OESTERREICHER, *Sept philosophes Juifs...*, cit., pp. 533-534 (l'edizione inglese è dello stesso anno 1952), mette in relazione il passo sul "riposo in Dio" col battesimo.

fie<sup>22</sup>; in collegamento, come si diceva, col tema della conversione di Edith Stein e con le problematiche relative.

Sono almeno due i paragrafi di quel saggio che possono avere un interesse per la sua storia spirituale, e che sono stati effettivamente citati e ripresi a questo scopo: il paragrafo terzo del terzo capitolo<sup>23</sup>, e il paragrafo terzo del quinto capitolo<sup>24</sup>. Li riportiamo e li commentiamo l'uno dopo l'altro; limitatamente, s'intende, alle affermazioni che ci interessano.

### 1. Dal paragrafo III, 3

- a. «Posso bramare una fede religiosa, posso adoperarmi con tutte le forze per averla, e tuttavia non necessariamente essa mi è accordata»<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Tra le prime, OESTERREICHER, *Sept philosophes juifs...*, cit., pp. 533-534 (il passo *d.*); DE MIRIBEL, *Edith Stein...*, cit., pp. 51-52; GRAEF, *The Scholar...*, cit., pp. 27-28 (quelli che saranno indicati come passi *a.* e *b.*) e 30 (il passo *d.*); e DE FABRÈGUES, *La conversion...*, cit., pp. 43 (i passi *a.* e *b.*), 47-48 (il passo *c.*) e 48-50 (il passo *d.*). Poi anche, ad esempio, le biografie della Herbstrith (*Das wahre Gesicht...*, cit., pp. 57-59), di suor Giovanna della Croce (*Edith Stein...*, cit., pp. 40-41), di Manshausen (*Die Biographie...*, cit., pp. 55-56), della Endres (ENDRES, *Edith Stein...*, cit., pp. 146-149), della Koepke (*Edith Stein...*, cit., pp. 136-137: il passo *d.*), di suor Maria Cecilia del Volto Santo (*Edith Stein...*, cit., pp. 58-59); le monografie di Schandl (*Ich sah aus meinem Volk...* cit., pp. 32-35) e di E. Otto (OTTO Elisabeth, *Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Inaugural-Dissertation, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1990, pp. 90-91 -i passi *a.* e *b.*-). Quelli che saranno indicati come i passi *a.* e *b.* sono riportati anche nello studio ufficiale dei teologi censori per i processi canonici (*Gli scritti della serva di Dio...*, cit., p. 37); lo studio non riporta invece i passi *c.* e *d.*

<sup>23</sup> Alle pagine 43-44 della edizione nello *Jahrbuch* di Husserl.

<sup>24</sup> Alla pagina 76 dello *Jahrbuch*.

<sup>25</sup> «Ich kann mich nach religiösen [sic] Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden» (B, p. 43). Diamo qui in nota il contesto di questa frase tanto spesso citata, per renderne possibile una esatta interpretazione. Le *Stellungnahmen* [le "prese di posizione spontanee"], dice Edith Stein, «si danno semplicemente, semplicemente esistono, sulla base delle *Kenntnisnahmen* [le "prese d'atto"]», senza che si debba fare una scelta. Si impossessano di me. D'altro canto, non posso procurarmele io, se non si presentano da se stesse [a questo punto c'è il passo già citato; poi il testo prosegue così:]. Posso comprendere fino in fondo la grandezza di un personaggio, senza però essere in grado di tribu-

- b. «...O un ateo convinto prende coscienza della esistenza di Dio nell'ambito di una esperienza religiosa. Egli non può sottrarsi alla fede, però non si pone sul suo terreno, non le permette di diventare attiva in lui, resta imperturbabilmente legato alla sua "concezione scientifica del mondo", che sarebbe distrutta dalla fede non svigorita»<sup>26</sup>.

targli l'ammirazione che gli spetta. Sotto questo aspetto, dunque, non sono libera» (*ibid.* pp. 42-43).

<sup>26</sup> «...Oder ein überzeugter Atheist wird in einem religiösem Erlebnis der Existenz Gottes inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen, aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner "wissenschaftlichen Weltanschauung", die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde» (B, p. 43). Diamo anche qui il contesto del passo citato. Dopo le parole con cui si chiude la nota precedente, il testo proseguiva così: «C'è invece [nelle "prese di posizione spontanee"] una possibilità che non si dà nella semplice presa d'atto: di fronte alle prese di posizione spontanee, posso "prendere posizione" in un senso nuovo, posso accettarle, mettermi sul loro terreno, riconoscermi in esse, oppure posso assumere un atteggiamento di rifiuto. Le accetto: significa che mi do ad esse, quando entrano in me, con gioia, senza opporre resistenza. Le rifiuto -questo non significa: io le tolgo di mezzo. Questo non è in mio potere. Per la "eliminazione" di una credenza [*Glaube*] sono necessari motivi nuovi, i quali tolgono vigore ai motivi della credenza originaria e dai quali la credenza emerge ancora una volta "da se stessa". Ma non è necessario che io accetti questa credenza: posso anche comportarmi come se essa non ci fosse, posso renderla inefficace. Per esempio, sono in attesa di una notizia la quale mi consentirà di fare un viaggio. Vengo a sapere, non dalla debita fonte, che l'evento in questione è accaduto, ed è naturale per me cominciare a credervi. Ma non "voglio" crederci fino a quando non avrò ricevuto notizie dalla fonte deputata a questo. Mi comporto come farei se quella credenza non ci fosse; non faccio alcun preparativo, faccio il mio solito lavoro ecc. -eppure, innegabilmente, la presa di posizione di fronte alla credenza ha avuto luogo. Non solo certe azioni vengono tralasciate (e si tratta anche di atti "liberi"), ma l'epoché può rendere di fatto inefficace la presa di posizione spontanea data, cosicché sono sospese anche le prese di posizione -non libere che essa dovrebbe provocare. Lo mostra il seguente esempio: una madre viene a sapere tramite i commilitoni che suo figlio è caduto in guerra. Ella è convinta che il figlio sia morto, ma non "vuole" crederci fino a quando non ha la notizia ufficiale; e fintantoché rifiuta di acconsentire alla credenza, non si desta in lei il dolore che subito scaturirebbe dalla credenza, se ella non le facesse ostacolo. (Questo bloccare il dolore mediante la neutralizzazione della credenza che lo motiva è naturalmente una cosa del tutto diversa dal lottare contro il dolore, una volta che esso sia sorto). O un ateo convinto...[a questo punto inizia il passo b)]» (*ibid.*, p. 43; sottolineature mie). "Credenza" e "credere" sono stati sottolineati per mettere in evidenza l'uso generico dei termini tedeschi *Glaube* e *glauben*, che non hanno sempre il senso di fede re-

- c. «Mi posso porre sul terreno di una credenza (*Glaube*) che in realtà io non possiedo affatto, che non è viva in me. Suppongo, per esempio, di avere sulle circostanze della mia vita uno sguardo abbastanza ampio da poter “fare dei piani”; progetto di fare un viaggio l'anno prossimo, di trasferirmi in un'altra città, di portare a termine un lavoro iniziato ecc.; organizzo la mia vita presente in riferimento a questi piani che ho per il futuro. In fondo, però, sono convinta che si verificherà un qualche evento che manderà a monte tutti i miei piani. A questa credenza (*Glaube*) viva, autentica, nego il mio assenso, e non la lascio diventare attiva in me»<sup>27</sup>.

Vale la pena di esaminare più dettagliatamente i passi citati, per coglierne con più precisione la portata e il senso. Innanzitutto, è necessario precisare il loro contesto, il contesto in cui vengono impiegati questi esempi della fede religiosa e dell'ateo. Il paragrafo tratta de *La presa di posizione spontanea* [*Stellungnahme*] *la sua accettazione e il suo rifiuto*. Le “prese d'atto” (le *Kenntnisnahmen*, come ad esempio la percezione di una cosa, il cogliere uno stato di cose e così via) sono qualche cosa che ci è dato, che si riceve, qualcosa di fronte a cui l'io non è libero, ma, appunto, non fa altro che *prendere atto*. Però, a questo atto di ricevere, in cui non c'è libertà né scelta, si collegano altri atti «che sono a discrezione dell'io: il rivolgersi (*Zuwendung*) verso l'oggetto di cui ho già ricevuto una certa conoscenza, e il progredi-

---

ligiosa; nel passo *b*. il senso di “fede religiosa” è evidente dal contesto; nel passo *a*., in mancanza di un contesto che renda esplicito il senso, l'aggettivo è espresso.

<sup>27</sup> «Ich kann mich auf den Boden eines Glaubens stellen, den ich in Wahrheit gar nicht besitze, der nicht in mir lebendig ist. Ich nehme z.B. an, daß ich die Umstände meines Lebens genügend überblicke, um “Pläne machen” zu können; ich nehme mir etwa vor, im nächsten Jahre eine Reise zu machen, in eine andere Stadt überzusiedeln, eine angefangene Arbeit abzuschließen usw., und richte mein gegenwärtiges Leben ganz im Hinblick auf diese Zukunftspläne ein. Im Grunde bin ich aber fest davon überzeugt, daß irgendein Ereignis eintreten wird, das alle meine Pläne über den Haufen wirft. Diesem echten lebendigen Glauben versage ich meine Zustimmung und lasse ihn nicht in mir wirksam werden» (B, p. 44). Il testo prosegue: «Il rifiuto di una presa di posizione spontanea è sempre equivalente all'accettazione di un'altra opposta, che ora diventa determinante per il mio comportamento ulteriore, benché non si tratti di una presa di posizione viva e autentica» (*ibid.*, pp. 44-45).

re ad altre datità». Si dà una certa libertà della *Zuwendung*, sulla base di ciò che era dato, che si era ricevuto, e che costituisce appunto un motivo per volgersi verso l'oggetto, o, al contrario, per astenersi dal farlo. Le "prese di posizione spontanee" (le *Stellungnahmen*) sono, sulla base delle "prese d'atto", qualcosa che non dipende dal nostro libero volere; esse prendono invece possesso di noi, ovvero -il che è lo stesso- ci vengono accordate. Non ci si decide liberamente pro o contro di loro: «la percezione di una cosa fa sì che si desti in me la credenza nella sua esistenza; la conoscenza di uno stato di cose genera la convinzione del suo effettivo sussistere; il cogliere le qualità positive di una persona genera ammirazione per lei»<sup>28</sup>. Ne consegue che, da una parte, non ci si può *decidere* contro una *Stellungnahme*, contro una presa di posizione spontanea, e che, d'altra parte, non è possibile procurarcene una se non si presenta da se stessa.

Sono queste le considerazioni che precedono immediatamente il passo *a.*, il quale va dunque interpretato così: data la caratteristica delle *Stellungnahmen* che è stata appena messa in luce, e dato il fatto che la fede religiosa è una *Stellungnahme*, non posso darmi da me una fede religiosa, per quanti sforzi io faccia.

Il discorso continua poi con l'affermazione che, se da quel primo punto di vista non si è liberi, si è però liberi in questo senso: di fronte a una *Stellungnahme*, «la posso accettare, pormi sul suo terreno, riconoscermi in essa, oppure posso assumere un atteggiamento di rifiuto». Rifiutarla non significa eliminarla, cosa questa che non è in nostro potere; però, «posso comportarmi come se essa non fosse data, posso renderla inefficace»<sup>29</sup>. E' questo il contesto del passo *b.*, il quale presenta il caso di un ateo convinto che ha un'esperienza religiosa la quale crea in lui la convinzione che Dio esiste, e tuttavia egli non vuole arrendersi, «rifiuta». Rifiuta; ma, dobbiamo intendere, senza riuscire ad «eliminare» quella fede<sup>30</sup>. Egli vive come se essa non ci fosse, ma essa c'è.

<sup>28</sup> B, p. 42.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 43. Inefficace, precisa il testo, fino al punto che non solo non si compiono gli atti liberi che conseguirebbero dalla sua accettazione, ma non si compiono neppure gli atti *non liberi* che essa dovrebbe provocare (si veda l'esempio della madre che "si rifiuta" di credere alla notizia della morte di suo figlio e che con ciò impedisce al suo dolore di aver corso).

<sup>30</sup> Pertinenti le osservazioni della Endres: qui la religione non è presentata come l'oggetto di un'aspirazione; «al contrario, l'esistenza di Dio appare come una "cosa" nel più puro senso fenomenologico della parola, secon-

Passo ulteriore: rifiutare una presa di posizione data, una *Stellungnahme* data, equivale ad accettare un'altra *Stellungnahme* non data; significa, cioè, porsi sul terreno di una credenza (*Glaube*) opposta alla prima, e che in realtà non si possiede. Il passo *c.* ha appunto la funzione di illustrare questo fatto.

Si impongono due osservazioni. La prima riguarda tutti i passi riportati, ed è questa: nei suoi esempi, Edith Stein usa a volte la prima persona singolare, ma nel senso generico, non nel senso di chi intende esplicitamente riferire una sua esperienza personale. Osserva con molto acume Maria Bienias: «tutti questi esempi [cfr. nota 21] non si devono interpretare come se Edith Stein stia parlando di sé personalmente, autobiograficamente. L'“io” ha qui un senso metodico, relativo ad un lavoro di chiarificazione di tematiche filosofiche. Ma Edith Stein aveva appreso da Husserl il metodo di collegare ricerche concettuali di carattere generale, sistematico, con esemplificazioni tratte dalla realtà vissuta. Perciò, le frasi citate hanno anche valore di autentiche esperienze vissute»<sup>31</sup>. Si può dunque pensare con buona ragione che dietro gli esempi riportati ci siano effettivamente *sue* esperienze personali, che ella esprima in fondo il *suo* desiderio di credere, e insieme anche le *sue* resistenze alla fede; però, non sono i testi stessi che lo affermano esplicitamente; è solo qualcosa che si può legittimamente supporre<sup>32</sup>.

La seconda osservazione riguarda in particolare il passo *c.* E' un passo che a volte è stato ripreso e citato come se parlasse di una fede religiosa, e anzi di quella fede in Cristo con cui Edith

---

do la vecchia tradizione di Gottinga. Se ne è coscienti (*innewerden*), ma non la si vuol riconoscere (*wahrhaben*). In grazia di una concezione del mondo che è universalmente accettata, e in cui i fenomenologi si riconoscono, almeno in parte (*sich zum Teil abfinden*)» (ENDRES, *Edith Stein...*, cit., p. 146).

<sup>31</sup> BIENIAS, *Edith Stein*, cit., p. 696. Si può ritenere valida anche in rapporto a questi passi del paragrafo III, 3 l'osservazione di Imhof relativa al passo del paragrafo V,3: «poiché Edith Stein conduce le sue ricerche in maniera puramente fenomenologica, indipendentemente da studi o monografie e dai dogmi della Chiesa, questa conoscenza deve avere la sua origine nella sua propria esperienza» (IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., p. 211).

<sup>32</sup> In relazione al passo *c.*, M. Bienias afferma: «si è liberi di vedere in queste parole un presagio della conversione di Edith. E' chiara invece [continua, in relazione al passo *d.*] un'altra esperienza vissuta, di carattere mistico» (BIENIAS, *Edith Stein*, cit., p. 698).

Stein sta, per così dire, lottando. Ma questo, credo, a torto. Nel saggio, il termine *Glaube* (e così il verbo *glauben*) è usato da Edith Stein nel senso generico di "credenza", e non solo in quello più specifico di fede come virtù teologale, o comunque come credo religioso<sup>33</sup>; in questo caso, parla piuttosto di "fede religiosa"<sup>34</sup>. E' quanto si verifica proprio nella pagina precedente, in cui "*Glaube*" è usato inequivocabilmente in quel senso generico nel passo in cui si trova l'esempio di una credenza fondata su notizie attendibili, ma non ancora sicure, che permetterebbe perciò di pensare ad un viaggio, ma che non si vuole accettare, e l'altro esempio della madre che perde il figlio in guerra. In questo senso sembra usato "*Glaube*" anche nel passo *c*. In particolare, è l'ultima frase del passo riportato che viene talora citata, isolata, in modo fuorviante, come se si trattasse della esplicita confessione, da parte di Edith Stein, di una sua resistenza alla fede religiosa, alla grazia. Per esempio, traducendo così: «E' la fede viva, la fede autentica alla quale ancora rifiuto di consentire, è a questa fede che io impedisco di divenire attiva dentro di me»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Per questa distinzione e per le precisazioni relative, si veda *Essere finito ed essere eterno* (ESW II, p. 370; traduzione italiana *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, p. 420) e soprattutto le accurate analisi de *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza* (ESW VI, pp. 185-197; traduzione italiana in *Natura, persona, mistica, per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 49-113, alle pp. 102-113).

<sup>34</sup> Il che non si verifica là dove il contesto stesso fa capire che si tratta della fede in senso stretto, come per esempio nel passo *b*., o come quando, in *Vie della conoscenza di Dio*, si prendono in esame i diversi modi di conoscere Dio, vale a dire la conoscenza naturale di Dio, la conoscenza di Dio per fede, e quella per esperienza soprannaturale. Proprio questo testo, tuttavia, è un altro di quelli in cui Edith Stein distingue con molta chiarezza i due sensi del termine *Glaube*, il senso lato dell'inglese *belief* (che si può rendere con "credenza"), e «il senso stretto di *fides*, cioè come accettazione della rivelazione soprannaturale e fedeltà ad essa» (*Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie*, Kaffke, München 1979, p. 46; trad. it. *Vie della conoscenza di Dio*, in STEIN Edith, *Vie della conoscenza di Dio e altri scritti*, Edizioni Messaggero, Padova 1983, pp. 125-187, alla p. 159). Nella traduzione italiana del passo di cui ci si sta occupando, "*Glaube*" è dunque reso giustamente con "credenza". Troviamo la traduzione "*croyance*" anche in Guilead (GUILÉAD Reuben, *De la Phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, p. 50).

<sup>35</sup> Cfr. DE MIRIBEL, *Edith Stein...*, cit., p. 51., Dopo aver citato il passo, De Fabrègues annota addirittura: «la fede è là, l'essere chiamato ha percepito



Il contesto mostra con sufficiente chiarezza che questa lettura non è giusta. "Fede viva" (meglio: viva "credenza") non indica qui la fede religiosa, ma la credenza che si verificherà quell'evento inaspettato cui il testo fa cenno qualche rigo avanti. Vero è che si può interpretare tutto l'esempio come la descrizione di una esperienza personale di Edith Stein, e come il presagio di un imminente radicale cambiamento di vita legato a quella che sarebbe stata la conversione. Ma non è il testo ad affermarlo esplicitamente; a differenza di quanto si verifica nel caso del passo tratto dal capitolo quinto.

## 2. Dal paragrafo V, 3

- d. «Esiste uno stato di riposo in Dio, di totale rilassamento di ogni attività spirituale, in cui non si fanno piani, non si prendono decisioni, e non solo non si fa nulla, ma si rimette tutto il futuro alla volontà divina, ci si "abbandona" completamente "al destino". Questo stato, un poco io l'ho provato, dopoché un'esperienza, che oltrepassava le mie forze, consumò totalmente le mie energie spirituali e mi tolse ogni possibilità di azione. Paragonato all'arresto di attività per mancanza di slancio vitale, il riposo in Dio è qualcosa di completamente nuovo e irriducibile. Quello, era silenzio di morte. Al suo posto subentra ora un sentirsi custoditi, liberati da tutto ciò che è preoccupazione, obbligo e responsabilità riguardo all'agire. E mentre mi abbandono a questo sentimento, a poco a poco una vita nuova comincia a colmarmi e, senza alcuno sforzo della mia volontà, a spingermi verso nuove realizzazioni. Questo afflusso vitale sembra essere qualcosa che promana da un'attività e una forza che non è la mia e che, senza nulla pretendere dalla mia, diventa attiva in me. Il solo presupposto necessario a questa rinascita spirituale sembra essere una certa capacità di accoglienza, come essa poggia sulla struttura della persona, che è sottratta al meccanismo psichico»<sup>36</sup>.

---

l'esistenza dell'Essere totale e infinito; forse che esita ancora a fare il passo decisivo?» (*La conversion...*, cit., p. 48).

<sup>36</sup> «Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göt-

Anche di questo brano, è opportuno esaminare innanzitutto il contesto: il titolo del paragrafo è *La cooperazione di causalità e motivazione. La forza vitale sensibile e la forza vitale spirituale*. Edith Stein distingue tra una forza vitale sensibile, legata alla natura e al corpo, e una forza vitale spirituale; afferma quindi che il corpo da una parte dipende dal mondo della natura materiale, e dall'altra è in stretto rapporto con la psiche. Esiste certo un rapporto tra la forza vitale sensibile e la forza vitale spirituale; ad esempio, tra la freschezza o la stanchezza fisiche, e la freschezza o la stanchezza spirituali. Va notato però che la forza vitale spirituale «è aperta all'apporto dal mondo degli oggetti (*Objektwelt*)» al di fuori di noi, che con i suoi contenuti può nutrirla e arricchirla, che può permetterle di dare prestazioni che non corrispondono allo stato della forza vitale sensibile, e di accrescersi anche senza un nuovo impiego di questa. La ricettività

---

tlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich "dem Schicksal überläßt". Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich -ohne alle willentliche Anspannung- zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für diese geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischem Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet» (B, p. 76; cfr. GIOVANNA DELLA CROCE, *Edith Stein...*, cit., pp. 40-41). Il secondo dei due *Contributi, Individuo e società*, richiama così questo passo : «la fonte che essa [l'anima] racchiude in sé può esaurirsi. In questo caso il mondo si scontra ancora con lei, senza però che essa si "accenda", senza che sia più in grado di dare alcuna risposta. La sensibilità per i valori viene meno, anche se questi sono ancora conosciuti, e anche le "qualità stabili" sembrano scomparire: la bontà non si irradia più in sentimenti positivi e in buone azioni, e l'intimo dell'anima sembra svuotato di tutto quello che lo riempiva e in cui si esprimeva l'individualità stessa, altrimenti non connotabile. Una tale frattura nella vita di una persona può verificarsi se un "colpo del destino" consuma tutte le forze dell'anima, può anche avvenire che essa "avvizzisca" gradualmente per un continuo eccessivo dispendio di energia, e devono esserle apportate nuove forze da fonti esterne, per risvegliarla ad una nuova vita [qui la nota: «Cfr. il I saggio, p. 76]» (B, p. 212).

nei confronti del mondo degli oggetti dipende dalla forza vitale spirituale, perché per appropriarsi degli oggetti è necessaria una certa attività spirituale, di diversa intensità, secondo la diversa natura degli oggetti. Viene sottolineata la natura peculiare della forza vitale spirituale, «nucleo immutabile delle mutevoli capacità spirituali»; come è diversa dalla capacità recettiva, che varia secondo la varietà dei contenuti (ad esempio valori estetici, o valori etici...), così essa è diversa anche dalla forza vitale sensibile. Diversa da questa, anche se in un certo senso ne dipende: ad esempio, in uno stato di esaurimento fisico, non si riesce ad entusiasinarsi per qualcosa che invece suscita il nostro entusiasmo non appena ci si è ristabiliti. I contenuti, accolti, vissuti, danno forza, determinano «un afflusso di impulsi freschi»; d'altra parte, per questo si richiede la presenza e l'impiego di una certa forza vitale...»<sup>37</sup>. E' a questo punto che si innesta il brano citato, che viene introdotto con queste parole: «A parte questo afflusso di impulsi (*Triebkräfte*), che già presuppone una certa quantità di forza vitale -e cioè quella necessaria per sperimentare (*erleben*) i contenuti in grado di dar forza-, ce n'è evidentemente anche un altro, che non è legato a un tale presupposto. Esiste uno stato di riposo in Dio...».

Vale la pena di notare brevemente che questo passo *d.* viene citato a volte come se seguisse immediatamente il passo *c.*, cosa che non è vera<sup>38</sup>, e può generare gli equivoci di cui si è detto intorno al senso stesso di quel passo. Giustamente, invece, il passo *d.* è citato spesso non tanto per un interesse diretto al tema specifico del riposo in Dio nel contesto generale del saggio<sup>39</sup>, quanto piuttosto proprio perché l'origine della esperienza che esso descrive viene individuata nella vita stessa di Edith Stein,

<sup>37</sup> B, pp. 71-76. «La Stein ritiene ... che accanto all'attività spirituale, che richiede un consumo di energie, possiamo trovarne un'altra, la quale pare infusa dal di fuori» (BETTINELLI Carla, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 37).

<sup>38</sup> Credo che l'origine di questa svista sia da ricercarsi nella biografia della de Miribel (cfr. *op. cit.*, p. 51); aveva già notato che le cose non stavano così Sofia VANNI ROVIGHI, *La figura e l'opera di Edith Stein*, «Studium» 50 (1954), 554-568, alla p. 558 in nota.

<sup>39</sup> La Vigone osserva: «L'apice dell'attività umana per eccellenza è lo stato di riposo in Dio, in cui ogni angoscia e preoccupazione si placa in un atto di vera e fiduciosa sottomissione a Lui» (VIGONE Luciana, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Città Nuova, Roma 1991, p. 27).

«in un'esperienza spirituale autentica, indubbiamente avvenuta in lei»<sup>40</sup>. Se infatti non solo questo ma tutti i passi di *Causalità psichica* riportati nelle pagine precedenti sono così frequentemente citati, è, come si è notato, perché si ritiene di ravvisare in essi un'eco di quelle che furono in questo periodo le esperienze spirituali di Edith Stein, e, più precisamente, di alcuni momenti del suo cammino verso la fede<sup>41</sup>. Si deve tuttavia rilevare che

---

<sup>40</sup> Così suor Giovanna della Croce, che pure suggerisce che ella possa essersi servita, per la descrizione di tale esperienza, di un linguaggio ("stato di morte", "rinascita", "vita nuova") appreso da testi di spiritualità o di mistica (*Edith Stein...*, cit., p. 41). Si veda anche OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., p. 102 e 103. Attirerei l'attenzione sul fatto che espressioni come "vita nuova" e "rinascita" sono largamente impiegate anche nella *Simbolica* di Adam Johann MÖHLER (ad esempio nel § 11; trad. it. Jaca Book, Milano 1984, pp. 131-138), che Edith Stein aveva letto «prima della conversione» (cfr. la lettera a Ingarden dell'8 novembre 1927, in *Edith Stein. Briefe an Roman Ingarden. Ergänzungen zu Band XIV der Werke Edith Steins*, ed. Maria Amata Neyer, «Edith Stein - Jahrbuch» 2 (1966), 392-405, alla p. 402). Anche *Essere finito e essere eterno* riprende il tema, in termini che possono ben ricordare l'esperienza del passo *d.*: «questo è quanto i conoscitori della *vita interiore* hanno sperimentato in ogni tempo: essi sono stati attirati nella parte più profonda di loro stessi da qualcosa che li attirava con più forza dell'intero mondo esterno; vi hanno sperimentato l'irrompere di una nuova, potente, più alta vita: della vita soprannaturale, divina» (ESW II, p. 407; trad. it. p. 457). In *Scientia Crucis*: Dio può se vuole «inserirsi con mano forte nel destino delle anime. Un miracolo di questo genere, operato dalla sua onnipotenza, significa la rinascita dell'anima sotto l'azione della grazia santificante» (ESW I, p. 149; trad. it. Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982, p. 189; cfr. *Gli scritti della serva di Dio...*, cit., p. 138). Si veda infine anche la "antropologia teologica", ESW XVII, pp. 40; 104-106; 118-121; 176.

<sup>41</sup> R. Ingarden rileva che «due o tre passi» dei *Contributi* contengono «sintomi» e «tracce» del passaggio di Edith Stein, un passaggio in atto in quel momento, dalla sua precedente posizione alla nuova, segnata da un'adesione ad un credo religioso, alla fede cattolica (INGARDEN, *Zur Philosophie Edith Steins*, cit., p. 211). Ingarden colloca il passo che «mostra chiaramente che l'autrice ebbe una esperienza determinata, una esperienza di Dio, e che questa esperienza causò da parte sua una certa risposta positiva», in *Individuo e società* (*ibid.*, p. 213); pensa probabilmente a B, p. 212 (cfr. nota 36); è comunque da notare che B, p. 212 (*Individuo e società*) rimanda a B, p. 76 (*Causalità psichica*), in cui quella esperienza è descritta con maggior precisione. Si vedano anche, ad esempio, i lavori biografici di M. Bienias (cfr. sopra nota 21); di W. Herbstrieth (TERESIA A MATRE DEI, *Edith Stein...*, cit., pp. 48-50 e *Das wahre Gesicht...*, cit., pp. 57-59); di suor Giovanna della Croce (nel passo *c.* del paragrafo III, 3 e nel passo del paragrafo V, 3, citati di seguito, Edith Stein sta «parlando del cammino percorso»: *Edith Stein...*, cit., p. 40 e 41); di Elisabeth Endres (dopo aver citato il passo *a.* e il passo *d.*, allude, ma solo in riferi-

c'è una differenza fondamentale tra questo passo del paragrafo V, 3 e quelli, citati precedentemente, del paragrafo III, 3. In *questo* caso, Edith Stein è esplicita nell'affermare che sta parlando di una *sua propria* esperienza spirituale. E' dunque certo che le considerazioni sviluppate in *questo* passo vanno riferite a lei; prendono l'andamento di un vero e proprio resoconto di una sua precisa esperienza<sup>42</sup>. Che Edith Stein parli, qui, *veramente* in pri-

---

mento a quest'ultimo, ad una «esperienza personale» (*Edith Stein...*, cit., pp. 146-149); di suor Maria Cecilia del Volto Santo (cita il passo c. del paragrafo III, 3 e vi scopre «la sua [di Edith Stein] intima disposizione e la sua profondissima tensione di fede, che era già fede in atto, sebbene ancora non riconosciuta esplicitamente da lei» - *Edith Stein...*, cit., p.59; cita poi anche il passo del paragrafo V, 3, per il quale rimanda alla *Vita* di S.Teresa d'Avila, cap. 12, 5; esso è testimonianza dei «sentimenti elevati di Edith anteriori alla conversione» e del fatto che, «già al tempo della conversione, Edith era una persona massimamente aperta alla ricezione della grazia e alla piena accoglienza della rivelazione del mistero di Dio», *ibid.*, pp. 59-60). Si vedano anche SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 77 e «*Ich sah aus meinem Volk...*, cit., p. 34; OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., p. 92 (è lei a restare ferma alla sua «concezione scientifica del mondo» nonostante le sollecitazioni della grazia divina). Elisabeth de Miribel, che cita congiuntamente, l'uno di seguito all'altro, il passo c. del paragrafo III, 3 e il passo del paragrafo V, 3, osserva: «questa pagina ci pare contenere il riflesso di una esperienza spirituale autentica»; infatti, essa «lascia intravedere qualcosa del cammino percorso» da Edith Stein»; e arriva fino a riconoscere, nell'«avvenimento presagito», il battesimo (DE MIRIBEL, *Edith Stein...*, cit., pp. 51-52).

<sup>42</sup> Purtroppo nella traduzione italiana questo punto essenziale va quasi perduto («Si riceve questo stato dopo che un vissuto, che ha superato le mie forze, ha completamente consumato la forza vitale spirituale e ha privato la persona di ogni attività» - corsivo mio). Il testo tedesco [*Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat*]; poi, nella descrizione di questo stato, riprendono i verbi al presente] è reso più fedelmente nella traduzione di suor Giovanna della Croce: «Questo stato, un poco io l'ho provato, in seguito a un'esperienza che, oltrepassando le mie forze, consumò totalmente le mie energie spirituali e mi tolse ogni possibilità di azione» (*Edith Stein...*, cit., p. 40). Suor Teresa della Madre di Dio parla a questo proposito di una «irruzione», di una «esperienza intima di Dio, che nell'estrema prostrazione viene più facilmente avvertita»; e ancora: «prima dell'adesione totale a Dio, Edith deve passare attraverso l'angoscia di una notte spirituale» (TERESIA A MATRE DEI, *Edith Stein...*, cit., p. 48). Imhof, come si è visto (cfr. nota 31), argomenta in questa maniera: «dato che Edith Stein conduce le sue ricerche in maniera puramente fenomenologica, indipendentemente dalla letteratura sull'argomento e dal dogma della Chiesa, questa conoscenza [sullo stato di riposo in Dio] deve avere la sua origine nella sua propria esperienza, *cosa che del resto ella subito sottoli-*

ma persona, è un fatto di estrema importanza, che caratterizza questo passo *d.* rispetto a quelli del paragrafo III, 3. Mentre sulla base del paragrafo III, 3 si può solo *supporre* che Edith Stein stia in fondo parlando di se stessa, in questo paragrafo V, 3 ella invece lo dichiara esplicitamente. Wimmer qualifica questo testo come una "confessione" (*Selbstbekenntnis*), «che attesta quanto ella, già alla fine della guerra mondiale, fosse cresciuta nella fede e nell'esperienza di Dio»<sup>43</sup>.

Che si tratti di un'esperienza personale di Edith Stein, si può considerare cosa certa. Restano tuttavia aperti interrogativi ai quali è difficile dare una risposta sicura. Ad esempio: si tratta di un'unica esperienza, o non piuttosto di diverse esperienze simili che si sono ripetute anche a distanza di tempo? E ancora: in quale momento ha avuto luogo questa esperienza (o eventualmente: hanno avuto luogo queste esperienze)? Sono interrogativi che non sono privi di importanza in rapporto alla qualità stessa dell'esperienza. E tuttavia, appunto, non sembra che si possano dare risposte assolutamente sicure.

Quanto al primo interrogativo, l'inciso in cui resta esplicitamente affermato che si tratta di una sua personale esperienza fa pensare che il passo si riferisca ad una esperienza unica. «Esiste uno stato di riposo in Dio...»; qui viene enunciata una possibilità generale; e poi: «questo stato, un poco io l'ho provato, dopoché...»; riferimento, questo, con quel che segue, ad una esperienza puntuale, in cui ella ha vissuto personalmente una possibilità che è in sé universalmente umana. Questa almeno è l'impressione che si ricava dalla lettura. Va comunque aggiunto che il discorso vale fino al momento della stesura del passo *d.* Dopo, l'esperienza potrebbe anche essersi ripetuta. E questo ci porta al secondo interrogativo.

---

nea: "Questo stato, un poco io l'ho provato..."» (IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., p. 211; corsivo mio). Si vedano ancora DE FABRÈGUES, *La conversion...*, cit., p. 48, per il quale il passo non lascia alcun dubbio sul fatto che si sia trattato «di una vera esperienza spirituale» e OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., p. 102.

<sup>43</sup> WIMMER, *Vier jüdische Philosophinnen...*, cit., p. 198, dove afferma anche: «viene qui tratteggiata, con modalità affatto classiche, l'esperienza mistica di una vita unita con Dio, un'esperienza, che ad Edith Stein diede la pace, contro ogni dubbio intellettuale, e contro la resistenza vitale ad una totale consegna di sé a Dio». L'autore ritiene concluso il saggio alla fine del 1918 (ma, a p. 187, parla piuttosto dell'ottobre 1919).

Quanto all'interrogativo relativo alla data, va innanzitutto notato che altro è il problema della datazione di *Causalità psichica*, altro il problema della datazione della esperienza descritta nel passo *d*. Imhof, che del saggio sulla *Causalità psichica* dà un'analisi molto accurata, lo data, insieme col secondo dei due *Contributi*, al 1919 al più tardi, quando Edith Stein li presentò entrambi all'Università di Gottinga in occasione della sua richiesta di abilitazione<sup>44</sup>. Si deve però aggiungere questo: non è impossibile pensare che, pur essendo sostanzialmente ultimati da tempo i due *Contributi*, il passo *d*. sia stato aggiunto all'ultimo momento, prima della loro consegna al tipografo per la pubblicazione nello *Jahrbuch*, e in questo caso l'esperienza descritta potrebbe essere avvenuta dopo la stesura dei due saggi. Una cosa del genere debbono pensare quanti riconoscono nell'esperienza sconvolgente che distrugge le ultime energie di Edith Stein la delusione dovuta all'improvviso matrimonio di Hans Lipps<sup>45</sup>. Comunque, appartiene al 1918, anno in cui sarebbe da collocarsi la stesura dei *Contributi* almeno nella loro struttura essenziale, un testo che mostra una singolare convergenza col passo *d*. Si tratta di una lettera a Roman Ingarden del 10 ottobre 1918, lettera che non era stata pubblicata nel volume ottavo delle *Opere* di Edith Stein. Vi ritroviamo idee-chiave del passo *d*.

---

<sup>44</sup> Cfr. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., pp. 100 e 266. Sappiamo dalla lettera 25 (ESW VIII, p. 37) -annota anche Imhof- che il saggio sulla *Causalità psichica* era pronto, «quanto alle linee essenziali», già nell'agosto 1918. Per Wimmer, fu scritto entro l'ottobre del 1919 (*Vier jüdische Philosophinnen...*, cit., p. 1879; per U.Koepke, i due *Contributi* furono scritti tra il 1917 e il 1919 (*Edith Stein...*, cit., p. 136); per SANCHO FERMÍN *Causalità psichica* fu steso nel 1918 e ultimato nel 1919, *Individuo e società* fu ultimato prima della fine di luglio 1919 (*Edith Stein, modelo y maestra...*, cit., p. 140); Reifenrath considera ultimato il lavoro di redazione dei *Contributi* prima della partenza di Edith Stein da Friburgo (*Erziehung im Lichte...*, cit., p. 61). Ingarden, ma sulla base dei tempi di stampa che furono necessari per i suoi propri articoli e non sulla base di documenti di Edith Stein, dà una datazione leggermente più bassa: pensa che i *Contributi* siano stati scritti nel 1920, forse già nel 1919 (INGARDEN, *Zur Philosophie Edith Steins*, cit., p. 211). In ogni caso, come si vede, si tratta di un momento anteriore all'episodio di Bergzabern. Altro problema, si diceva, è quello della datazione precisa dell'esperienza stessa descritta in *Causalità psichica*, in questo arco di anni; si veda a questo proposito LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., p. 40: «quando per la prima volta nella vita di Edith Stein Dio le abbia teso la mano -senza che lei la stringesse- non lo sappiamo».

<sup>45</sup> Cfr. sotto, nota 123.

come quella di una "forza" che salva da una situazione di prostrazione, e quella di "rinascita": «non so se lei ha colto, a partire da alcune espressioni usate da me, che mi sono risolta sempre più per un cristianesimo del tutto positivo. Questo mi ha liberato dalla vita che mi aveva buttato a terra, e mi ha dato anche la forza riprendere a vivere di nuovo, con gratitudine. Posso quindi parlare di una "rinascita" nel senso più profondo. Ma questa nuova vita per me è legata in modo così stretto con le esperienze vissute l'anno scorso, che io non me ne separerò mai, in nessun modo; per me, resteranno sempre attuali, presenti. Non posso più riconoscere in esse una disgrazia; al contrario, appartengono a quanto ho di più prezioso»<sup>46</sup>. Nella stessa lettera, aveva affermato che «da mesi» è ormai in condizioni di spirito buone; mentre, prima, c'era da temere un tracollo<sup>47</sup>.

Non solo l'esperienza descritta nel passo *d.* è indubitabilmente un'esperienza personale di Edith Stein. Per Schandl, «questa esperienza, che ella con insistenza descrive come un vissuto suo proprio», è «un'esperienza di Dio di grande intensità, e fondamentale per il suo ulteriore cammino»<sup>48</sup>. Anche suor Giovanna della Croce attribuisce una grandissima importanza a questa pagina, che «potrebbe essere la chiave d'interpretazione della conversione di Edith»<sup>49</sup>. Il giudizio di Schandl e di suor Giovanna della Croce è senz'altro giusto. E' da condividere dun-

<sup>46</sup> ESW XIV, pp. 103-104.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 103. Commenta H.Ott: «questo è il linguaggio di una persona salvata (*erlöst*), che ha superato l'immanenza del mondo ed è certa della trascendenza e dell'esistenza del Dio personale: cristianesimo positivo. Il processo del ritrovamento di sé nella dimensione religiosa (*religiöse Selbstfindung*) aveva dunque già raggiunto un primo livello - dopo una serie di pesanti delusioni, di sconvolgimenti e di crisi» (OTT Hugo, *Edith Stein und Freiburg*, in FETZ - RATH - SCHULZ, *Studien zur Philosophie...*, cit., pp. 107-139, alla p. 124).

<sup>48</sup> SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 78 (corsivo mio). Cfr. anche p. 79: «proprio il linguaggio che usa, oggettivo, tenue come un soffio, faticosamente elaborato, è conferma del fatto che Edith Stein qui parla della sua fondamentale esperienza personale di Dio»; ciò che, aggiunge in nota, non colgono Manshausen ed altri. Come si è visto.

<sup>49</sup> GIOVANNA DELLA CROCE, *Edith Stein...*, cit., p. 41; cfr. ancora: «con grande probabilità va attribuito a questa esperienza l'aver fatto il passo decisivo dopo aver scoperto la "Verità" nella Vita di S.Teresa» (*ibid.*). Cfr. anche BETTINELLI, *Il pensiero...*, cit., pp. 181-182.



que anche l'impostazione di chi non si limita a citare i passi del saggio sulla *Causalità psichica* per illustrare le circostanze e i tempi della conversione, ma attribuisce loro anche un posto di rilievo nella della esperienza spirituale globale di Edith Stein e in tutta la sua dottrina spirituale.

E' quanto avviene ad esempio nello studio di Elisabeth Otto. Nella spiritualità di Edith Stein, a suo avviso, ha un posto di assoluto rilievo il concetto di "rinascita spirituale"<sup>50</sup>; di qui l'importanza del passo *d.*; è appunto qui che ella «descrive la sua esperienza di una rinascita spirituale»<sup>51</sup>. Secondo Elisabeth Otto, quello che è centrale, in questo passo, è il "cambiamento" (*Wandel*), il concetto e l'esperienza del cambiamento; un tema questo che, come si vedrà, era presente fin da *Il problema dell'empatia*, e che poi tornerà ancora, prima nell'esperienza della vita che nella riflessione, in relazione agli incontri di Edith Stein con persone la cui vita aveva subito un cambiamento radicale; infine, e soprattutto, in relazione a questa sua personale esperienza, consegnata alla pagina di *Causalità psichica* della quale ci stiamo occupando. E' un'esperienza che le apre anche la via verso una nuova forma di pensiero, afferma Elisabeth Otto, verso una nuova mentalità, una nuova concezione della realtà. «Il cambiamento (*Wandel*) della persona come cambiamento (*Verwandlung*) operato da una potenza che sta al di fuori della persona e di tutte le connessioni naturali in cui essa è immersa, le mostra i limiti della sua posizione nel campo della teoria della conoscenza<sup>52</sup>, e mette in forse la sua concezione scientifica del mondo»<sup>53</sup>. L'esperienza del trovar sostegno e sicurezza in Dio è poi in fondo, per lei, l'esperienza di sentirsi salvata. Però questa non è, nella interpretazione di E.Otto, l'esperienza che mette fine ad un'epoca della sua vita, quella irreligiosa, non è l'espe-

<sup>50</sup> OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., pp. 168 e 181.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>52</sup> «Edith Stein -aveva affermato poco sopra- concepisce il cambiamento della persona come un fenomeno che ha il suo fondamento nell'esperienza della grazia divina. Ma, quanto alla sua posizione conoscitiva, ella è orientata solo all'essere che si trova nell'ambito della coscienza, e che è dato nell'esperienza» (*ibid.*, p. 99). Per questo, l'esperienza di un cambiamento operato da una forza trascendente fa saltare i suoi schemi: «col metodo della riduzione trascendentale non è in grado di fondare il cambiamento della persona» (*ibid.*, p. 101).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 99.

rienza che vince tutte le sue resistenze, quelle intellettuali in particolare: «piuttosto, dapprima ella si rifiuta di accettare la situazione completamente nuova che si è creata, per il suo pensiero, con il cambiamento della sua persona; si rifiuta di rinnegare la sua posizione conoscitiva»<sup>54</sup>. A conferma di ciò, viene citato il passo *b.*, che si riferirebbe dunque ad un'esperienza successiva a quella di cui è testimonianza il passo *d.*, e che avrebbe la sua origine appunto dall'esperienza descritta nel passo *d.* Comincia così per Edith Stein un lungo doloroso processo: «la salvezza che ha sperimentato è diventata per lei un problema»<sup>55</sup>, come costituisce un «problema» il cambiamento<sup>56</sup>, in sé o negli altri. Un problema, perché ora capisce «che l'uomo appartiene ad un ordine completamente diverso da quello dei problemi scientifici. Fino a questo momento, era dalla ricerca scientifica che ella si aspettava l'ultima chiarezza riguardo all'uomo. Adesso però ha sperimentato che la risposta all'enigma del suo essere è il Dio vicino, personalmente vicino»<sup>57</sup>. Tuttavia, non sa prendere la risoluzione di abbandonarsi a Lui, perché per farlo dovrebbe abbandonare il suo modo di vedere, tutta la sua impostazione mentale. Proprio questa, secondo Elisabeth Otto, sarebbe la radice ultima delle crisi di questi anni. Edith Stein si vedrebbe costretta ad una specie di autoliquidazione del pensiero, di rinuncia del pensiero a se stesso, mentre tutto quello che le viene richiesto è di mettersi in ascolto di Dio<sup>58</sup>. In Teresa d'Avila, Edith Stein troverà le sue stesse esitazioni e resistenze, ma Teresa le indicherà la Croce, l'obbedienza fino alla morte di croce, come la via della vita<sup>59</sup>, le insegnerà la preghiera<sup>60</sup>, e l'incontro con Cristo<sup>61</sup>. Sono tematiche che dovranno essere riprese più avanti.

Sono stati riportati i passi del saggio sulla *Causalità psichica* che offrono un interesse in relazione alla storia della conversione di Edith Stein, e ne è stato indicato il contesto; con ciò, si

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 103: «ha sperimentato l'amore di Dio che le si offre come salvezza, ma non riesce ancora ad aprirsi a questa salvezza (*ibid.*).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 104; cfr. anche p. 108. Cfr. sotto, nota 131.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

è cercato di precisare quello che essi effettivamente dicono, le indicazioni che essi contengono; ne è stata sottolineata l'importanza, sulla scorta della letteratura critica su Edith Stein. Resta da approfondirne il significato anche sulla base di nuovi testi, cronologicamente posteriori, che sembrano tuttavia riferirsi alla medesima esperienza.

Il cammino della conversione di Edith Stein non fu soltanto lungo, ma pieno di lotte, di sollecitazioni, di resistenze e di combattimenti<sup>62</sup>; è quanto emerge anche dalla dissertazione *Sul problema dell'empatia* e da molteplici testimonianze appartenenti a questi anni. E' quanto si vedrà subito.

Poi, nel lungo e travagliato cammino di conversione, in un momento anteriore a quello risolutivo di Bergzabern, si colloca un fatto — quello descritto nel passo *d.* — che si potrebbe qualificare come "mistico"; in relazione a questo fatto, si vedranno la *Introduzione alla filosofia* e altri testi dell'ultimo periodo della sua attività.

## II. La dissertazione "Sul problema dell'empatia" e gli anni della ricerca di Dio

In riferimento ai passi *a.* e *c.*, Imhof giudica «davvero stupefacente» il fatto che Edith Stein si serva dell'esempio della fede, perché, osserva, «Edith Stein redasse i suoi due *Contributi* prima del suo personale approdo alla fede»<sup>63</sup>. Crede dunque di poter avanzare questa ipotesi: «forse fa allusione qui alla fede ebraica della madre, che non le fu mai dato di condividere»<sup>64</sup>. In realtà quell'esempio, in uno scritto anteriore alla conversione, può suscitare stupore solo se si interpreta la conversione, l'epi-

---

<sup>62</sup> Maria Bienias, che conobbe personalmente Edith Stein, parla di «duri combattimenti spirituali» (*schwere Geistesämpfe*), dai quali uscì con la lettura della *Vita* di S.Teresa (BIENIAS, *Das Lebensopfer...*, cit., p. 11). E' un aspetto che è fortemente sottolineato in tutte le biografie più recenti. W.Herbstrith parla di un combattimento, di una lotta con Dio, (*ein Ringen mit Gott*) (HERBSTRIETH Waltraud, *Edith Stein. Jüdin...*, cit., p. 376; cfr. anche ID., *Das wahre Gesicht...*, cit., pp. 57-59).

<sup>63</sup> IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., pp. 193-194 e 317. Egli cita il passo *a.*, il passo *c.* (privo dell'ultima frase, la più frequentemente citata e fraintesa), e infine il passo *b.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 317; questo parlando del passo *a.*

sodio di Bergzabern del 1921, come un avvenimento che sovrappiunge improvviso, e non come un punto d'approdo, conclusivo di un lungo travaglio; in questo caso, si dovrebbe trovare del tutto «naturale» il ricorso a simili esempi, legati ai problemi più brucianti che Edith Stein stesse vivendo<sup>65</sup>. D'altra parte, l'ipotesi avanzata da Imhof potrebbe anche essere plausibile, dato il forte legame che univa la madre e la figlia, e il dolore che doveva arrecare alla figlia la consapevolezza di dare un così grave dolore alla madre. Carla Bettinelli, convinta anche lei che «la Stein abbia preparato il lavoro prima della conversione», afferma invece che ella «in esso fa allusione al cammino che sta compiendo verso Dio con resistenza»<sup>66</sup>. E' questa l'interpretazione che sembra in effetti più verosimile, anche se non si attribuisce all'ultima frase del passo *c.* il valore di un'allusione autobiografica alla resistenza opposta alla fede cristiana; un senso che essa, almeno esplicitamente, non ha. In ogni caso, le due interpretazioni di per sé non si escludono; potrebbero benissimo essere vere entrambe. La ferma fede della madre, oltre che essere motivo di profondo rispetto, può ben averle offerto materia di meditazione, nel suo personale combattuto cammino verso la fede, come è il caso di quella di tante persone che, a Gottinga, stimava e ammirava per le loro qualità filosofiche e umane<sup>67</sup>.

Lo stesso Imhof esprime stupore anche per la collocazione cronologica della esperienza cui fa allusione il passo *d.*; ancora una volta per il fatto che di «questa prima personale esperienza di Dio da parte di Edith Stein» si parli già in *Causalità psichica*, mentre tutta la letteratura sulla Stein afferma che «per la prima volta nell'estate del 1921 (nella casa di campagna della famiglia Conrad-Martius a Bergzabern) fu concessa ad Edith Stein l'esperienza decisiva della fede»<sup>68</sup>. Si potrebbe ripetere quanto si è già osservato in riferimento ai passi *a.* e *b.*, ma lo stupore sembra effettivamente ancora più giustificato nel caso del passo *d.*,

<sup>65</sup> Così SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 76.

<sup>66</sup> E continua: «...ché altrimenti non scriverebbe "A questa fede autentica e viva nego la mia adesione e non permetto che diventi operante in me"». (BETTINELLI, *Il pensiero...*, cit., pp. 31-32).

<sup>67</sup> Cfr. TR, pp. 89-90 (= LJF, p. 230/238): «Uomini con cui avevo da trattare quotidianamente e che circondavo di un'ammirata venerazione vivevano in quel mondo [il mondo della fede]; esso doveva dunque meritare almeno una seria considerazione».

<sup>68</sup> IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., p. 322.

trattandosi di un'esperienza così precisa, di una vera e propria esperienza di Dio, e che Edith Stein rivendica così decisamente come propria. Se, come si deve ritenere, la redazione del saggio sulla *Causalità psichica* fu completata prima del momento decisivo della conversione, da collocarsi nell'estate del 1921, il problema effettivamente sussiste.

Prima però di approfondire la questione, il fatto su cui si vorrebbe richiamare l'attenzione è questo: non solo nel saggio sulla *Causalità psichica*, ma già nella dissertazione su *Il problema dell'empatia*, dunque nel 1916, Edith Stein fa ricorso, come esempi, per illustrare e precisare certe sue tesi, alla figura del credente e a Dio, all'idea di Dio<sup>69</sup>.

A conclusione del paragrafo dedicato alla descrizione del fenomeno dell'empatia, dopo le precisazioni fatte per distinguere l'empatia dal ricordo, dall'attesa e dalla fantasia, aveva affermato: «abbiamo preso in considerazione e tentato di descrivere l'empatia in generale in quanto esperienza della coscienza estranea, senza tener conto del tipo di soggetto che esperisce, e del tipo di soggetto di cui viene esperita la coscienza [...] Così appare l'esperienza che un Io in genere può avere di un altro Io in genere. E' in questo modo che l'uomo coglie la vita psichica dell'altro uomo, è in questo modo che egli coglie pure, come credente, l'ira, i comandamenti del suo Dio; non diversamente Dio può cogliere la vita dell'uomo. Dio, in quanto dotato di conoscenza perfetta, non si ingannerà mai sui vissuti degli uomini, come gli uomini si ingannano tra loro sui loro vissuti. Ma anche per lui i loro vissuti non diventano vissuti suoi propri, né assumono la stessa specie di datità di questi»<sup>70</sup>.

Nelle pagine finali del saggio, poi, Edith Stein si era interrogata sulla possibilità dell'instaurarsi dell'empatia in relazione alla differenza dei tipi personali; si può sempre avere una rappresentazione, o capire l'esperienza vissuta dell'altro, in relazione alla percezione dei valori, ma non si può *rivivere* la sua esperienza [non la si può *erfüllen*] se non c'è un'affinità con l'altro<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> A questo proposito, cfr. MÜLLER, *Grundzüge...*, cit., pp. 310-312.

<sup>70</sup> *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917 (riprodotta da Kaffke, München 1980), pp. 10-11. Trad. it. *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985; la traduzione italiana riporta la paginazione originale (traduzione modificata).

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

Ed è a questo punto che esemplifica in questa maniera: «posso, personalmente, essere un incredulo (*ungläubig*), e tuttavia capire che un altro sacrifichi per la sua fede tutto quel che possiede in beni terreni. Vedo che egli agisce in questo modo ed empatizzo in lui un'apprensione di valori, il cui correlato non mi è accessibile, come motivo del suo agire; gli ascrivo uno strato (*Schicht*) personale che io non possiedo. Così, empatizzando, arrivo a cogliere il tipo dell'"*homo religiosus*", che è estraneo alla mia natura [*wesensfremd*], e lo capisco; tuttavia, quel qualcosa di nuovo che mi si presenta in lui resterà al di là della mia capacità di riviverlo [*unerfüllt*]"<sup>72</sup>.

Infine, ci sono ancora delle considerazioni che ci interessano proprio nell'ultima pagina della dissertazione. Il problema è questo: dato che l'empatia di cui si è parlato finora si è sempre servita di una mediazione corporea (espressioni del volto, azioni...), che cosa si dovrà dire della possibilità dell'empatia in relazione a persone puramente spirituali, nel qual caso una tale mediazione sarebbe impossibile? A questo punto leggiamo: «ci sono stati uomini che, in un improvviso cambiamento della loro persona, hanno creduto di esperire l'intervento della grazia divina; altri, che nelle loro azioni si sentivano guidati da uno spirito protettore [...] Chi se la sentirà di determinare se si tratta di un'autentica esperienza, oppure di quella oscurità sulle proprie motivazioni, che abbiamo trovata nel considerare gli "idoli della conoscenza di sé"? Ma, con le immagini illusorie di un'esperienza di questo tipo, non è forse già data anche la possibilità eidetica [*Wesensmöglichkeit*] di un'autentica esperienza in questo ambito?»<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 129. L'esempio serve ad illustrare questa affermazione, che in linea di principio posso in qualche modo rivivere [è *erfüllbar*] ogni vissuto estraneo che potrebbe nascere a partire dalla mia struttura personale, anche se io non fossi ancora arrivato a svilupparlo autonomamente. Quello che invece è in contraddizione con la mia struttura, posso sì capirlo, non però "riviverlo" [portarlo a riempimento, *erfüllen*]. Altro esempio, che segue immediatamente quello citato nel testo: di fronte a persone che pensano solo ad accumulare beni materiali, vedo che esse non sono sensibili ad altri tipi di valori che io invece sono in grado di apprezzare; li capisco, anche se appartengono a un altro tipo umano, e io non sono capace di rivivere in me la loro esperienza, di sentire come loro.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 131. Il testo continua dichiarando essere di competenza dello «studio della coscienza religiosa» la soluzione di questo problema, che è «del più grande interesse per il campo della religione. Ma lascio ad ulteriori

I passi citati, sia quelli del saggio sulla *Causalità psichica*, sia già quelli de *Il problema dell'empatia*, mostrano con assoluta chiarezza la presenza e la persistenza in Edith Stein, già nel periodo anteriore al momento del definitivo compiersi della sua conversione, di interessi e tematiche di carattere religioso. «Negli anni successivi -scrive Manshausen- le problematiche relative alla fede e alla religione costituiscono il suo problema centrale; l'esperienza religiosa, come fenomeno, ai suoi occhi merita grande attenzione»<sup>74</sup>. Tuttavia, è possibile risalire ancora più indietro del 1916. M.A. Neyer ha respinto come non documentata l'affermazione secondo la quale Edith Stein sarebbe stata atea fino al ventunesimo anno di età<sup>75</sup>. Stando ai testi di cui disponiamo, comunque, sappiamo per certo che già con le conferenze di Max Scheler le si spalanca davanti il mondo della fede<sup>76</sup>,

---

ricerche la risposta al quesito posto, e qui mi accontento di un "non liquet"» (*ibid.*, p. 132). Per la dissertazione sull'empatia in rapporto a queste tematiche, cfr. anche SCHANDL, *"Ich sah aus meinem Volk..."*, cit., pp. 29-32; l'ultimo passo riportato è citato ad esempio anche in KOEPKE, *Edith Stein...*, cit., p. 99 e in OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., pp. 98-99.

<sup>74</sup> MANSHAUSEN, *Die Biographie...*, cit., p. 50.

<sup>75</sup> NEYER Maria Amata, *Die zweite Lebenshälfte*. Aus den Originaldokumenten zusammengefaßt dargestellt von Sr. Maria Amata Neyer, in STEIN Edith, *Aus meinem Leben*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987, pp. 375-400, alla p. 383. Che Edith Stein sia stata "atea" dai 13 ai 21 anni, era affermato ad esempio da Teresa Renata dello Spirito Santo (TR, p. 56) e da Maria Bienias (BIENIAS, *Edith Stein*, cit., p. 692, e *Das Lebensopfer...*, cit., p. 6).

<sup>76</sup> «Per quanto riguarda i valori della sfera religiosa, e intesi in modo specificamente cattolico, egli aprì gli occhi a molti. Nei circoli della moderna incredulità, idee come quelle di virtù, di pentimento, di umiltà, non sono assolutamente capite; egli ne ha dischiuso di nuovo il senso originario alla mente dei loro dotti *spregiatori*. E' un dovere di riconoscenza, ora che è morto, ricordare a quanti egli ha aperto la via alla vera fede cattolica» (*Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, in ESW VI, Louvain-Fribourg 1962, pp. 1-19, alle pp. 6-9). Anche ne *Il mio primo semestre a Gottinga* (come capitolo III in TR), Edith Stein mette in rilievo il suo debito nei confronti di Scheler: «in quegli anni io, come molti altri, subii la sua decisiva influenza, che andava ben al di là del campo della pura e semplice filosofia [...] Era un momento in cui la sua anima traboccava di idee cattoliche, per le quali egli sapeva fare propaganda con tutto il fascino del suo spirito e la potenza del suo linguaggio. Fu per me il primo contatto con un mondo che fino allora mi era rimasto del tutto sconosciuto; non mi condusse ancora alla fede. Mi dischiuse però un nuovo ambito di fenomeni davanti ai quali ormai non potevo più chiudere gli occhi. Non per niente ci era stato sempre ripetuto che dovevamo metterci di fronte a qualsiasi cosa senza preconcetti, gettando via tutti i "paraocchi": cadevano così le barriere dei pregiudizi razionali»

ed è almeno da quel momento che ella comincia a porsi con insistenza interrogativi di carattere religioso, anche se non ancora in modo sistematico<sup>77</sup>. Quanto a questa ricerca, continua anche se non sistematica, si possono citare, oltre a diverse testimonianze<sup>78</sup>, anche non pochi testi della stessa Edith Stein, tratti soprattutto dall'autobiografia e poi anche dall'epistolario<sup>79</sup>, in par-

---

sti tra i quali ero cresciuta senza saperlo, e il mondo della fede mi si apriva repentinamente davanti» (TR, p. 89; LJF, pp. 229-230/237-238). Si veda anche la testimonianza della sua amica Erika Gothe in TR, pp. 101-102: «era inoltre venuto da Monaco il famoso rappresentante della fenomenologia Max Scheler, per tenere a Gottinga delle conferenze serali su questioni religiose [...] Queste conferenze furono un avvenimento sensazionale per il piccolo centro universitario, e furono esse probabilmente a dare inizio a quel movimento verso il cattolicesimo che cominciò a manifestarsi nell'ambiente dei discepoli di Husserl e di Reinach [...] Quelle conferenze furono per me - e forse anche per lei - il primo impulso sulla via che doveva portarmi ad abbracciare la religione cattolica». Con Scheler, nota M. Geiger, il cattolicesimo riprendeva contatto con la filosofia moderna e di nuovo agiva in essa (cfr. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., p. 59). Pur nella loro diversità, osserva P. Nota, Max Scheler ed Edith Stein avevano della filosofia la medesima idea, «che fosse la ricerca di una risposta alla domanda "Chi sono io?"» (NOTA Jan H., *Die frühe Phänomenologie Edith Steins*, in HERBSTTRITH Waltraud (ed.), *Denken im Dialog*, cit., pp. 57-71, alla p. 63).

<sup>77</sup> Il passo citato nella nota precedente continua: «per il momento non mi dedicai ancora ad occuparmi sistematicamente di questioni religiose (*Glaubensfragen*), perché ero ancora troppo presa da altre cose. Mi limitai ad accogliere senza resistenze gli stimoli che mi venivano dall'ambiente circostante e, quasi senza accorgermene, a poco a poco ne fui trasformata» (TR, p. 90; LJF, p. 230/238).

<sup>78</sup> Ad esempio, ancora quella di Erika Gothe: «avevamo l'abitudine di trattare insieme di filosofia, e non di rado c'intrattenevamo su problemi religiosi, suscitati dalla conversione al cristianesimo del nostro maestro, il professor Adolf Reinach...» (TR, p. 101); o quella della signora Steiger (OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., pp. 183-184 e HERBSTTRITH Waltraud, *Edith Stein. Jüdin und Christin*, Verlag Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1995, pp. 53-55). Ai Processi, Pauline Reinach testimonia: «all'epoca in cui conobbi la Serva di Dio, ella cercava la verità nella filosofia, e si dava premura delle questioni riguardanti la fede» (*Summarium*, §1049, p. 437); c'è poi un'altra sua testimonianza relativa ad un'epoca molto posteriore: «segnalo che nell'estate del 1921 Edith venne da noi per l'ultima volta. Abbiamo parlato molto delle *Confessioni* di S. Agostino. Le domandavo molti schiarimenti: Capiva tutto meglio di me. A quell'epoca, lei era ancora ebrea, ed io protestante» (*ibid.*, §1071, pp. 438-439).

<sup>79</sup> Cfr. ad esempio ESW VIII, pp. 14 e 34 (l'interesse di A. Reinach per le problematiche religiose e le sue note sull'argomento; cfr. NEYER, *Die zweite Lebenshälfte*, cit., pp. 381-382).



ticolare dal carteggio con Roman Ingarden<sup>80</sup>. E' da sottolineare il fatto che questi testi non riferiscono soltanto di sue *riflessioni* intorno al problema religioso, ma anche di episodi che parlano chiaramente di una sua *ricerca vissuta*, di una sorta di inquietudine, quasi della nostalgia di un bene prezioso di cui avverte la mancanza<sup>81</sup>. Ma poi non c'è solo il suo volontario "pellegrinaggio"<sup>82</sup>; ci sono anche gli incontri folgoranti, inaspettati, che la segnano per sempre, da quelli almeno apparentemente più umili come l'incontro con la donna anonima nel duomo di Francoforte<sup>83</sup>, fino all'incontro con Anna Reinach che ha da poco perduto

---

<sup>80</sup> Gli interessi religiosi di Edith Stein sono testimoniati in questo carteggio a partire dalle prime lettere, nel 1917. Cfr. ESW XIV, pp. 43; 53; 67; 68; 82 (la passeggiata con Husserl e Heidegger, nel 1918, durante la quale si trattano argomenti religiosi); 103-104; 138-139; 142 (relativa probabilmente all'episodio di Bergzabern). Su questo aspetto dell'epistolario con Ingarden, cfr. OTT Hugo, *Edith Stein und Freiburg*, in FETZ -RATH-SCHULZ (edd.), *Studien zur Philosophie...*, cit., pp. 107-139, alle pp. 115-129.

<sup>81</sup> Leggiamo in *Storia di una famiglia ebrea* che la madre le scrisse (siamo nel 1915), per rallegrarsi con lei di un esame sostenuto brillantemente, e aggiunte nella lettera che sarebbe stata ancor più contenta «se io avessi voluto pensare a chi dovevo quel successo. Ma io non ero ancora arrivata così avanti. A Gottinga avevo imparato a rispettare le questioni religiose e le persone di fede [...], ma non avevo ancora ritrovato la via che porta a Dio» (LJF, p. 283/288). Poi il suo cammino proseguì. Edith racconta di un quesito che pose ad Eduard Metis, studente all'Università di Breslavia, giornalista, ebreo ortodosso e strettamente osservante: «quando a Gottinga, più tardi, cominciai ad occuparmi di questioni religiose, una volta gli chiesi per lettera quale fosse l'idea che aveva di Dio: se credesse in un Dio personale. Mi rispose concisamente: Dio è spirito. Di più non si può dire in proposito. Fu come se avessi ricevuto una pietra invece di pane» (*ibid.*, pp. 181-182/194; cfr. DE BERRANGER Olivier, *Edith Stein ou la «chasteté des choses»*, «Nouvelle Revue Théologique» 114 (1992), 533-557, alle pp. 537-538). Nel 1916, incontra inaspettatamente Hans Lipps, che le chiede notizie dei comuni amici, e, in particolare, alludendo ad alcuni che si erano convertiti e dimostravano molto zelo, la interpella così: «"Appartiene anche lei a quel club che a Monaco va a Messa ogni giorno?"». Edith, sebbene un po' urtata dal tono irriverente, risponde tuttavia sorridendo. «No, non appartenevo a quel gruppo -scrive ricordando l'episodio, e continua- Stavo quasi per dire: "Purtroppo no". "Che significato ha tutto questo, signorina Stein? Non ne capisco niente". Io cominciavo a capirne un po', ma non ero in grado di dire molto» (LJF, p. 361/362).

<sup>82</sup> Così OTT, *Edith Stein und Freiburg*, cit., p. 126.

<sup>83</sup> Siamo nel 1916: «ci fu qualcosa che mi colpì più del *Römerberg* e dello *Hirschgraben*. Entrammo in Duomo, per qualche minuto, e, mentre sostavamo in rispettoso silenzio, entrò una donna con la borsa della spesa, e si inginocchiò in un banco per una breve preghiera. Per me, si trattava di una cosa assolutamente nuova. Nelle sinagoghe e nelle chiese protestanti che ave-

il marito<sup>84</sup>. Da intellettuale quale è, Edith Stein si dà anche alla lettura di testi che trattano di problematiche religiose; ma anche in questo caso, l'influsso più decisivo sembra venire da quello che è apparentemente fortuito, da qualcosa che non è programmato: prima le note di Reinach riguardanti l'esperienza religiosa e la filosofia della religione, sulle quali attirano l'attenzione gli studi più recenti<sup>85</sup>; poi, infine, la *Vita* di S. Teresa d'Avila.

Sulla scorta di tante e così esplicite testimonianze, non c'è sicuramente da meravigliarsi per gli esempi che abbiamo incontrato nel saggio sulla *Causalità psichica*<sup>86</sup>. Resta tuttavia da precisare e da approfondire, nell'ampio contesto che è stato delineato, il significato di quella particolare esperienza che è descritta nel passo *d*. Si tenterà di farlo ricorrendo ad un passo

---

vo visitato, si andava solo per il servizio divino. Qui, invece, si veniva nella chiesa vuota, in mezzo, alle quotidiane occupazioni di un giorno di lavoro, come per un intimo colloquio. E' una cosa che non ho più potuto dimenticare» (LJF, p. 362/363).

<sup>84</sup> Pensa di trovare una donna distrutta dal dolore, e invece la vede, pur nella sofferenza, radiosa di forza e di fede: «per la prima volta incontrai la Croce e quella forza divina che essa comunica a coloro che la portano. Per la prima volta vidi la Chiesa nata dalla Passione redentrice del Cristo, vittoriosa sulla morte. In quel momento crollò la mia incredulità, l'ebraismo svanì, mentre nasceva in me la luce di Cristo, il Cristo colto nel mistero della Croce» (TR, p. 104. Il testo prosegue: «Suor Teresa Benedetta faceva questa confidenza ad un sacerdote poco prima della sua morte, e concludeva: "perciò alla mia vestizione religiosa non potei esprimere altro desiderio che di ricevere, nell'Ordine, il nome religioso della Croce" »).

<sup>85</sup> Cfr. ad esempio LOPEZ QUINTAS Alfonso, *Cuatro filosofos en busca de Dios*, Ediciones RIALP, Madrid 1990<sup>2</sup>, pp. 128-133; SCHANDL, *"Ich sah aus meinem Volk..."*, cit., pp. 26-27; OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., pp. 105-106; MÜLLER, *Grundzüge...*, cit., pp. 116-155 e 418.

<sup>86</sup> Ricordiamo che anche l'altro saggio, *Individuo e società*, rivela una analoga sensibilità per le problematiche religiose, anche se non riferisce altrettanto esplicitamente di esperienze spirituali così significative come quelle che sono consegnate alle pagine di *Causalità psichica*. Si ricordi il passo di B, p. 212 citato alla nota 36, e in generale le pp. 209-212: viene presentato il tema di una «trasformazione» che «non va considerata come il risultato di uno "sviluppo", ma come un cambiamento dovuto ad una potenza "trascendente" (*jenseitige*), che è cioè al di fuori della persona e di tutti i nessi naturali in cui questa è coinvolta» (B, p. 210). Cfr. OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., p. 102, e anche KOEPKE, *Edith Stein...*, cit., p. 136 e SCHANDL, *"Ich sah aus meinem Volk..."*, cit., pp. 38-39; su *Individuo e società* in generale, *ibid.*, pp. 35-40); BIENIAS, *Das Lebensopfer...*, cit., p. 11 cita B, p. 190.

“parallelo”, un testo poco noto, tratto dalla *Introduzione alla filosofia*, pubblicata per la prima volta solo recentemente<sup>87</sup>.

### III. La “Introduzione alla filosofia”

#### 1. Una testimonianza parallela a quella del passo d.

Nel citare il passo d., Reifenrath omette, inspiegabilmente, proprio le frasi in cui Edith Stein attribuisce a se stessa quella esperienza come una sua propria personale esperienza<sup>88</sup>. Dopodiché, egli afferma: «se quel passo del saggio sulla *Causalità psichica*, tanto spesso citato, permette di pensare ad una “esperienza religiosa personale”, è quanto meno dubbio [...] In esso viene descritto, conformemente al modo di vedere fenomenologico [*phänomenologische Einstellung*], il fenomeno del “riposo in Dio” che si può sperimentare [*erfahrbar ist*] sulla base di una percezione di sé [*Selbstwahrnehmung*], o sulla base della empatia nella psiche di un altro. Questo però non equivale affatto alla posizione di Dio come di un che di realmente esistente; perché ciò che è originariamente sperimentato non è Dio, ma il fenomeno del riposare. E per colui che riposa in Dio, l'esser-dato di Dio potrebbe fondarsi su allucinazioni, come l'esser-data di una porta che non esiste. Con quella descrizione, dunque, Edith Stein non attesta (*belegt*) l'esistenza di Dio, ma il fenomeno della struttura della persona sottratta al meccanismo psichico. Certo questo presuppone l'*idea* di Dio, ma non Dio come *realtà* assoluta»<sup>89</sup>.

Queste affermazioni di Reifenrath hanno un grande interesse per quanto riguarda in generale, dal punto di vista teoretico,

---

<sup>87</sup> La *Einführung in die Philosophie*, pubblicata per la prima volta, nel 1991, come tredicesimo volume degli Edith STEINS *Werke*. Su questo scritto, si veda SCHULZ Peter, *Die Schrift "Einführung in die Philosophie"*, già citato nella nota 16. Una presentazione della *Einführung* anche in PEZZELLA Anna Maria, *Edith Stein fenomenologa*, «Aquinas» 37 (1994), 353-376.

<sup>88</sup> Ecco le parole che Reifenrath non riporta nel suo testo: «...in cui non si fanno piani, non si prendono decisioni, e non solo non si fa nulla, ma si rimette tutto il futuro alla volontà divina, ci si “abbandona” completamente “al destino”. Questo stato, un poco io l'ho provato, dopoché un'esperienza, che oltrepassava le mie forze, consumò totalmente le mie energie spirituali e mi tolse ogni possibilità di azione»; al loro posto, non c'è altro che [...] (REIFENRATH, *Erziehung im Lichte...*, cit., p. 42).

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

una valutazione del punto di vista fenomenologico. Non sembra però che si possano condividere in riferimento all'esperienza di cui parla qui Edith Stein. Vanno infatti distinte, e vanno valutate separatamente, diverse questioni:

1) la prima questione è: Edith Stein sta parlando di una sua esperienza personale, oppure sta parlando in maniera impersonale, oppure ancora, grazie alla empatia, si riferisce ad una esperienza altrui? La risposta a questa prima questione è già stata data sopra, e proprio la frase soppressa nella citazione del Reifenrath dice chiaramente che si tratta di una sua esperienza personale;

2) la seconda questione: secondo Edith Stein, quella esperienza permette di affermare l'*esistenza* di Dio, o presenta solo una certa *idea* di Dio? Che si tratti della esistenza stessa di Dio; è chiaro a partire dal passo che sarà preso in esame qui di seguito, un testo talmente simile al passo *d.* che si può considerarlo un passo parallelo, solo molto più diffuso e più ricco. Esso afferma esplicitamente che si tratta qui così del *Dasein* come del *Sosein* di Dio, così dell'esistenza come dell'idea, delle proprietà di Dio;

3) la terza questione: questa via steiniana per affermare Dio è valida, la si può accettare, o è in qualche modo viziata dall'impianto fenomenologico del suo pensiero? Si tratta di una questione che va al di là dei limiti di questo contributo. L'essenziale, qui, è che questa terza questione venga distinta dalla seconda; quale che sia il valore teoretico delle sue affermazioni, Edith Stein sta parlando di una sua esperienza di Dio, di un Dio affermato come esistente, non di una *idea* di Dio.

Ma è ormai tempo di leggere il passo della *Introduzione alla filosofia*<sup>90</sup>.

«In quel senso di sicurezza (*Geborgenheit*) che spesso ci prende proprio in una situazione "disperata", quando non riu-

---

<sup>90</sup> La stesura della *Introduzione alla filosofia* va collocata tra il 1917 e il 1920, e lo scritto fu poi rielaborato nel 1930 (cfr. GELBER L., *Einleitung der Herausgeber* a ESW XIII, pp. 7-14. alle pp. 12-13 e RATH Matthias, *Die Stellung Edith Steins im Psychologismusstreit*, in FETZ, RATH, SCHULZ (edd.), *Studien zur Philosophie...*, cit., pp. 197-225, alle pp. 215 e 221). Sulla datazione dello scritto, cfr. anche SCHULZ, *Die Schrift "Einführung in die Philosophie"*, cit., pp. 230-232.

sciamo ad escogitare più nessuna via d'uscita e non conosciamo più nessuna persona al mondo che possa avere la volontà o il potere di darci consigli o aiuto; in quel senso di sicurezza diventiamo consapevoli dell'esistenza di una potenza spirituale, che nessuna esperienza esterna ci fa conoscere. Non sappiamo che cosa ne sarà di noi, sembra che ci sia davanti a noi un abisso spalancato e la vita ci trascina inesorabilmente là dentro, perché va avanti e non permette di fare nemmeno un passo indietro; ma, nel momento in cui pensiamo di precipitare, ci sentiamo "nelle mani di Dio", che ci sorreggono e non ci lasciano cadere. E non è solo la sua *esistenza* che ci si manifesta in una simile esperienza, anche *che cosa* egli è, la sua essenza, si rende visibile negli effetti che si irradiano da Lui [nelle Sue *Ausstrahlungen*]; quella forza che ci sorregge quando ogni forza umana viene meno, che ci dà nuova vita se pensiamo di essere interiormente morti, che dà vigore alla nostra volontà quando questa minaccia di cedere, -questa forza è la forza di un essere onnipotente. Quella fede (*Vertrauen*) che ci fa accettare che la nostra vita ha un senso anche se un intelletto umano non è in grado di decifrarlo, ci fa conoscere la sua sapienza. E la fiducia (*Zuversicht*) che quel senso è un senso salvifico, che tutto, anche le cose più dure, concorrono in definitiva al nostro bene e alla nostra salvezza (*Heil*) e, poi, che questo essere sommo ha ancora misericordia di noi, quando gli uomini ci abbandonano, che egli non conosce un rigetto assoluto, tutto questo mostra la sua bontà infinita.

«Non si affermerà che la via che qui è stata indicata per arrivare a Dio sia l'unica<sup>91</sup>, e neppure ci si impegnerà ad esaminare più da presso quale valore vada attribuito a questa esperienza<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Stesso concetto nella lettera a Ingarden dell'8 novembre 1927: «era ben chiaro che io *non* le ho tratteggiato la mia via nel senso che questa sia *la* via» (ESW XIV, p. 187). In questa lettera, come nell'altra del 20 novembre dello stesso anno (*ibid.*, pp. 189-190), viene trattato con una certa ampiezza questo tema, come più in generale quello della possibilità di "esperienze religiose".

<sup>92</sup> Cfr. la nota di A.Reinach dell'autunno 1917, citata da E.Endres, che vi riconosce «qualcosa di essenziale» anche in riferimento a quella che sarà l'esperienza della stessa Edith Stein: «Chi ha vissuto una tale esperienza [l'esperienza di Dio], può essere sollevato al di sopra di tutte le tribolazioni (*Nöte*) e i dubbi della vita, può sperimentare in se stesso una conversione, un cambiamento che non si può paragonare a nessun'altra esperienza che egli ha vissuto, può aver ricevuto un indirizzo chiaro, che d'ora in avanti rende sicuri e fermi tutti i passi che farà nella sua vita - ma che cosa è avvenuto, al di là di questo avvenimento puramente individuale nell'esistenza di un sin-

-per esempio in paragone con la conoscenza naturale- (*Naturkenntnis*); la coscienza religiosa come tale non è il nostro tema. Ne abbiamo parlato per mostrare che ci sono esperienze vissute (*Erlebnisse*) che pretendono di avere valore di esperienza (*Erfahrung*) e in cui ci vien dato un essere spirituale -la sua esistenza (*Dasein*) e il suo esser-tale (*Sosein*)-, senza l'intermediario di alcun fenomeno esterno. Questo ci porterà a dare credito alla possibilità, anche nel caso della conoscenza di persone umane, che noi siamo in grado di averne una certa esperienza (*erfahren*) nel nostro "intimo", senza che siano richiesti fenomeni esterni motivanti»<sup>93</sup>.

Le ultime parole citate mostrano già con chiarezza quale sia il contesto di questo brano. Edith Stein sta trattando della «conoscenza di persone», e argomenta così: dato che di Dio possiamo avere una esperienza non introdotta o accompagnata da nessun fenomeno esterno, perché questa stessa cosa non dovrebbe esser possibile in riferimento a persone umane?<sup>94</sup> Vale a dire, questo richiamo ad una esperienza di Dio è introdotto per escludere la tesi secondo cui, nella «conoscenza di persone», dovrebbero entrare necessariamente in gioco intuizioni sensibili<sup>95</sup>. Dal fatto che è possibile nel caso di Dio (persona *divina*), si argomenta che, anche nel caso di persone *umane*, potrebbe ben essere possibile una conoscenza che non implichi necessariamente la presenza di percezioni esterne. Inoltre: nella conoscenza dell'altra persona, le qualità «di cui sperimentiamo l'azione (*Einwirkung*) non hanno bisogno di essere colte oggettualmente,

---

golo? In che misura se ne avvantaggia una vera conoscenza, in che maniera una esperienza vissuta di carattere soggettivo, come è questa, può pretendere di avere validità per i singoli o per tutti gli uomini in generale?» (ENDRES, *Edith Stein...*, cit., pp.126-127; cfr. anche MÜLLER, *Grundzüge...*, cit., p. 365, che mette in relazione il passo di Reinach e quello di Edith Stein).

<sup>93</sup> ESW XIII, pp. 194-195. A.U.Müller ha già messo in relazione questo passo della *Introduzione alla filosofia* con il passo *d.* di *Causalità psichica*: «in maniera ancora più penetrante [che nel passo *d.*] Edith Stein ha descritto questo "stato" [di riposo in Dio] nella *Introduzione alla filosofia*» (MÜLLER, *Grundzüge...*, cit., p. 418).

<sup>94</sup> ESW XIII, p. 195.

<sup>95</sup> «Forse si dirà che qui entrano in gioco delle intuizioni esterne, sotto forma di esperienze motivanti di fondo, anche senza che siano "consapute". Questa obiezione mostra la sua debolezza, se noi allarghiamo il cerchio delle nostre considerazioni al di là dell'esperienza di persone umane» (*ibid.*, p. 194).

tematicamente, prima dell'esperienza di quella loro azione»; quel che si deve presupporre è solo un certo esser-dato (*Gegebenheit*) dell'altro, «perché tale azione possa in generale aver luogo»<sup>96</sup>. Nel caso della esperienza di Dio che è stata descritta, questo vuol dire che Egli deve ben esserci per poter agire, ma che non sono conosciute oggettualmente, tematicamente, prima dell'esperienza descritta, le sue qualità o proprietà, la sua onnipotenza, sapienza e somma bontà; le si apprende a partire dalla loro azione, dagli effetti che operano in noi, e cioè quella nuova forza (*Kraft*), quella nuova fede (*Vertrauen*), quella nuova fiducia (*Zuversicht*) che sperimentiamo in noi.

Quello che c'è di nuovo, in questa pagina della *Introduzione alla filosofia*, rispetto al passo *d.*, è come una prima elaborazione di una "teologia", di una *dottrina* su Dio, a partire da questa *esperienza* di Dio; il che potrebbe essere testimonianza di uno stadio più avanzato, lo stadio della riflessione su quella esperienza, mentre nel saggio sulla *Causalità psichica*, più vicino cronologicamente al fatto, essa viene semplicemente riferita<sup>97</sup>. Da questo punto di vista, sembra possa fornire un utile complemento un passo tratto da *La struttura ontica della persona*, che è testimonianza di un analogo sforzo di riflessione teologica:

«Abbiamo detto che nell'atto religioso fondamentale la conoscenza, l'amore e l'azione (*Tat*) sono uniti. L'espressione *conoscenza* presa in senso stretto non si può ritenere corretta. Abbiamo perciò usato il termine afferrare (*Erfassen*) e l'abbiamo caratterizzato come un essere toccati dalla mano di Dio, un essere toccati in virtù del quale ciò che ci tocca è presente davanti a noi. L'essere toccati è qualcosa a cui non possiamo in alcun modo sottrarci, qui non c'è alcuno spazio per il concorso della nostra libertà. Così Dio sta dinanzi a noi come una potenza cui non si può sfuggire, come il *Dio forte e potente*, e a Lui sono dovuti timore e obbedienza incondizionata. Ora, nei confronti di questo primo afferrare (*Erfassen*), un comportamento libero c'è. Se mi aggrappo alla mano che mi tocca, trovo l'assoluto sostegno e l'as-

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Anche in relazione a questa più avanzata elaborazione di quella esperienza, è stato fatto il nome di Reinach: «anche il tentativo di mettere in rilievo, nell'esperienza religiosa, l'aspetto noematico e quello noetico, richiama, fin nei dettagli, Reinach» (MÜLLER, *Grundzüge...*, cit., p. 418).

solata sicurezza. Il Dio *onnipotente* sta ora dinanzi a noi come il Dio *infinitamente buono*, come "nostra speranza e nostra forza". L'amore per Lui ci inonda e ci sentiamo sorretti dal suo amore. Prendere e tenere la mano di Dio: questa è l'azione (*Tat*) che entra a costituire l'atto di fede. In chi non fa questo, in chi non presta attenzione a quel bussare e continua a vivere la sua vita terrena senza lasciarsene influenzare, l'atto di fede non arriva a svilupparsi, e il suo oggetto gli resta celato<sup>98</sup>.

Rispetto al passo di *Introduzione alla filosofia*, questo brano è più lontano dalla descrizione della esperienza consegnata al passo *d*.; è più strettamente legato al tema dello scritto a cui appartiene<sup>99</sup>. E' interessante per noi perché contiene ancora un abbozzo di teologia centrata su Dio *onnipotente e infinitamente buono*. Ingarden distingue due fasi nella produzione di Edith Stein, delle quali la prima andrebbe fino alla *Ricerca sullo stato* e la seconda comprenderebbe essenzialmente *Essere finito ed essere eterno*<sup>100</sup>. Le due fasi si distinguerebbero non tanto per il metodo di lavoro, quanto per le problematiche trattate: nella prima fase, la fondazione delle scienze umane; nella seconda, invece, problematiche ontologiche, che puntano decisamente in direzione teologica. Di problematiche concernenti Dio, «prima non se ne parlava affatto»; «prima, non aveva toccato affatto la problematica filosofica dell'essere eterno»<sup>101</sup>. *La struttura ontica della persona* e *l'Introduzione alla filosofia*, con questi loro sviluppi "teologici" legati al passo *d*. di *Causalità psichica*, mostrano che la trattazione di quella problematica affonda le sue radici nel periodo "fenomenologico"<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> ESW VI p. 192. Citato anche in LEUVEN, *Heil im Unheil...*, pp. 39-40.

<sup>99</sup> La parte quinta de *La struttura ontica della persona* è dedicata al tema *La fede* (ESW VI, pp. 185-197/102-113).

<sup>100</sup> Ingarden concentra la sua attenzione sulla produzione di carattere specificamente filosofico; non prende perciò in considerazione quella terza fase che è stata chiamata "mistica" (cfr. sopra, nota 15).

<sup>101</sup> INGARDEN, *Zur Philosophie Edith Steins*, cit., pp. 213-214; è da notare che è in questo contesto che egli richiama il passo dei *Contributi* in cui ella riferisce la sua «esperienza di Dio» (cfr. sopra, nota 41).

<sup>102</sup> Ingarden pubblicò il suo articolo nel 1971 nella rivista *Znak* di Cracovia (pp. 389-409); seguì poi la pubblicazione in tedesco sulla «*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*» 26 (1979), pp. 456-480. *La struttura ontica della persona* fu pubblicata in *Welt und Person* (= ESW VI) nel 1962, e la *Introduzione alla filosofia* nel 1991, come tredicesimo volume di ESW.



Quanto al passo de *La struttura ontica della persona*, è interessante il fatto che queste prime riflessioni, questi sviluppi teologici siano delineati in relazione al tema dell'atto di fede. Il che pone già il problema del rapporto tra l'esperienza di Dio descritta nel passo *d.* e, appunto, la fede; problema su cui si dovrà tornare.

Concludiamo per il momento le considerazioni relative al passo della *Introduzione alla filosofia*. Si sarà osservato che in questo brano Edith Stein non afferma esplicitamente che quella descritta è una sua personale esperienza. Tuttavia, la prossimità di questo passo al passo *d.* deve farci ritenere che è di quella medesima esperienza che Edith Stein sta parlando. Quello che c'è di comune, nel passo *d.* e nella pagina citata dell'*Introduzione alla filosofia*, è sostanzialmente l'affermazione di un intervento straordinario e inspiegabile, che sopraggiunge dall'esterno, da Dio, in uno stato personale di assoluta prostrazione, e che consiste essenzialmente nella comunicazione di una nuova *forza*, anzi di una nuova *vita*. Entrambi questi aspetti fondamentali della esperienza descritta nei due passi sono perfettamente in accordo con il quadro generale della situazione di Edith Stein in questo periodo, e con alcune sue esperienze particolarmente significative in ordine alla maturazione della sua adesione alla fede cristiana, come la visita ad Anna Reinach rimasta da poco vedova.

## 2. *Depressioni e crisi*

Come si è visto, sia il passo di *Causalità psichica* sia quello di *Introduzione alla filosofia* presentano la situazione di Edith Stein nel momento in cui le è dato di vivere l'esperienza di Dio che in essi è descritta come una situazione di estrema prostrazione, di totale esaurimento delle sue energie personali; ora, questa è una situazione in cui ella è venuta a trovarsi ripetutamente, negli anni tra il 1916 e il 1921. Sono anni in cui diventa sempre più vivo il suo interesse per le problematiche religiose e prosegue la sua ricerca di Dio iniziata nel 1913; sono anche anni in cui attraversa una profonda crisi esistenziale, anni di crisi e di lotte interiori vissute nel segreto e senza il conforto di nessun aiuto umano<sup>103</sup>. Si tratta di un aspetto, richiamato già da

<sup>103</sup> Cfr. LJF, pp. 205/214 («mi trovavo in una crisi interiore [qui si riferi-

Hilda Graef, su cui insistono parecchio le più recenti ricostruzioni biografiche: «il cammino di Edith Stein verso la fede -afferma ad esempio Schandl- resterebbe incompleto ed incomprendibile, se si tralasciasse di prendere in considerazione le sue crisi e le sue delusioni»<sup>104</sup>. I testi di Edith Stein non sono certo avari a questo proposito: il carteggio innanzitutto, ma anche la sua autobiografia. Vi scopriamo, sulla base di una sensibilità forse eccessiva<sup>105</sup>, e che eventi dolorosi intervengono a riacutizzare<sup>106</sup>, i dubbi ricorrenti intorno alle sue capacità filosofiche e

---

sce al 1920] che era nascosta ai miei familiari e che non si poteva risolvere a casa nostra») e 207/216. Di "crisi", anzi di "crisi religiosa", parla anche Hedwig Conrad-Martius, per il periodo che Edith Stein passò a Bergzabern nel 1921, immediatamente prima della lettura di S.Teresa (CONRAD-MARTIUS, *Edith Stein...*, cit., p. 73). Cfr. MULLER, *Grundzüge...*, cit., p. 24.

<sup>104</sup> SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 60. E ancora: «dalle lettere di Edith Stein a Ingarden degli anni 1916/1917 risulta chiaramente che già allora ella vive una crisi profonda, e che è da questo momento che comincia a rivolgersi al cristianesimo» (KOEPEKE, *Edith Stein...*, cit., p. 123); cfr. anche BÖCKEL *Edith Stein...*, cit., pp. 34-35 e la biografia, «dokumentarische» ma in realtà così tendenziosa, di Inge Moossen (MOOSSEN Inge, *Das unselige Leben der "seligen" Edith Stein. Eine dokumentarische Biographie. Mit einem Nachwort von Dr. theol. habil. Paul Gerhard Aring, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1987*, pp. 11 e 87-101).

<sup>105</sup> Si veda quanto riferisce a proposito del «mondo nascosto» nel suo intimo, di cui ordinariamente non tradiva nulla a nessuno (LJF, pp. 48-49/68-69).

<sup>106</sup> E questo anche se ella è ben consapevole che il suo atteggiamento esteriore è abitualmente del tutto "ragionevole". Si veda la lettera a Ingarden del 2 giugno 1918, in cui ella esprime le sue reazioni alla notizia della morte dell'amico Moskiewicz; la interpreta come un suicidio, e si rimprovera la parte che può avere avuto nell'occasionare quel gesto. Rammenta poi di aver sentito lo stesso Ingarden manifestare a volte propositi del genere; al momento non aveva preso sul serio le sue parole, ma adesso quel ricordo la angoscia, e cerca di strappargli la promessa che non ne farà nulla. A conclusione si legge: «penso a volte che devo sembrarle una persona eccessivamente tesa e lunatica. E non senza ragione. Per attenuare questa impressione posso solo dire che lei è l'unica vittima della irragionevolezza che c'è in me, e che di fronte a tutti mi comporto in modo davvero terribilmente ragionevole. In modo talmente ragionevole, che le mie lettere sarebbero probabilmente considerate un falso, se un giorno dovesse venire in mente di pubblicarle. Perciò, si guardi bene dal farlo mai!» (ESW XIV, p. 87). Osserva Schmidbauer che «la questione del senso della vita assillò Edith Stein soprattutto sul fondamento dell'esperienza dei numerosi casi di morte nella sua parentela. Nella sua biografia racconta del funerale di uno zio, che si era suicidato a causa di difficoltà finanziarie...» (SCHMIDBAUER Robert, *Edith*

il timore di non essere all'altezza del lavoro e del tipo di vita che ama<sup>107</sup>, perfino una certa tendenza alla depressione<sup>108</sup>, per cui si scopre talvolta a desiderare la morte<sup>109</sup>.

Si può richiamare prima di tutto, almeno dal punto di vista cronologico, la situazione in cui era venuta a trovarsi nel periodo della stesura della dissertazione sull'empatia. Edith Stein parla delle «esperienze avviliti»<sup>110</sup> legate a questo lavoro, della sensazione «di essersi imbarcata in un'impresa che andava oltre le *sue* forze»<sup>111</sup>, della lotta tormentosa necessaria per precisare e chiarificare i concetti, lotta che durava giorno e notte, causandole un'insonnia destinata poi a continuare per anni. Parla dell'esperienza per lei nuova di un ostacolo che le oppone una resistenza invincibile, di qualcosa che non si lascia domare dalla sua volontà. Esperienze nuove e strane, che la disorientano e la portano ad uno stato di «autentica disperazione (*Verzweiflung*)», «ad un punto tale che la vita *le* appariva insopportabile». Arriva a scrivere: «non potevo attraversare una strada senza sperare che una macchina mi investisse. E se facevo una gita, speravo di cadere in un precipizio e non uscirne viva»<sup>112</sup>.

Nella seconda metà del 1918, si volge indietro a considerare l'ultimo anno trascorso, e le capita, nell'intenzione di mostrare come ormai stia bene, di alludere a quanto invece fosse stata male prima. Nel luglio, scrive alla sorella Erna: «vorrei tanto istillarvi [alle sorelle Erna e Rosa] qualcosa di quello che, dopo ogni nuovo colpo, mi dà di nuovo aria fresca. Posso solo dire che, dopo tutto quello che ho passato l'anno scorso, dico di sì al-

---

Stein, in HERBSTRIETH Waltraud (ed.), *Zeugen der Wahrheit. 26 große Gestalten vorgestellt von...*, pp. 131-136, alle pp. 133-134).

<sup>107</sup> Cfr. ESW VIII, pp. 13; 16-17; 25; ESW IX, pp. 182-183. Cfr. anche LJF, p. 148/161.

<sup>108</sup> Nel febbraio 1918, parla di un suo «equilibrio psichico ancora un po' precario» (ESW XIV, p. 67). Cfr. poi la lettera a Kaufmann del 25 gennaio 1920: «So per esperienza personale -perché ho molta più familiarità con le depressioni di quanto lei forse suppone- cosa succede quando ci si fissa su qualcosa e da questa si prende spunto per torturarsi in silenzio, ed essa prende dimensioni sempre più mostruose» (ESW IX, p. 183). Cfr. anche GABORIAU, *Edith Stein...*, cit., p. 45.

<sup>109</sup> LJF, pp. 184-185/196 e soprattutto pp. 246-247/254, citato sotto.

<sup>110</sup> LJF, p. 245/252.

<sup>111</sup> LJF, p. 248/255.

<sup>112</sup> LJF, pp. 246-247/254; cfr. SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 60.

la vita più forte che mai»<sup>113</sup>. Nell'ottobre scrive a Ingarden assicurandogli: «già da mesi per me le cose vanno bene dal punto di vista psicologico (*seelisch*) e -malgrado qualche scossa, dalla quale in questo momento non si può né si vuole guardarsi-, non ho più da temere una minaccia seria»<sup>114</sup>. Ma il lungo periodo delle crisi e delle lotte non è ancora terminato: nel 1920, attraversa ancora una «crisi interiore»<sup>115</sup>. Ormai già nel 1925, scriverà a Fritz Kaufmann a proposito dello stato in cui si trovava cinque anni prima, tra il 1919 e il 1920: «anche a me allora andava proprio miserevolmente male, appena meno che a Lei. [...] E' una cosa che è cominciata prima, ed è durata ancora anni, con alti e bassi, fino a che ho trovato il luogo in cui c'è pace e riposo per tutti i cuori inquieti»<sup>116</sup>. Sempre nel 1925, scrive a R. Ingarden: «se mi volgo indietro a considerare quel periodo, vedo sempre in primo piano la disperata situazione interiore in cui mi trovo, quella indicibile confusione e oscurità [...] Era una crisi che si preparava da tempo»<sup>117</sup>. Sono anni difficili, dunque; tuttavia, non bisogna farsi l'idea di una persona che sia rimasta per anni in una specie di torpore desolato<sup>118</sup>, incapace di accorgersi della sofferenza e del bisogno degli altri; risulta invece che è attenta a

<sup>113</sup> ESW VIII, p. 35.

<sup>114</sup> ESW XIV, p. 103 (corsivo mio).

<sup>115</sup> Cfr. sopra, nota 103.

<sup>116</sup> Gliene scrive, anche se a grande distanza di tempo, perché si rende conto solo in questo momento che egli non sapeva nulla allora della sua situazione, e che il conoscerla potrebbe aiutarlo a scusare più facilmente la mancanza di riguardo che ella aveva manifestato nei suoi confronti (ESW IX, p. 185). Per quello stesso periodo, cfr. ad es. ESW XIV, pp. 119; 120.

<sup>117</sup> ESW XIV, p. 168.

<sup>118</sup> E' del luglio 1918 la nota lettera alla sorella Erna già citata sopra, in cui Edith cerca di mitigarne il pessimismo, in relazione soprattutto all'andamento della guerra e alla situazione generale europea. Per lei, si tratta di una «crisi» epocale; sta sorgendo e si sta affermando un «nuovo spirito». Pensa che «la vita è troppo complicata perché le si possa imporre qualcosa, sia pure con i più raffinati progetti per migliorare il mondo, e si possa prescrivere in modo definitivo e univoco come debbano andare le cose»; ciononostante, esprime la fiducia (*Glaube*) - e vorrebbe che questa fosse anche la fede della sorella-, che lo sviluppo della situazione, per quanto poco possa fare l'uomo, sarà in senso positivo (ESW VIII, pp. 36 e 35). Nella stessa lettera, con accenti più personali aveva scritto quanto è già stato già riportato nel testo: «vorrei tanto comunicarvi [alle sorelle Erna e Rosa] qualcosa di quello che, dopo ogni nuovo colpo, mi dà di nuovo aria fresca. Posso solo dire che, dopo tutto quello che ho passato l'anno scorso, dico di sì alla vita più forte che mai».

chi le sta vicino, che cerca di incoraggiare, di infondere fiducia ed energia<sup>119</sup>; di animare e divertire, anche<sup>120</sup>.

Oltre che sui tempi, si può portare l'attenzione anche sui vari avvenimenti che possono aver occasionato le crisi, fino a quello devastante a cui allude il passo *d*. Di uno stato di "mancanza di slancio vitale" è possibile individuare molteplici motivi, di carattere personale e di carattere più generale. C'è lo strenuo impegno per la dissertazione, di cui si è detto; ci saranno poi i problemi derivanti dal lavoro frustrante che svolge come assistente di Husserl e che le impedisce di dedicarsi al vero lavoro autonomo di ricerca cui aspira, ciò che la porterà alle dimissioni dal suo posto di assistente<sup>121</sup>. Ci saranno, ancora, tutti i reiterati vani tentativi di ottenere la libera docenza, fino al momento in cui dovrà rinunciare riconoscendo che le è impossibile, in quanto donna<sup>122</sup>. Ci sarà il dolore dovuto al suo amore non corrisposto per Hans Lipps<sup>123</sup> e probabilmente le precedenti disillusioni le-

---

<sup>119</sup> Oltre alla lettera alla sorella Erna citata nella nota precedente, cfr. il carteggio con R. Ingarden, ad es. ESW XIV, pp. 116; 136.

<sup>120</sup> In occasione del matrimonio della sorella Erna, nel 1920, è capace di intrattenere e far divertire i nipotini (cfr. LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., p. 28).

<sup>121</sup> Cfr. ESW VIII, pp. 14-16 e 30-31; XIV, p. 70; 71; 115. Cfr. LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., pp. 13-18. «Gli anni del suo lavoro presso Husserl come assistente, dal 1916 al 1918, furono un periodo di crisi sotto molti aspetti» (HERBSTRIETH Waltraud, *Hans Lipps im Blick Edith Steins*, «Dilthey-Jahrbuch» 6 (1989), pp. 31-51, alla p. 37). «Molte cose fanno pensare che nel corso dell'anno 1919 si sia arrivati ad una profonda rottura con Husserl, ad una vera e propria disillusione» (NEYER, *Die zweite Lebenshälfte*, cit., p. 384; cfr. anche p. 378). Su questo tema, cfr. FABRO Cornelio, *E. Stein, Husserl e M. Heidegger*, «Humanitas» 33 (1978), 485-517, alle pp. 486-492.

<sup>122</sup> Cfr. ESW VIII, pp. 41-43; 48; XIV, p. 117; 124-125. Cfr. anche GERL, *Unerbittliches Licht...*, cit., pp. 47-48.

<sup>123</sup> Con Hans Lipps Edith Stein ebbe "una storia d'amore, molto casta" (COSTANTINI E., *Edith Stein. Profilo di una vita vissuta nella ricerca della verità*, Libreria editrice vaticana 1987, p. 49); una storia d'amore (*Liebesaffäre*) di cui è stato lamentato che non c'è traccia nelle "biografie correnti", che seguono i dettami dell'"agiografia cattolica" (PFEIFFER Karl-Heinz, *Heilige mit Schönheitsfehlern. Aus der Chronik des Teufelsadvokaten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, p. 132). In una lettera del 1948, raccogliendo diversi ricordi sulla sua amica, Hedwig Conrad-Martius scrive: «Ella amava Hans Lipps [...] Sono anche certa che l'avrebbe sposato, se egli l'avesse voluto. Ma egli non volle». E continua: «Io credo [...] che questa profonda delusione abbia contribuito non poco alla conversione e al battesimo, anzi anche alla scelta della vita claustrale. Certo sono ben lontana dal ritenere una simile delusio-

gate alla sua amicizia con Roman Ingarden<sup>124</sup>. Altri motivi di carattere meno strettamente personale sono da riconoscere nell'esito della guerra con la sconfitta della Germania<sup>125</sup>, nelle cocenti disillusioni in cui termina il suo rinnovato impegno politico-partitico<sup>126</sup>. E c'è, verso la fine del 1917, la morte improvvisa, al fronte, di Adolf Reinach.

Circa il motivo che può aver occasionato la crisi decisiva, quella cioè a cui fa allusione il passo *d.*, le difficoltà di individuarlo crescono ancora: «non si può determinare con sicurezza -scrive Schandl- quale sia l'esperienza vissuta e quale il momento della sua vita a cui Edith Stein fa qui allusione»<sup>127</sup>. Tuttavia, anche se non si tratta di un'impresa facile, dato il riserbo che caratterizza Edith Stein<sup>128</sup>, ci sono state proposte diverse: la

---

ne un motivo sufficiente per una conversione, come fa il mondo col suo cinismo [...] La grazia di Dio però si serve anche di queste cose per attrarre a sé coloro che sono chiamati» (in HERBSTRIETH Waltraud (ed.), *Erinnere dich - vergiß es nicht. Edith Stein - Christlich-jüdische Perspektiven*, Plöger, Annweiler 1990, p. 308). Si veda anche la testimonianza della signora Koebner nel *Summarium* pp. 247-248, e il *Summarium additum*, p. 94. Manshausen avanza l'ipotesi che l'improvviso matrimonio di Hans Lipps con un'altra donna sia appunto «l'esperienza, che oltrepassava le mie forze» di cui parla il passo *d.* (*Die Biographie...*, cit., p. 55); così anche Hanna-Barbara Gerl (*Unerbittliches Licht...*, cit., pp. 21 e poi 53-54) e L.Börsig-Hover (*BÖRSIG-HOVER Lina, Der Weg in den Karmel - Edith Steins Vortragstätigkeit in den Jahren 1928 bis 1933 und der Auftrag von Erzbischof Raphael Walzer*, in Id., *Ein Leben...*, cit., pp. 77-101, alla p. 82). Cfr. anche KOEPKE, *Edith Stein...*, cit., pp. 147 e 155; HERBSTRIETH Waltraud (ed.), *Edith Stein. Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1993, pp. 34-34; trad. it. (dell'ediz. 1983), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., p. 31; SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 61. Su Hans Lipps in rapporto a Edith Stein, HERBSTRIETH Waltraud, *Hans Lipps im Blick Edith Steins*, cit.; cfr. anche KOEPKE, *Edith Stein*, cit., pp. 138-142 e 147 e MÜLLER, *Grundzüge...*, p. 25.

<sup>124</sup> Cfr. KOEPKE, *Edith Stein...*, cit., pp. 119-123 (soprattutto in relazione alla lettera del 24 dicembre 1917, ESW XIV, p. 64); cfr. anche SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 61, GERL, *Unerbittliches Licht...*, cit., pp. 51-53; OTT, *Edith Stein und Freiburg*, cit., pp. 115-116; e MÜLLER, *Grundzüge...*, p. 24.

<sup>125</sup> ESW XIV, pp. 100; 102. «Il crollo totale della Germania nel 1918, con tutte le sue conseguenze pressoché incalcolabili [...] dovette fare un effetto davvero devastante su una giovane donna che era stata sempre attenta e impegnata in campo politico e sociale» (NEYER, *Die zweite Lebenshälfte*, cit., p. 384); cfr. anche MÜLLER, *Grundzüge...*, p. 24.

<sup>126</sup> Cfr. ESW XIV, p. 116; 117; 121.

<sup>127</sup> SCHANDL, *Ich sah aus meinem Volk...*, cit., p. 35.

<sup>128</sup> «Con la discrezione e la semplicità che le sono proprie, -annota

delusione dovuta al comportamento di Hans Lipps<sup>129</sup>, oppure il crollo delle sue speranze di proseguire nella carriera scientifica<sup>130</sup>, oppure ancora il disorientamento di tutta l'impostazione mentale precedente che si sgretola sotto l'effetto delle sue nuove esperienze spirituali<sup>131</sup>. Ma c'è qualcosa che è alla radice di tutti i motivi proposti. Un giudizio che Edith Stein pronuncia in relazione al periodo della stesura della sua dissertazione è probabilmente quello che indica con maggiore precisione la radice di tutte le sue crisi, e quindi il punto di sintesi in relazione al quale si attua il rovesciamento del suo modo di sentire, di pensare e di vivere -la conversione. «Era la prima volta in vita mia -osserva- che mi trovavo di fronte a qualcosa che non potevo ottenere con la mia volontà. Senza che lo sapessi, le massime di mia madre: "Ciò che uno vuole, lo può", e "Se uno si propone qualcosa Dio lo aiuta", erano profondamente inculcate in me. Spesso mi ero vantata che la mia testa fosse più dura dei muri più spessi, ed ora il mio cervello cozzava fino a farsi male, ma l'inesorabile parete non voleva cedere. Ciò mi condusse a un punto tale che la vita mi apparve insopportabile...»<sup>132</sup>. Questa la situazione, destinata a ripetersi ancora, dopoché la crisi scatenata dalle difficoltà del lavoro per la tesi fu sanata dai suoi incontri con Adolf Reinach<sup>133</sup>. Ancora e ancora, la realtà non si piega alle sue attese, alle sue idee, al suo serio impegno, ai suoi strenui sforzi, alla sua tenacia e alla sua ferrea forza di volontà. Le è dato di misurare così il suo limite, la sua impotenza, in una situazione di

---

Schandl- ella lascia a quelli tra noi che non possono farne a meno di stabilire di che genere di crisi radicale, tale da toccare tutta la sua persona, possa essersi trattato» (SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 79).

<sup>129</sup> Cfr. sopra, nota 123.

<sup>130</sup> Cfr. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung...*, cit., pp. 54 e 99.

<sup>131</sup> Per Elisabeth Otto, la radice ultima delle crisi e delle depressioni di cui soffre Edith Stein è il fatto che le si impone una specie di autoliquidazione del pensiero, di rinuncia del pensiero a se stesso (*Selbstbescheidung des Denkens*): «quest'autorinuncia del pensiero è la vera causa delle depressioni di Edith Stein, perché quello che ora le viene richiesto, è di mettersi in ascolto di Dio, e di dargli risposta» (OTTO, *Welt, Person, Gott...*, cit., p. 104; cfr. anche p. 108). Solo con l'aiuto di Teresa d'Avila, Edith Stein troverà una soluzione a questa situazione. Sembra difficile essere d'accordo con questa interpretazione, perché in questo modo sarebbe piuttosto la "rinascita" a precedere la crisi, tanto da diventarne la ragione (si veda infatti *ibid.*, p. 104), mentre i testi dicono il contrario.

<sup>132</sup> L.J.F., p. 246/253-254.

<sup>133</sup> L.J.F. pp. 252-253/259.

crollo e di totale esaurimento delle sue forze<sup>134</sup>. Il 12 febbraio 1918 confessava a Ingarden: «questa sensazione di non potere assolutamente nulla è qualcosa in cui faccio molta fatica a ritrovarmi [...] E' necessario che si sia messi una buona volta di fronte alla propria impotenza con tutta chiarezza, per poter essere guariti da quell'illimitata fiducia nel proprio volere e potere che una volta possedevo»<sup>135</sup>. La soluzione, come si è visto, è l'arrendersi a un dono che si riceve da un Altro, il dono di una pace riscoperta, il dono di nuove forze, di una nuova vita<sup>136</sup>. Là dove prima c'era lo sforzo di conquistarsi tutto da sé con un inflessibile impegno personale, adesso c'è l'aprirsi al dono; questo genererà un nuovo impegno, non più esposto al rischio della delusione e della disperazione<sup>137</sup>. In questo senso, è vero che l'im-

---

<sup>134</sup> «Finora nella sua vita è sempre riuscita; in questo caso la sua volontà sembra impotente. Ma accade qualcosa [il colloquio con Reinach] che è come il preludio di quella conversione che metterà fine a tutte le lotte» (MANSHAUSEN, *Die Biographie...*, cit., p. 49). Si veda anche HERBSTTRITH, *Das wahre Gesicht...*, cit., p. 57: «Colpisce il fatto che il problema della fede sia sempre introdotto in relazione ad uno stato di prostrazione innescato da avvenimenti fatali, che la toccano personalmente».

<sup>135</sup> ESW XIV, p. 68.

<sup>136</sup> Cfr. NEYER Amata Maria, *Eine Heilige für unsere Zeit. Edith Stein als Kontemplative*, «Christliche Innerlichkeit» 9 (1973-1974), H. 1, p. 54. Cfr. anche MANSHAUSEN, *Die Biographie...*, p. 79.

<sup>137</sup> Giustamente I.A. Dihlmann: «Mentre prima pensava che tutto fosse da conquistarsi con uno sforzo personale, adesso impara a conoscere un Dio personale, alla cui sollecitudine può affidarsi, e da cui riceve semplicemente in dono, senza esserselo guadagnate, tante cose. Questo passaggio dal pretendere di afferrare, il che ripresenta sempre i nostri limiti, all'essere afferrati, per la qual cosa non abbiamo altro da fare che essere aperti e disponibili, è probabilmente l'esperienza più felice che Edith Stein abbia fatto nella sua vita» (DIHLMANN Irmela Andrea, *Faszination Edith Steins*, in HERBSTTRITH Waltraud, *Edith Stein - Wege zur inneren Stille*, Kaffke, Aschaffenburg 1987, pp. 11-21, alla p. 21). Anche per H.-B. Gerl, nell'evento «nuovo, inaspettato e inesplicabile» del passo *d.*, si attua «il cambiamento dal voler afferrare all'essere afferrati» (GERL, *Unerbittliches Licht...*, cit., p. 23). W. Herbsttrith, commentando l'effetto che fece su di lei già il suo colloquio con Adolf Reinach, osservava: «Edith Stein si rese conto che il suo alto idealismo non era sufficiente per aiutare se stessa e gli altri. Sperimentò che ci sono persone le quali sono sorrette da una forza, che ha un'origine diversa da loro stesse» (HERBSTTRITH Waltraud, *Glaubenszeugin des 20. Jahrhunderts*, in HERBSTTRITH Waltraud, *Edith Stein - Eine große Glaubenszeugin...*, cit., pp. 57-69, alla p. 62); e poi, a proposito della lettera alla sorella Erna del luglio 1918: «la realtà della vita doveva essere salvaguardata, nonostante tutte le difficoltà. Questa



portanza delle questioni religiose cresce di pari passo con l'insorgere dei problemi e il ripetersi delle delusioni nella sua vita personale<sup>138</sup>. La sua esperienza l'ha oramai portata convinzione che nel 1941 esprimerà così: «Salvezza solo grazie alla misericordia di Dio e non per proprio merito. Riflettere spesso su questo per diventare umile»<sup>139</sup>.

A volte, nella letteratura sulla Stein, ci si imbatte in affermazioni che sembrano suggerire l'idea di una specie di automatismo per cui allo stato di estrema desolazione e prostrazione segue quello della rinascita, del riposo in Dio<sup>140</sup>. Tuttavia, i passi che abbiamo citato e che costituiscono l'oggetto di queste note non vogliono essere una indagine fenomenologica sulla coscienza religiosa, ma il resoconto di un'esperienza. Inoltre, anche se lo stato del riposo in Dio può ben essere considerato come un tipo permanente di esperienza religiosa, è necessario che non sia trascurato l'elemento della assoluta gratuità della iniziativa di Dio; la coscienza del dono che si è ricevuto e continuamente si riceve è uno dei temi fondamentali e più ricorrenti della spiritualità di Edith Stein.

### 3. La visita alla vedova Reinach

E' stato più volte osservato come, nell'ampio "mosaico" che è il cammino di Edith Stein verso la fede, e di cui molteplici epi-

---

affermazione della vita era impossibile con le sole forze naturali» (HERBSTRIETH, *Das wahre Gesicht...*, cit., p. 56).

<sup>138</sup> «Molte cose lasciano pensare che l'importanza delle questioni religiose sia andata via via aumentando di fronte alle delusioni e ai problemi esistenziali. Forse è in questo difficile momento della sua vita che ella diventa consapevole del fatto che la tensione verso un "idealismo etico" e l'aspettativa che "possa venire dalla scienza una risposta alle domande ultime" non sono pari al compito» (BOCKEL *Edith Stein...*, cit., p. 35).

<sup>139</sup> HERBSTRIETH, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., pp. 132 e 146.

<sup>140</sup> Cfr. ad esempio MÜLLER, *Grundzüge...*, cit., p. 279: «Nel venir meno delle forze vitali [...] all'uomo si apre una profondità dell'io che era finora nascosta», e si attinge una pienezza che «viene sperimentata come riposo, perché l'io è divenuto un io custodito o sollevato in Dio»; o anche: «in queste situazioni estreme l'uomo diventa libero per Dio, così che Dio può apparire nel suo esser-Dio per l'uomo» e «è nella sofferenza che avviene la liberazione dalla completa mancanza di vie d'uscita che caratterizza l'esperienza della finitudine umana» (*ibid.*, pp. 418 e 419).

sodi, fatti, eventi costituiscono le singole tessere, «quello che in primo luogo sembra aver preparato la svolta della sua vita, e aver avuto in questa svolta un influsso determinante, sono i suoi incontri con diverse persone e con la loro fede vissuta»<sup>141</sup>: con Max Scheler, Adolf Reinach, la donna anonima che entra a pregare nel Duomo di Francoforte, la vedova Reinach, su su fino all'incontro con S.Teresa d'Avila<sup>142</sup>. «L'autorivelazione di Dio non avvenne immediatamente -osserva anche W.Herbstrith-, ma si fece trasparente mediante il "fenomeno" di persone umane che irraggiavano Dio»<sup>143</sup>. La stessa Edith Stein riconosce l'importanza, nel suo cammino di conversione, di questi esempi di fede vissuta: sia, come si è visto, i tanti testimoni che le fu dato di conoscere o incontrare, sia diverse figure esemplari della storia cristiana<sup>144</sup>. Ci si potrebbe chiedere se l'esperienza di cui riferi-

<sup>141</sup> MANSHAUSEN, *Die Biographie...*, cit., p. 78; è sua anche l'immagine del mosaico (*ibid.*, pp. 51 e 52). Una presentazione dettagliata di questo "mosaico", nelle singole tessere che lo compongono, in SCHANDL, *Ich sah aus meinem Volk...*, cit., pp. 23-42 e 44-51. Sull'importanza di questi esempi di fede vissuta torna anche MÜLLER, *Grundzüge...*, cit., p. 364.

<sup>142</sup> «Immergersi nella Vita di S.Teresa per Edith Stein non significò in primo luogo lettura, ma incontro. Da parte sua, Teresa non vuole offrire prima di tutto una dottrina, ma dare testimonianza di un evento vissuto» (NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila...*, cit., p. 195). Ancora: la lettura della Vita di S.Teresa d'Avila, secondo Manshausen, scioglie per Edith Stein il nodo, fino a quel momento irrisolto, della fede viva, vissuta. Nella Vita, ella incontra una donna che crede, e che «riferisce sulle sue esperienze con Dio. E' appunto la fede vissuta che aveva sempre affascinato Edith Stein», la fede come «rapporto personale tra Dio e l'uomo» (*Die Biographie...*, cit., pp. 57-59). Nella Vita di S.Teresa Edith Stein «ha trovato, e ha trovato dopo una lunga lotta interiore, la "verità", la "vera fede"; cioè, proprio secondo quella che era la sua intenzione, la fede come esperienza di Dio vissuta, personale, diventata oggetto di una narrazione» (SCHANDL, *Ich sah aus meinem Volk...*, cit., p. 50). Leuven scrive: «in Teresa, Edith trova la possibilità della sua stessa esperienza di Dio, che, prima, il suo spirito in ricerca non aveva ancora riconosciuto: Teresa dispiegò davanti ai suoi occhi quel tocco divino che lei stessa, da assistente di Husserl, aveva sperimentato [...] In Teresa, Edith trovò raccontato, con chiarezza, con semplicità, quel che nel suo intimo ella oscuramente sapeva già da quell'istante in cui si era sentita come mai prima. Una esperienza del genere, qui era nero su bianco» (LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., p. 43); cfr. la lettera ad Ingarden del 1° gennaio 1928, in ESW XIV, p. 193.

<sup>143</sup> HERBSTRIETH, *Das wahre Gesicht...*, cit., p. 58.

<sup>144</sup> Cfr. ad esempio, nella lettera a Ingarden dell'8 novembre 1927, il richiamo ai santi Agostino, Francesco, Teresa (ESW XIV, p. 188).

scono il passo *d.* e la *Introduzione alla filosofia* non debba essere identificata appunto in uno di questi episodi della sua vita, che sono state chiamati a volte proprio così, «esperienze di Dio»<sup>145</sup>: per esempio, l'esperienza della bontà e della capacità di ascolto e di comprensione di Adolf Reinach, o, soprattutto, l'esperienza della radiosa fortezza di Anna Reinach nel suo lutto. In quest'ultimo episodio in particolare. Infatti, nella serie di incontri che segnarono la sua vita, a questo va attribuito indubbiamente un significato del tutto particolare. Secondo la testimonianza di P.Hirschmann<sup>146</sup>, come si è visto, è a questo incontro che risale la decisione di Edith Stein per Cristo<sup>147</sup>, anche se il cammino della sua conversione non è ancora compiuto. Se si tiene presente questo significato del tutto particolare che ha l'incontro con Anna Reinach, non ci si meraviglia allora che a volte, sembra che si tenda ad identificare appunto con questo incontro l'esperienza di cui riferiscono il passo *d.* e la *Introduzione alla filosofia*.

Tuttavia, quell'identificazione non sembra essere giusta: nell'incontro con Anna Reinach, è *nella vedova Reinach* che Edith Stein scopre la presenza e lo stupefacente effetto della potenza di Dio, mentre nel passo di *Causalità psichica* (a cui va ricollegato quello della *Introduzione alla filosofia*) è *lei stessa* che la sperimenta, in uno stato di prostrazione e di impotenza che è *lei stessa* a vivere<sup>148</sup>. In effetti, il passo *d.* di *Causalità psichica* e

---

<sup>145</sup> Cfr. sotto, nota 147.

<sup>146</sup> Cfr. sopra, nota 12.

<sup>147</sup> Cfr. sopra, nota 84. Pauline Reinach testimonia ai Processi: «Alla morte di mio fratello, ucciso in Fiandra nel 1917, mia cognata invitò da lei la Serva di Dio, per fare una scelta dei manoscritti del defunto. Ho potuto constatare quanto la Serva di Dio fosse stravolta vedendo mia cognata accettare la morte del marito con tanta forza e abbandono. Vide allora quanto il cristianesimo era grande e divino. A quell'epoca, mia cognata era ancora protestante» (*Summarium*, § 1049, pp. 437-438). In questo momento «Dio stesso aveva toccato l'incredula nell'intimo; questa esperienza era così immediata e così viva, che nessun razionare aveva il potere di metterla da parte» (HERBSTRIETH Waltraud (ed.), *Verweilen vor Gott. Mit Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Therese von Lisieux, Edith Stein*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, p. 97); già l'esperienza della bontà di Adolf Reinach, in occasione della stesura della dissertazione, era stata giudicata dall'autrice una «prima esperienza di Dio» (*ibid.*, p. 96).

<sup>148</sup> Un altro testo fondamentale a questo proposito è la lettera a Ingarden del 10 ottobre 1918, in ESW XIV, pp. 103-104.

quello della *Introduzione alla filosofia* non sono una esperienza di Dio mediata attraverso terze persone, ma una esperienza sua, intima, una esperienza che è un suo rapporto diretto con Dio. Dio è direttamente sperimentato come colui che rianima, che dà nuova forza; anzi, che rigenera, che dà una nuova vita.

C'è però qualcosa di comune, in effetti, nei due casi, ed è il rivelarsi, la presenza di una nuova ed inesplicabile "forza" che è capace di sconfiggere e di trasfigurare l'impotenza e il dolore. Una forza che Edith Stein aveva colto, stupefatta, in Anna Reinach, quando si aspettava di trovarsela davanti distrutta; una forza che sente, stupefatta, montare in se stessa, quando le sue riserve di energia sono ormai esaurite. In un suo articolo su Edith Stein in relazione all'ambiente di Friburgo, Ott richiama Heidegger, per il quale Dio, il divino «si comunica e si annuncia immediatamente nel sentimento dell'assoluta dipendenza»<sup>149</sup>. Nelle pagine di Edith Stein delle quali ci stiamo occupando, al centro dell'attenzione non c'è il senso di dipendenza; il tema centrale è invece quello della forza della vita, che, venutale totalmente a mancare, è suscitata di nuovo dall'esterno, da Dio. E' dall'esterno, da Dio, che le viene anzi comunicata come una vita nuova in una situazione umanamente di impotenza estrema. Il Dio di questa esperienza è un Dio *potente* che nella sua bontà sorregge e dà forza<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> OTT, *Edith Stein und Freiburg*, cit., p. 121

<sup>150</sup> Ciò che le è dato di sperimentare è «la rasserenante fiducia di sentirsi al sicuro in Dio, come un bimbo in braccio a sua madre» (RICCI SINDONI, Paola, *Filosofia e preghiera mistica nel Novecento. Edith Stein, Simone Weil e Adrienne von Speyr*, EDB (Quaderni di Camaldoli, 12), Bologna 1997, p. 69); è quanto emerge anche da certi passi di *Essere finito ed essere eterno* (cfr. ad esempio ESW II, pp. 56-57/95-96). Per il tema del braccio forte che salva, cfr. anche ESW XIV, pp. 168-169; 175-176; 188. Su questo punto -l'incontro con la potenza del Risorto che avviene nel momento della crisi, dell'esaurimento della forza vitale e del naufragio delle possibilità umane- attira l'attenzione anche SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 79. Egli vede in questo un parallelo con l'esperienza di S.Teresa d'Avila (*ibid.*). Anche per H.-B.Gerl, la via che la conduce alla fede cristiana è la via della rinascita che segue l'annientamento (*Unerbittliches Licht...*, cit., p. 21).

#### IV. Una esperienza "mistica"

##### a. Un'esperienza mistica prima del battesimo

Come si è detto, è già stato notato che in tutte le diverse fasi del pensiero di Edith Stein, anche in quella fenomenologica e in quella caratterizzata dalla ripresa del pensiero tomistico, c'è una corrente sotterranea di carattere mistico, contemplativo<sup>151</sup>. Lo richiamiamo qui in relazione al nostro passo *d*. Già nel 1952, Maria Bienias qualificava l'esperienza descritta nel passo *d*. come "mistica"<sup>152</sup>. H.Graef, autrice di una delle prime biografie in cui siano riportati i passi del saggio sulla *Causalità psichica*, introduce la citazione del passo *d*. qualificandolo come "strano", «*a curious passage*», perché, spiega dopo averlo citato, è chiaro che «Edith Stein sta parlando di uno stato interiore che ella stessa ha sperimentato», e «la sua presentazione di questa esperienza nel contesto di un'opera filosofica può essere quasi definita mistica in senso lato. Perché abbiamo in essa tutti gli elementi di un'esperienza mistica...»<sup>153</sup>. H.Graef discute quindi esplicitamente la liceità di questa interpretazione "mistica": «l'unica obiezione che può essere mossa all'interpretazione mistica dell'esperienza è che, secondo la sua narrazione, essa sembra aver avuto luogo dopo uno stato di tensione estrema che aveva minato la sua resistenza nervosa. Tuttavia, non sembra intrinsecamente improbabile che Dio possa dare un'esperienza genuinamente mistica, anche in un simile stato, ad anime scelte destinate ad essere presto chiamate alla vita contemplativa, al fine di rivelare Se stesso come fonte di forza e di pace»<sup>154</sup>. Altri studiosi seguiranno la Graef

<sup>151</sup> Cfr. nota 19.

<sup>152</sup> BIENIAS, *Edith Stein*, cit., p. 698.

<sup>153</sup> Cioè, prosegue il testo, «abbandono alla volontà divina, in uno stato di passività della ragione discorsiva e della volontà, la conoscenza sperimentale di essere al sicuro, custoditi da Dio, e il sentirsi sotto l'influsso di una potenza misteriosa di cui sa con chiarezza che è distinta dall'ego, e che agisce senza la sua volontaria cooperazione» (GRAEF, *The Scholar and the Cross*, cit., pp. 30 e 31).

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 31. Poche righe sotto si legge ancora: «se, come crediamo, ella descrive qui, nel freddo linguaggio "fenomenologico", qualcosa che è stato una sua personale esperienza, allora potremo comprendere molto meglio perché, per la sua finale conversione, Dio abbia usato i mezzi che ha usato» (*ibid.*, p. 32).

in questo suo giudizio: «la mistica -annota Devaux riferendosi al passo *d.*- si rivela tutta intera, in un simile testo»<sup>155</sup>. Più recentemente, anche Manshausen qualifica l'esperienza descritta come «un'esperienza mistica»<sup>156</sup>. Schandl sottolinea: «un'esperienza mistica vissuta poco tempo prima del suo battesimo»; egli aggiunge inoltre in nota: «che io sappia, Edith Stein è l'unica figura conosciuta della fede cristiana, e anche del Carmelo, a cui siano state concesse esperienze mistiche prima che diventasse membro della Chiesa»<sup>157</sup>. Con queste parole, si entra nell'ambito di un problema che la stessa Edith Stein deve essersi posto, come si vedrà dai testi che verranno citati più avanti.

Prima però, se non altro per completezza di informazione, va ricordata la posizione di Inge Moossen, che esclude direttamente ed esplicitamente il carattere "mistico" della esperienza descritta nel passo *d.*<sup>158</sup>; essa viene invece vista come il frutto dell'impiego di una «tecnica», che sarebbe di origine buddistica<sup>159</sup>.

<sup>155</sup> Secondo Devaux, «Edith Stein ha descritto, col nome di *stato di riposo in Dio*, quel consenso perfetto all'appello provvidenziale a cui era lei stessa pervenuta » (DEVAUX André-A., *L'idée de vocation dans la vie et dans la pensée d'Edith Stein*, «Les études philosophiques» 11 (1956), pp. 423-446, alla p. 430; da notare che egli colloca questa esperienza dopo il battesimo).

<sup>156</sup> «Un altro passo di questo saggio [il passo *d.* di *Causalità psichica*, da cui erano già stati citati i passi *a.* e *b.*] lascia presumere che, in questo periodo di crisi, le sia accaduto di avere un'esperienza mistica». Ormai dunque «il mondo della fede non è più soltanto un fenomeno che è oggetto di considerazione solo teorica, perché ella sperimenta l'operare di una forza interiore, che non è la sua. La resistenza di carattere intellettuale sembra infranta da una tale esperienza basilare» (MANSHAUSEN, *Die Biographie...*, cit., pp. 55 e 56). Ma oltre a Manshausen, altri autori si possono citare: si vedano MARIA BAPTISTA A SPIRITU SANCTO, *Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce*, Steyler, Kaldenkirchen 1962, p. 37; SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra...*, cit., p. 143: «una esperienza profonda, quasi mistica, della presenza di Dio nella sua vita».

<sup>157</sup> SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 79.

<sup>158</sup> Mentre critica aspramente, senza risparmiare le accuse di falso, le biografie di W.Herbstrith e di E.Endres (cfr. *Das unselige Leben...*, cit., pp. 12-13 e 14-15), la Moossen sembra invece apprezzare l'opera di H.Graef («fino a questo momento -siamo nel 1987- l'unico tentativo di una biografia che meriti questo nome», p. 14); però, per quanto riguarda l'interpretazione del passo *d.*, rifiuta esplicitamente il richiamo alla categoria della mistica fatto dalla Graef (*ibid.*, p. 106 e 135). Non ha comunque dubbi sul fatto che Edith Stein stia descrivendo esperienze sue (*ibid.*, pp. 98 e 105).

<sup>159</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 106-107 e 138; a p. 135, la tecnica è diventata una tec-

Le tesi della Moossen sembrano essere tanto infondate<sup>160</sup> quanto ambigue e confuse, perché, se a volte sembra voler affermare che Edith Stein diede inconsapevolmente un'interpretazione di-

---

nica "yoga". Già nelle prime pagine della sua biografia, l'autrice sentenziava: «le "virtù eroiche" [...] Edith Stein se le era già conquistate nel suo periodo ebraico, nella lotta contro le sue imperfezioni (*Untugenden*) che intraprese all'età di sette anni. Il cattolicesimo non ha nessuna parte in questo» (*Das unselige Leben...*, cit., p. 12; la tesi è ripresa nel *Nachwort* da Aring, che completa l'opera affermando: «le virtù specificamente cristiane, come l'umiltà o l'obbedienza [...] non poteva fare altro che simularle (*die mußte sie 'spielen'*)», *ibid.*, p. 270). Adesso, in relazione all'esperienza del passo *d.*, ci viene data questa informazione sorprendente: «quello che Edith Stein ha descritto qui come stato di "riposo in Dio", è esattamente l'effetto di un esercizio buddistico di immersione (*Versenkung*), che si differenzia sostanzialmente dalla meditazione cristiana, come questa fu insegnata dai mistici del Medio Evo riconosciuti dalla Chiesa, ed esercitata nei monasteri cristiani» (*ibid.*, p. 106).

<sup>160</sup> Se chiediamo su che cosa sia fondata l'affermazione che Edith Stein ha conosciuto la tecnica buddista in questione, non abbiamo altro che questa risposta: «potrebbe averla conosciuta (...*bekanntgeworden sein könnte*) nell'estate del 1915, durante il periodo da lei trascorso nel lazzaretto, tramite il primario chirurgo» (*Das unselige Leben...*, p. 135). Se chiediamo come questa conoscenza e questa pratica siano testimoniate nei suoi scritti, anche se lei, come l'autrice riconosce, non ne parlò mai a nessuno, veniamo rimandati: 1) ad una pagina de *La struttura ontica della persona* (ESW VI 177-178), in cui si tratta dell'ascesi, e se ne tratta in termini che non forniscono argomenti all'interpretazione della Moossen, se non fosse che «la concentrazione e l'esercizio» di cui parla Edith Stein diventano (perché?) «esercizi di concentrazione e di respirazione» nella nota esplicativa della Moossen (*ibid.*, p. 136); 2) un passo di *Vie della conoscenza di Dio* (p. 56/170), che parla della possibilità di un passaggio dalla conoscenza naturale alla conoscenza soprannaturale di Dio «senza la mediazione della fede»; la Moossen trascura però il fatto che, in questa stessa pagina, Edith Stein presenta quel passaggio appunto come opera della grazia (il passaggio avviene *als Begnadung* concessa ad uno che prima non credeva), come opera di Dio, e non c'è la minima allusione ad una qualsivoglia tecnica che sia stata messa in opera; 3) un passo di *Scientia Crucis* (ESW I, p. 163/205) che parla della grazia della contemplazione infusa concessa ad un incredulo; a commento, l'autrice tira questa stupefacente conseguenza: «ella considerava la contemplazione infusa come specificamente diversa dalla contemplazione acquisita, il che suggerisce appunto che intendeva con ciò la sua personale meditazione buddista» (*ibid.*, pp. 135-138). Si deve osservare prima di tutto che l'affermazione secondo la quale Edith Stein sarebbe in possesso di una tecnica "buddista" o "yoga" resta semplicemente presupposta, e del tutto sprovvista di prove. In secondo luogo, e questa è la cosa ancora più rilevante, affermando che l'esperienza descritta nel passo *d.* è il frutto dell'impiego di una tecnica (fosse pure cristiana; non è questo il punto) si contraddicono nella maniera più plateale i testi di Edith Stein, che presenta quell'esperienza come un puro dono, in una situazione in cui ogni

ciamo così religioso-trascendente di un'esperienza che è in realtà un'esperienza naturale<sup>161</sup>, altrove sostiene invece senza possibilità di fraintendimento che Edith Stein nascondeva coscientemente e intenzionalmente la vera natura di quella sua tecnica e che coscientemente e intenzionalmente la spacciava per contemplazione cristiana<sup>162</sup>. Eppure, nonostante il carattere così spesso totalmente gratuito delle sue affermazioni, e la scarsissima preoccupazione di darne ragione, Inge Moossen sembra aver colto, riguardo al tema che è oggetto di questa nota, un punto essenziale, prossimo all'osservazione di Schandl riportata a conclusione del capoverso precedente: il fatto straordinario di

---

attività -e quindi l'impiego di qualsivoglia tecnica- è preclusa da una sorta di totale esaurimento. Edith Stein insiste *sempre e fortemente* sul carattere di  *dono* della fede e delle grazie divine. In particolare, insiste sul carattere di  *dono* della esperienza descritta nel passo *d.*; insiste su questo carattere di  *dono* negli stessi testi invocati dalla Moossen.

<sup>161</sup> «Alla fenomenologia, quella forza che si rese attiva in lei indipendentemente dalla sua volontà e dallo stato del momento, poteva apparire come effusione di una potenza estranea. La chiamò "Dio", e mise il "riposo in Dio" al posto della preghiera, della quale, come incredula, era incapace. Per realizzare questo stato, non aveva bisogno di entrare in nessuna Chiesa cristiana, e poteva anche restare tranquillamente legata alla sua "concezione scientifica del mondo"» (*ibid.*, p. 107).

<sup>162</sup> Se Edith Stein si fece cattolica, afferma I. Moossen, non è perché riconobbe nella fede cattolica la verità, la vera fede, ma perché voleva entrare in monastero, e voleva entrare in monastero a causa della delusione amorosa con H. Lipps. «L'incredula -continua I. Moossen- con ciò non divenne credente, ma poté collocarsi sul terreno della fede e vivere come se fosse credente [...] Si sapeva infatti in possesso di tutte le virtù che la vita monastica esige, amore per l'ascesi, fedeltà incondizionata all'osservanza dei doveri, e disciplina di tutta la sua persona. Soprattutto, però, era in possesso di quella che è la base per un'esistenza da membro di un ordine contemplativo: una "tecnica" mediante la quale poteva, in ogni momento e a suo piacimento, mettersi nello stato di "riposo in Dio"» (*ibid.*, p. 122). E ancora: «per tutta la sua vita, Edith Stein non ha parlato con nessuno della sua tecnica di meditazione, perché non poteva permettersi di rischiare di essere esclusa dagli ambienti cattolici (*vor die katholische Türe gesetzt zu werden*)» (*ibid.*, p. 135). Va osservato che non solo le tesi della Moossen sono presentate senza giustificazione, ma che esse sono in contraddizione piena con quanto sappiamo di Edith Stein a partire sia dai suoi stessi scritti, sia dalle testimonianze che possediamo su di lei. Niente è meglio attestato del suo scrupoloso amore per la verità e del suo odio per la menzogna, e del suo amore per la madre, pieno di rispetto e di tenerezza; ebbene, nella biografia della Moossen la sua vita diventa tutta un castello di ipocrisia e di menzogne, ed ella sacrifica senza scrupoli la serenità della madre ai postumi di una frustrazione amorosa.



un'esperienza "mistica" da parte di un non credente. Afferma infatti, sebbene in maniera piuttosto confusa<sup>163</sup>: «anche se niente è impossibile presso Dio, tuttavia, secondo la dottrina del teologo Giovanni della Croce e di altri dottori della scuola mistica, incluso l'Areopagita, non è possibile che la contemplazione infusa possa essere sperimentata da una persona priva della fede. A pagina 159 ha scritto: "il semplice contatto operantesi nell'intimo non ha necessariamente come presupposto l'inabitazione per grazia. Può anche venir concesso a chi è completamente incredulo come richiamo (*Erweckung*) alla fede, e come preparazione alla ricezione della grazia santificante. Può anche servire come mezzo per rendere idoneo un incredulo a fungere da strumento per un determinato scopo..." Edith Stein, l'incredula, riteneva di essere uno strumento del genere..."<sup>164</sup>. Siamo ricondotti così al problema che ci eravamo posti.

b. "*Scientia Crucis*" e "*Vie della conoscenza di Dio*"

*L'anima: spirito nel regno dello spirito e degli spiriti (Struttura dell'anima - Spirito divino e spiriti creati)*; è il titolo dell'ultima parte del capitolo 3, parte seconda, di *Scientia Crucis*; vi troviamo ripetute allusioni ad un fenomeno -un fenomeno mistico- che richiama irresistibilmente alla memoria le pagine della *Causalità psichica* e della *Introduzione alla filosofia* sulle quali ci siamo soffermati. Se non ci stiamo sbagliando, il valore di questi ripetuti accenni che si trovano nelle opere della piena maturità di Edith Stein sta nel fatto che essi tolgono ogni dubbio e ogni perplessità quanto alla effettiva collocazione di quella sua esperienza di Dio, di "riposo in Dio", in un periodo anteriore alla sua definitiva conversione.

Conformemente a quanto si è fatto sopra, conviene far luce prima di tutto sul contesto delle affermazioni che ci interessano. Lo stesso titolo di queste pagine fa allusione a quel mistero del-

---

<sup>163</sup> Confusa perché la questione è complicata con l'introduzione della distinzione tra contemplazione acquisita e contemplazione infusa; e perché, ancora una volta, non si capisce bene in che rapporto stia il "tocco interiore", che, pare, non è considerato contemplazione infusa, con la "sua meditazione buddista".

<sup>164</sup> MOOSSEN, *Das unselige Leben...*, cit., p. 139; il passo citato di *Scientia Crucis* si trova a p. 159/201; lo vedremo tra poco.

la persona che sempre era stato al centro della riflessione di Edith Stein, e a proposito del quale già ne *Il castello dell'anima* ella aveva accostato agli interrogativi e alle ricerche della conoscenza naturale e della filosofia la risposta che è dato trovare nei Santi, in Agostino, e soprattutto in Teresa d'Avila<sup>165</sup>. La stessa Edith Stein, comunque, afferma la natura di *excursus* di queste pagine, la loro natura di riflessione personale, avvertendo che le considerazioni intorno alla struttura dell'anima e sul rapporto tra fondo intimo dell'anima e libertà non sono di S. Giovanni della Croce, tanto che si pone il problema se siano in accordo con la sua dottrina<sup>166</sup>. Arriverà alla conclusione che «l'intimo dell'a-

<sup>165</sup> *Il Castello dell'anima*, in STEIN, *Natura, persona, mistica...*, cit., pp. 115-147, alla p. 145. Anche in *Scientia Crucis*, il richiamo al *Castello dell'anima* è esplicito (ESW I, p. 141/179-180; cfr. anche p. 142/180).

<sup>166</sup> ESW I., p. 144/183. Diamo qui in nota la linea dell'argomentazione di tutta questa parte. Innanzitutto, in un primo momento, viene sviluppata una teoria della struttura dell'anima, e della perfezione alla quale l'anima è chiamata. Si può dire che, in rapporto al corpo, l'anima sia come l'"interno" di un "esterno", ma si può dire anche, applicando termini spaziali ad una realtà che spaziale non è, che l'anima stessa ha un suo "interno" e un "esterno". Solo nel suo interno, nella sua essenza, nella sua più intima profondità, l'anima è veramente *zu Hause*, è cioè "a casa", "presso di sé" (ESW I, pp. 136/173 e 141/179). Ma questo intimo dell'anima è la dimora di Dio (*ibid.*, p. 138/175), cosicché, salendo a Dio, l'anima penetra nell'intimo di se stessa, viene a trovarsi sempre di più "presso di sé" (*ibid.* pp. 136/173 e 137/175). Per lo più, invece, l'anima non è a casa, non è presso di sé, ma è fuori di sé e al di sotto di sé: «ci sono solo poche anime che vivono nel loro intimo, e dal loro intimo; che vivano in esso e da esso in modo *duraturo*, ce ne sono ancora meno» (*ibid.*, p. 141/179). Infatti, «ciò che penetra nell'anima dall'esterno, la trascina verso l'esterno; Dio deve chiamare e tirare in modo ben percepibile per spingerla a "rientrare in se stessa"» (*ibid.*, p. 141/180). Perché, se è vero che la vocazione dell'uomo è di vivere nell'intimo e nel profondo di sé, se è vero che solo vivendo nell'intimo di se stesso l'uomo è veramente libero, ha un giusto rapporto col mondo e «può trovare nel mondo il posto assegnatogli» (*ibid.*, pp. 142-143/180-181), è anche vero però che l'uomo «non penetra mai completamente il suo intimo. Questo è un segreto di Dio, un segreto che solo Lui può rivelare, nella misura che Gli piace»; ciononostante, «il suo intimo è affidato in mano all'uomo; egli può disporne nella più perfetta libertà» (*ibid.*, p.143/181). L'anima può donarsi a Dio, e può anche, in un impeto rabbioso, consegnarsi al demonio; «si butta via, senza neppur sapere che cosa sta dando via con questo atto» (*ibid.*, p.144/182). «Il diritto di decidere di se stessa compete all'anima. Il fatto che Dio stesso si arresti davanti ad esso, costituisce il grande mistero della libertà personale. Egli vuole la signoria sugli spiriti creati solo come un libero dono del loro amore. Egli conosce i pensieri del cuore, scruta le profondità e gli abissi dell'anima, che

nima è fondamentalmente il luogo dell'incontro e della unione personale»; si capisce dunque «che Dio abbia voluto scegliere l'intimo dell'anima come sua dimora». E se solo qui è possibile l'unione dell'anima con Dio, «si capisce anche che sia dato di disporre di questo intimo con totale libertà, perché il dono di sé per amore è possibile solo da parte di un essere libero»<sup>167</sup>. Quello della distinzione tra i tre modi della presenza (*Gegenwart*) o della inabitazione (*Innewohnen*) di Dio nelle creature<sup>168</sup>, e in

---

neppure lo sguardo di quest'ultima riesce a sondare se Dio non le offre una illuminazione particolare. Però, Egli non vuole prendere possesso dell'anima se l'anima stessa non lo vuole. Malgrado questo, Egli fa di tutto per ottenere la libera consegna della volontà dell'anima alla Sua volontà, come un dono del suo amore, e per avere così modo di condurla all'unione beatificante. E' questo il Vangelo che Giovanni della Croce ha da annunciare, e a cui servono tutti i suoi scritti» (*ibid.*, p.144/182-183). La più alta attività dell'anima e il più alto esercizio della sua libertà sta nell'abbandonarsi a Dio in quello stato del matrimonio mistico in cui l'anima «ha un così grande potere che può disporre non solo di sé, ma perfino di Dio»: convergenza tra la dottrina sanjuanista e la concezione propria di Edith Stein, «la concezione che l'intimo [dell'anima] è il luogo della più perfetta libertà» (*ibid.*, p. 145/183-184).

In un secondo momento, viene posta la domanda: che ne è della gran massa degli uomini, che non raggiungono la fase del matrimonio mistico, e non conquistano il proprio intimo e la perfetta libertà? E' possibile, in questa condizione, *decidere* veramente? Non si può rispondere in maniera uniforme, secondo Edith Stein, che distingue dunque tre tipi umani, l'uomo sensuale, l'uomo che cerca la verità, e l'uomo ego-centrico, con l'intenzione dichiarata di prenderli in esame uno per uno. In realtà, discute la situazione dell'uomo sensuale, poi di quello che si trova in atteggiamento etico, e infine dell'uomo di fede. E' in rapporto a quest'ultimo che si pone la questione: «se uno è tanto avanti nella vita di fede che si è deciso senza riserve per Dio, e non vuole più nulla se non ciò che Dio vuole, non è dunque arrivato a quell'intimo centro? e sussiste ancora una differenza tra il suo stato e quello dell'unione d'amore?» (*ibid.*, p. 148/187). E' per rispondere a questo interrogativo che vengono esaminati i diversi modi dell'unione con Dio. Ma, a questo punto, si veda il testo.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 160/201.

<sup>168</sup> Il primo: la dipendenza da Dio nell'essere, la sottomissione alla Sua sapienza e potenza, che sono comuni ad ogni creatura; si tratta di una presenza che non si può chiamare ancora inabitazione (*ibid.*, p. 157/197-198). Il secondo: l'inabitazione per grazia (*gnadenhaftes Innewohnen*): la creatura spirituale accoglie liberamente Dio, e il suo essere è penetrato, sia pure in modo imperfetto, dall'essere di Dio; lo sarà in modo sempre più perfetto, quanto più la creatura spirituale si scioglierà dal suo attaccamento alle creature e a se stessa (*ibid.*, pp. 157-158/198-199). Il terzo: l'elezione mistica, in cui Dio accorda all'anima un incontro personale, le apre il Suo intimo mediante illuminazioni sulla Sua natura e i Suoi divini decreti, «le dona il suo cuore»; è

particolare della differenza tra il secondo e il terzo modo, vale a dire tra l'inabitazione di Dio per grazia e l'inabitazione per elezione mistica (*mystische Erwählung*), è il contesto immediato delle affermazioni che ci interessano. Edith Stein insiste molto sulla tesi che tra le due, tra l'unione per grazia e l'unione mistica, non c'è solo una differenza di grado, ma una differenza specifica<sup>169</sup>. L'elezione mistica ha vari gradi, ma, anche al grado più basso, si tratta di un incontro di persone, di una conoscenza sperimentale (*Erfahrungserkenntnis*); non è ancora l'unione, ma è pur sempre un incontro personale con Dio, un contatto tra persona e persona: Dio che si fa presente, che tocca con la sua essenza l'intimo dell'anima. Si deve perciò affermare che, anche in questo semplice contatto nell'intimo che non è ancora l'unione, siamo di fronte a qualcosa di nuovo rispetto all'inabitazione per grazia<sup>170</sup>. E' qui che si collocano le affermazioni che ci interessano; si situano appunto tra i rilievi rivolti a mostrare la differenza di principio che c'è tra l'unione per grazia e l'unione mistica:

«C'è però ancora qualcos'altro da rilevare: il semplice contatto operantesi nell'intimo non ha necessariamente come presupposto l'inabitazione per grazia. Può anche venir concesso a chi è completamente incredulo (*Ungläubiger*) come richiamo (*Erweckung*) alla fede, e come preparazione alla ricezione della grazia santificante. Può anche servire come mezzo per rendere idoneo un incredulo (*Ungläubiger*) a fungere da strumento per

---

quanto avviene nella preghiera di unione, e poi, in maniera stabile, nel fidanzamento e infine nel matrimonio mistico (*ibid.*, pp. 158-159/199-200).

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 156/197.

<sup>170</sup> «In rapporto all'inabitazione per grazia, è già il venire alla luce di qualcosa di nuovo: in quella, viene comunicato all'anima l'essere divino, ma resta nascosta la sorgente personale, che non entra in gioco in questa comunicazione dell'essere; qui, la sorgente della vita divina (nella misura in cui se ne può parlare) entra in contatto quanto al suo essere stesso con la sorgente vitale dell'anima umana, e può quindi essere percepita come presente. Resta però ancora avvolta nell'oscurità, chiusa in sé. Nelle illuminazioni sui misteri divini si apre l'intimo di Dio, prima inaccessibile: se, nella comunicazione della grazia, l'anima sperimenta l'irruzione dell'Essere divino nel suo essere come una elevazione del suo essere, qui è lei che penetra nell'essere divino. Nell'unione (nei suoi diversi gradi) si realizza una fusione (*Einswerden*) a partire dalla sorgente della vita personale, mediante il reciproco dono di sé delle persone» (*ibid.*, p. 159/200).

un determinato scopo. Le stesse cose valgono anche per singole illuminazioni. L'unione invece, come reciproco dono di sé, non può verificarsi senza la fede e l'amore, vale a dire senza la grazia santificante. Dovesse verificarsi in un'anima non in stato di grazia, fin dall'inizio dovrebbe esserle concessa anche la grazia santificante, e la contrizione perfetta che ne è il presupposto»<sup>171</sup>.

Quella stessa differenza tra unione per grazia e unione mistica, prosegue Edith Stein, ci aiuta a capire la differenza esistente tra fede e contemplazione. Dopo aver notato come il termine "fede" abbia più significati<sup>172</sup>, e come sia la fede a fornire il materiale per la meditazione, che porta alla contemplazione acquisita, ella osserva:

«Tuttavia, S.Giovanni della Croce intende per lo più qualcosa d'altro quando parla di contemplazione. Dio può concedere all'anima una oscura e amorosa conoscenza di Se stesso, anche senza quell'esercizio preparatorio che è la meditazione. Egli può metterla in un attimo solo nello stato della contemplazione e dell'amore, può *infonderle* la contemplazione. Anche una cosa del genere non avverrà senza un collegamento con la fede. Normalmente viene concessa ad anime preparate a questo da una fede vigorosa, da una vita di fede. Se però fosse un incredulo (*Ungläubiger*) ad essere afferrato in questa maniera, la dottrina della fede che fino a quel momento egli non ha accettato gli sarebbe d'aiuto per portarlo a capire da che cosa viene afferrato. E an-

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 159-160/201. Passo questo riportato anche da LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., p. 41, da SANCHO FERMÍN, *Edith Stein, modelo y maestra...*, cit, p. 143, e da altri. Schandl lo introduce affermando: «questa esperienza fondamentale [l'esperienza descritta nel nostro passo d.] attraverso la sua opera posteriore, fino alla *Scientia Crucis*, là dove ella considera [...] i diversi generi della esperienza mistica della "unione con Dio"» (SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus...*, cit., p. 87); in queste pagine, pur così lontane cronologicamente, e impregnate di un linguaggio che risente di S.Giovanni della Croce, Schandl riconosce una «innegabile continuità» con quelle prime pagine in cui Edith Stein dava relazione di quella sua fondamentale esperienza (ID., *Ich sah aus meinem Volk...*, cit., pp. 43-44); gli altri passi a cui egli rimanda in nota sono ESW VIII 98; VI 137-159 e 179; II 367ss. e 411ss; I 148ss.

<sup>172</sup> Tre significati: 1) il contenuto della rivelazione divina; 2) l'accettare quei contenuti come verità; 3) l'affidarsi e l'abbandonarsi a Dio, di cui la rivelazione parla, e da cui essa viene (*ibid.*, p. 162/204).

che l'anima fedele e amante potrà sempre, dall'oscurità della contemplazione, far ricorso alla sicura chiarezza della dottrina della fede, per poter comprendere quanto le sta accadendo»<sup>173</sup>.

Si tratta di fenomeni, sottolinea Edith Stein, che sono di tutt'altro genere rispetto alla contemplazione acquisita e all'inabitazione per grazia; sono «esperienze mistiche, che hanno il loro fondamento in quel modo di inabitazione che è un contatto tra persona e persona nell'intimo dell'anima». L'elemento nuovo è «l'essere afferrati da Dio presente in maniera sensibile (*fühlbar*)», oppure della privazione di questa presenza sensibile, il «sensibile ritrarsi o sottrarsi (*fühlbares Entzogensein*)» di Dio<sup>174</sup>. «Nella contemplazione, è Dio stesso che l'anima incontra, Dio che la ghermisce», anche se «l'ora della grazia non è ancora venuta»<sup>175</sup>.

Questa stessa idea, una esperienza di carattere mistico da parte di un incredulo, era già presente anche in *Vie della conoscenza di Dio*. Chiedendosi da quale conoscenza di Dio possa partire il teologo simbolico per foggarsi le sue immagini, Edith Stein aveva distinto tre possibili fonti: «la conoscenza naturale di Dio; la fede come via "ordinaria" della conoscenza soprannaturale di Dio; infine, una esperienza soprannaturale come via "straordinaria" della conoscenza soprannaturale di Dio»<sup>176</sup>. Su questo terzo tipo Edith Stein si sofferma a lungo. Anche se il «sentimento (*Gefühl*) della presenza di Dio» non è che il primo gradino di questo tipo di conoscenza, e ce ne sono altri, fino a quello sommo della contemplazione infusa<sup>177</sup>, è pur sempre vero che «vi si svela Dio personalmente». «Tutti i modi di espe-

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 163/205.

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 163-164/205.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 164/206.

<sup>176</sup> *Wege...*, cit., p. 39/152. La prima, non coltivata dall'Areopagita, è «una dottrina su Dio, acquistata a partire dall'esperienza naturale per mezzo della ragione (*Verstand*) naturale» (*ibid.*, p. 40/153). La fede è assenso dato alla Parola di Dio che si rivela soprannaturalmente; «la fede, in quanto conferisce il possesso della verità, merita l'appellativo di conoscenza» (p. 46/159-160). Il terzo tipo di conoscenza è «l'incontro personale con il Signore» (p. 54/168); si ha il «sentimento (*Gefühl*) della presenza di Dio; ci si sente toccati nell'intimo da Lui, il Presente. Ecco ciò che chiamiamo esperienza di Dio nel senso più proprio. Essa è il centro di ogni esperienza mistica, l'incontro con Dio da persona a persona» (p. 50/164).

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 53-54/167.

rienza soprannaturale [...] stanno alla fede come nell'ambito naturale l'esperienza diretta sta al puro e semplice sapere sulla base di quello che ci è riportato»<sup>178</sup>. In rapporto alla pura conoscenza naturale di Dio, la fede ha già il carattere di un compimento (*Erfüllung*), in quanto precisa, arricchisce, rende certo il puro sapere naturale<sup>179</sup>. Il passo che ci interessa è contenuto nell'ambito nelle considerazioni sul rapporto tra conoscenza naturale e conoscenza soprannaturale di Dio:

«Passare dalla conoscenza naturale di Dio alla sua conoscenza soprannaturale è come fare personalmente conoscenza con una persona, la cui esistenza prima era solo supposta in base a certi suoi effetti, o eventualmente saputa per ragionamento, a partire da quelli. La fede può costituire un ponte per tale passaggio. Se invece ci rappresentiamo quel passaggio dalla conoscenza naturale di Dio alla sua esperienza soprannaturale senza la mediazione della fede, cioè come un dono gratuito fatto ad uno prima incredulo (*Ungläubiger*<sup>180</sup>), e se tale esperienza viene "accolta", i diversi modi del compimento (*Erfüllung*) si presenteranno insieme e il tutto avrà molto più decisamente il carattere di un intimo sconvolgimento e di un cambiamento radicale»<sup>181</sup>.

Un'autentica conoscenza di Dio, per Edith Stein, è «incontro personale con Dio»<sup>182</sup>. In tutte le diverse forme di conoscenza di Dio, Dio si avvicina in qualche maniera all'uomo, anche nella conoscenza che abbiamo di Lui tramite il creato; però, solo nella «conoscenza sperimentale (*Erfahrungserkenntnis*)» Egli è presente in modo percepibile (*als gegenwärtig spürbar*)<sup>183</sup>. Il culmine è quella «personale esperienza vissuta (*eigenes Erlebnis*)», quella «intima esperienza (*innere Erfahrung*)» non mediata da immagi-

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 54/168. Quel primo gradino rimanda tuttavia a qualcosa di più alto e più perfetto, cioè ai gradi superiori della esperienza mistica e, infine, alla visione beatifica (*ibid.*, p. 55/169).

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 56/169-170.

<sup>180</sup> Si potrebbero riferire alla stessa Edith Stein anche gli altri passi relativi all'incredulo (*ibid.*, pp. 59/173; 62/176; 64-65/178-180). LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., p. 151 vede in queste parole «un riflesso della sua propria vita».

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 56/170.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 70/185.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 65/180.

ni, simboli e neppure idee, che è la «"misteriosa rivelazione" in senso proprio, cioè la "teologia mistica", l'autorivelazione di Dio nel silenzio»<sup>184</sup>.

Già Schandl ha rilevato il rapporto esistente tra questi testi e la lontana esperienza a cui allude il passo *d.*<sup>185</sup> Ed è vero: i testi appena riportati, sia quelli tratti da *Scientia Crucis*, sia quelli tratti da *Vie della conoscenza di Dio*, richiamano chiaramente quella ormai lontana (nel tempo) esperienza. In un manoscritto edito solo recentemente, contenente la sua "antropologia teologica", si trova una pagina molto interessante perché, mediante una erudita citazione da un testo poco noto del magistero, Edith Stein sembra rivendicare in essa, ancora una volta, la possibilità di una autentica illuminazione, di una autentica esperienza di Dio, anche per un incredulo. E' vero infatti che «*Dio è l'autore di tutti i moti dell'animo buoni, e di tutte le buone opere, di tutti gli sforzi e di tutte le virtù, con cui tende verso Dio a partire dall'inizio della fede*»<sup>186</sup>. Però:

«gli effetti attuali della grazia possono essere diversi. Non è detto che ogni volta che tocca un'anima la grazia debba provocare tutto ciò che in generale la grazia può produrre, e che, nel caso in cui questo non si verifichi, non si sia di fronte ad un vero effetto della grazia. Per questo, è stata respinta come errore del Sinodo di Pistoia l'affermazione che solo *il santo amore e la santa gioia*, opposta all'amore dominante in noi, siano vera grazia di Cristo, in virtù della quale noi facciamo con amore quello che abbiamo conosciuto; che siano la radice da cui nascono le opere buone, che siano la grazia del Nuovo Testamento che ci libera dalla schiavitù del peccato e fa di noi dei figli di Dio. Fu respinta l'opinione per la quale questa solo sarebbe *in senso proprio* grazia di Cristo [...] e che non sarebbe grazia di Cristo in senso proprio anche quella grazia in virtù della quale il cuore dell'uomo è toccato dall'illuminazione dello Spirito Santo [...] e non ci sarebbe nessuna interiore grazia di Cristo alla quale è possibile resistere»<sup>187</sup>.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 70/185.

<sup>185</sup> Cfr. nota 171.

<sup>186</sup> ESW XVII, p. 177.

<sup>187</sup> *Ibidem*. Il testo è in gran parte la traduzione dell'articolo 21 della Costituzione di Pio VI *Auctorem fidei* (1794), che condanna gli errori del Sino-



E poco più avanti annota: «ogni soccorso della grazia, esterno e interno, serve o a preparare l'uomo a ricevere la grazia abituale, o a stimolare chi è giustificato ad opere soprannaturalmente buone, ed ad aumentare la grazia che è in lui»<sup>188</sup>. Non si potrebbe vedere, dietro questa citazione, una allusione a quella sua esperienza, che è una autentica grazia di Cristo, una autentica illuminazione dello Spirito Santo, un incontro personale col Dio onnipotente e tutto amore, e che però non porta subito tutti i suoi frutti, non matura subito in una conversione completa e definitiva, perché a quella autentica grazia ella resiste ancora? Non si potrebbe richiamare, in relazione a queste resistenze, quello che, a proposito del periodo anteriore alla conversione, ella annoterà ad Echt, un anno prima della morte, durante un ritiro: «condizione della mia anima prima della conversione: peccato di una radicale irreligiosità (*Unglaube*)»? Proseguirà con le parole già ricordate: «Salvezza solo grazie alla misericordia di Dio e non per proprio merito. Riflettere spesso su questo per diventare umile»<sup>189</sup>.

### Conclusione

«Credere equivale ad afferrare Dio; ma l' afferrare presuppone un venire afferrati: non possiamo credere senza grazia»<sup>190</sup>. Anche in queste affermazioni di *Essere finito ed essere eterno* risuona, probabilmente, l'eco della esperienza del passo *d*.<sup>191</sup>. Ave-

---

do giansenista di Pistoia; cfr. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum...*, 1521 (2621 nella edizione Herder, Roma 1976<sup>36</sup>). Questo testo era già citato in LEUVEN, *Heil im Unheil...*, cit., pp. 40-41; Leuven lo riportava facendolo seguire immediatamente dalla citazione del passo *b*. e dal primo passo citato sopra da *La scienza della Croce*.

<sup>188</sup> ESW XVII, p. 179.

<sup>189</sup> HERBSTRIETH, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., pp. 132 e 146.

<sup>190</sup> ESW II, p. 28/65; rimando implicito a Fil. 3, 13.

<sup>191</sup> Forse un'eco di quella stessa esperienza va riconosciuta nell'altra celebre frase contenuta nella lettera che Edith Stein scrive ad Adelgundis Jägerschmidt in occasione della morte di Husserl: «per il mio caro maestro non mi angustio affatto. Sono *sempre* stata molto lontana dal pensare che la misericordia di Dio sia circoscritta nei limiti della Chiesa visibile. Dio è la Verità. Chi cerca la verità, cerca Dio, che questo gli sia chiaro o meno» (ESW IX, p. 102/100; corsivo mio). Nel «sempre» non si potrebbe vedere ancora una allusione a quella sua esperienza fatta quando era «incredula»?.

va strenuamente cercato la verità<sup>192</sup>. Nella esperienza del "riposo in Dio", però, più che cercare, o afferrare, era stata cercata, o afferrata. Attraverso la presentazione di una serie di testi, in questa nota si è voluto testimoniare la memoria viva che ella ha serbato di una esperienza, sulla quale mantiene il suo abituale atteggiamento di riserbo, ma che tuttavia segna profondamente non solo il cammino della sua conversione, ma tutta la sua vita. Quella esperienza è uno dei modi in cui Dio la afferra, è un'esperienza in cui ella si riconosce -si riconoscerà, più tardi- afferrata da Dio; è una delle mosse di quella divina strategia, di quell'amoroso assedio di cui ella parlerà in relazione al messaggio di S.Giovanni della Croce: «ogni singola anima [...] al pari d'una sposa viene da Lui [da Dio] assediata con tenere attenzioni, circondata di paterne cure»<sup>193</sup>.

L'unica cosa che interessa S.Giovanni della Croce -scrive in *Scientia Crucis*- è "il cammino dell'anima verso Dio e l'azione di Dio nell'anima"<sup>194</sup>. Quanto a lei, è proprio questa stessa cosa che la affascina; la consapevolezza dell'esistenza di una storia segreta che la lega a Dio nell'amore la fa vivere in uno stato di continua gratitudine e di gioiosa attesa della sua piena rivelazione. Sono le parole che madre Teresa Renata ha posto in esergo alla sua biografia: «Ciò che non entra nelle mie vedute, entra nelle vedute di Dio. Sempre più viva diventa la mia convinzione che, visto nella luce di Dio, niente succede a caso: che tutta la mia vita, fin nei minimi particolari, è stata ordinata dalla Divina Provvidenza, ed ogni avvenimento è stato disposto secondo le altissime finalità dei divini disegni. Perciò fin d'ora attendo con gioia il lume di gloria che mi rivelerà tutta l'armonia delle disposizioni di Dio»<sup>195</sup>. In una lettera scritta da Echt nel maggio del 1941, troviamo ancora un accenno alla futura rivelazione della «storia segreta» delle anime: «quello che della nostra crediamo a volte di capire è pur sempre un fugace riflesso di ciò che resterà il segreto di Dio fino al giorno in cui tutto sarà chiaro. Quello che mi

---

<sup>192</sup> Come è noto, aveva detto a proposito di se stessa sostanzialmente la stessa cosa che dice a proposito di Husserl: «La mia sete di verità era una preghiera continua» (TR, p. 111)

<sup>193</sup> ESW I, p. 14/36-37; un'immagine simile anche a p. 241/290.

<sup>194</sup> ESW I, p. 30/58.

<sup>195</sup> TR, p. 37 (corsivo mio).

dà gioia è la speranza di questa manifestazione futura»<sup>196</sup>. Il «segreto» che Edith Stein non ha voluto rivelare all'amica Hedwig Conrad-Martius, se considerato nella sua interezza, è un «segreto di Dio» che neppure lei conosce. Sa che è un segreto buono. Ne ha sperimentato la potenza e la tenerezza. Ora vive nella gioiosa attesa del giorno in cui potrà finalmente contemplarlo, integralmente manifesto: il segreto della storia dell'amore di Dio per lei, una storia di cui è un tassello prezioso anche quella sua esperienza del "riposo in Dio".

---

<sup>196</sup> ESW XI, p. 157/125-126; cfr. STEIN Edith, *La mistica della Croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, Antologia a cura di Waltraud Herbstrith, Città Nuova, Roma 1991<sup>3</sup>, p. 28.