



# La metafisica nell'ottica di Edith Stein: interdisciplinarietà e transdisciplinarietà del metodo teologico

*Daniela Del Gaudio S.F.I.\**

## Introduzione

In *Veritatis Gaudium* papa Francesco indica, fra i criteri di fondo per un rinnovamento e un rilancio del contributo degli studi ecclesiastici nel contesto attuale, l'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà, che devono essere esercitate con sapienza e creatività alla luce della Rivelazione. Il papa sottolinea che ciò che qualifica la proposta accademica, formativa e di ricerca del sistema degli studi ecclesiastici, sul livello sia del contenuto sia del metodo, è il principio vitale e intellettuale dell'unità del sapere nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni.

Si tratta di offrire, attraverso i diversi percorsi proposti dagli studi ecclesiastici, una pluralità di saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale nella luce dischiusa dall'evento della

---

\* Professoressa invitata presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*. Professoressa incaricata presso la Facoltà di Teologia dello stesso Ateneo.

Rivelazione, che sia al tempo stesso armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica, quale è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù: «In Lui – scrive l'apostolo Paolo –, sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza» (*Col 2,3*). Questo principio teologico e antropologico, esistenziale ed epistemico riveste un peculiare significato ed è chiamato a esibire tutta la sua efficacia non solo all'interno del sistema degli studi ecclesiastici: garantendogli coesione insieme a flessibilità, organicità insieme a dinamicità; ma anche in rapporto al frammentato e non di rado disintegrato panorama odierno degli studi universitari e al pluralismo incerto, conflittuale o relativistico, delle convinzioni e delle opzioni culturali<sup>1</sup>.

La preoccupazione di papa Francesco è quella di offrire una riflessione sistematica, soprattutto per quanto attiene alla teologia, che sappia dialogare con tutti i saperi e si ponga come prospettiva l'unità del sapere inteso anche come sapienza, ossia una riflessione in grado di operare una sintesi orientativa, sia a livello veritativo che esistenziale. In tale prospettiva, il principio dell'interdisciplinarietà, o meglio ancora della transdisciplinarietà, favorisce una interazione di tutti i saperi in dialogo con gli orizzonti veritativi offerti dalla sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio.

Se non vi è questo centro vivo, la scienza non ha «né radice né unità» e resta semplicemente «attaccata e per così dir pendente alla giovanile memoria». Solo così diventa possibile superare la «nefasta separazione tra teoria e pratica», perché nell'unità tra scienza e santità «consiste propriamente la genuina indole della dottrina destinata a salvare il mondo», il cui «ammaestramento [nei tempi antichi] non finiva in una breve lezione giornaliera, ma consisteva in una continua conversazione che avevano i discepoli co' maestri»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> PAPA FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium* (29 gennaio 2018), 4c.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Edith Stein, Santa Teresa Benedetta della Croce, offre un contributo interessante, da questo punto di vista, perché il suo metodo di indagine è essenzialmente interdisciplinare. In questo percorso, la metafisica rappresenta la riflessione sull'essere che offre fondamento ontologico e istanza speculativa all'*intellectus fidei*.

In questo studio descriverò come, mediante la riflessione metafisica, assunta in senso tomista, la Stein riesca a leggere l'essere di Dio e l'essere dell'uomo con un approccio intersoggettivo e relazionale che, valorizzando la ricerca fenomenologica, non elimina il dato ontologico, e riesce a raggiungere la riflessione teologica, in senso circolare ed ermeneutico, verso una visione sapienziale e mistica che ha come obiettivo la conoscenza della verità tutta intera.

## 1. La interdisciplinarietà della ricerca scientifica come approccio fondamentale per la filosofia e la teologia

Partendo dalla fenomenologia, e più in particolare dal concetto di empatia, che ella scopre e studia nella sua tesi di dottorato come forma *sui generis* di conoscenza<sup>3</sup>, il metodo elaborato dalla Stein prevede, dopo la conversione al cattolicesimo, la conoscenza metafisica tomista, rielaborata alla luce degli altri pensatori medievali, come pure del personalismo agostiniano, e giunge fino alla teologia, che comprende come approccio veritativo ultimo, in quanto, per mezzo della Rivelazione, si offre come orizzonte ultimo di conoscenza per giungere alla pienezza della verità e per una ricerca unitaria e sapienziale a livello scientifico, ossia teoretica ed esperienziale allo stesso tempo<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. e E. Costantini, Studium, Roma 1985; traduzione italiana di *Zum Problem der Einfühlung. Inaugural Dissertation*, Max Neimeyer, Halle 1917. Ristampa: Kaffle, Muenchen 1980.

<sup>4</sup> G. LORIZIO, «Teologia fondamentale», in G. CANNOBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. I. Prospettive storiche, Città Nuova, Roma 2003, 419: «se è vero, come è vero, che la fenomenologia ha costituito per il 900 una sorta di metodo anche per la scoperta eidetica di Dio, una sorta di *itinerarium mentis in Deum*, nella linea dell'*intellectus quaerens fidem*, il rigore della ricerca fenomenologica in Edith Stein acquista in questo senso il ruolo che, per la sua iniziale istanza realistica, consente un interessante incrocio col pensiero tomistico che, poi, si fa ancora più ardito nella sincronica capacità di armonizzarlo e trascenderlo mediante l'apporto del personalismo neo-ebraico e agostiniano e, soprattutto, mediante l'apoprodo alla teologia mistica e apofatica di Dionigi l'Areopagita e San Giovanni della Croce che

In altri saggi ho descritto il metodo steiniano in cinque fasi, che mostrano bene l'approccio interdisciplinare e transdisciplinare assunto:

1. La prima, che ho definito *momento fenomenologico-esperienziale*, è caratterizzata dall'analisi dei vissuti in senso eidetico. È la fase in cui la Stein scopre l'empatia come chiave ermeneutica del conoscere, fondando le basi di una fenomenologia dell'essere umano in senso relazionale e teoretico-esperienziale;
2. La seconda, che ho definito *momento fondativo-euristico*, presenta la sua originale sintesi armonica fra fenomenologia e tomismo, unificati dalla comune ricerca della verità in senso ontologico e assoluto. In questa tappa la riflessione metafisica ha il compito di approfondire la conoscenza dell'essere e degli enti in vista della ricerca della verità ultima e onnicomprensiva;
3. La terza, che possiamo indicare come *momento dialettico-speculativo*, analizza le polarità e i conflitti presenti nei vari saperi per tendere ad un'unificazione della scienza alla luce dell'incontro personale col Dio persona dei cristiani; è la svolta verso un personalismo di stampo agostiniano;
4. La quarta, che ho definito *momento mistico-sapientziale*, è la fase prettamente teologica, in quanto la Stein rilegge i dati del suo percorso alla luce della Rivelazione ebraico-cristiana puntando, però, alla conoscenza mistica del mistero di Dio;
5. La quinta, che definisco *momento testimoniale-comunicativo*, porta a compimento il percorso della conoscenza della verità con la comprensione e la scelta del vero bene, ossia con la categoria della testimonianza, che consente di comunicare *ad extra* i risultati della sua ricerca teoretico-esperienziale<sup>5</sup>.

Soffermandoci sulla metafisica, che è il tema di questo studio, dobbiamo dire che la Stein s'appassiona ad essa dopo la conversione al cattolicesimo, proprio perché comprende che la fenomenologia non riusciva a spiegare le questioni dell'essere e quindi anche dell'essere di

---

consentono alla filosofa tedesca di teorizzare un metodo capace non solo di esplorare il mistero di Dio, ma anche di contemplarlo ed esperirlo». Cf. D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, OCD, Roma-Morena 2004, 41-43.

<sup>5</sup> Cf. D. DEL GAUDIO, «Dalla fenomenologia alla mistica. Originalità e metodo in Edith Stein», *Rassegna di teologia* 46 (2005), 203-235.

Dio<sup>6</sup>. Nella metafisica trova, invece, la via sicura, a livello razionale, per giungere alla verità in senso onnicomprensivo<sup>7</sup>. La metafisica tomista, che recepisce attraverso i neotomisti francesi e tedeschi, come J. Maritain, E. Gilson e E. Przywara, consente, quindi, per via analogica, lo studio del rapporto fra essere reale ed essenziale, potenza e atto, essere finito ed essere eterno<sup>8</sup>.

Cornelio Fabro, chiamato ad analizzare le opere di Edith Stein in vista della Causa di Canonizzazione, fa notare che l'originalità del metodo seguito dalla Stein consiste proprio nell'intuizione della validità della metafisica cristiana come fondazione consistente della struttura dell'essere umano e delle altre realtà in genere<sup>9</sup>.

La riflessione metafisica è, per la Stein, il fondamento, che ho definito euristico, della sua ricerca sulla realtà, sull'essere e su Dio, in quanto consente di precisare le categorie, a livello razionale, anche in relazione alla Rivelazione, dell'impianto sistematico-speculativo<sup>10</sup>. In questa prospettiva la filosofia, infatti, non è soltanto vista come *ancilla Theologiae*, come scriverà più tardi anche B. Lonergan, ma piuttosto come un momento importante della riflessione teologica, in senso interdisciplinare<sup>11</sup>.

Proprio per questa impostazione, che mette insieme fenomenologia e tomismo, alcuni studiosi affermano che la metafisica steiniana non

<sup>6</sup> Cf. A. ALES BELLO, «Introduzione», in E. STEIN, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1993, 7-52; traduzione italiana di *Was ist Phänomenologie?*, *Wissenschaft/Volksbildung - Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes Zeitung*, N. 5, 15 maggio 1924, ripubblicato in *Theologie und Philosophie*, n. 66 (1991), 570-573. C. FABRO, «E. Stein, Husserl e M. Heidegger», *Humanitas* 33 (1978), 485-517.

<sup>7</sup> Cf. E. STEIN, «La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto», *Memorie Domenicane* 7 (1976), 288; M. FORNARO, «Il pensiero di Edith Stein», *Humanitas*, 31 (1976), 999; M. PAOLINELLI, «Note sulla filosofia cristiana di Edith Stein», in J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale*, Roma - Teresianum 7 - 9 ottobre 1998, LEV, Città del Vaticano 1999, 91.

<sup>8</sup> Cf. TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952; traduzione italiana di *Edith Stein Philosophin und Karmelitin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948.

<sup>9</sup> Cf. C. FABRO, «Dalla fenomenologia al tomismo, alla scienza della croce», *L'Osservatore Romano* 79 (6 aprile 1951), 3. Cf. C. FABRO, «Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein», *Aquinas*, 32 (1989), 193-256.

<sup>10</sup> X. TILLIETTE, «La filosofia cristiana secondo Edith Stein», *Aquinas* 37 (1994), 389-394.

<sup>11</sup> Cf. B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 56.

sia fedele al pensiero di San Tommaso. Io credo, come ho affermato in diversi studi, che la Stein abbia, invece, proposto un vero e proprio metodo interdisciplinare e transdisciplinare che, partendo dalle scienze umane, giunge alla riflessione teologica, dimostrando che il sapere umano ha come scopo ultimo, che unifica tutti i saperi, la ricerca della verità. Grazie al suo metodo, la verità viene presentata in senso ontologico, ma anche teologico, superando ogni frammentazione o relativismo, e, nello stesso tempo, in senso empirico e storico, in relazione con gli altri saperi<sup>12</sup>.

Leggendo le categorie classiche alla luce di quelle intersoggettive e fenomenologiche, la filosofia viene vista come *perfectus opus rationis*, in quanto ricerca il fondamento ultimo della realtà. Tuttavia, la Stein avverte il senso di finitezza della ricerca filosofica. Per questo motivo, ritiene che debba essere completata dalla ricerca teologica, che trova il suo momento più alto nella conoscenza mistica apofatica, secondo la scuola di Dionigi l'Areopagita<sup>13</sup>. Le ragioni sono spiegate ampiamente nella sua opera maggiore, scritta nel Carmelo di Ect, in Olanda, nel 1936, col titolo: *Essere finito ed Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*<sup>14</sup>.

Poiché la filosofia (e non la teologia) ha bisogno di un completamento riguardo al contenuto, spetta ad essa il compito di stabilire l'unità di un sapere che abbracci la totalità. Pertanto, a nostro avviso, con l'espressione *filosofia cristiana* non si vuole da nominare solo l'atteggiamento spirituale del filosofo cristiano, neppure semplicemente designare le costruzioni dottrinali, già di fatto esistenti, dovute a pensatori cristiani, ma indicare, andando oltre, l'ideale di

---

<sup>12</sup> Cf. D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia cristologica e trinitaria di Edith Stein*, OCD, Morena 2004.

<sup>13</sup> E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio*, EMP, Padova 1983, presente anche in EAD., *Scritti spirituali*, Mimep-Docete - Ed. OCD, Pessano (MI) 1998, 456-509. Or. ted.: *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 8 (1946). Ristampa a cura di W. Herbstrith e V. E. Schmitt, Verlagsgesellschaft G. Kaffke, Muenchen 1979.

<sup>14</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno, per una elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. VIGONE, Città Nuova, Roma 1993<sup>3</sup>. Or. ted.: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, in *Edith Steins Werke*, Band II, Ed. Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1952.

un *perfectus opus rationis*, che sia riuscito a raccogliere in unità tutto quello che si è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla Rivelazione. La filosofia pura, intesa come conoscenza dell'ente e dell'essere nei loro fondamenti ultimi, è qualcosa di essenzialmente incompiuto, anche nel più alto grado pensabile di compimento, per quanto lontano possa giungere la ragione umana. Essa è, anzitutto, aperta alla teologia e può essere da questa integrata. Ma neppure la teologia è un sistema completamente definito e non potrà mai essere concluso. Essa si sviluppa storicamente come progressiva assimilazione concettuale e penetrazione del patrimonio rivelato e trasmesso per tradizione. Inoltre, bisogna considerare che neppure la Rivelazione comprende in sé l'infinita pienezza della verità divina; Dio si comunica allo spirito umano nella misura e nel modo corrispondenti alla sua sapienza. Sta in lui ampliare la misura, sta in lui rivelarsi in una forma adatta al modo umano di pensare, al suo conoscere che si svolge passo passo, al suo modo di cogliere mediante concetti e giudizi; oppure dipende da lui elevare l'uomo al di sopra della sua modalità naturale di pensiero, ad una specie di conoscenza interamente diversa, facendolo partecipe di quella visione divina, che con semplice sguardo abbraccia tutto. Il compimento pieno di ciò a cui mira la filosofia, come aspirazione verso la sapienza, è unicamente la stessa sapienza divina, quella visione semplice mediante la quale Dio abbraccia se stesso e tutto il creato<sup>15</sup>.

In questa prospettiva, la Stein recupera non solo l'unità del sapere, ma anche la sua costituzionale apertura alla trascendenza e alla possibilità della conoscenza della verità tutta intera, tutti argomenti dibattuti nella riflessione moderna e contemporanea, a partire da Cartesio e Kant, per arrivare ad Heidegger e al relativismo contemporaneo. Per far comprendere l'importanza di questo discorso riporto soltanto la citazione di Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*, dove inserisce la Stein fra i grandi pensatori che hanno saputo compiere una sintesi armonica e fruttuosa fra filosofia e teologia, in senso circolare e interdisciplinare, in modo tale che la ragione, stimolata dalla Rivelazione, e quindi dalla

---

<sup>15</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 63.

fede, si apra a nuovi e insospettati orizzonti verso la ricerca della verità tutta intera:

La conferma della fecondità di un simile rapporto è offerta dalla vicenda personale di grandi teologi cristiani che si segnalano anche come grandi filosofi, lasciando scritti di così alto valore speculativo, da giustificare l'affiancamento ai maestri della filosofia antica. Ciò vale sia per i Padri della Chiesa, tra i quali bisogna citare almeno i nomi di san Gregorio Nazianzeno e sant'Agostino, sia per i Dottori medievali, tra i quali emerge la grande triade di sant'Anselmo, san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino. Il fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio si manifesta anche nella ricerca coraggiosa condotta da pensatori più recenti, tra i quali mi piace menzionare, per l'ambito occidentale, personalità come John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein e, per quello orientale, studiosi della statura di Vladimir S. Solov'ev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Lossky. Ovviamente, nel fare riferimento a questi autori, accanto ai quali altri nomi potrebbero essere citati, non intendo avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede<sup>16</sup>.

In *Essere finito ed Essere eterno* Edith Stein spiega che la scelta di una sistematizzazione interdisciplinare del sapere consente di confrontarsi criticamente con la rivelazione soprannaturale, perché, pur appartenendo, come scrive, «ad un campo trascendente e quindi al di fuori dell'esperienza umana, offre possibilità di approcci razionali»<sup>17</sup>, per il fatto che

la ragione diverrebbe irragionevolezza se volesse ostinarsi a fermarsi a ciò che può scoprire con il suo lume e a chiudere gli occhi dinanzi a ciò che le è reso visibile da una luce superiore. Infatti si deve sottolineare questo: ciò che la Rivelazione ci partecipa non

---

<sup>16</sup> PAPA GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 74.

<sup>17</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 60.



è qualcosa di semplicemente inintelligibile, ma ha un significato intelligibile: non è da concepirsi e dimostrarsi sulla base di realtà naturali, e soprattutto non da “comprendersi”, cioè esaurire concettualmente perché è qualcosa di incommensurabile, di inesauribile e che rende di volta in volta comprensibile di sé solo ciò che vuole; ma in sé è intelligibile e per noi intelligibile nella misura in cui è data la luce, ed è fondamento per una nuova intellesione dei dati di fatto naturali<sup>18</sup>.

Per questo motivo la Stein sostiene che le scienze umane, e in particolare la filosofia, devono ricercare nella teologia il significato delle verità ultime e trascendenti, senza confondere gli ambiti della ricerca, anche solo per valutarne la veridicità e la razionalità<sup>19</sup>.

Nel suo saggio sul confronto fra il pensiero di Husserl e quello di San Tommaso d'Aquino: *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Edith Stein parla addirittura di una dipendenza materiale e formale della filosofia dalla fede, giustificandola con il fatto che, se la filosofia si propone come obiettivo la verità e la certezza, deve fare riferimento anche alla verità data dalla Rivelazione<sup>20</sup>, «nel senso di una intellesione dell'essere basata sui suoi ultimi fondamenti»<sup>21</sup>, come farebbe con le altre scienze, «in maniera circolare ed ermeneutica»<sup>22</sup>.

La Stein aggiunge, inoltre, che

il tener conto della verità rivelata può consistere nel fatto che il filosofo scopre in essa compiti a lui affidati che gli sarebbero sfuggiti senza la conoscenza di quella. Padre A.-R. Motte OP, nella sua relazione a Juvisy, ha fatto osservare che la dottrina rivelata riguardante Dio e la creazione diede alla filosofia lo spunto per distinguere l'essenza dall'esistenza; la dottrina della Santissima Trinità e

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Cf. M. PAOLINELLI, «Note sulla filosofia cristiana di Edith Stein» ..., 91; M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein*, LED, Milano 2003, 33-35.

<sup>20</sup> E. STEIN, «La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto», ..., 283. Cf. E. STEIN, *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, ..., 61-90; A. ALES BELLO, «Edith Stein: filosofia e cristianesimo», in G. PENZO - R. GHIBELLINI (edd.), *Dio nella filosofia del novecento*, Queriniana, Brescia 1993, 274.

<sup>21</sup> E. STEIN, *Essere finito*..., 60.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 193-195.

dell'Incarnazione per distinguere la natura dalla persona; la dottrina dell'Eucaristia per elaborare con precisione i concetti di sostanza e accidente<sup>23</sup>.

Ed è quanto afferma anche Giovanni Paolo II nella *Fides et Ratio* quando presenta la conoscenza teologica come culmine della possibilità della conoscenza umana e come via alla verità tutta intera e alla sapienza:

La Rivelazione immette nella storia un punto di riferimento da cui l'uomo non può prescindere, se vuole arrivare a comprendere il mistero della sua esistenza; dall'altra parte, però, questa conoscenza rinvia costantemente al mistero di Dio che la mente non può esaurire, ma solo ricevere e accogliere nella fede. All'interno di questi due momenti, la ragione possiede un suo spazio peculiare che le permette di indagare e comprendere, senza essere limitata da null'altro che dalla sua finitezza di fronte al mistero infinito di Dio. La Rivelazione, pertanto, immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare<sup>24</sup>.

Tutto ciò per evitare i rischi della frammentazione del sapere, della riduzione ermeneutica di alcuni concetti, a partire da quello di verità che, senza l'apporto di tutte le scienze, compresa la teologia, non avrebbero senso pieno<sup>25</sup>.

Proprio nella fedeltà a questo impianto interdisciplinare, l'opera maggiore della Stein si presenta come un *itinerarium entis* che, dopo una presentazione della dottrina di San Tommaso sull'atto e sulla potenza e un'escursione sul problema dell'essere attraverso i tempi, si sofferma sui modi dell'essere, prendendo in esame il *De ente et essentia* di san Tommaso. In questa prospettiva spiega la struttura ontologica

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 14.

<sup>25</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 64-67.

del reale, visto come atto e potenza, essere reale ed essere essenziale. Passa, poi, all'esame dell'essenza e del rapporto fra materia e forma e ai modi in cui si predica l'essere. Quindi giunge al tema della verità e alla questione dell'esistenza di Dio e della sua conoscenza naturale e soprannaturale.

La riflessione tocca, quindi, l'essere di Dio che viene analizzato col metodo dell'*analogia entis*. La Stein spiega l'immagine della Trinità nella creazione spiegando i caratteri dell'essere persona di Dio e di come, a partire dalla sua vita trinitaria, si comprenda l'essere persona dell'uomo, in quanto essere corporeo vivente, animato e spirituale<sup>26</sup>.

Si sofferma, inoltre, sull'esistenza dei puri spiriti creati a partire dalla distinzione tra forma e materia. Infine, tratta dell'immagine della Trinità negli esseri corporei inanimati e negli esseri viventi impersonali, approfondendo l'immagine di Dio nell'uomo per arrivare al significato e al fondamento dell'essere individuale<sup>27</sup>. Il volume si conclude con una riflessione sul senso dell'essere individuale dell'uomo in base al suo rapporto con l'essere divino in modo tale che viene spiegata la vocazione dell'anima alla vita eterna e l'unità di tutto il genere umano nella persona del *Logos*, Gesù Cristo, Dio-uomo, che è, allo stesso tempo, il capo e il corpo di tutto, ossia il senso di tutto il creato<sup>28</sup>.

Da tutto questo si evince che la metafisica sia necessaria per accedere alla conoscenza teologica, in quanto

il compito più elevato di una *filosofia cristiana* è proprio quello di preparare il cammino della fede; per questo stette tanto a cuore a san Tommaso di edificare una filosofia pura sul fondamento della ragione naturale, solo così si può percorrere un tratto di strada assieme con i non credenti in quanto non c'è motivo oggettivo per cui il non credente non si debba fidare dei risultati del procedimento

---

<sup>26</sup> Cf. H. B. GERL, «Essere finito ed Essere Eterno: l'uomo come immagine della Trinità», in J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale*, Roma - Teresianum 7 - 9 ottobre 1998, LEV, Città del Vaticano 1999, 270.

<sup>27</sup> Cf. M. D'AMBRA, «Il mistero e la persona nell'opera di Edith Stein», *Aquinas* 40 (1991), 584.

<sup>28</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 361-362.

naturale della filosofia cristiana, poiché essi sono commisurati oltre che alle verità supreme di ragione, anche alla verità di fede<sup>29</sup>.

## 2. Dalla metafisica dell'essere alla teologia della persona

Per comprendere la valenza del metodo steiniano presente, anche se sinteticamente, una delle questioni affrontate in *Essere finito ed Essere eterno*, ossia la personalità dell'essere umano in relazione all'essere di Dio. Il tema, in maniera classica, viene affrontato secondo l'*analogia entis*, che la Stein declina sottolineando le differenze fra il pensiero di Aristotele e di san Tommaso d'Aquino:

In Aristotele l'*analogia entis* non è intesa ancora come rapporto tra essere finito ed essere eterno, ma come rapporto in cui si trova tutto ciò che viene definito ente. Secondo la concezione tomistica l'*analogia proportionalitatis* ci permette di parlare di essere sia in Dio sia nelle creature. San Tommaso stesso ci dice che cosa dobbiamo intendere con questa affermazione: «La conformità ad un rapporto può essere duplice [...] è una conformità tra gli oggetti, che si trovano in un rapporto reciproco, poiché hanno tra loro una distanza determinata o un altro rapporto, come il due per rapporto all'unità poiché è il suo doppio; talvolta anche si incontra una conformità tra due oggetti che non hanno tra loro nessun rapporto, ma piuttosto una similitudine di un doppio rapporto [...]» (Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. II, a. 11. corp.)<sup>30</sup>.

La visione tomista dell'*analogia entis* ci consente di mettere in relazione l'essere di Dio con quello dell'uomo e del mondo, pur precisando che questi non possiede in sé essere ed essenza come Dio, ma solo per partecipazione. Al dato filosofico Stein aggiunge, subito, anche quello teologico, preso dalla Rivelazione. Cita, infatti, il libro dell'Esodo, nel brano in cui si parla della rivelazione del nome di Dio a Mosé (*Es* 3,14).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 361-362.

Interpretando in modo personale, anche se con chiari accenni agostiniani, questo brano biblico, la Stein afferma che l'affermazione: «Io sono» in questo contesto non vuole esprimere tanto la pienezza di essere da parte di Dio, come è stato interpretato dal pensiero classico, ossia *ipsum esse subsistens*, quanto, piuttosto, la sua natura personale:

Mi sembra molto importante che a questo punto non si dica: «Io sono l'essere» oppure «Io sono l'ente», ma invece: «Io sono colui *che sono*», quasi non si osa chiarire queste parole con altre. Tuttavia, se l'interpretazione *agostiniana* è esatta, si può dedurre: colui il cui nome è «Io sono», è l'essere *in persona*<sup>31</sup>.

La rivelazione del nome di Dio implica, nello stesso tempo, quella sul suo essere e sul suo essere persona, con tutte le caratteristiche proprie di un soggetto individuale che si riassumono essenzialmente in due: intelletto e libertà, manifestate in sommo grado nell'opera della creazione. In tal modo l'essere primo, che è indice della causa prima generante, ancor più si manifesta come soggetto pensante e libero che agisce intenzionalmente e responsabilmente.

La Stein, infatti, scrive:

Che il cosiddetto *Primo ente* debba essere persona, si può già dedurre da quanto si è già detto: solo una persona può *creare*, cioè tradurre in esistenza il suo volere. E non dobbiamo pensare che l'agire della *causa prima* sia diverso dall'*azione libera*, poiché ogni atto che non sia un'azione libera è causato, e perciò non è l'atto primo. Lo stesso *ordine razionale* e il finalismo del mondo ci rimandano ad una persona che ne è l'autore: solo per mezzo di un'essenza ragionevole può essere posto un ordine secondo ragione; solo un'essenza intelligente e dotata di volontà può porre fini e adottare i mezzi per raggiungerli. Ragione e libertà sono le caratteristiche essenziali della persona<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> In nota la Stein precisa che, E. STEIN, *Essere finito...*, 366-367: «le parole ebraiche “*Ah, jäh, aschér ah jäh*” sono state tradotte e interpretate in diversi modi: Io sono colui che sono; Io sarò colui che sarò; Io sarò colui che sono. Noi ci atteniamo alla concezione agostiniana secondo la quale Dio nell'*Io sono* esprime il suo nome più proprio».

<sup>32</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 367.

La Persona di Dio, assolutamente libera e pensante, è, quindi, una soggettività evidente in senso assoluto e pienamente proprio, anche per il fatto che il suo Io, che precedentemente era stato definito come il centro della vita di una persona<sup>33</sup>, «è sempre attuale, sempre reale, vivo e presente»<sup>34</sup>, eternamente autocosciente perché esiste, conosce e ama in modo unico e libero da ogni condizionamento, anche temporale e spaziale.

Il nome, con cui ogni persona definisce se stessa è *Io*, Io può definirsi solo un ente che nel suo essere è interno al suo proprio essere e, nello stesso tempo, al suo essere distinto dagli altri enti. Ogni Io è unico, ha qualcosa che non divide con nessun altro ente, qualcosa di “incomunicabilità” (questo il significato tomistico della *individualità*), anche se ciò non vuol dire unicità perché l’Io ha un significato universale. Tuttavia è chiaro il valore dell’*Io* come autopossesso delle esperienze e dei vissuti personali e come autocoscienza della propria natura e della propria vita poiché ogni uomo è un *Io*. Ognuno incomincia a chiamarsi *Io*. In questo è sottinteso che anche il suo *Essere Io* ha un inizio, l’uso della parola *Io* è il segno della vita cosciente dell’io. La vita dell’*Io* è il suo essere, che non coincide però con l’essere dell’uomo, e l’inizio della vita cosciente dell’Io non coincide con l’inizio dell’essere reale umano<sup>35</sup>.

Si tratta inoltre di una personalità spirituale, perché «inesteso e immateriale, che ha un’interiorità assolutamente non estesa, che rimane in sé, avendo origine da sé ed esce continuamente da sé, perché dà interamente il suo sé senza perderlo partecipando il suo Essere»<sup>36</sup>.

La Stein completa il discorso con diverse citazioni della *Summa Theologiae* (I, q. 3, a. 4; I q. 3, a. 3; I, q. 50 a. 2 ad 3m.), non senza alcuni commenti personali, per spiegare che l’Io di Dio è conosciuto anche ontologicamente in questa relazione come l’Essere perfetto e completo che «accoglie, riunisce in sé e domina ogni pienezza», compresa

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 368.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 368.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 383-384.

la «pienezza dell'essere formata nella persona», concetto che chiarisce subito dopo dicendo che

*forma* in opposizione a *pienezza* significa forma vuota, non forma essenziale (che è già “una pienezza formata”). Ma qui, all'origine di ogni essere, anche questa non è una opposizione. L'infinito, ciò che abbraccia tutto, abbraccia e delimita se stesso – mentre nel caso finito la forma circonda un contenuto separato dagli altri –, l'*Io* significa qui *nello stesso tempo forma e pienezza*, l'essere che possiede e domina pienamente se stesso, in cui *quid* e *esse* coincidono e la cui pienezza è anche pienezza dell'essere in ogni senso della parola<sup>37</sup>.

Per tutto questo la rivelazione del nome di Dio conduce alla dimostrazione della differenza ontologica fra Dio e l'uomo e alla dimostrazione della differenza teologica tra Creatore e creatura. Infatti, il passo successivo di questo processo conoscitivo ed esperienziale è la scoperta di Dio non solo come causa prima, ma, soprattutto, in quanto Persona prima, «la persona per eccellenza», il Padre che ha chiamato dal nulla all'esistenza la sua creatura ed ora la sorregge e la guida con amore come il suo Tu referenziale primordiale e assoluto, dinanzi al quale si autodefinisce e diventa cosciente di sé l'io umano<sup>38</sup>.

La riflessione metafisica è servita alla Stein, quindi, come fondamento per la riflessione teologica sulla persona umana, alla luce della persona di Dio<sup>39</sup>. Questo itinerario permette di comprendere il rapporto Dio-uomo come «l'*analogia entis* più originaria»<sup>40</sup>, in quanto giustifica la possibilità di relazionalità di ogni essere finito con quello eterno e unico di Dio, inteso come archetipo e significato di ogni altro ente possibile e reale, ma anche come relazione interpersonale originaria<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 368-369.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>39</sup> Cf. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, EMP, Padova 2003, 85.

<sup>40</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 370.

<sup>41</sup> Cf. M. ACQUAVIVA, *Edith Stein, dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Armando, Roma 2002.

Infatti, per la Stein la creazione acquista il significato di una «chiamata dal nulla all'esistenza»<sup>42</sup>, perché «il chiamare presuppone diverse cose: innanzitutto un soggetto che chiama, ossia la persona di Dio, l'unica completamente libera da ogni condizionamento e che quindi può liberamente compiere il primo passo nella relazione»<sup>43</sup>.

Questo stabilisce anche l'autonomia delle due realtà, Dio e l'uomo, e la loro interdipendenza, in quanto la Stein afferma che la relazione che li unisce strettamente non è soltanto di causalità ed effetto, ma anche intersoggettiva, in base all'approfondimento della creazione dell'uomo e della donna come *imago Dei*<sup>44</sup>.

Riflettendosi in Dio «non tanto come l'opera rispetto all'artista, ma come l'immagine dello specchio con l'oggetto che si specchia, o del raggio rispetto alla luce»<sup>45</sup>, l'uomo scopre che in questo *Tu* il suo *Io* acquista nuova luce: esso non è incondizionato, né eterno o perfetto come quello divino, perché non vive in un continuo presente, né crea dal nulla o ha in sé coincidenza di essere ed esistenza, ma si configura ugualmente vivo, presente, attuale, perché riceve da Lui la vitalità e il significato del suo essere persona, scoprendo in sé lo stesso potere di autodeterminarsi e di autopossedersi, di conferire un livello entitativo alla sua esistenza, di fare esperienza consapevole di essa, partecipando all'attualità pura divina a cui è non solo somigliante ma anche relazionato<sup>46</sup>.

Nella rivelazione progressiva dell'essere persona di Dio, che è originante e determinante l'essere personale dell'uomo, questi comprende empaticamente di essere persona libera, spirituale, razionale e autonoma perché creata a immagine della Persona di Dio che, fin dalla sua creazione, lo ha elevato al di sopra di tutti gli altri esseri della terra perché lo ha chiamato dal nulla ad un'esistenza relazionale, consapevole, intersoggettiva e libera, aperta al Tu di Dio e degli altri uomini come lui.

---

<sup>42</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 370.

<sup>43</sup> La Stein precisa che, E. STEIN, *Essere finito...*, 145: «l'essere fugace non è in possesso dell'ente, che è fugace; questo gli deve essere dato continuamente. Può darglielo però solamente colui che possiede veramente l'essere, che ne è padrone. Padrone può essere solamente una persona; ma essa non sarebbe padrona dell'essere se qualcosa si sottraesse alla sua potenza di essere, se si desse essere e non-essere indipendentemente da essa. Perciò lo stesso essere delle unità di significato non può esistere indipendentemente da Dio».

<sup>44</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 371.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 84-98.



In questa scoperta c'è il fondamento per la costruzione di una teologia della persona che tiene conto di diversi fattori: la sua origine, la sua vocazione nel progetto divino, la sua natura relazionale, la specificità duale e sessuale, il rapporto con gli altri, col resto del creato e con Dio, l'intrinseca apertura alla trascendenza e quindi al dialogo con Dio, il suo fine da ricercarsi nello sviluppo dell'originaria chiamata alla comunione divina che non potrà non essere letta in chiave intersoggettiva e comunionale<sup>47</sup>.

### 3. L'essere persona di Dio e l'essere persona dell'uomo: *analogia Trinitatis*

Procedendo secondo questa metodologia, la riflessione antropologica steiniana affronta anche il problema dell'unità dell'essere umano nella sua pluridimensionalità di corpo, anima e spirito (il riferimento è a 1Ts 5,23).

La questione viene risolta riflettendo sul fatto che in Dio vi è unità di essenza e trinità di persone. Confrontando, allora, la relazione esistente tra il Creatore e la creatura con quella tra le Persone divine della Santissima Trinità, Edith Stein riesce a spiegare in profondità anche la struttura della persona umana<sup>48</sup>.

Gettando lo sguardo nella vita trinitaria, ella spiega in primo luogo la modalità per cui il Padre e il Figlio sono «uno», «un unico Dio e Signore» nonostante l'esistenza della seconda persona del Figlio, distinta dal Padre ma in relazione unica con Lui, in quanto «generato, non creato, della stessa sostanza del Padre»<sup>49</sup>. L'unità di sostanza è provata dal fatto che Dio è puro spirito, per cui è un essere privo di ogni condizionamento spazio-temporale, procede da se stesso, ma rimane in sé, avendo coincidenza in sé di essere ed essenza, ma anche di autopossesso

<sup>47</sup> Cf. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità...*, 40.

<sup>48</sup> Stein ricorda come proprio la riflessione teologica ha prodotto storicamente la formazione dei concetti di *ipostasi* e *persona* con i quali si è giunti a penetrare non solo nel mistero trinitario ma anche nel mondo dell'essere umano e delle altre realtà viventi: Cf. E. STEIN, *Essere finito...*, 378. Cf. M. SALVIOLI, «Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità», *Divus Thomas* 110, 46 (2007), 71-126.

<sup>49</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 371.

e autodedizione, caratteristiche dello spirituale per eccellenza, e ciò in maniera infinita ed eterna<sup>50</sup>.

La diversità di persona del Figlio, che per Edith salta fuori in modo ancora più evidente dopo l'Incarnazione, è spiegata con la stessa categoria dell'immagine che, però, è da prendersi in senso diverso da quanto detto a proposito dell'uomo «immagine parziale di Dio». Il Figlio, per la sua consustanzialità e coeternità col Padre, è invece «l'immagine perfetta del Padre»<sup>51</sup>, «il tutto» in cui Egli, proprio grazie alla sua spiritualità, «si specchia in sé, non in un altro essere»<sup>52</sup>, autoconoscendosi in maniera immediata, perfettamente chiara, senza vuoti e senza errori, ed espandendo il suo essere infinito nel suo essere stesso<sup>53</sup>.

La seconda persona della SS. Trinità è allora Persona come il Padre, con le caratteristiche tipiche di un essere personale. Ciò si deduce, per la Stein, dal prologo giovanneo in cui il Figlio è visto come *Logos* (*Gv* 1,1), ossia «Verbo del Padre, eterno, consustanziale al Padre»<sup>54</sup> in quanto «contenuto della conoscenza divina, suo senso spirituale, il contenuto di ciò che Dio dice, generato dal suo parlare, attuale-reale in quanto essere eterno come il Padre»<sup>55</sup>, intendendo per generazione «la posizione dell'essenza nella nuova attualità-realtà personale del Figlio, che tuttavia non è una posizione all'esterno della realtà-attualità originaria del Padre»<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. M. SALVIOLI, «Struttura della persona ed esperienza della grazia. A proposito di Edith Stein», *Divus Thomas* 45 (2006), 162-185.

<sup>51</sup> Ecco perché si parla di generazione e non di creazione: «Così la creazione di un'effigie perfetta di Dio non è la creazione di un nuovo essere al di fuori di quello divino e di una seconda essenza divina, ma la delimitazione interiore e spirituale dell'essere *uno*». La Stein avverte qui, però, di considerare sempre metaforicamente questa categoria perché si tratta di un'unica entità: Padre e Figlio sono uno, «un unico Dio e Signore»: E. STEIN, *Essere finito...*, 371.

<sup>52</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 371-372.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 372. In un altro punto, la Stein aggiunge anche che, E. STEIN, *Essere finito...*, 383: «lo spirituale ha una "interiorità" assolutamente non estesa, che rimane "in sé", avendo origine da sé. Questo uscire da sé è ad esso essenziale; è la totale "perdita di sé": non nel senso che non ha un essere in sé, ma nel senso che dà interamente il suo sé senza perderlo. Nel darsi senza riserve delle Persone divine, in cui ogni Persona si priva interamente della sua essenza pur conservandola intatta, ogni Persona è completamente in sé e nelle altre: abbiamo di fronte a noi lo spirito nella sua più ricca e perfetta realizzazione».

<sup>54</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 146. L'Autrice si rifà per questo passo all'interpretazione tomista che cita esplicitamente nella stessa pagina: «S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 4, a. 1 ad 5/6».

<sup>55</sup> *Ibid.*, 146-147.

<sup>56</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 148.

E la terza persona divina, lo Spirito Santo, trova la sua giustificazione nel fatto che come dal Padre è generato il Verbo, ossia la sapienza di Dio, nel dono totale e infinito del suo essere al Figlio, Egli è anche Amore e, quindi, generando eternamente il Figlio come sua immagine, la relazione che ne scaturisce è non solo un essere uno nell'amore, ma la Persona dell'Amore:

Lo Spirito Santo è quindi il dono: non solo il donarsi delle Persone divine, ma il donarsi della divinità "al di fuori"; comprende in sé tutti i doni di Dio alle creature e, in quanto Persona della vita e dell'amore, è l'Archetipo di tutta la vita creata e dell'agire, e di quell'irradiarsi spirituale dell'essenza propria anche degli esseri materiali<sup>57</sup>.

Attraverso le categorie interpersonali la Stein descrive, poi, il dinamismo intratrinitario delle tre Persone divine, caratterizzandolo con i concetti di «dono, amore, vita» per cui la «coincidenza di autopossesso e autodedizione in ciascuna delle tre Persone della Trinità, per la coincidenza di essere ed esistenza, ossia di attualità pura e sempre reale, configura la sua unità di sostanza come Vita eterna ed eterno Dono nell'Amore eterno, libero, assolutamente gratuito e infinito del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»<sup>58</sup>.

Per illustrare meglio questa realtà, che trascende enormemente le nostre realtà, la nostra Autrice sposta l'attenzione sull'essere-persona finito di cui la Trinità è archetipo per dimostrare come nella relazione intersoggettiva fra un *io* e un *tu*, il *noi*, che ne deriva, è un'unità reale, superiore alle prime due<sup>59</sup> e come tale unità che nel modello finito non abolisce la molteplicità e la diversità delle essenze, nelle Persone divine costituisce realmente l'essere-uno di sostanza, perché

il modo di essere personale di Dio è onnicomprensivo e unico, senza distinzione fra essere essenziale e reale: una unità perfetta del *noi*, come non può essere raggiunta da nessuna comunità di persone

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 436.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 374.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 151.

finite. E tuttavia in questa unità è possibile la distinzione tra l'*io* e il *tu*, senza la quale non è possibile il *noi*<sup>60</sup>.

In quest'ottica interpersonale, fondata però sulla Rivelazione, la Stein afferma che l'Essere divino è uno e trino, perché «unità di amore che forma il Noi della Trinità, come dono reciproco e totale delle tre Persone divine fra di loro»<sup>61</sup>. Infatti l'amore, nel senso vero, per lei è «più dell'adesione a un bene, più della stima del valore, è dono di sé ad un tu, e nella sua perfezione – per il dono reciproco di sé – è essere-uno»<sup>62</sup>. Ne consegue che l'Essere divino è «l'essere-uno di una pluralità di Persone, ed il suo nome “Io sono” è equivalente a “io mi do totalmente ad un tu”, “sono un tutt'uno con un tu” e quindi anche ad un “noi siamo”»<sup>63</sup>.

La rivelazione del nome personale di Dio conduce, quindi, alla rivelazione della sua esistenza trinitaria in quanto relazionalità intrinseca di amore eterno, reciproco, interamente libero e incondizionato, delle Persone divine che si donano reciprocamente

l'unica eterna infinita essenza, e l'essere, che ognuno comprende perfettamente e tutte assieme comprendono. Il Padre la dona dall'eternità al Figlio, generandolo, e mentre Padre e Figlio se ne fanno dono reciproco, dal loro amore e dono reciproco procede lo Spirito Santo, che è Dono, Amore e Vita<sup>64</sup>.

Questa descrizione dell'essere Persona di Dio come vita, dono, amore, costituzionalmente aperta al totale dono di sé all'altro e alla comunione reciproca<sup>65</sup>, analogicamente, diventa il fondamento teologico dell'essere persona dell'uomo e della sua relazionalità costituzionale già teorizzata in termini filosofici ed anche sperimentata nel suo itinerario

<sup>60</sup> *Ibid.*, 373.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, 373.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 373-374.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 374.

<sup>65</sup> E. Stein aggiunge anche che, E. STEIN, *Essere finito...*, 374: «si può cercare un altro accesso al mistero della Trinità: l'essere di Dio è *vita*, cioè movimento che parte dal di dentro, è un essere che genera, un eterno creare-se-stesso, come dono dell'Io eterno ad un Tu eterno, ed un reciproco eterno donarsi e riceversi».

personale di ricerca della verità come modello di donazione e amore autentico, anche se non perfetto come l'amore reciproco delle Persone Divine perché soggetto, da parte dell'uomo, ai mutamenti e condizionamenti della sua natura mentre, da parte di Dio, è completamente libero da ogni appagamento, altrimenti si dovrebbe ammettere un suo possibile orientamento verso la creatura, il che per la nostra Autrice è impossibile<sup>66</sup>.

L'essere persona dell'uomo viene, quindi, letto in una dimensione relazionale che è anche comunione, come culmine della realizzazione del proprio essere personale che si autoconosce e autopossiede grazie a questa apertura all'altro e alla sua presenza.

In quanto persona libera, autocosciente e autoconsapevole, l'uomo è immagine della Trinità che liberamente si dona e dona se stessa aprendosi alla comunicazione intersoggettiva *ad intra* e *ad extra*. *Ad intra* perché come nell'uomo ad ogni impulso della sfera spirituale corrisponde una reazione in quella corporea e viceversa, mantenendo però l'unità della decisione nel centro unificatore che è l'io personale, così, analogicamente, è stato compreso l'essere Uno e Trino di Dio, nelle reciproche relazioni delle tre Persone divine. *Ad extra*, perché la possibilità di entrare in relazione intersoggettiva con altri soggetti spirituali fecondando la terra è immagine dell'attività libera e cosciente di Dio, Uno e Trino, che continuamente esplica nella creazione e verso ogni anima individuale<sup>67</sup>.

Osservando che il dinamismo d'amore trinitario è, in realtà, «un continuo uscire da sé rimanendo in sé»<sup>68</sup>, la Stein giustifica l'esistenza di un analogo dinamismo nell'essere umano come la forma più eccelsa della sua impronta nel creato, l'*analogia Trinitatis* più perfetta, secondo un'espressione presa da Theodor Haecker<sup>69</sup>. Poi prosegue chiedendosi se «le tre forme fondamentali dell'essere reale non dovrebbero nella loro unità essere in strettissimo rapporto con la Trinità» e risponde

---

<sup>66</sup> *Ibid.* La Stein sottolinea l'imperfezione e la limitatezza di questa immagine trinitaria nell'essere dell'uomo perché, E. STEIN, *Essere finito...*, 478: «non indica una triplice personalità come nelle Persone divine, ma soltanto elementi diversi in una persona che si possono mettere in relazione con questa o quella Persona divina».

<sup>67</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 383-384.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 385.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 463.

che esse, in realtà, corrispondono al *proprium* delle tre Persone Divine: «Al Padre, al Creatore primo dal quale ha origine tutto, che è solo per se stesso, corrisponderebbe l'essere dell'anima; al Figlio in quanto forma essenziale “nata” corrisponderebbe l'essere corporeo; lo scorrere libero e disinteressato meriterebbe il nome di *spirito*, però in un senso particolare»<sup>70</sup>.

Va subito precisato che non si tratta di espandere le caratteristiche dell'essere divino a quello umano in senso assoluto, facendone un'emanazione dell'essere divino nel mondo, in quanto le differenze fra l'essere di Dio e quello dell'uomo vengono esplicitate in modo netto. Tuttavia la Stein tende ad evidenziarne le notevoli somiglianze, avvalorate dalla stessa rivelazione dell'essere personale di Dio e della sua “struttura” trinitaria e relazionale. D'altra parte la sottolineatura ontologica ha la funzione di non eliminare il substrato metafisico riducendo l'essere personale soltanto al suo modo di esistere nel tempo<sup>71</sup>.

La Stein dice che l'anima umana, in quanto centro dell'essere vivente, si scopre in quest'ottica creatrice, fonte di vita, e per questo è relazionata al suo Archetipo divino che, «come vita divina si crea eternamente da sé e sgorga dalla sua propria fonte»<sup>72</sup>. È dunque vita, perché è unita alla vita eterna di Dio, sempre in movimento, mai statica, rigida e immobile, a immagine del Padre, Creatore e datore di vita.

Allo stesso modo la corporeità è una dimensione vivente, diversa dalla corporeità animale perché riempita di senso e di forza operante in virtù dell'unione con l'anima informante e razionale, a immagine della seconda Persona della Trinità, il Figlio che si è fatto carne nel tempo nobilitando la natura umana con la sua Incarnazione, per cui la corporeità è divenuta la via salvifica percorsa dallo stesso Verbo di Dio per ridonare all'uomo i tratti perduti dal peccato ed è in eterno un carattere di somiglianza che accomuna l'essere dell'uomo a quello del Figlio il cui

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 384.

<sup>71</sup> D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia cristologica e trinitaria di Edith Stein*, ..., 115.

<sup>72</sup> E. STEIN, *Essere finito* ..., 384.

corpo glorioso apparirà alla fine dei tempi immagine perenne dell'umanità nuova ricreata nel suo sangue<sup>73</sup>.

In quanto persona spirituale l'essere dell'uomo è per la Stein, infine, immagine dello Spirito di Dio, archetipo di ogni vita creata, plasmatore e santificatore, che è un «continuo fluire da se stesso senza abbandonare se stesso perché si possiede intellettualmente, si conosce completamente ed è pienamente trasparente a se stesso, possedendosi nella volontà, avendo padronanza di sé e affermandosi continuamente nell'essere»<sup>74</sup>. Così l'essere spirituale dell'uomo indica la sua potenza conoscitiva che abbraccia intelletto e volontà, ossia conoscenza e tensione spirituale che permettono un continuo movimento in orizzontale e in verticale, penetrando conoscitivamente nelle cose e donando se stesso all'altro senza perdersi<sup>75</sup>.

L'autopossesso, dovuto alla natura spirituale, deriva, quindi, dall'autocoscienza e, seguendo tale dinamica, sfocia nell'autodonazione come «triplice forza informante di un unico organismo» a immagine del *tre e uno* presente nella Trinità. In questa linea la Stein, riprendendo la teoria agostiniana di spirito-conoscenza-amore e memoria-intelletto-volontà come immagini della Trinità nell'uomo interiore, spiega la triplice struttura della sua attività spirituale, conoscitiva e volitiva, unificando tutto nella categoria dell'amore come dono di sé all'altro.

Essi sono uno perché conoscenza ed amore sono nello spirito; tre, perché amore e conoscenza sono in sé diversi e riferiti l'uno all'altro; sono, inoltre, ognuno interamente in sé e negli altri; lo spirito si conosce e si ama interamente; la conoscenza illumina se stessa e l'amore e con questo l'anima che conosce ama; l'amore comprende se stesso e la conoscenza, e con questo lo spirito che ama e conosce. La conoscenza di sé è nata dallo spirito come il Figlio dal Padre. È conoscibile per sé prima che si conosca, e consegue conoscenza mediante la ricerca. Ciò che è trovato è generato. Nasce dalla volontà il desiderio di trovarlo, come dall'amore, e diviene amore non

<sup>73</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 384.

<sup>74</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, (L. GELBER - M. LINSSEN EDD.), Città Nuova, Roma 2000. Or. ted.: *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, Band XVI, Ed. Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1994, 150.

<sup>75</sup> *Ibid.*

appena è trovato. Così la conoscenza viene generata dall'amore, non è l'amore stesso. Il *verbo* generato dallo spirito per amore è *conoscenza amata*. Quando lo spirito si ama e si conosce, ad esso si aggiunge per amore il Verbo. L'amore è nel Verbo, il Verbo è nell'amore, ed entrambi sono nell'amante e in colui che ne parla. Così lo spirito con la conoscenza e con l'amore del suo sé è un'immagine della Trinità<sup>76</sup>.

L'amore è, infatti, inteso come risultato della triplice attività dell'intelletto, della memoria e della volontà che mettono in moto non solo la forza spirituale della persona ma anche la sua azione cosciente, «l'essere in, proprio di ogni vita spirituale, attraverso cui è consapevole e, inoltre, il ritenere ciò che è stato conosciuto e ricordare, cioè dare nuova vita a quanto è stato ritenuto»<sup>77</sup>.

La conclusione di questo ragionamento è che l'amore è «la grande unità trinitaria» che caratterizza tutta la vita spirituale dell'uomo, anche nel suo complesso dinamismo di «conoscenza, dono del cuore e atto libero»<sup>78</sup>, rendendo, in modo concreto, l'iconicità trinitaria presente nella sua persona come via per la piena realizzazione del suo essere nell'amore. Scoprendosi come un essere creato a immagine e somiglianza di Dio, l'essere umano si conosce non solo nella sua ipseità, ma anche nella sua triplice dimensionalità, come un «essere aperto alla comunione interpersonale» e comprende che tale relazione costituisce anche il fine della sua vita, non solo a livello orizzontale, ma anche a livello verticale, nella vocazione all'unione con Dio, che si realizza per la grazia già su questa terra e nella gloria, per l'eternità<sup>79</sup>.

## Conclusioni

Come abbiamo visto, procedendo in maniera circolare, fra filosofia e teologia, la Stein ci offre la possibilità di una riflessione sull'essere della persona umana attraverso la relazione con l'essere personale

<sup>76</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 462.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 465.

<sup>78</sup> Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, XI, 5; XIII, 20; XIV, 2-6; VIII, 8: EE, 468-469.

<sup>79</sup> E. STEIN, *Essere finito...*, 471-472.



di Dio che consente di comprendere non solo le sue caratteristiche, ma anche il suo dinamismo interiore. Nella rivelazione progressiva dell'essere persona divina, che è originante e determinante l'essere personale dell'uomo, questi comprende empaticamente di essere persona libera, spirituale, razionale e autonoma perché creata a immagine della Persona di Dio che, fin dalla sua creazione, lo ha elevato al di sopra di tutti gli altri esseri della terra perché lo ha chiamato dal nulla ad un'esistenza relazionale, consapevole, intersoggettiva e libera, aperta al Tu di Dio e degli altri uomini come lui<sup>80</sup>.

Approfondendo il dato rivelato, la Stein affronta, inoltre, il problema di chiarire teologicamente l'unità dell'essere umano e la sua pluri-dimensionalità in relazione all'essere uno e trino di Dio che rivela in pienezza anche la triplice struttura della persona umana formata di corpo, anima e spirito. Queste riflessioni completano la dimensione metafisica che aveva delineato con le categorie classiche e contemporanee. E giunge a quella conoscenza sapienziale che poi confluirà nella sua opera ultima, *Scientia Crucis*<sup>81</sup>, che contiene un'antropologia fondata sul mistero dell'Incarnazione, Passione, Morte e Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo, il cui sacrificio redentore restituisce all'uomo decaduto per il peccato originale la sua originaria immagine di figlio di Dio e gli consente di realizzare in pienezza la sua vocazione all'amore, come autodonazione di sé. E in questa relazione col mistero di Cristo l'uomo trova anche tutta la verità del suo essere, come ha detto anche Giovanni Paolo II:

A tutti chiedo di guardare in profondità all'uomo, che Cristo ha salvato nel mistero del suo amore, e alla sua costante ricerca di verità e di senso. Diversi sistemi filosofici, illudendolo, lo hanno convinto che egli è assoluto padrone di sé, che può decidere autonomamente del proprio destino e del proprio futuro confidando solo in se stesso e sulle proprie forze. La grandezza dell'uomo non potrà mai essere questa. Determinante per la sua realizzazione sarà soltanto la scelta di inserirsi nella verità, costruendo la propria abitazione all'ombra della Sapienza e abitando in essa. Solo in questo

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, 378.

<sup>81</sup> E. STEIN, *Scientia crucis*, OCD, Roma 2011.

orizzonte veritativo comprenderà il pieno esplicitarsi della sua libertà e la sua chiamata all'amore e alla conoscenza di Dio come attuazione suprema di sé<sup>82</sup>.

Con una riflessione circolare fra filosofia e teologia, Edith Stein riesce a compiere un itinerario interdisciplinare che, valorizzando la metafisica, approfondisce l'essere dell'uomo in relazione all'essere di Dio, e, allargando gli orizzonti veritativi alla Rivelazione, completa la riflessione antropologica con la teologia della persona umana, alla luce della persona divina. In tal modo la grandezza dell'essere umano si svela proprio nell'analogia con l'essere di Dio e la sua piena realizzazione viene descritta come chiamata all'amore, come dichiara anche la *Gaudium et Spes*:

La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore<sup>83</sup>.

**Summary:** The study analyses 'Steinian' anthropology from an inter-disciplinary and from a trans-disciplinary perspective, showing how philosophy and theology can describe the human person by means of the relationship with the personal being of God, which makes it possible to understand not only the person's physical, psychological and spiritual characteristics, but also their interior dynamism, their being, their metaphysical reality and their dignity as *imago Dei*. In the revelation of the person-being of God, which is originary and determinative for the personal being of the human being, there is revealed, in fact, their being a person who is free, spiritual, individual, rational and autonomous because created in his image and likeness. The inter-disciplinary reflection of Edith Stein, from this perspective, investigates the unity of the human being and their multi-dimensional reality in relation to the being of God as one and three, but also in relation to their own creaturely reality, founded upon the mystery of Christ, whose redemptive sacrifice restores to the human being who has fallen through original sin their original dignity and enables the human being to realise their vocation of love in its fullness, as self-possession and as self-gift, towards God, towards others and towards creation.

---

<sup>82</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 107.

<sup>83</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 19.

**Key words:** Edith Stein, person, creation, inter-disciplinarity, trans-disciplinarity, method, theology, trinity, analogy, individuality, communion.

**Parole chiave:** Edith Stein, persona, creazione, interdisciplinarietà, transdisciplinarietà, metodo, teologia, Trinità, analogia, individualità, comunione.