

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI - VENEZIA

Corso di Laurea in Filosofia e Teoria delle scienze

Tesi di Laurea

La gratuità in Edith Stein

Relatore: Ch. Prof. Carmelo VIGNA

Candidata: Rosella CERVI
Matr. n. 739899

Anno accademico 2011-2012

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI - VENEZIA

Corso di Laurea in Filosofia e Teoria delle scienze

Tesi di Laurea

La gratuità in Edith Stein

Relatore: Ch. Prof. Carmelo VIGNA

Candidata: Rosella CERVI
Matr. n. 739899

Anno accademico 2011-2012

Indice

Introduzione	
L'itinerario esistenziale e speculativo di Edith Stein sulla via della gratuità	5
1. Pensiero, Provvidenza, Verità: un castello di pietra viva	9
1.1. <i>Il contesto storico e culturale tedesco, dall'Illuminismo a Hitler.</i> <i>La presenza ebraica in un orizzonte che muta</i>	21
1.2. <i>Antropologia e questione dell'essere tra le due guerre mondiali.</i> <i>Il mistero dell'uomo</i>	29
2. Edmund Husserl: la Fenomenologia come scienza rigorosa. La fondazione della conoscenza	33
2.1. <i>Il Circolo di Gottinga. Edith Stein fenomenologa: l'anelito alla verità</i>	39
3. Empatia e alterità. Fenomenologia dell'intersoggettività	47
3.1. <i>Gratuità e relazione</i>	54
3.2. <i>La costituzione dell'individuo psicofisico</i>	59
3.3. <i>Il limite della psicologia sperimentale. Fenomenologia dell'appartenenza.</i> <i>Empatia e legame sociale</i>	69
4. Responsabilità auto-formativa e formativa del sapere. La gratuità come stile pedagogico	83
4.1. <i>Edith Stein educatrice</i>	92
5. Gratuità al femminile, secondo la natura e la grazia	98
5.1. <i>Professione e vocazione</i>	106
6. Edith Stein testimone della gratuità. L'incontro con Tommaso d'Aquino	110
7. La gratuità dell'artista, mediatore finito dell'infinito. La funzione pedagogica dell'arte: l'analisi steiniana del Faust di Goethe	121
8. Gratuità come relazione tra l'Essere eterno e l'essere finito	129

9. Mistica della gratuità e suo compimento: <i>Scientia crucis</i>. Appartenenza, offerta e martirio: il popolo della Promessa e l'adesione alla Croce.....	139
Bibliografia	148

«Non ho mai fatto come Pilato, il quale rifiutò di ascoltare la verità.

Ho sempre detto al Signore: Oh mio Dio, voglio tanto ascoltarvi, ve ne supplico, rispondetemi, quando vi dico semplicemente: che cos'è la verità? Fate che io veda le cose quali sono, che niente mi abbagli».

Santa Teresa di Lisieux, Novissima Verba, 21 luglio 1897

« Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi ». (Gv 8, 32)

Introduzione

L'itinerario esistenziale e speculativo di Edith Stein sulla via della gratuità

La vita di Edith Stein, ebrea, filosofa, carmelitana e martire, si svolge nell'arco di tempo che va dal 1891 al 1942, all'interno della fase storica compresa fra la repubblica di Weimar e l'avvento del nazismo al potere in Germania.

La vicenda di questa pensatrice dalla biografia non convenzionale, considerata una delle donne più significative del Novecento, non può prescindere dall'ambiente familiare a cui appartiene, dall'incessante ricerca della verità, dalle crisi interiori che la accompagnano nel corso della giovinezza, dall'adesione alla fenomenologia e dall'attrazione per una religione diversa dalla propria, che la pone in aperto contrasto con la tradizione ebraica.

La statura intellettuale, il rigore morale e la profondità spirituale di Edith Stein si possono cogliere al meglio considerando l'interesse per le scienze umane, in particolare l'antropologia, elaborata a partire dall'insegnamento del proprio maestro, Edmund Husserl, alla ricerca di un compiuto assetto metodologico di pensiero; inoltre, determinante in lei è la chiamata al Carmelo, che la conduce all'esperienza mistica, praticata e vissuta sino al martirio.

Il pensiero steiniano, pertanto, risulta dall'originale combinazione di fonti diverse e si presenta come sintesi creativa di istanze della modernità e della tradizione metafisica occidentale. Per tali motivi, il presente lavoro si propone di ripercorrere le tappe più significative della vita e della speculazione di Edith Stein, all'interno del contesto storico e teoretico circoscritto dalle due guerre mondiali.

Innanzitutto, il compito che la pensatrice avverte come più urgente è quello di comprendere la natura, singolare e irripetibile, dell'essere umano, e il valore intersoggettivo delle sue espressioni in ambito sociale e culturale. La dottrina steiniana della persona esprime l'intenzione di giungere ad una verità oggettiva sull'uomo - non esposta, quindi, agli attacchi del relativismo o ai mutamenti culturali -; essa viene qui considerata alla luce della gratuità, intesa come cifra autentica del filosofare e dell'esistere. Nella vicenda umana di Edith Stein, infatti, la gratuità traspare in molteplici significati: un primo aspetto riguarda la riflessione filosofica, mai paga di indagare il senso dell'essere finito nel suo rapporto con l'Essere eterno e con la concretezza dell'esistere; ad essa va congiunta la visione pedagogica steiniana, volta

a formare l'intellettuale in vista di un intervento etico efficace, fondato su di una *Bildung* consapevole e generosa.

La studiosa stessa esprime questo atteggiamento disponibile, scegliendo di non estraniarsi rispetto alla situazione politica del proprio tempo e della propria nazione, ma analizzandola in modo preciso, per favorire una presa di coscienza e una solidarietà libera e costruttiva. Questo si nota in modo particolare quando, nei primi decenni di quello che è stato definito "Il secolo breve"¹, ella assiste alla caduta degli ideali democratici weimariani.

In questo tragico evolversi dei fatti, Edith Stein comprende la necessità di contrastare, con il coraggio delle idee e della propria testimonianza, il germe perverso del nazionalsocialismo il quale, sostenuto da forze più o meno occulte, di ordine culturale, economico e sociale, si va imponendo sino a condizionare in maniera drammatica un intero continente.

Un'ulteriore aspetto donativo si riscontra nell'adesione della Stein al Cristianesimo senza, peraltro, rinnegare in alcun modo la propria appartenenza alla stirpe di Davide; questa scelta si configura come urgenza di annunciare la pienezza dei tempi, ossia l'ingresso del Salvatore nella storia.

Nel corso della propria vicenda esistenziale, e della concomitante ricerca intellettuale, ella sperimenta i limiti dell'uomo, impossibilitato, da solo, a rispondere ad una richiesta di senso. Questo implica, nella studiosa, la disponibilità a comprometersi in prima persona, per divenire testimone credibile agli occhi del viandante privo di riferimenti autentici.

Il profilo metafisico che definisce l'essere umano si configura tramite un dinamismo interiore costante, che esige un senso direzionale. Tuttavia, il cuore dell'uomo, secondo il ritratto che ne fa Agostino, porta già in sé la meta: esso è inquieto e anela a giungere ad un approdo sicuro, che trova significato nella ricerca di Dio e compiutezza nel riposo in Lui.

Edith Stein si offre, allora, come guida e compagna di strada: il viaggio da compiere è quello dell'esodo da sé, accompagnato, tuttavia, da un esercizio di recupero e resilienza dei propri abissi interiori, per trasfigurarli in vista di una *Verità* che si fa *Persona* da incontrare e amare. Si realizza, in tal modo, il progetto di Salvezza, sia individuale, sia comunitario, nel qui e ora dell'esistenza.

Nella vicenda steiniana il cammino di Redenzione si esprime tramite la sollecitudine a condividere il dolore del popolo ebraico, in una dimensione di totale gratuità. E nella medesima prospettiva di condivisione va collocato anche il faticoso lavoro di traduzione ed attualizzazione dei concetti della Scolastica compiuto dalla studiosa.

La fenomenologia si rivela strumento idoneo all'incontro tra la riflessione più recente e il patrimonio speculativo tramandato dal pensiero medioevale. Inoltre, la metafisica tomista - analizzata anche tramite significativi accostamenti e confronti - permette alla ricerca steiniana

¹ E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, BUR, Milano 2006

di offrire soluzioni praticabili a quei problemi di natura ontologica, logica ed epistemologica di cui si occupa, da sempre, la filosofia.

Edith Stein, inoltre, si adopera per promuovere la dignità femminile in ogni suo aspetto, tramite un progetto educativo che ribadisce l'unicità e l'irripetibilità dei talenti, alla luce della Rivelazione; quest'ultima è la via regia per giungere alla perfezione dell'uomo creato e redento. In tale percorso di conoscenza del progetto di Dio sull'uomo, l'educatore è strumento cui si affianca la Grazia, unica energia formatrice libera da vincoli di natura.

Un successivo terreno di indagine della forza della gratuità è rappresentato dal ruolo della dimensione estetica nella riflessione steiniana. Infatti, il raccoglimento e la calma interiore, favoriti dall'arte, gettano uno sguardo sull'infinito e richiamano energie interiori positive, in grado di contrastare il male. In questo senso, anche gli interessi musicali di Edith Stein - la quale predilige il corale gregoriano e le composizioni di Johann Sebastian Bach², per la purezza espressiva e la conformità alle norme del pensiero che essi esprimono - permettono di cogliere una particolare sfumatura della sensibilità della studiosa.

Tutti gli aspetti sopra menzionati evidenziano un atteggiamento aperto all'incontro, di certo a ciò avvezzo dall'esercizio fenomenologico, ma altresì sospinto da una urgenza tutta interiore, la stessa che, in occasione della dissertazione di laurea, induce la giovane filosofa ad affrontare il problema di un particolare atto, denominato *Einfühlung*, "empatia".

Ne *Il problema dell'empatia (Zum Problem der Einfühlung)*³, infatti, la Stein afferma che la possibilità di cogliere l'esperienza vissuta altrui attraverso la propria esperienza vissuta originaria, permette di instaurare un rapporto di condivisione profonda, contraddistinta da sentimenti di rispetto, accoglienza e gratuità. L'empatia si presenta come esperienza originale d'incontro: essa, infatti, oltre ad essere costitutiva del modo di porsi del singolo, favorisce la dimensione intersoggettiva.

Come accennato in precedenza, la persona si pone al centro dell'indagine filosofica steiniana: in tale contesto, quindi, l'empatia acquista ulteriore pregnanza, assumendo la forma di habitus formativo essenziale per dischiudere il mistero dell'alterità. Si vengono a configurare, in tal modo, nel pensiero steiniano, un'antropologia ed un'ontologia peculiari, che conducono ad una teologia della croce. La brillante e determinata allieva di Husserl diventa, così, docile figlia spirituale di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, santi fondatori dell'ordine carmelitano. All'interno di questa sequela integrale, Edith Stein esprime in pienezza, con l'esemplarità della sua vita, il proprio carisma: ella sceglie di percorrere, insieme a Cristo, la via del Calvario e di assumere su di sé il mistero di Salvezza del Crocifisso, dalla Passione fino alla gloria della Risurrezione.

2 E. Stein, *Sui sentieri della verità*, (a cura del) Carmelo di Milano, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998

3 E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini - E. Schulze Costantini, prefazione di A. Ales Bello, Studium, Roma 1985

La parte conclusiva di questo lavoro intende delineare, pertanto, un'altra via alla gratuità, quella dell'oblazione e del martirio, massima espressione di una logica dell'amore.

Attraverso questi movimenti evolutivi interiori, il pensiero steiniano manifesta una progressiva tensione a capire e ad amare l'altro, vera luce sugli inquietanti scenari della prima metà del Novecento, come pure consolante esempio di dedizione totale per gli uomini del terzo millennio.

Il percorso della Stein, qui brevemente introdotto, mostra una straordinaria attualità: esso risponde, infatti, ad alcuni fondamentali problemi del mondo contemporaneo, nel quale l'essere umano è chiamato ad agire con sempre maggiore consapevolezza e coerenza, per realizzare se stesso e una costruttiva convivenza sociale⁴.

4 J. Bouflet, *Edith Stein, filosofa crocifissa*, Paoline, Milano 1998, p. 173

«Tu eri dentro di me ed io fuori; ivi io ti cercavo gettandomi, deforme, su queste belle cose da te fatte».
Agostino, *Confessioni*, X, XXVII

1. Pensiero, Provvidenza, Verità: un castello di pietra viva

In questo primo capitolo si svolge un breve tracciato biografico di Edith Stein, per dare ragione dell'evolversi e dello strutturarsi del suo pensiero, illuminando la fisionomia interiore della filosofa. Gli avvenimenti e gli incontri che segnano l'esistenza della studiosa permettono di cogliere una personalità fuori dal comune, in grado di suscitare ammirazione e sorpresa, e che appare, a posteriori, limpida e coerente. I suoi scritti, inoltre, testimoniano la sete di verità che la contraddistingue - humus tipico della sua personalità -, sia tramite il rigore della ricerca filosofica, sia nella conversione al cattolicesimo.

Nella lingua italiana il sostantivo tedesco *Stein* significa "pietra", intesa non solo come elemento naturale ma anche come materiale da costruzione. E la solidità della pietra bene si presta a definire la forza della riflessione steiniana. Edith Stein, infatti, edifica il proprio *castello interiore* sull'esempio di Santa Teresa d'Avila, Madre fondatrice dell'ordine carmelitano, usando una "pietra" che nessuna miseria umana e nessun totalitarismo possono scalfire. Teresa associa la struttura dell'essere umano all'immagine di un castello, apparentemente inespugnabile ma al cui interno si svolge un'intensa vita. La stessa esperienza intellettuale e spirituale di Edith Stein può essere accostata a tale immagine, semplice ma al contempo efficace. Le fondamenta del castello sono date dall'infanzia ebraica, in un contesto che valorizza i componenti del nucleo familiare e fa memoria delle proprie radici. La sostanza del pensiero steiniano si ritrova, poi, nel solido muro che cinge e protegge la riflessione dagli attacchi del relativismo senza, tuttavia, isolare la pensatrice dal mondo esterno, col quale permane in una relazione di ascolto e aiuto. Le sale più interne rappresentano la profondità della sua persona spirituale: ella, infatti, percorre i corridoi del castello addentrandosi, via via, sino al luogo più intimo, ove dimora il Re⁵. La fortezza si eleva su di un'altura ideale, che permette a Edith Stein di considerare gli avvenimenti, verso il compimento del proprio itinerario terreno, secondo una prospettiva "altra"; essa segna il definitivo distacco dal contingente, in vista dell'incontro con quel Signore che ella tanto ama, e del quale desidera condividere la Croce.

Addentrando ulteriormente nella vicenda di Edith Stein, va precisato che essa si iscrive fra l'età guglielmina, i fermenti weimariani e l'affermarsi del nazismo, e si dispiega attraverso numerose località europee, sospinta da un'esigenza di ricerca e formazione.

Allorché ritorna con la memoria alla propria fanciullezza, e ripercorre lo svolgersi del tempo sino all'età adulta, la studiosa rivela una spiccata capacità di auto-comprensione,

5 R. Cerri Musso, *La pedagogia dell'Einführung: saggio su Edith Stein*, La Scuola, Brescia 1995, p. 123

analoga all'atteggiamento grato del servo "buono e fedele", cui i talenti affidati sono motivo sia di trepidazione, sia di gioia nel farsene responsabile. Ecco, quindi, che ella si descrive zelante scolara, conscia di un proprio valore e di una propria dignità, convinta di essere destinata a qualcosa di grande; le caratteristiche che già riconosce come proprie le indicano, con l'approssimarsi della giovinezza, dove sta andando, per corrispondere in pienezza a ciò che è chiamata ad essere, secondo criteri di consapevolezza e concretezza⁶.

Come traspare con pudore e tratto delicato dai suoi scritti, ella giunge a riconoscere l'intervento della Provvidenza nella sua vita, lasciandosi condurre con la fiducia bene espressa dal Salmo 130: «lo sono tranquillo e sereno / come bimbo svezzato in braccio a sua madre / come un bimbo svezzato è l'anima mia». Si tratta, tuttavia, di una lettura provvidenziale mai espressa in maniera troppo esplicita, bensì entro i limiti stabiliti dal *Secretum meum mihi*⁷, a cui Edith Stein tanto tiene. E questo sentire illumina gli eventi passati, i quali trovano, così, giustificazione nel tempo presente; la studiosa, infatti, afferma quanto segue: «E' viva in me la convinzione dovuta alla fede che, considerate le cose dal punto di vista di Dio, non si dà nessun caso per cui la mia vita intera, fino nei minimi particolari, non sia preordinata nel piano della Provvidenza divina e che essa non abbia, davanti agli occhi di Dio che tutto vedono, una connessione di senso compiuto»⁸.

Il 12 ottobre 1891, in seno a una famiglia ebraica osservante, viene al mondo Edith Stein. Il luogo di nascita è Breslavia (Breslau), attuale Wroclaw, fiorente cittadina della piana della Slesia, ora in territorio polacco⁹; la piccola è l'undicesima figlia di Siegfried Stein e Augusta Courant, settima se si considera che quattro fratelli muoiono in tenera età. Ricorre in quella data, secondo il computo del calendario ebraico, la solenne ricorrenza dello *Yom Kippur*: si tratta del "giorno dell'Espiazione", in cui il capro espiatorio viene caricato dei peccati del popolo e spinto nel deserto. Questa coincidenza assume agli occhi della madre un segno di predilezione da parte di Dio, e la induce a manifestare per l'ultima nata un particolare attaccamento. Lo Yom Kippur, dedicato al digiuno e alla preghiera, rimane sempre particolarmente caro a Edith perché, oltre a ricordarle il proprio compleanno, danno origine ad un'intima commozione, poiché «Le splendide melodie antiche di questa sera incantano persino gli appartenenti ad altre religioni»¹⁰.

6 E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kinderheit und Jugend*, Werke VII, Freiburg i. Br. 1987; *Storia di una famiglia ebraica. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, tr. it. di B. Venturi, Città Nuova, Roma 1992

7 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 177

8 E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Werke, II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1950; *Essere finito e Essere eterno*, tr. it. di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1988, p. 6

9 J. Boufflet, *op. cit.*, pp. 32-33

10 E. Stein, *Storia di una famiglia ebraica*, cit., p. 66

Poco prima che la piccola compia due anni il padre, commerciante di legname, muore improvvisamente, a causa di un'insolazione, durante un viaggio di lavoro; la madre diventa, così, il perno del numeroso nucleo familiare e, oltre ai doveri materni ai quali mai si sottrae, si fa carico degli affari del defunto marito. Agli occhi della figlia, Augusta è testimone autorevole di gratuità e di profondissima fede; nella sua vita quotidiana ella si ispira ai precetti biblici e si presenta fedele al suo Dio e alla tradizione ebraica, irreprensibile nei costumi e caritatevole verso i poveri. Ed è proprio questo atteggiamento materno ciò che, indirettamente, riconduce la Stein, dopo un lungo periodo di crisi religiosa, all'incontro con il Divino, sebbene non in seno all'ebraismo. Inoltre, l'esempio di questa madre risoluta e solerte è ciò a cui Edith si richiama durante le conferenze sulla vocazione femminile e sulla possibilità di coniugare famiglia e professione da parte della donna.

La piccola Edith è una bambina precoce, intuitiva, dal carattere affettuoso, benché, talora, ostinato; ella si dimostra particolarmente versata negli studi e nel lavoro speculativo.

Dai sette anni la bimba impara a dominare la sua caparbieta mostrando, in seguito, timidezza e chiusura. Ha un'insaziabile sete di sapere, interroga incessantemente i fratelli maggiori e a scuola è la prima della classe.

All'età di circa tredici anni, l'adolescente Edith si dichiara atea: non crede all'esistenza di Dio e rimane indifferente circa i problemi religiosi. Inoltre, manifesta la decisione di interrompere gli studi. La madre, seppur dispiaciuta, non le si oppone, comprendendo che la figlia sta cercando una propria autonomia di pensiero e di azione.

L'interiorità, che si annuncia in lei, evoca un'altra dimensione: quella spirituale; seppure ancora latente, essa esprime il disagio per un contesto che la giovane ritiene inadeguato alle proprie aspirazioni. Passata la crisi, ella avverte la mancanza dell'impegno intellettuale; prende, quindi, lezioni private per recuperare l'anno perso e comincia a maturare il desiderio di diventare insegnante, come la sorella maggiore Else.

Nella primavera del 1908 Edith si iscrive al liceo scientifico della sua città, il *Viktoria*schule, riportando voti lusinghieri. Ma un certo scontento interiore rimane, indistinto, per ripresentarsi di lì a non molti anni. La studentessa Stein è affabile e arguta, ama il ballo, il tennis, le camminate in montagna, il teatro, la musica di Mozart e Bach; al contempo, però, ella è anche riflessiva e riservata, come se nel suo intimo albergasse un'inquietudine che non riesce a confidare a nessuno, nemmeno alla madre, cui è profondamente legata. Con il passare degli anni, la passione per le lettere, che accompagna la giovane sin dall'infanzia, si traduce in una ricerca espressamente antropologica. Di conseguenza, nel 1911 Edith si iscrive all'università di Breslavia, dove studia storia e letteratura tedesca, psicologia sperimentale e filosofia. L'ambiente accademico stimola al massimo la sua intelligenza acuta e argomentativa. Ella prende parte attiva alla vita universitaria, incontra il pensiero liberale, il femminismo e impartisce lezioni private. La questione della religiosità, tuttavia, rimane ancora in sospenso: i

rituali della fede ebraica, infatti, non coinvolgono Edith profondamente; ella va alla sinagoga solo per non dare un dispiacere alla madre e avverte il Dio d'Israele come lontano dal suo modo di esperire il divino.

A Breslavia, studiando psicologia, per la giovane studiosa avviene il primo contatto con la teoria fenomenologica, attraverso la lettura delle *Ricerche logiche* di Edmund Husserl, che promettono una conoscenza oggettiva partendo dal fenomeno esterno sino a giungere, tramite l'osservazione dei suoi vari aspetti, a delle certezze verificate. La psicologia sperimentale delude la Stein, in quanto si tratta di una disciplina ancora priva di strumenti d'indagine validi; per tale ragione, nel 1913 ella si iscrive all'università di Gottinga, dove insegna Husserl stesso, in quanto riconosce nella fenomenologia la modalità di pensiero adeguata a sé. Ancora una volta, nonostante questo sia fonte di preoccupazioni, anche economiche, la madre la sostiene nel suo progetto.

La giovane studiosa è consapevole del significativo apporto di tale metodo d'indagine, e non lo abbandona mai sostanzialmente, anche quando la sua ricerca si trova ad affrontare temi che la allontanano dal Maestro. Nella riflessione steiniana, sulla scia di Husserl, la fenomenologia si qualifica come *scienza rigorosa*, in grado di corrispondere alle esigenze teoretiche del pensiero¹¹; inoltre, essa si propone di soddisfare la domanda sul senso dell'esistere che, con chiarezza sempre maggiore, per la studiosa si rivela fondato nella natura umana stessa.

La tensione sincera verso la verità, che la Stein incontra frequentando i membri del *Circolo di Gottinga*, la riporta inaspettatamente al problema religioso: questo accade attraverso le tante conoscenze, in ambito universitario, che ritrovano la fede per il tramite della fenomenologia; fra queste, per citarne solo alcune, vi è Dietrich von Hildebrand, Siegfried Hamburger, Max Scheler, i coniugi Adolf e Anne Reinach, Theodor Conrad e la cara amica Hedwig Martius. L'atteggiamento fenomenologico, infatti, tramite l'epoché, favorisce una duttilità mentale e culturale propizia ai cambiamenti più radicali, che, in taluni casi, può condurre sino alla conversione. La fede diviene ora per lei una realtà degna di considerazione, per il fatto che queste persone, da lei sommamente stimate, la sperimentano nel quotidiano. Edith si chiede, allora, se non sia possibile anche per lei affrontare la questione alla luce dell'intelletto, la sola di cui si fida in questa fase della sua vita. Ella accoglie, così, senza opporre resistenza, tutti gli stimoli che le provengono dall'ambiente che frequenta e ne viene, gradualmente, trasformata.

Un tragico evento interrompe bruscamente il sereno percorso di formazione della giovane filosofa. Lo scoppio del primo conflitto mondiale, infatti, la inquieta e la interpella circa il suo progetto di vita. Molti compagni di studi partono per il fronte e alcuni non vi fanno

11 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 64

più ritorno. La stessa Edith non si sottrae a quello che considera un dovere nei confronti della patria in questo frangente, prestando servizio con grande dedizione come crocerossina nel reparto di malattie infettive dell'ospedale militare di Mährisch-Weisskirchen, sul fronte austriaco, dove rimane per circa sei mesi. Al termine del conflitto ella riceve la Medaglia del Coraggio - *Tapferkeitsmedaille* - della Croce Rossa, di cui non parla mai, se non alla sua priora quando diventa carmelitana, senza farne nemmeno menzione nei suoi scritti¹².

Il contatto diretto con la sofferenza la spinge a riflettere sulle implicazioni di ogni amore autentico e gratuito, il quale è sempre caratterizzato dal sacrificio.

Lo stesso Adolf Reinach cade in battaglia, mentre si trova sul fronte delle Ardenne. La moglie di Reinach, Anne, conoscendo le capacità intellettuali di Edith, la prega di ordinare gli scritti del marito. Quest'ultima, dopo un'iniziale esitazione, accetta l'invito, sperando di trovare le parole adeguate per confortare la giovane vedova. Al contrario, ella si trova dinanzi un volto che diffonde pace, seppur segnato dal dolore per la preziosa perdita. Edith ne rimane internamente scossa; nessun "fenomeno" e nessuna capacità umana riescono a dare ragione dell'atteggiamento di fiduciosa mestizia di Anne.

La giovane filosofa viene, così, a conoscenza dalla moglie di Reinach della conversione sua e del marito. Anne, tramite quel racconto confidenziale, a sua insaputa diventa «dono» per Edith, rischiarendo l'intuizione della grazia che emana dalla fede cristiana. Anna vive compostamente il proprio lutto, nella comunione con Cristo. La porta di un regno finora sconosciuto si apre d'improvviso: il regno della speranza cristiana. Si tratta del primo, fugace incontro con la Croce, che comunica la sua forza divina a chi la porta, diventando simbolo e meta della vita di Edith Stein¹³.

Una volta congedata dal suo servizio di crocerossina, Edith riprende gli studi e conclude la stesura della sua tesi di dottorato, il cui argomento è stato suggerito da Husserl: *il problema dell'Einfühlung nel suo sviluppo storico e nella riflessione fenomenologica*.

Nel suo seminario su *Natura e Spirito*, Husserl sostiene che il mondo esterno oggettivo è conoscibile solo in maniera inter-soggettiva, ossia tramite un insieme di individui conoscenti posti in situazione di scambio conoscitivo reciproco¹⁴. Egli chiama *Einfühlung* - intuizione - questa esperienza, ma non spiega in che cosa essa consista. Edith si propone, con la sua dissertazione, di colmare questa lacuna. Quando il Maestro legge il voluminoso manoscritto ne resta affascinato, comprendendo il livello di autonomia di pensiero raggiunto dalla discepola. Edith si laurea *summa cum laude* il 3 agosto 1916, unica donna di tutta la Germania, quell'anno, ad ottenere il Dottorato.

12 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 99

13 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 13

14 Ivi, p. 84

La studiosa aspira alla libera docenza; tuttavia, ciò non si realizza, poiché la carriera accademica è ancora preclusa alle donne. Il Maestro, comunque, ha altri progetti per lei: le chiede di diventare sua assistente presso l'università di Friburgo, in Brisgovia, dove subentra a Heinrich Rickert, esponente del neo-kantismo. nella cattedra di filosofia.

Husserl conserva anni di ricerca scientifica su migliaia di fogli stenografati: il riordino è compito affidato alla Stein in cambio di un piccolo stipendio mensile. Un lavoro più da archivista che da assistente, anche piuttosto frustrante: il Maestro, infatti, controlla di rado lo svolgersi della catalogazione, cambiando spesso idea o sottraendosi al dialogo. Alla fine, tutto questo materiale disorganizzato trova compiutezza nell'opera *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, grazie alla meticolosa sistemazione da parte di Edith Stein. Tuttavia, l'estenuante lavoro di rielaborazione non corrisponde alle sue intime esigenze, in quanto non le lascia tempo sufficiente da dedicare a ricerche proprie, come vivamente desidera.

A Friburgo, la studiosa tiene anche dei seminari introduttivi sulla fenomenologia, contribuendo alla pubblicazione degli *Annali* di Husserl, sui quali confluiscono alcuni suoi importanti saggi.

I primi interrogativi rispetto al problema della fede sono già presenti dal momento, a lei tanto caro, di Gottinga. Ospite dei coniugi Conrad-Martius, suoi amici, a Bergzabern, in una notte d'estate del 1921 Edith Stein legge l'autobiografia di Santa Teresa d'Avila. Si tratta di un libro che casualmente - o provvidenzialmente - ella trova nella biblioteca di famiglia; esso la avvince e, al termine della lettura, la studiosa afferma entusiasta di aver trovato, finalmente, la verità.

Osserva acutamente Elisabeth de Miribel che, «come altri fenomenologi, Edith leggeva le opere di santa Teresa d'Avila, certamente perché questa santa possiede, come nessun altro, il dono di tracciare in modo vivo le proprie esperienze»¹⁵. L'assoluto diventa, così, il movente di una ricerca che non parte più dalle cose esterne, interpellate fenomenologicamente, ma dall'intimo del cuore toccato dalla grazia, tramite un'illuminazione soprannaturale che apre prima gli «occhi del cuore» (Ef 1, 17) e poi si diffonde nell'intelletto, perché partecipi del dono divino. Questo evento decide le sorti del cammino di riscoperta della fede da parte della filosofa, in quanto la verità si mostra, ora, assoluta, impegnativa e totale, al di là di ogni umana attesa.

Edith Stein riceve il battesimo il 1° gennaio del 1922, a Bergzabern, nel Palatinato. La sua conversione è frutto di mille impercettibili passi, in cui ella riconosce poi, con stupore, gratitudine e intima gioia, l'opera misericordiosa di un Dio che si fa Persona. Questo passo, inoltre, è il primo di un cammino già chiaro dentro di lei: desidera varcare il prima possibile

15 E. De Miribel, *Edith Stein, dall'università al lager di Auschwitz*, Paoline, Milano 1990, p. 50

le porte del Carmelo. La studiosa, tuttavia, non riesce a coronare nell'immediato il suo desiderio di farsi carmelitana, perché la sua conversione getta scompiglio tra i familiari; inoltre, all'interno della Chiesa si ritiene che una persona della statura intellettuale della dottoressa Stein possa essere molto più utile nel mondo che nel silenzio del chiostro.

Il distacco da Husserl è segno di un passo ulteriore, perché la Stein sta vivendo una profonda insoddisfazione rispetto al tipo di lavoro che le è richiesto; la decisione di lasciare l'incarico si traduce in un progressivo abbandono delle aspettative di carriera accademica, riaprendo una fase di incertezza personale e professionale che, rimettendo tutto in discussione dal profondo, provoca a ulteriori chiarimenti di senso.

Sebbene il diverso valore attribuito alla Rivelazione allontani definitivamente la discepola dal Maestro, questo non accade dal punto di vista dei rapporti personali, sempre improntati a stima ed affetto.

Come nel caso di Agostino, anche in Edith Stein l'adesione alla fede cristiana apre a un nuovo corso teoretico, rivolto al significato ultimo della realtà e al modo in cui Dio si fa conoscere all'uomo.¹⁶ Da cattolica, ella non rinnega nulla della fede praticata da bambina. Anzi, ne approfondisce tutte le valenze, rinnovando la propria appartenenza al popolo d'Israele. I capisaldi della fede ebraica sono gli stessi che sostengono il cristianesimo: santità, preghiera, ascolto, dialogo; la vita del pio israelita, infatti, è un «cercare Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima» (Dt 4, 29), tramite un atteggiamento di ascolto bene espresso dallo «Shemà, Israel» («Ascolta, Israele», Dt 6, 4) biblico. Nel febbraio del 1918, Edith Stein si dimette, quindi, dall'incarico di assistente.

Gli anni compresi fra il 1919 e il 1933 rappresentano un periodo di forte impegno sociale per Edith Stein, profuso nelle conferenze e nell'insegnamento; inoltre, in questo arco di tempo si configura l'operazione di passaggio, e la ricomposizione intellettuale, dalla fenomenologia alla Scolastica, nel segno di una raggiunta sintesi personale; qui, soprattutto, prende avvio l'itinerario verso la Verità, sino alla donazione radicale di sé, prima nella separazione dal mondo, poi nella separazione dalla vita terrena.

Nella Pasqua del 1923 la studiosa accetta un posto da insegnante a Spira, presso l'Istituto Magistrale delle domenicane di Santa Maddalena¹⁷, e vi rimane sino alla Pasqua del 1931. Qui ella insegna lingua e letteratura tedesca e si occupa della formazione pedagogica delle insegnanti e delle suore. In questo ambiente, saturo di fede cristiana, la sua giornata è scandita dalla preghiera contemplativa; il suo modo di servire gli altri, modesto ed affabile in ogni aspetto del quotidiano, è indice della grazia che la pervade. In questi anni conosce il padre gesuita Erich Przywara, il quale la invita a tradurre in tedesco il *Diario* e le *Lettere* del

¹⁶ Ivi., p. 22

¹⁷ A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Messaggero, Padova 2003, p. 18

cardinale John Henry Newman¹⁸. A tale proposito, il religioso le suggerisce di trascorrere del tempo presso l'abbazia benedettina di Beuron, situata nella Foresta Nera, luogo in grado di assicurarle la tranquillità necessaria per il lavoro che deve intraprendere. Edith acconsente, impegnando al massimo le sue capacità nel compito affidatole.

A Beuron la studiosa incontra l'abate Raphael Walzer, il quale intende fare dell'abbazia un centro di rinnovamento spirituale e liturgico, per quanti avvertono l'urgenza di approfondire la propria appartenenza religiosa e, di riflesso, la propria testimonianza. Da questo momento Beuron rappresenta, per Edith, il luogo in cui trovare il giusto raccoglimento per condurre, poi, nel mondo, un'esistenza impegnativa, divisa tra insegnamento, lavori di traduzione e di ricerca, oltre a conferenze che non si stanca di tenere, per rispondere alla reale esigenza di formazione che riceve da più parti. L'attività intensissima cui si sottopone, seguendo docilmente le indicazioni dei propri direttori spirituali, è per lei un vero e proprio apostolato, specie nel clima di tensione politica e sociale che si va instaurando. Paradossalmente, la fama di cui Edith Stein gode negli ambienti cattolici è proprio ciò che ritarda il suo proposito di abbracciare la vita del Carmelo. La vita claustrale non le impedisce di proseguire la ricerca filosofica, sempre più orientati verso temi di argomento mistico e religioso. A chiederle di non abbandonare la filosofia sono proprio i superiori, che non vogliono sacrificarne il talento. A tale proposito, sempre su suggerimento di padre Przywara, la studiosa traduce in tedesco le *Quaestiones disputatae de Veritate* di Tommaso d'Aquino, pubblicate in due volumi nel 1931-1932. Questo lavoro approfondisce il contatto, che si fa sempre più intimo e fecondo, con un mondo verso il quale la fenomenologia husserliana sembra indicare la strada. Accedere al cuore del pensiero cristiano medievale, esaminarne le matrici e ricostruirne gli sviluppi è, in effetti, un compito da brava fenomenologa.

La Stein ha nel linguaggio fenomenologico la sua lingua filosofica materna e deve, perciò, trovare la via verso la grande cattedrale della Scolastica partendo da questo punto¹⁹. La traduzione riceve l'apprezzamento del noto teologo Martin Grabman: egli, nella sua prefazione all'opera, loda le capacità linguistiche della studiosa, la quale sa conferire all'originale terminologia dell'Aquinato un abito linguistico moderno senza, tuttavia, tradire il significato originale dei contenuti²⁰.

L'incontro con il Dottore Angelico le indica la possibilità di mettere la conoscenza al servizio di Dio; questo la conduce, nel 1929, a pubblicare negli Annali il saggio *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso. Tentativo di confronto*, per ricercare alcune possibili relazioni tra i metodi d'indagine delle due filosofie.

18 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 152

19 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit., p. 48

20 L. Vigone, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Città Nuova, Roma 1991, p. 38

Dal 1928 al 1932 la studiosa svolge un'intensa attività di conferenziera, in Germania e all'estero; i risultati di tali conferenze si ritrovano nei saggi contenuti nell'opera *La Donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia (Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade)*²¹.

L'11 settembre 1933, ella partecipa a un convegno di studi della Société Thomiste, a Juvisy, nell'ambito del dibattito sulla filosofia cristiana e il rapporto tra fenomenologia e tomismo.

Nel 1931 la Stein, su suggerimento di Padre Raphael Walzer, lascia Spira per avere più tempo da dedicare all'attività scientifica; l'anno seguente ella accetta una cattedra all'Istituto Tedesco di Pedagogia Scientifica (*Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik*) di Münster, in Westfalia. Qui la studiosa, con l'esempio e le parole, sprona le ragazze a condurre una vita cattolica esemplare, poiché considera questa una scelta imprescindibile per delle future insegnanti, responsabili dello sviluppo morale delle giovani generazioni. Ella avverte l'importanza della sua missione in un periodo in cui si sta già diffondendo la propaganda nazista: ciò che trasmette alle sue allieve, e ciò di cui tratta nelle conferenze è, pertanto, il tema dell'inalienabile dignità della persona.

La Stein legge, con ovvia preoccupazione, il *Mein Kampf* di Adolf Hitler²², e vi riconosce la progressiva affermazione di un pericoloso totalitarismo, nel quale lo scopo dello Stato è di mantenere sana e pura una presunta razza superiore. Fra tutte, quella cosiddetta *ariana* è, secondo Hitler, la razza più valorosa, l'unica a cui spetta il diritto di dominare il mondo. La sensibilità della studiosa per il momento storico è tale da rendere profetiche le sue impressioni. Ella, attenta ai segni dei tempi, evoca questa imminente tragedia rivolgendosi all'uditorio, nel corso di una conferenza che si svolge a Essen nel 1932²³, invitando i presenti a contrapporre a questa propaganda una visione cristiana della società e dello Stato, a difesa della libertà di ogni cittadino. A tale scopo Edith Stein invia una lettera al Santo Padre, per invocare l'aiuto della Chiesa a favore del popolo di Germania; inoltre, chiede espressamente alle donne di entrare a far parte di una "resistenza", per lo meno spirituale, all'ideologia che si sta diffondendo. La necessità di rilanciare una profonda riflessione sull'Europa e sulla sua condizione spirituale è avvertita con urgenza dalla studiosa, che desidera prodigarsi per offrire l'orientamento necessario alle coscienze in un'epoca che si delinea come un'età di crisi e di smarrimento, e indirizzare la razionalità all'incontro, al riconoscimento e al rispetto dell'alterità. Ciò che ella teme si concretizza il 30 gennaio 1933, con la nomina di Hitler a cancelliere del Reich.

21 E. Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Werke V, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1987

22 A. Hitler, *Mein Kampf*, Kaos edizioni, Milano 2002

23 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 173

In aprile inizia la persecuzione contro gli ebrei, tramite il boicottaggio delle loro attività economiche e slogan minacciosi. Dalle scuole e dalle università vengono espulsi gli insegnanti non ariani. Persino Husserl riceve il congedo dal rettorato, e questo fatto suscita molto scalpore in ambito accademico. Anche la professoressa Stein, sebbene prestigiosa docente di un istituto cattolico, viene invitata dalla direzione a sospendere le lezioni, almeno temporaneamente. Come insegnante e membro della comunità di domenicane ella conserva, comunque, grande serenità e raccoglie la stima e l'affetto di allieve, novizie e suore.

La studiosa, sfumate definitivamente le occasioni di servire la Chiesa nel mondo, vede realizzarsi la possibilità di entrare nell'Ordine Carmelitano, cui aspira da lungo tempo. I suoi superiori, ora, non hanno più motivo di ostacolarne la vocazione, ed ella può varcare la soglia del Carmelo di Colonia il 14 ottobre 1933, all'età di quarantadue anni²⁴.

Consapevole dello stato emotivo in cui lascia l'anziana madre e la maggior parte dei parenti, Edith, tuttavia, si sente nella pace del Signore. Ella sa bene che l'entrata nell'Ordine non rappresenta una fuga dal mondo, bensì la via per adempiere alla missione che Dio le ha affidato, ulteriore passo verso l'offerta suprema. Sempre attenta a quanto accade all'esterno della clausura, sempre profetica nel pensiero ella, infatti, confida alla superiora di volersi immolare come vittima d'espiazione per la dura prova che la Germania e il popolo ebraico stanno vivendo.

Il 15 aprile 1934, giorno della festa del *Buon Pastore*, Edith riceve l'abito delle carmelitane, assumendo il nome di *Teresia Benedicta a Cruce*: sceglie di chiamarsi Teresa in onore di Santa Teresa d'Avila, sua maestra e modello di vita, e Benedetta per ricordare i soggiorni all'Abbazia di Beuron; a questo binomio si aggiunge, inoltre, "della Croce", a simboleggiare la sequela di Cristo sino al massimo supplizio.

I superiori dell'Ordine chiedono a suor Benedetta di riprendere il lavoro scientifico, ritenendo che l'operato della filosofa possa avere grande rilevanza pedagogica, sia in ambito carmelitano, sia per la Chiesa Cattolica in generale. La Stein, per obbedienza, riprende con impegno il lavoro intellettuale, seppur con le limitazioni dovute alla clausura. Fortunatamente, riceve in parlatorio molti amici filosofi con i quali discute i progressi del proprio lavoro intellettuale, ora profondamente illuminato dalla Rivelazione. Inoltre, Edith porta con sé la propria biblioteca personale, ed anche la prima stesura di *Potenza e Atto*: si tratta del germe dell'opera maggiore della studiosa, *Essere finito ed Essere eterno*, che ella completa nel 1936, su ordine dal padre provinciale carmelitano. I frutti maturi di questa riflessione si trovano nell'incompiuta *Scientia Crucis*, nella quale si legge che la Croce di Cristo non è fine a se stessa; assumendola su di sé con un atto di libertà, infatti, ci si rende disponibili ad un progetto di corredenzione, avvertito come necessità essenziale nel clima di morte che si

24 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 228

va, via via, approssimando²⁵. La persecuzione nei confronti degli ebrei, infatti, si intensifica e raggiunge anche chi protegge o intrattiene legami con loro. Dopo questi fatti sconvolgenti, suor Benedetta, ebrea per nascita, decide di cercare rifugio all'estero, per non mettere in pericolo le proprie consorelle. Nella notte di San Silvestro del 1938, un fedele amico del Carmelo conduce Suor Benedetta, con la sua macchina, oltre la frontiera olandese sino al Carmelo di Echt: si tratta di una fondazione del Carmelo di Colonia, realizzata da alcune suore espulse dalla Germania nel 1875, in seguito al *Kulturkampf*²⁶. Nonostante il dolore per la separazione dalla sua prima famiglia religiosa, suor Benedetta accetta con serenità l'accaduto e presto si adegua al nuovo contesto.

Il primo settembre 1939 le truppe tedesche invadono la Polonia, dando così inizio al secondo conflitto mondiale. Nel maggio 1940 anche l'Olanda viene occupata.

Affrontando varie peripezie, la sorella Rosa - convertita al cattolicesimo - nell'estate di quello stesso anno raggiunge Edith ad Echt, rimanendo con lei sino alla fine, come terziaria secolare: un momento di gioia per entrambe, fra tanto dolore²⁷.

Già dall'inizio del 1942 appare chiaro che i tedeschi intendono attuare lo sterminio sistematico degli ebrei olandesi: le vessazioni della Gestapo e l'apertura di campi di concentramento lo manifestano apertamente.

Edith e Rosa Stein sono nuovamente un potenziale pericolo per la comunità che le ha accolte; per questo chiedono di essere trasferite in Svizzera o in Spagna. Le trattative con altri conventi carmelitani all'estero insospettiscono la Gestapo, che sottopone le due sorelle ad estenuanti interrogatori.

Nel frattempo, i vescovi olandesi protestano con forza per contrastare le inique misure adottate contro gli ebrei e chiedono, inoltre, di risparmiare dalla persecuzione i cristiani di origine ebraica. L'accordo non si ottiene, e la fermezza dell'episcopato cattolico scatena, per ritorsione, l'ordine di arrestare tutti i religiosi non ariani.

In questo periodo Suor Benedetta sta ultimando la sua *Scientia Crucis*, commissionata dall'Ordine per le celebrazioni del quarto centenario della nascita di San Giovanni della Croce, che ricorre in quell'anno: il lavoro rappresenta anche il testamento spirituale della religiosa la quale, col martirio cui va incontro docilmente, incarna la "scienza della Croce", conoscenza da lei ritenuta superiore a qualsiasi altra, e unica via per la salvezza.

Le SS si presentano alla porta del Carmelo di Echt il 2 agosto 1942, con l'ordine di prelevare le sorelle Stein. Le ultime parole di suor Benedetta udite ad Echt sono rivolte a Rosa; prendendo per mano la sorella, ella dice: «Vieni, andiamocene per il nostro popolo»²⁸.

25 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 212

26 J. Lortz, *Storia della Chiesa*, vol. II, Paoline, Alba 1973

27 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 291

28 Ivi, p. 309

Teresia Benedicta a Cruce, infatti, sceglie di lasciarsi crocifiggere insieme con Cristo, poiché sente di appartenergli non solo attraverso legami spirituali ma anche di sangue.

Assieme a molti altri ebrei convertiti al cristianesimo, le due donne vengono portate al campo di raccolta di Westerbork, nel nord dell'Olanda. Da qui giungono gli ultimi messaggi della religiosa indirizzati alle consorelle: si dice serena, prega molto e chiede alle suore di non preoccuparsi per il suo destino. Anche i pochi giorni passati a Westerbork e la deportazione in treno, verso est, rappresentano per suor Benedetta l'occasione per servire e donare consolazione ai compagni di sventura, in special modo ai bambini. Ella si rivela, ancora una volta, una presenza luminosa in mezzo a tanta violenza e disperazione. Alcune testimonianze riportano il suo ingresso, assieme alla sorella Rosa, nella camera a gas di Auschwitz, il 9 agosto 1942²⁹.

La causa di beatificazione di Teresa Benedetta della Croce, introdotta nel 1962 dal Cardinale Josef Höffner, Arcivescovo di Colonia, trova compimento nella stessa città ad opera di Papa Giovanni Paolo II, il 1° maggio 1987. Lo stesso pontefice la proclama Santa, a Roma, l'11 ottobre 1998.³⁰

29 J.- F. Thomas, *Simone Weil ed Edith Stein. Infelicità e sofferenza*, Borla, Roma 2002, p. 183

30 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 312

1.1. Il contesto storico e culturale tedesco, dall'Illuminismo a Hitler.

La presenza ebraica in un orizzonte che muta

Il diffondersi, in Europa, degli ideali di libertà ed uguaglianza tipici dell'Illuminismo, favoriscono il sorgere, negli ebrei tedeschi, di un desiderio di appartenenza al paese nel quale vivono, al punto da essere pronti quasi a qualsiasi rinuncia, anche a detrimento della loro identità ebraica. Essi, infatti, dimostrano un forte attaccamento, e persino una naturale affinità, con certi aspetti della tradizione e della mentalità germanica, come l'industriosità e la propensione alla speculazione astratta, mutuando codici di comportamento e categorie di pensiero dalle classi medie tedesche.

Molti di loro sono disponibili ad introdurre l'usanza di recitare le preghiere in lingua tedesca, sino al punto che uno dei più importanti esponenti dell'ebraismo illuminista, David Friedlander, nel 1799 propone persino il battesimo alla religione protestante, come estrema misura allo scopo di una completa integrazione³¹.

A tal punto percepiscono la comunanza tra ebraismo e germanesimo da poter confondere l'uno con l'altro, senza sentire di rinnegare la propria identità ebraica.

Tuttavia, dopo la sconfitta della Francia napoleonica e la successiva Restaurazione, nel giro di pochi anni le speranze di emancipazione, accese dall'Illuminismo, si svuotano di contenuto. E questo nonostante il popolo ebraico, disprezzato, temuto, perseguitato, sia consapevole di apportare, nelle nazioni di cui è "ospite", significativi contributi in ambito culturale, economico e sociale. Inoltre, già nei primi anni dell'Ottocento, dal clima del Romanticismo scaturiscono le prime teorie antisemite dell'età moderna - improntate al culto dell'omogeneità della stirpe ed esaltate dalla musica di Richard Wagner - e si inizia a parlare di *razza*. Il nuovo assetto determinato dal Congresso di Vienna non dà luogo a scenari omogenei. Gli ebrei di Amburgo e Francoforte, ad esempio, si trovano privati di tutti i diritti acquisiti e in tutta la Germania meridionale la loro condizione diviene più difficile. Solamente a Weimar, nel Württemberg, e nell'Assia, nonostante la Restaurazione, si adottano misure che permettono una certa emancipazione. In Prussia, su pagamento di una cospicua tassa, è concessa l'immigrazione e maggiori possibilità di studio per i figli delle agiate famiglie ebraiche provenienti da Vienna.

In questo scenario emerge la figura del cancelliere Otto Von Bismarck, l'uomo politico che trasforma la Prussia nel motore economico e politico della nascente Germania. Egli sale al potere nel 1862 e, in poco meno di dieci anni, trasforma la Confederazione Germanica, sorta nel 1815, in un organismo compatto, guidato dal re di Prussia. Prima di questa data,

31 R. Calimani, *I Destini e le avventure dell'intellettuale Ebreo*, Mondadori, Milano 1996, p. 346

infatti, il paese è diviso in tanti staterelli, nei quali la comunità ebraica riceve un trattamento più o meno discriminante.

All'esterno, Bismark assicura i confini tramite due guerre vittoriose contro l'Austria e la Francia; all'interno, grazie all'appoggio parlamentare dei nazional-liberali e di una parte dei conservatori, unifica la moneta e favorisce la creazione della Deutsche Bank. Con il cancelliere al governo, sin dalla fine del secolo XIX la Germania diviene una potenza economica di prima grandezza; in questo periodo, infatti, emergono grandi gruppi industriali, quali Krupp, Siemens e AEG. L'attività economica trainante è rappresentata dallo sfruttamento del bacino carbonifero della Ruhr, cui si affianca una notevole rete ferroviaria. A questo sviluppo si associa un'aggressiva politica coloniale, con la conquista di territori in Africa e in Asia. E alle vicende dell'impero gli ebrei partecipano attivamente, sacrificando la vita in guerra e lavorando alla crescita economica e culturale del paese. Bismark, inoltre, trasferisce i poteri pubblici, detenuti dai grandi proprietari, a funzionari governativi e a corpi elettivi. Avversario dichiarato dei socialisti, per contrastarne l'avanzata egli introduce anche le prime riforme sociali. Tuttavia, queste innovazioni non arrestano il successo elettorale delle sinistre.

La presenza autorevole della Chiesa nei vari aspetti della vita del paese preoccupa il cancelliere; questo fatto lo induce a limitare l'influsso sociale delle associazioni cattoliche, avvertite come destabilizzanti per il potere, attraverso un conflitto conosciuto come *Kulturkampf*, negli anni compresi fra il 1871 e il 1878.

Le elezioni del 1890 vedono la sconfitta dei liberal-conservatori, e l'imperatore Guglielmo II chiede a Bismark di ritirarsi dalla scena politica. Il liberalismo europeo degli ultimi decenni del XIX secolo, caratterizzato dalla fiducia nella ragione e nel progresso, viene sostituito gradualmente da una visione disincantata e pessimista dell'uomo e della realtà, causata dalle tendenze disgregatrici di una civiltà industriale e urbana che genera individui insicuri e privi di saldi vincoli di appartenenza. E negli ebrei questo tipo umano si concretizza in maniera ancora più evidente: dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme in poi, infatti, la storia del popolo della Promessa è storia di diaspora e ghettizzazione.

Nonostante i progressi raggiunti dal cancelliere, nel periodo che precede il primo conflitto mondiale la Germania è in ritardo rispetto agli altri paesi occidentali; in questo clima si fa strada la teoria dello *spazio vitale* (*Lebensraum*): essa afferma la necessità di un rapporto proporzionale tra la forza effettiva di uno Stato e le sue ambizioni spaziali. In contemporanea viene formulata una dottrina della razza, che insiste su di una presunta naturale differenza di valore tra le razze umane, affermando il predominio dell'ariana sulle altre. Il fallimentare esito della prima guerra mondiale ridimensiona drasticamente le ambizioni della Germania. Oltre a perdere in Europa, essa deve ridurre l'esercito, rinunciare alle colonie e pagare un pesante indennizzo ai vincitori. In questo clima pesante si verificano intensi scontri sociali

fra il governo, coadiuvato da elementi borghesi di destra e da corpi militari volontari avversi al comunismo, e la popolazione.

Il 10 gennaio 1919 nasce il partito comunista tedesco, presto eliminato dal potere mediante l'imprigionamento o la soppressione dei capi politici. Pochi giorni dopo, il 19 gennaio, l'assemblea costituente, di orientamento repubblicano, si riunisce a Weimar, in Turingia, per elaborare la Costituzione, promulgata l'11 agosto dello stesso anno. Questa democrazia parlamentare segna una nuova tappa dell'integrazione ebraica nella società tedesca; infatti, in seguito alla dimostrazione di patriottismo durante la prima guerra mondiale (nel 1914 centomila ebrei si arruolano e più di dodicimila muoiono al fronte), gli ebrei sembrano ottenere una legittimazione definitiva in seno alla "nazione". La Repubblica di Weimar, inoltre, rappresenta il trionfo di un'avanguardia artistica e intellettuale nella quale figurano numerose personalità di origine ebraica.

Il filosofo e saggista ebreo Walter Benjamin, infatti, scrive: "Ebreo e tedesco sono faccia a faccia come due estremi affini"³². E questa affinità, ora intesa come riconosciuta, risveglia la cultura ebraica compresa fra le due guerre, non attraverso il ripristino di pratiche ormai desuete, ma tramite una posizione moderna e secolare, in grado di rinnovare la tradizione e di esprimere lo specifico ebraico in tutti i campi, dalla filosofia all'arte, dalla musica alla scienza.

Alla prima repubblica tedesca si collega, tuttavia, anche una inflazione galoppante e una disoccupazione di massa di proporzioni notevoli, che conducono alla crisi di una democrazia sulla quale pesa, sin dal proprio sorgere, l'onta di essere nata dalla sconfitta militare della prima guerra mondiale. La forte instabilità interna determina una situazione politica confusa; a questo si aggiunge un'economia che fatica a riprendersi anche a motivo delle pesanti condizioni che il Trattato di Versailles impone alla Germania. Esso, in realtà, assomiglia ad una sorta di vendetta da parte dei vincitori: il carattere simbolico e punitivo che presenta, infatti, è troppo marcato per non suscitare reazioni, talora anche violente. I partiti di destra sfruttano questa situazione come efficace argomento di propaganda.

Nel settembre del 1919, a Monaco, si pongono le basi del *Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori* (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, la cui sigla è NSDAP), caratterizzato da un radicale antisemitismo; esso riceve l'appoggio della piccola borghesia, colpita dalla crisi economica e avversa al socialismo, e accoglie, tra i primi aderenti, Adolf Hitler il quale, sfruttando abilmente le proprie doti di oratore, ne diventa leader.

Con il crollo della borsa di New York del 1929 inizia una lunga e profonda crisi economica mondiale; questa situazione di collasso propizia i disegni del partito nazionalsocialista il

32 Ivi, p. 78

quale, nel settembre del 1930, riporta un grande successo elettorale, favorito anche dalla frammentazione dello scenario politico interno.

Il giorno seguente all'incendio, molto sospetto, del *Reichstag* (il parlamento tedesco), che ha luogo il 27 febbraio 1933, il governo emana un'ordinanza basata sull'articolo 48 della Costituzione: essa sospende, di fatto, i diritti civili fondamentali, instaurando uno stato d'emergenza che permette l'approvazione dei decreti governativi senza la conferma del Parlamento. La natura costituzionale del Terzo Reich è definita, così, dallo *stato d'assedio*³³, nel quale la tutela dei diritti fondamentali non è più garantita.

Nonostante la sua volontà di porsi come equilibratore tra i partiti per la rinascita della Germania, il presidente Paul von Hindenburg, dopo le elezioni del 30 gennaio 1933, affida il cancellierato a Hitler. Egli giunge, così, legalmente al potere: l'indebolimento delle istituzioni repubblicane non fa che aumentarne il prestigio e la possibilità di accedere al governo.

Alla morte di Hindenburg, che ha luogo il 2 agosto 1934, la carica di presidente del Reich non viene assunta da Hitler, che preferisce il titolo di *Führer*, ossia di unica guida della nazione tedesca,³⁴ posizione che lo slogan "Un popolo, un regno, un capo" (*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*) rafforza, con l'intento di realizzare l'ideale del Pangermanesimo. Hitler vuole spezzare quello che considera un governo obsoleto, per sostituirlo con il Reich millenario, nel quale il *Führerprinzip* trionfa sul parlamento³⁵. Il partito acquisisce una decisa impronta gerarchica e la proliferazione di gruppi paramilitari di estrema destra offre al nazismo una base militante e aggressiva. Sorge, così, un sistema totalitario che pone fine, di fatto, alla Repubblica di Weimar, dando luogo ad una dittatura che si protrae per dodici anni, fino al 1945. La politica interna di Hitler mira a dare stretta coesione allo Stato, attraverso la centralizzazione dei poteri, l'abolizione degli altri partiti e l'eliminazione delle organizzazioni politiche o sociali, spesso tramite intimidazioni o, addirittura, persecuzioni e arresti.

Nel giugno del 1933 viene ufficialmente sciolto l'*Spd* (il partito socialdemocratico), quindi il *Zentrum* (il partito d'ispirazione cattolica), e il 14 luglio vengono dichiarati fuori legge tutti gli altri partiti. Un lavoro di aperta opposizione alla politica hitleriana non è più possibile, nonostante esista una forma di resistenza clandestina da parte di comunisti, socialdemocratici e cattolici. Le decisioni economiche del nuovo corso politico sono improntate all'autarchia: il processo investe tutta la struttura produttiva, secondo un programma di espansione e di conquista non solo di mercato, ma anche militare.

Per quanto riguarda la politica estera, infatti, Hitler si propone la revisione del Trattato di Versailles, per eliminare le clausole sfavorevoli alla nazione tedesca; inoltre, nel 1935, egli

33 E. Fraenkel, *Il doppio stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983, p. 21.

34 L. Di Pinto, *Il respiro della filosofia in Edith Stein*, Laterza, Bari 1999, pp. 397-399

35 G. Moss, *Le origini culturali del Terzo Reich*, il Saggiatore, Milano 1968

ripristina il servizio militare obbligatorio e aumenta il numero degli effettivi nell'esercito. Questo significa, formalmente, la volontà di attuare una politica di aggressione, per cercare nuovo *spazio vitale* verso est (Polonia e Russia), al fine di unificare il continente europeo sotto il dominio di quello che lui ritiene il *Terzo Reich*, ossia il terzo impero tedesco in ordine di tempo, dopo il medievale Sacro Romano Impero Germanico (962–1806) e il moderno Impero Tedesco (1871–1918).

Inizia, così, una rapida demolizione delle istituzioni democratiche e un'epurazione in ambito culturale e scientifico, che arreca un grave danno alla crescita del paese. La letteratura antisemita conosce un'eccezionale diffusione³⁶, mentre i libri di autori ebrei, marxisti o dissidenti vengono tolti dalle biblioteche pubbliche e bruciati in piazza. Artisti e scienziati ebrei o contrari al regime emigrano in massa verso altri stati europei o verso l'America. L'antisemitismo consolida le proprie basi nei circoli letterari, nel mondo accademico, nei sindacati degli impiegati, degli agricoltori e, soprattutto, all'interno delle associazioni studentesche. Durante il regime nazista sorgono numerose organizzazioni che si occupano di sport, tempo libero e formazione professionale. L'adesione a queste associazioni è obbligatoria e sottoposta a controllo poliziesco, allo scopo di disciplinare e controllare il cittadino. Il nazismo intende contenere ogni momento dell'esistenza del soggetto, con istituzioni vincolanti che coltivano un credo fanatico nella figura del capo. Inoltre, va sottolineato che uno dei principali propositi di Hitler è quello di trasmettere al popolo tedesco la sensazione di appartenere ad un grandioso organismo unitario: le manifestazioni commemorative e l'uso massiccio dei mezzi di comunicazione e di propaganda rappresentano la massima espressione di questo onnipotente culto della massa, la quale diventa, così, il potente strumento chiamato a legittimare l'azione del leader carismatico. Anche l'educazione dei giovani viene sottoposta al controllo del partito; per questo motivo dalle scuole e dalle università vengono espulsi i docenti non ariani e, più in generale, quanti sono sgraditi al governo. Infatti, un decreto del primo aprile 1935 stabilisce che, per quanto riguarda l'università, qualsiasi nomina viene ora posta sotto il controllo centralizzato del regime, mentre il senato accademico è definitivamente esautorato dall'incarico.

Con le *Leggi di Norimberga (Nürnberger Gesetze)* del 15 settembre 1935, Hitler ufficializza le proprie idee antisemite, già espresse nel suo *Mein Kampf*³⁷. Queste leggi razziali, infatti, proibiscono i matrimoni misti, privano gli ebrei della cittadinanza e del diritto di voto, proibiscono loro di arruolarsi nell'esercito e di assumere incarichi nella pubblica amministrazione. Inoltre, esse prevedono l'obbligo di aggiungere un secondo nome: Israel per gli uomini e Sarah per le donne. Da questo momento essi divengono cittadini inferiori, non solo per nascita ma anche per legge. Il mezzo milione di ebrei residenti in Germania

36 E. Traverso, *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la «simbiosi ebraico-tedesca»*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 66
37 A. Hitler, *op. cit.*

finisce nel mirino della propaganda nazista come “nemico interno”, unico responsabile della sconfitta del 1918 e delle conseguenti difficoltà economiche del paese.

A seguito di questi avvenimenti, lesivi della dignità umana, si accende la resistenza di numerosi vescovi e sacerdoti, alla quale seguono crudeli rappresaglie da parte dei nazisti. La persecuzione si espande, quindi, anche alle confessioni religiose; per questo motivo all'interno della Chiesa Cattolica c'è grande preoccupazione, nonostante il concordato che il 20 luglio 1933 Pio XI stipula con il governo tedesco per garantire l'insegnamento religioso. Nel 1934 Alfred Rosenberg, il principale teorico del nazionalsocialismo, è nominato sostituto del Führer per la direzione spirituale e ideologica del partito.

La Chiesa tedesca si trova, così, a dover fronteggiare un regime che sempre più insidiosamente e sfacciatamente si attribuisce il totale predominio in campo religioso ed ecclesiastico, annientando i diritti umani e ponendo il mito della razza al di sopra della moralità e della legge. La coraggiosa denuncia del neo-paganesimo nazista da parte di molti religiosi scatena una violenta persecuzione nei loro confronti; essa s'inasprisce ulteriormente dopo la pubblicazione, il 14 marzo del 1937, dell'Enciclica pontificia “*Con viva preoccupazione*” (*Mit Brennender Sorge*) di Pio XI, sollecitata dagli stessi vescovi tedeschi, dichiarata dal regime un atto di alto tradimento contro lo Stato³⁸.

Il 22 novembre 1938, Robert Ley, Ministro del Lavoro tedesco, dichiara: «Nessuna compassione sarà tollerata nei confronti degli ebrei. Rifiutiamo l'affermazione del Papa secondo cui non esisterebbe che un'unica razza. Gli ebrei sono parassiti»³⁹.

La pubblicazione papale dà avvio ad una recrudescenza delle persecuzioni contro i cattolici: molti religiosi vengono imprigionati nel campo di concentramento di Dachau, nei pressi di Monaco, e l'insegnamento confessionale proibito.

Sin dal momento in cui giunge al potere, il nazismo fa dell'attacco agli ebrei uno dei propri elementi caratterizzanti. L'antisemitismo usa ogni mezzo di propaganda e ogni provvedimento lesivo della dignità della persona per umiliare la comunità ebraica. Nei fatali anni Trenta del Novecento la categoria dell'ebraismo comincia ad indicare un'appartenenza razziale piuttosto che un'entità religiosa. Per il nazismo, infatti, il popolo ebraico rappresenta una razza che vuole inquinare e distruggere la purezza dell'ariano e annientarne la supremazia.

Per convincere l'opinione pubblica della necessità di una lotta all'ebraismo il regime, oltre ad avanzare accuse di deicidio, parla di arricchimento a spese del lavoro e delle disgrazie economiche altrui. L'ebreo diviene, così, il capro espiatorio sul quale scaricare, in un momento di profonda crisi economica e sociale, la rabbia repressa di una parte del popolo tedesco. Queste sono le tristi premesse che danno l'avvio ad una ondata migratoria specificamente ebraica, che assume vaste proporzioni nel 1938, dopo l'annessione (*Anschluss*) dell'Austria

38 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 223

39 A. Giuliano, *I cocci dei «Cristalli» salvati dai cattolici*, in *Avvenire*, 8 novembre 2008

e la “notte dei cristalli”. La notte tra il 9 e il 10 novembre 1938, infatti, segna il culmine dell’antisemitismo tedesco del periodo anteguerra; essa si ricorda con il nome beffardo di “*Notte dei cristalli*” (*Kristallnacht*), per il frastuono delle vetrine dei negozi ebrei distrutti dalla furia cieca dei nazisti in ogni parte del Reich. Almeno novanta le vittime, oltre mille le sinagoghe incendiate e quasi ottomila le botteghe saccheggiate o distrutte. Inoltre, più di trentamila ebrei, dai sedici ai sessant’anni, nella notte vengono arrestati e inviati ai campi di concentramento⁴⁰.

In seguito al terrore e allo sgomento che questi avvenimenti seminano fra la popolazione, gli ebrei tedeschi emigrano con la speranza di tornare appena la situazione sia tornata alla normalità: ai loro occhi Hitler non può essere altro che una triste parentesi all’interno della luminosa storia di quella che considerano la loro patria. Un flusso di disperati si dirige verso l’America, la Palestina, l’Australia e la Cina: si tratta di un *esodo* di biblica memoria, poiché sono più di duecentocinquantamila le persone che lasciano la Germania e l’Austria per fuggire allo sterminio. Una parte considerevole di ebrei tedeschi, tuttavia, rimane incredula fino all’ostinazione, in quanto crede in una reale simbiosi ebraico-tedesca. Per buona parte di essi, infatti, valgono le parole del poeta ebreo Heinrich Heine, il quale afferma che la Germania è, per lui, «ciò che l’acqua è per un pesce» e che il suo petto non è, in fondo, che «un archivio di sentimenti tedeschi»⁴¹.

Purtroppo, l’ideologia razzista, prevalendo sulle iniziali motivazioni religiose e politico-economiche, diventa alibi per ogni orrore, sino alla *Sho’ah*. Questo termine è voce biblica, traducibile con “catastrofe”: essa denota un disastro improvviso, individuale o collettivo⁴² e sottolinea il carattere di distruzione e desolazione di questo eccidio di proporzioni inaudite.

Con l’invasione della Polonia da parte delle truppe tedesche, all’inizio del settembre 1939, si avvia il secondo conflitto mondiale. La guerra rappresenta il naturale sbocco dell’imperialismo germanico: lo stato nazista vede in essa la logica conseguenza della vitalità e della superiorità del popolo *ariano*. Da questo momento in poi la lotta ai civili ebrei si inasprisce, con la deportazione forzata e l’eliminazione fisica del *nemico interno*. Il progetto di Hitler è quello di rendere il mondo - usando l’orrendo lessico nazista - *Judenfrei*, ossia libero dalla presenza ebraica; la *soluzione finale* (*Endlösung*) viene definita dal Führer, nelle sue atroci modalità, durante la conferenza di Wannsee del 20 gennaio 1942. E in questo clima di morte, il *Mein Kampf* diviene il testo ispiratore del tragico epilogo della storia degli ebrei d’Europa. In esso si esalta una riorganizzazione del mondo, che vede nella Germania il preludio alla creazione di una nuova civiltà ariana - nella quale gli ebrei non trovano cittadinanza alcuna - e di un uomo nuovo che faccia rivivere antiche e perdute virtù.

40 A. Giuliano, *I cocci dei «Cristalli» salvati dai cattolici*, cit.

41 R. Calimani, *op. cit.*, p. 332

42 A.-V. Sullam Calimani, *I nomi dello sterminio*, Einaudi, Torino 2001, p. 3

A tale proposito, il filosofo ebreo Vladimir Jankélévitch afferma che il genocidio degli ebrei d'Europa viene giustificato da un punto di vista dottrinale, preparato e perpetrato in maniera metodica e pedantesca, con sistematico rigore burocratico, per rispondere a una intenzione sterminatrice deliberatamente e lungamente maturata⁴³.

Tuttavia, con l'apparire sulla scena europea della potenza militare degli Stati Uniti, inizia la lenta, ma inarrestabile, avanzata vittoriosa degli alleati. La Germania perde, così, i territori conquistati e si trova a dover affrontare, da sola, una coalizione di nemici che conduce la nazione tedesca ad una disfatta materiale ma, soprattutto, morale⁴⁴. Si tratta dell'ultimo atto di un'assurda guerra ideologica, che Hitler vuole realizzare sin dall'inizio della propria carriera politica e, altresì, della sconfitta ideale di un progetto di tolleranza, pace e integrazione lungamente accarezzato e brutalmente spezzato.

43 V. Jankélévitch, *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987, p. 33

44 R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995

1.2. Antropologia e questione dell'essere tra le due guerre mondiali: il mistero dell'uomo

Nonostante l'esaltazione della scienza ottocentesca sembri promettere benessere per tutti, al sorgere del nuovo secolo si iniziano ad avvertire i segni dell'insufficienza della ragione scientifica nel risolvere in maniera esauriente i problemi e conoscere la realtà. C'è un aspetto, in particolare, che la scienza non riesce ancora ad indagare adeguatamente: si tratta dell'uomo nella sua individualità, nella sua specifica identità e coscienza, che diviene ora oggetto di interesse sia per i filosofi, sia per gli psicologi e gli artisti.

Agli inizi del Novecento, inoltre, la ragione umana, che sorge per conoscere il mondo e dominarlo in vista del progresso dell'umanità, si rovescia nel suo opposto, ossia in una terribile forza di annientamento e di regresso: la prima guerra mondiale. A cavallo delle due guerre mondiali, quindi, la questione antropologica, ossia la domanda radicale dell'uomo su se stesso, assume una portata storica, culturale e sociale mai raggiunta prima, che coinvolge in modo totale l'interrogante stesso, alla luce degli eventi drammatici che sconvolgono Europa.

Pur nel declino di riferimenti stabili, si fa udire un richiamo che si approssima all'uomo attento, mai pago di interrogare i problemi ultimi. Bisogna cogliere con urgenza la sostanza di questo messaggio, per arginare l'impatto devastante della tragedia imminente: è ciò che fanno i poeti, gli scrittori e gli intellettuali che ruotano attorno alla reazione antipositivistica, attraverso la spinta a percepire la realtà come mistero e non come struttura perfettamente descrivibile, per cogliere ciò che l'intelligenza scientifica non può dire e che costituisce, invece, la realtà più profonda. Il pensiero europeo dei primi decenni del Novecento si contraddistingue, quindi, dal punto di vista culturale e, in modo particolare, speculativo, per una reazione al positivismo che afferma i limiti del sapere scientifico e rifiuta di assumere la logica come modalità universalmente valida di conoscenza.

Per quanto riguarda la produzione filosofica legata a tale reazione, buona parte di essa trova nell'essere umano uno dei suoi temi privilegiati⁴⁵. Alcuni intellettuali tardo-ottocenteschi cominciano, infatti, a sostenere come la ragione tralasci quell'aspetto del mondo che si rivela fondamentale: l'interiorità, ossia l'Io inteso come coscienza. E la questione riguarda anche la vita e la libertà dell'uomo, con le conseguenti scelte in cui si concretizza l'orientamento della sua esistenza, per rispettarne la specificità e la dignità inalienabile.

Il carattere globale della questione antropologica può essere affrontato positivamente solo attraverso un approccio multidisciplinare, che chiami in causa, oltre alle scienze empiriche e alla filosofia, anche la teologia, la storia, il diritto e le arti. In questa visione complessiva

⁴⁵ M. Acquaviva, *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Armando, Roma 2002, p. 8

trova spazio, insieme alle varie forme della conoscenza, il vissuto personale e sociale, con tutta la molteplicità dei rapporti e delle implicazioni che lo caratterizzano.

Di questo tema si considerano ora, brevemente, alcuni aspetti che aiutano a comprendere ciò che accade all'interno della riflessione culturale europea di inizio secolo.

L'immensa mole d'informazioni che proviene dalla ricerca scientifica, pur comportando progressi su specifici temi, lascia tuttavia irrisolta - o rende ancora più problematica - la questione del significato complessivo dell'esistenza umana. Nonostante le scoperte scientifiche, specialmente darwiniane e freudiane, apportino nuovi stimoli e permettano di dominare - entro certi limiti - le forze naturali, gli studi antropologici di indirizzo positivista si mostrano unilaterali e, pertanto, inadeguati a fornire una risposta soddisfacente al problema antropologico, in quanto riducono l'uomo e la sua spiritualità a dati "naturalisti", frutto di meccanismi biologici e psicologici.

Nel nuovo contesto si è consapevoli di come non sia possibile considerare la persona in maniera univoca, al pari di un fenomeno naturale fra gli altri; l'indagine richiede, quindi, una metodologia diversa da quelle sino ad ora applicate, perché l'essere umano è libero e sfugge alle analisi di tipo meramente quantitativo usate dallo scientismo positivista. L'essere integrale della persona, infatti, eccede qualsiasi pretesa di classificazione. Dunque, se da una parte questa età segna il trionfo della ragione scientifica e della borghesia, che se ne fa portavoce a livello socio-politico ed economico, dall'altra gli intellettuali più avveduti e sensibili si rendono conto che c'è qualche cosa che va definito con maggiore chiarezza e che merita la massima attenzione.

Il caso più evidente di quest'attenzione è rappresentato da *L'interpretazione dei Sogni*, opera che inaugura il Novecento, in cui Sigmund Freud, padre della psicanalisi, afferma che l'Io non è ciò che appare; esso non coincide con la superficie della personalità, in quanto la psiche è strutturata su più livelli: ciò che emerge è solo una minima parte, che lui chiama *inconscio*; è qui, soprattutto, che bisogna indagare, per comprendere l'origine degli atti del soggetto.

Anche il riproporre il tema della coscienza da parte, ad esempio, dello spiritualismo o della fenomenologia, è sintomo di un significativo distacco da un certo riduzionismo di stampo positivista, ma anche della consapevolezza che gli schemi concettuali - da soli - non spiegano la ricchezza inesauribile dello spirito umano.

Una pluralità di sguardi su quello che può definirsi "il mistero dell'uomo" matura, quindi, in questo periodo, come reazione alla temperie positivista. Il problema, in realtà, non è nuovo, ma s'impone con urgente drammaticità. Solo gli spiriti più attenti percepiscono, infatti, sin dalla fine del secolo XIX, che l'Europa si avvia verso una crisi epocale che scardina le fondamenta stesse della civiltà. L'ideale di benessere e di pace assoluti, previsti per l'umanità sulla base del progresso scientifico, si dissolve brutalmente allo scoppiare della prima grande

guerra: l'uomo comincia, così, ad indagare la relazione che intrattiene con il mondo delle cose e delle persone, consapevole di essere destinato all'incontro, ordinario o straordinario, con la realtà ineludibile della morte, di cui la sua vita è intessuta.

Alcune voci si odono più chiare di altre in questo panorama mutevole ed inquietante: se Sigmund Freud va alla ricerca della crisi dell'uomo analizzandone le cause interiori e psicologiche, Friedrich Nietzsche sostiene che il disagio nasce dall'esterno. Il suo pensiero è una radicale messa in discussione della civiltà occidentale, che si traduce nella distruzione delle certezze del passato.

Negli scritti del pensatore ebreo Martin Buber, la realtà che dischiude all'uomo il senso si incontra nella relazione fra l'umano e l'Eterno. Secondo quanto egli afferma, inoltre, non è un caso che le opere più importanti nell'ambito dell'antropologia filosofica vengano redatte proprio nel decennio successivo al termine della prima guerra mondiale⁴⁶.

In una conferenza del 1928 anche il filosofo Max Scheler dichiara che «in nessuna epoca storica l'uomo è risultato tanto enigmatico a se stesso come in quella attuale»⁴⁷.

Per questo la filosofia, nella sua versione fenomenologica, torna ad essere, per Edmund Husserl, una scienza rigorosa – contrariamente al declassamento operato dal positivismo, il quale riduce la filosofia a semplice supporto strumentale delle scienze empiriche. L'ultimo testo importante di Husserl si intitola, non a caso, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, e si colloca negli anni Trenta del Novecento, nel periodo dell'affermazione dei totalitarismi e degli effetti della Grande Depressione del 1929. Il filosofo mette sotto accusa le scienze europee, chiedendosi come mai non mantengano quelle promesse di felicità e benessere per tutti che pure ritengono di poter realizzare. Il loro limite, a giudizio di Husserl, sta nel fatto che esse, fin dal loro sorgere, dimenticano le domande circa il senso o il non-senso della vita. Al contrario, ritengono che conoscere e dominare la natura sia sufficiente per soddisfare i bisogni dell'uomo. Husserl individua in un diverso approccio al mondo, mediato dalla coscienza, la possibilità di cogliere il significato autentico delle cose. E in questo diverso metodo gnoseologico, proprio della fenomenologia, sta il contributo husserliano al superamento dell'astrattezza razionalistica moderna.

Dalla prospettiva fenomenologica prende avvio anche il rilancio del tema dell'essere. A tale proposito va ricordata l'opera di Martin Heidegger, *Essere e tempo*⁴⁸, del 1927.

La crisi dell'Io approda ora a una domanda fondamentale: l'uomo che interroga se stesso e le cose per giungere al senso profondo dell'essere della realtà, che tipo di risposta trova che non sia quella dell'annientamento? La soluzione giunge da Edith Stein, la quale afferma

46 M. Buber, *Il problema dell'uomo*, LDC, Torino 1983

47 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 90.

48 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Bd. 2, hrsg. von F.W von Hermann, Frankfurt a. M. 1977, tr. it. *Essere e tempo*, (a cura di) P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970

la centralità della questione antropologica, sino a cogliere l'essere finito nella sua relazione all'Eterno. Per superare il vuoto di senso, che segna parte del pensiero moderno, ella apre la riflessione alla metafisica, coadiuvata, in questo, dalla fenomenologia⁴⁹. La conoscenza esprime, così, il proprio carattere di gratuità, offrendosi a chi sa disporsi di fronte ad essa senza giudizi e schematismi, per individuare i tratti essenziali e costitutivi del reale. Edith Stein ha modo di sperimentarlo in prima persona, per poi rivolgere questa consapevolezza all'uomo e al mondo e, in seguito, come credente, a Dio, principio e fine di tutte le cose. L'Essere, rivelandosi come dono, dischiude una dimensione oblativa e di comunione, che è fondamento dell'ontologia relazionale tra finito ed Eterno.

In questo la fenomenologia costituisce, ancora una volta, la via regia per accedere al senso e all'incontro.

49 M. Epis, *Fenomenologia della soggettività, saggio su Edith Stein*, LED, Milano 2003, pp. 33-40

2. Edmund Husserl: la Fenomenologia come scienza rigorosa.

La fondazione della conoscenza

Nei primi decenni del Novecento Edmund Husserl sviluppa una nuova nozione di filosofia, la fenomenologia, mostrando la possibilità della sua applicazione al vasto ambito del mondo dell'esperienza. Essa si qualifica come un metodo descrittivo, che consente la rifondazione di un pensiero rigorosamente scientifico e la riforma metodica di tutte le scienze, per dissolvere le unilateralità, le incompletezze e i contrasti tra le diverse posizioni di pensiero che percorrono la storia della filosofia.

Non si rende giustizia all'impresa filosofica di Husserl se non si considera il ruolo di autentico liberatore delle energie filosofiche sopite che egli riveste; ciò conduce la speculazione del suo tempo a volgere lo sguardo verso i fenomeni, per riprendere un'interrogazione capace di mettere fra parentesi il bisogno di adottare sistemi di pensiero pre-costituiti o importati da altre discipline.

Husserl nasce a Prossnitz, in Moravia, da famiglia di origine ebraica nel 1859. Egli riceve nelle università di Lipsia e di Berlino - nel periodo che va dal 1876 al 1881 - una formazione essenzialmente matematica. A Berlino ha come maestro uno dei massimi esponenti della scienza matematica dell'Ottocento, Karl Weierstrass, di cui è anche assistente per due semestri, a seguito della *Doktorarbeit* in matematica e astronomia del 1882. Dal 1884 al 1886 Husserl segue a Vienna le lezioni del filosofo Franz Brentano, apprezzando a tal punto la sua teoria del carattere intenzionale di ogni atto psichico da decidere di consacrare la propria vita di ricercatore alla filosofia. La formazione matematica, tuttavia, si avverte lungo tutto il suo itinerario speculativo, in quanto la scienza rappresenta per Husserl un luogo d'interrogativi che l'attività filosofica ha il compito di portare alla chiarezza di una sicura e stabile fondazione. Nel 1887 lo studioso inizia la propria carriera accademica come *Privatdozent* all'Università di Halle presso la quale, fino al 1901, insegna logica e filosofia della matematica.

Nella prima fase del suo pensiero, egli sostiene che sia le facoltà del calcolare, sia le formazioni logico-matematiche, possano essere ricondotte a degli eventi psichici. Tuttavia, proseguendo l'indagine sui fondamenti filosofici delle strutture logiche, Husserl comprende l'insufficienza dello psicologismo - che si identifica con la tendenza a ridurre i problemi filosofici o storici a problemi psicologici o, comunque, a porre la psicologia e il soggettivismo a fondamento della filosofia, a scapito dell'obiettività - e riscopre il valore della "logica pura", proposta nel 1837 da Bernhard Bolzano nella sua *Wissenschaftslehre*. Di Bolzano Husserl fa proprio il seguente insegnamento: per essere valida, la spiegazione filosofica di un dato deve chiarirne la genesi e - da un punto di vista formale - deve costituirsi come scienza

rigorosa⁵⁰. Gli esiti delle sue ricerche in questo ambito trovano espressione nel volume *Filosofia dell'aritmetica (Philosophie der Arithmetik)*, pubblicato nel 1891. Nel 1901, inoltre, lo studioso pubblica una versione molto elaborata di questi risultati nel secondo volume delle *Ricerche logiche (Logische Untersuchungen)*, che rappresentano la sua prima opera fenomenologica vera e propria.

A seguito del clamore che questo primo gruppo di pubblicazioni suscita, nel 1901 l'Università di Gottinga si rivolge a Husserl perché insegni presso la facoltà di filosofia e vi introduca la logica matematica, della quale, in Germania, all'epoca solo Gottlob Frege si occupa. Contrariamente alle attese, durante i sedici anni di permanenza a Gottinga lo studioso dedica i propri sforzi a sviluppare le possibilità offerte dal metodo fenomenologico per chiarire diversi problemi filosofici, in particolare quelli che scaturiscono dalla logica.

La fenomenologia contribuisce a definire la struttura portante del pensiero filosofico del Novecento: si tratta di una riflessione che prosegue la tradizione greca, socratico-platonica, e riprende quello che, a modo di vedere di Husserl, rappresenta il principio originario della filosofia, ossia la distinzione tra *doxa* (opinione) e *episteme* (scienza). Per contrastare la *doxa* è necessario cogliere il significato scientifico del filosofare stesso.

In un articolo del marzo 1911, pubblicato dalla rivista «*Logos*», intitolato *La filosofia come scienza rigorosa (Philosophie als strenge Wissenschaft)*, Edmund Husserl afferma la necessità di dar vita ad una speculazione rigorosamente scientifica: «Fin dal suo primo inizio la filosofia ha preteso di diventare scienza rigorosa, anzi di esser tale scienza da potere soddisfare alle più alte esigenze teoretiche e di render possibile, da un punto di vista etico-religioso, una vita guidata da norme razionali pure»⁵¹. Questo permette alla filosofia di rivendicare il carattere fondativo dei modi della conoscenza e giungere alla determinazione del senso *veritativo* che essa veicola⁵². La filosofia, infatti, sin dagli inizi tende, per essenza, ad una conoscenza teoretica assoluta e criticamente fondata. Scopo della fenomenologia, quindi, come attuazione contemporanea del discorso filosofico originario, è quello di porsi come *epistemologia*. Husserl, tuttavia, non intende la scientificità della propria disciplina alla maniera del positivismo, dello storicismo o del neokantismo, che plasmano la filosofia sul modello delle *Naturwissenschaften* o delle *Geisteswissenschaften*, in quanto la filosofia non può essere collocata sul piano delle altre discipline, ma va considerata l'unica portatrice dell'autentico senso della razionalità.

L'Illuminismo settecentesco esalta la scienza e la tecnica come i veri strumenti di liberazione dell'uomo, di trasformazione del mondo, di progresso della storia. Esso,

50 G. Reale - D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, La Scuola, Brescia 1983, pp. 785-788

51 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Firenze 1972, p. 1

52 P. Thevenaz, *La fenomenologia da Husserl a Merleau-Ponty*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 37-38

quindi, si propone di acquisire una visione del mondo scientifica, una *wissenschaftliche Weltanschauung*. Tuttavia, nessuna scienza particolare può offrire un'immagine globale del mondo, poiché ciascuna disciplina si specializza in una investigazione analitica. Nemmeno l'ipotesi di un assemblaggio dei saperi consente di superare la frammentazione. La filosofia, da parte sua, si fa carico dell'onere di esaminare le condizioni di possibilità di ogni scienza, proponendosi come filosofia critica⁵³.

Husserl critica sia l'atteggiamento naturale ed ingenuo del modo di pensare comune, sia l'atteggiamento scientifico: entrambi, infatti, intendono il mondo come già dato, indipendentemente dall'uomo, interpretandolo in senso oggettivo; questo esclude la coscienza creatrice del soggetto, l'unica in grado di vivere il mondo stesso nel suo flusso di percezioni fenomeniche, quindi nella sua effettiva ricchezza e complessità dell'esperienza concretamente vissuta. Il cercare in ogni fenomeno una causa costringe gli accadimenti entro una logica determinista, che smarrisce il contatto immediato con il *mondo della vita (Lebenswelt)*. Radicale, infatti, è la critica husserliana al positivismo, il quale si propone come filosofia di una civiltà tecnico-industriale che allontana l'essere umano dalla propria autenticità e irrigidisce il mondo entro schemi teorici semplificati, concentrati sul *come* e non sul *perché*. Il positivismo, infatti, dominato dal modello galileiano, piega ciascun aspetto del mondo e della vita all'ideale di esattezza tipico delle scienze fisico-matematiche.

Le Ricerche logiche husserliane, composte in due volumi fra il 1900 e il 1901, rappresentano l'alternativa fenomenologica alle filosofie dell'epoca; nell'ambito della cultura tedesca di inizio secolo, esse segnano l'instaurarsi di uno stile di ricerca innovativo, che invita a riportare l'attenzione alle cose stesse, a partire dall'esperienza vissuta, sino a giungere alle essenze invariabili della realtà, ossia del modo in cui i significati ideali si presentano alla coscienza. «Noi vogliamo tornare alle “cose stesse”»⁵⁴. Alle cose stesse! *Zu den Sachen selbst!*. Questo slogan, in apparenza semplice, esercita una sorprendente attrattiva su generazioni di filosofi, artisti e scienziati, al punto da diventare, per molti, la via d'accesso alla fenomenologia. Pronunciare un appello in favore delle “cose stesse” è, anzitutto, una rivendicazione dei diritti e delle prerogative della filosofia come forma di pensiero critico. Quello che un'ampia parte del pensiero del Novecento trova in queste parole è una netta presa di posizione da parte di una filosofia che vuole emanciparsi dal ruolo preponderante che certa psicologia sperimentale svolge nell'analisi dei processi di formazione dell'esperienza, riducendo la coscienza ad oggetto naturale e ponendo il soggetto al di fuori del contesto relazionale in cui trova significato e spontanea collocazione.

All'interno di questo contesto, il tempo si riduce a misurazione dei processi psichici in base all'intervallo tra stimolo e risposta, ossia in base ad una sequenza meccanica di momenti

53 M. Epis, *op. cit.*, p. 36

54 E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 271

separati, secondo la rigida successione del prima e del poi. In fenomenologia, invece, la percezione è un vissuto che dura nel tempo e che incessantemente intreccia il presente con l'appena passato. Inoltre, su di essa influisce il ricordo dei passati più lontani.

Con *Idea della fenomenologia (Die Idee der Phänomenologie)* del 1906-1907, Husserl afferma che il suo nuovo indirizzo speculativo si propone di esaminare i problemi della conoscenza; esso si costituisce, essenzialmente, come *metodo*, al quale devono rivolgersi le varie scienze. Si tratta di un testo che traccia con chiarezza le coordinate della nuova "scienza delle pure essenze" scoperta da Husserl. Quindi, sebbene la prospettiva husserliana inviti a tornare "alle cose stesse", essa non intende affatto negare il valore delle scienze. Infatti, l'elaborazione di un metodo corretto per dare ordine all'esperienza è, per Husserl, necessario, ma ha valore strumentale: permette, cioè, di conoscere il mondo, ma non ne individua il senso ed il significato.

Il metodo utilizzato da Husserl si definisce con un termine di derivazione scettica: *epoché* (sospensione del giudizio). Essa intende l'operazione preliminare ad ogni discorso fenomenologico, ossia la messa tra parentesi dell'atteggiamento naturale, per giungere alla creazione di un terreno sicuro su cui stabilire la descrizione dei modi con cui il senso intrinseco delle cose si offre all'esperienza. Il *porre tra parentesi* la visione empirica del reale e l'assunzione di uno sguardo purificato nei confronti delle *cose in se stesse*, favorisce una "donazione di senso" (*Sinngebung*) nella gratuità del loro manifestarsi. Tale modo di procedere è molto utilizzato all'interno della tradizione cartesiana. Cartesio, infatti, giunge all'*Io penso* proprio a partire dall'*epoché*. Essa sospende ogni interesse mondano, per far posto semplicemente alla coscienza che coglie all'origine il senso delle cose, nella loro piena evidenza intuitiva, una volta sospesi i pregiudizi, le vecchie interpretazioni e le ovvietà che occultano le cose. Il piano dell'evidenza, dischiuso dall'*epoché*, è il piano di ciò che appare, nel modo in cui appare. Il principio guida a cui ogni fenomenologo deve attenersi è enunciato da Husserl nel primo libro delle *Idee*: «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'"intuizione" (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»⁵⁵. Il senso originario del mondo non è quello tecnico-scientifico, ma piuttosto quello dell'esperienza percettiva, dell'osservare e del sentire, che sono già prefigurazioni della successiva attività teoretica. Il fenomeno intuito è ciò che si manifesta in maniera immediata; pertanto, l'atteggiamento corretto da assumere di fronte ad esso è quello di lasciare che si offra nel piano della coscienza immanente, in una *Selbstgebung*⁵⁶. L'evidenza

55 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53

56 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 17

percettiva, quindi, fa da filo conduttore all'analisi fenomenologica; tuttavia, essa, da sola, non è in grado di giustificare la propria validità: occorre, pertanto, dischiudere il campo atteggiamento scientifico. Compito del soggetto è quello di istituire una correlazione fra sé e le cose, in un rapporto descrittivo e non prescrittivo, senza mai cessare di interrogarle, seguendo il monito husserliano dell'*immer wieder*⁵⁷, perché esse rappresentano un orizzonte veritativo che si apre e si offre *sempre di nuovo*.

Il discorso fenomenologico, inoltre, analizza i differenti modi con cui l'esperienza si applica alle varie regioni di senso. La fenomenologia diviene, allora, *costituzione*, ossia tentativo di svelare come il mondo, nelle sue molteplici manifestazioni, si presenti al soggetto. La conoscenza, infatti, non è un qualcosa di statico, ma si dà tramite un'osservazione che coinvolge molteplici e contemporanei punti di vista, che si stratificano uno sull'altro.

Ciò che è offerto all'intuizione, prima di ogni intervento attivo del soggetto, non sono esclusivamente oggetti sensibili, ma anche *essenze* ideali intelligibili; a tale proposito Husserl parla di *intuizione eidetica*: si tratta di un atto spontaneo con cui la conoscenza umana giunge a delle essenze (quali, ad esempio, i numeri, che costituiscono il primo oggetto di riflessione di Husserl), valide non solo nel qui e ora ma universalmente, con cui si possono formulare asserzioni universali e necessarie. La fenomenologia si configura, così, come la dottrina del manifestarsi delle essenze alla coscienza.

Inoltre, essa è un modo continuo ed efficace di interrogare il senso dei propri atti, della propria esperienza e delle cose che appaiono. E questa correlazione tra gli atti e i vissuti del soggetto, che si rivolgono alle cose, e le cose come si presentano all'esperienza è il titolo generale con cui la fenomenologia si definisce, ossia *intenzionalità*. Tale concetto, ripreso da Brentano, può essere considerato il cuore della fenomenologia, in quanto significa relazione al contenuto e/o direzione verso l'oggetto: ogni fenomeno psichico, quindi, è contraddistinto dall'essere una *coscienza di qualcosa* e la coscienza stessa si configura come *intenzionalità*. Quindi, il contenuto della coscienza, il pensato, è il frutto di un rapporto intenzionale, che sussiste tra la coscienza e ciò di cui la coscienza è cosciente. In questo contesto, la coscienza nella sua intenzionalità diviene presupposto dell'esperienza in generale.

Una fonte ulteriore di conoscenza è data dal fatto che la stessa coscienza appare originariamente connessa ad altri io. La dimensione intersoggettiva si concretizza quando il soggetto, consapevole del proprio *corpo animato (Leib)*, estende analogicamente a quello altrui la propria esperienza corporea. Sulla base del riconoscimento di tale affinità somatica si sviluppa l'*empatia (Einfühlung)*, che consente di cogliere il mondo dell'altro.

La riflessione husserliana si pone come un costante lavoro autocritico, teso a non assolutizzare nessuna conoscenza. Pertanto, alla fenomenologia si schiude un ambito di

57 E. Paci, *Husserl sempre di nuovo*, in *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 17

indagine infinito⁵⁸: esso esige che il fenomenologo rinunci all'ideale di un sistema filosofico concluso, per collaborare assieme ad altri alla promozione di una *philosophia perennis*, compito senza fine della ragione umana, che si configuri come un'impresa collettiva e progressiva, in opposizione ad ogni tipo di relativismo⁵⁹. Si tratta di un procedere non sempre lineare che, attraverso successive germinazioni, giunge ad ulteriori nuclei speculativi, dall'ermeneutica all'epistemologia, dall'estetica alle scienze umane, teologiche, storiche e giuridiche.

Ancora nell'Appendice X (Beilage) de *La crisi delle scienze europee*, l'ultima opera di grande impegno alla quale lo studioso lavora, Husserl rivendica con forza la razionalità della filosofia: essa impegna la responsabilità ultima dell'uomo autonomo, assolvendo alla funzione di rendere possibile un'esistenza umana provvista di *sensu*⁶⁰.

Per aver descritto l'*intenzionalità* come carattere specifico della coscienza, l'*intersoggettività* e la *temporalità* come caratteri costitutivi dell'esistenza umana, la fenomenologia risulta essere un punto di svolta fondamentale, sia per la filosofia sia per le scienze del Novecento. L'attualità del pensiero husserliano si manifesta anche nel porre l'accento sulla responsabilità individuale, socratica, del proprio pensare, di cui il filosofo si fa carico in prima persona: «Noi siamo dunque - e come potremmo dimenticarlo? -, nel nostro filosofare, funzionari dell'umanità»⁶¹. In tal modo, filosofia e scienza possono coscientemente dirigere il corso della ragione verso una necessità essenziale: il divenire umano⁶².

58 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 106.

59 M. Scherini, *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Edizioni OCD, Roma 2008, p. 12

60 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano 2002, p. 99

61 Ivi, p. 46

62 Ivi, p. 44.

«La verità è il tono di un incontro»
Hugo von Hofmannsthal

2.1. Il Circolo di Gottinga. Edith Stein fenomenologa: l'anelito alla verità

Nel 1901 Edmund Husserl passa dalla libera docenza di Halle alla nomina di professore straordinario presso l'Università di Gottinga⁶³; in breve tempo, la forte risonanza che le *Ricerche logiche* provocano nel panorama filosofico del tempo fa giungere in questa cittadina della Brisgovia molti giovani, che apprezzano il profondo rinnovamento delle scienze della natura e dello spirito proposto dalla fenomenologia, secondo l'istanza del ritorno *zu den Sachen selbst*, nel quale la coscienza si mantiene fedele a quanto appare⁶⁴.

Husserl è consapevole dell'importanza che la fenomenologia va acquisendo, affermando che si tratta di una «scienza della cui enorme estensione i contemporanei non hanno ancora un'idea»⁶⁵, in quanto riapre il dibattito sull'oggettività del fondamento del filosofare e colloca di nuovo al centro il problema della verità. Essa si presenta come una filosofia universale delle essenze (*Wesensphänomenologie*), che muove da intuizioni evidenti per porre in luce il nucleo intimo di quanto si manifesta.

Lo studioso intende superare il soggettivismo kantiano volgendosi verso le cose stesse⁶⁶ e contrastare, così, lo psicologismo imperante, il quale ritiene che gli oggetti della conoscenza altro non siano che semplici aspetti dell'esperienza psichica del soggetto, cui la mente, talvolta, attribuisce caratteri di oggettività.

Occorre lasciare che le *Sachen* - argomenti, eventi, fatti, cose - si manifestino nella gratuità del loro venire incontro al soggetto, per cogliere ciò che è essenzialmente contenuto nel dato stesso, libero da ogni pregiudizio teorico⁶⁷. La fenomenologia, quindi, sottostà al postulato di una visione impregiudicata della realtà, che precede ogni successiva concettualizzazione⁶⁸. Il programma husserliano si riassume nel seguente motto, contenuto nel primo volume delle *Ricerche logiche*: «Noi vogliamo tornare alle cose stesse» - «Wir wollen auf die "Sachen selbst" zurückgehen». Il «Wir wollen» indica una collettività in ricerca che, mossa dagli stessi presupposti, testimonia e rafforza l'urgenza di pervenire alle fonti incontaminate della conoscenza. Il *Maestro - der Meister* -, appellativo che gli allievi riservano con venerazione a Husserl, è l'intellettuale che, nella felice stagione dell'insegnamento di Gottinga, attira l'interesse di molti "distribuendo" l'indagine sulle *ontologie regionali*, ossia i vari ambiti

63 G. Reale - D. Antiseri, *op. cit.*, p. 430

64 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 105

65 Ivi, p. 28

66 L. Vigone, *op. cit.*, p. 16

67 L. Di Pinto, *op. cit.*, p. 7

68 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 52

del sapere, fra i propri collaboratori. Egli, infatti, suddivide il vasto campo dello scibile, assegnandone una parte da considerare a ciascuno dei propri allievi, per poi raccogliere la pluralità dei risultati raggiunti nel contesto di un medesimo orizzonte speculativo.

Husserl, inoltre, chiede agli studiosi di interessarsi anche a discipline lontane dalla filosofia, perché considera importante che essi acquisiscano una certa padronanza dei metodi delle scienze positive, e incoraggia un'indipendenza di pensiero che dà luogo a sviluppi di diversa natura, vivificando la riflessione filosofica di quegli anni⁶⁹.

Il clima fenomenologico di Gottinga è caratterizzato, quindi, da una «comunione di pensiero e di ricerca»⁷⁰ che permette di superare le eventuali divergenze relative al taglio disciplinare di provenienza degli studiosi.

Il veicolo ufficiale di espressione e diffusione delle indagini elaborate tramite il metodo husserliano è l'*Annuario di filosofia e di ricerca fenomenologica (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*, che inizia le pubblicazioni ad Halle nel 1913⁷¹, e sulle cui pagine trovano spazio anche diversi scritti della Stein.

Hedwig Conrad-Martius, una delle prime allieve di Husserl, evidenzia la forte adesione di pensatori di origine ebraica all'ambito fenomenologico, che trova spiegazione, a parere della studiosa, nella categoria della «radicalità» incondizionata, tipica sia dell'ebraismo, sia della fenomenologia, che richiede disponibilità dello spirito e lealtà di fronte ai fatti, entrambe evidenti nella personalità di Edith Stein⁷². Nell'incontro con il metodo husserliano, infatti, la giovane studiosa trova la via verso il nucleo - *Kern* - di quella verità che tanto l'appassiona e la inquieta, senza predeterminare la realtà, ma cogliendola intuitivamente e rigorosamente nella propria esperienza intellettuale e nelle scelte di vita. Un simile atteggiamento, umile e coraggioso, la conduce gradualmente all'incontro con la verità cristiana, che non si risolve in un insieme di dottrine e precetti, ma si offre a lei come *Persona*.

Edmund Husserl non è il solo a promuovere una rinnovata indagine di ciò che si manifesta; sin dal 1895 esiste, infatti, presso l'università di Monaco e intorno al filosofo Theodor Lipps⁷³, l'*Akademischer Verein für Psychologie* (Associazione accademica per la psicologia), che si occupa di psicologia analitica e descrittiva; inoltre, essa si interessa anche di estetica, per via dell'influsso che il vivace clima artistico della città esercita sulla cultura.

Questo circolo accademico raccoglie importanti personaggi della prima fenomenologia monacense, quali Theodor Conrad, Moritz Geiger, Otto Selz, Aloys Fischer, Alexander Pfänder e Johannes Daubert. Fra i membri dell'*Akademischer Verein* emerge, in seguito, un interesse per le nuove argomentazioni di tenore antipsicologista - in larga parte critiche

69 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 20

70 Teresia A. Matre Dei, *Edith Stein*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 29

71 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 18

72 Ivi, p. 17

73 M. R. De Rosa, *Theodor Lipps, estetica e critica delle arti*, Guida, Napoli 1990, p. 19

anche verso le posizioni lippsiane - che vanno diffondendosi; la ricezione delle tesi esposte nelle *Ricerche logiche* fa sì che alcuni tra gli esponenti di spicco del gruppo scelgano di approdare all'impostazione husserliana, creando a Monaco, nel 1904, il *Münchner Kreis* (Circolo di Monaco), per riflettere sulla possibilità di giungere sino al fondamento (*Grund*) di ciò che si manifesta. Dal 1905, inoltre, numerosi discepoli di Lipps si trasferiscono stabilmente presso la sede di Husserl e si uniscono al nucleo originario di allievi, che comprende Hedwig Martius, Dietrich Hildebrand, Alexandre Koyré, Johannes Hering, Rudolf Clemens, Fritz Frankfurter, Roman Ingarden e Hans Lipps. Fra questi vi è anche Adolf Reinach, filosofo e studioso di diritto, il quale lascia l'impostazione lippsiana e, nel 1909, acquisisce la libera docenza presso la facoltà di filosofia dell'università di Gottinga, divenendo figura di riferimento per molti giovani fenomenologi, a motivo della disponibilità che dimostra nei confronti degli studenti e della qualità speculativa che caratterizza la sua ricerca.

Il 17 aprile 1913 giunge in Brisgovia anche Edith Stein, spinta da un profondo interesse per gli studi filosofici, presente in lei sin dagli anni in cui frequenta la *Viktoriahschule* nella propria città natale⁷⁴. L'incontro decisivo con la fenomenologia avviene per lei all'università di Breslavia quando, tra l'estate e l'inverno del 1912, nel corso dei seminari di psicologia sperimentale tenuti da William Stern e Richard Höningwald, si affrontano problemi relativi alla psicologia del pensiero. La studentessa Stein si assume il compito di preparare alcune relazioni sull'argomento, accorgendosi che la bibliografia contiene frequenti rimandi alle *Ricerche logiche* di Edmund Husserl. L'amico medico e filosofo Georg Moskiewicz la incoraggia alla lettura diretta delle opere husserliane⁷⁵, per poter riflettere in prima persona sui sostanziali problemi della conoscenza. Ella ha modo, così, di considerare la «critica radicale dello psicologismo attuale e di tutti gli altri relativismi che allora facevano epoca»⁷⁶, che invita a superare i limiti imposti dalle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) di stampo positivista⁷⁷. L'insoddisfazione che le deriva da una psicologia⁷⁸ ancora incapace di fondare oggettivamente e stabilmente i propri concetti basilari, non può che rafforzare in lei l'intenzione di intraprendere uno studio accurato direttamente col *Maestro*. La Stein, infatti, aspira ad un metodo filosofico dal profilo scientificamente rigoroso, che prenda avvio da concezioni evidenti e sia in grado di foggare concetti con cristallina chiarezza. A tale proposito, ella scrive: «La conoscenza appare di nuovo un accogliere che riceve la sua legge dalle cose stesse»⁷⁹.

74 E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, cit., p. 225

75 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 17

76 E. Stein, *Il mio primo semestre a Gottinga*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 37

77 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 18

78 Ivi, p. 83

79 E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, cit. p. 228

La scelta di recarsi a Gottinga rappresenta per la studiosa la risposta all'attrattiva di un radicale rinnovamento della filosofia, come scienza capace di fondare ogni altro sapere e di fornire gli strumenti concettuali adeguati alla pratica filosofica. Le *Ricerche logiche*, infatti, suscitano grande scalpore, poiché si intravede in esse una “nuova Scolastica”, nella quale lo sguardo si distoglie dal soggetto per rivolgersi alle cose; questo modo di procedere rappresenta un distacco radicale dall'Idealismo critico d'impronta kantiana e neokantiana, nel quale è presente un determinare che costringe ciò che si manifesta ad accettare le sue leggi⁸⁰.

La maturazione intellettuale della Stein si connette profondamente con l'esperienza vissuta; da ciò si desume la rilevanza - che ella consapevolmente riconosce - degli incontri personali che si succedono lungo il corso della sua esistenza e, in particolar modo, in questa fase di studi⁸¹. Il primo contatto in ambito accademico è quello con il professor Adolf Reinach⁸², principale assistente del Maestro negli anni che precedono il primo conflitto mondiale. Il docente, intuendo subito le qualità della giovane, le propone di entrare a far parte dell'esclusivo “*Göttinger philosophische Gesellschaft*” (Circolo Fenomenologico di Gottinga), che raccoglie i migliori studenti di Husserl nel periodo che va dal 1905 (data della nomina ufficiale dello studioso a professore straordinario presso la locale università) al 1914. Gli incontri del Circolo, con la loro regolare cadenza settimanale e la serietà di lavoro che li caratterizza, costituiscono per la Stein una sorta di apprendistato di grande rilevanza formativa, in quanto ha modo di frequentare non solo filosofi ma anche matematici, medici, linguisti e psicologi, unicamente orientati attorno al pensiero di Husserl e alla sua ricerca multidisciplinare⁸³.

La Cerchia di Gottinga, inoltre, con il suo atteggiamento di apertura al nuovo, come pure al mistero e al sacro, scardina, in maniera quasi impercettibile ma determinante, l'ateismo di Edith Stein. Questo è anche il contesto accogliente a cui ella ritorna con la memoria per comporre, in seguito, le sue opere di fenomenologia della vita interiore, attraverso pagine di una limpidezza spirituale esemplare. La Stein, infatti, da ora in avanti rivolge progressivamente la propria ricerca della verità verso Dio, prendendo le mosse dalla riflessione sulla persona. L'esperienza, straordinariamente feconda, di questo cenacolo filosofico termina con la prima guerra mondiale ed il trasferimento del Maestro a Friburgo. Al termine della conversazione con Reinach, la studentessa prova una serena gratitudine per la gentilezza e la bontà disinteressata con le quali il docente la accoglie; questo le fa

80 A. Ales Bello, *La passione per la verità* cit., p. 21

81 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 26

82 Ivi, p. 39

83 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 18

percepire una dimensione interiore a lei ancora ignota: «qui si celava qualcosa di molto diverso. Era il primo sguardo su un mondo completamente nuovo»⁸⁴.

Se il fondatore della fenomenologia rappresenta la solidità del metodo e la perseveranza dell'impegno, con la sua preoccupazione di educare gli allievi all'oggettività e alla radicale onestà intellettuale, Reinach suscita una profonda ammirazione nella giovane Edith, a motivo della responsabilità morale con cui adempie al suo ruolo di studioso e di educatore, per volgere la cultura al servizio dell'umanità. Ella, infatti, ritiene che la qualità speculativa e umana di una dottrina si misuri sulla base della condotta di vita di chi se ne fa portavoce. E Reinach, in questo senso, è testimone coerente e, perciò, credibile. Egli incarna, agli occhi della Stein, il docente che sa donarsi tutto alla ricerca senza, per questo, isolare se stesso dagli altri ma, anzi, rendendoli partecipi delle proprie acquisizioni. Di origine ebraica, come la Stein e lo stesso Husserl, Reinach comunica agli allievi la prospettiva religiosa che in lui va maturando, nella forma di una chiamata personale che si esprime tramite un atteggiamento fenomenologico di apertura alla Rivelazione e al mistero. Questi hanno di lui una stima profonda, perché la sua capacità di insegnare è frutto di puntuale preparazione, indice di rispetto per la filosofia, ma anche per gli ascoltatori. Reinach, inoltre, possiede una rara delicatezza nei sentimenti e un'intuizione penetrante, con le quali incoraggia chi si trova in difficoltà nel corso degli studi. Alla stessa Stein, preoccupata per la nebulosità della propria ricerca sull'empatia, egli risponde che «solo nelle cose poco chiare si può finire per veder chiaro»⁸⁵. Il sostegno del docente e la percezione dell'unico obiettivo per cui valga la pena spendersi, ossia la ricerca della verità, aiutano la studentessa a superare la crisi intellettuale.

È l'interrogativo profondo sul senso delle cose, di cui Platone ha trasmesso il gusto a Reinach, che interpella Edith con forza, per giungere al cuore della fenomenologia: l'apertura all'oggetto e la percezione della realtà. Questa nostalgia di fondamento la spinge non solo verso l'ambito della conoscenza pura, ma anche incontro alla dimensione incommensurabile della persona, in cui è possibile sperimentare un'altra Presenza. Si tratta, tuttavia, di una dimensione che la Stein intuisce, ma senza afferrarne ancora la portata: «Fin dall'inizio, qualcosa del tutto misterioso doveva essere sotteso al progetto di questo nuovo orientamento filosofico: una nostalgia dell'oggettivo, della sacralità dell'Essere, della purezza e della castità delle cose, della "cosa stessa"⁸⁶.

A seguito dell'esperienza traumatica della guerra di trincea, a cui lo studioso partecipa come volontario dal 1914 al 1917, ricevendo la Croce di Ferro al valore, la tematica religiosa acquisisce un'importanza crescente, tanto da imprimere un nuovo orientamento alle sue ricerche e indirizzarle verso la filosofia della religione.

84 Ivi, p. 40

85 *Ibidem*

86 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 89

Nell'aprile del 1916, inoltre, Reinach e la moglie Anna, consci del pericolo che incombe sulle loro vite, abbracciano il Cristianesimo. Il 16 novembre 1917, appena trentaquattrenne, Adolf Reinach cade in battaglia a Diksmuide, nelle Fiandre Occidentali.

La scomparsa prematura dello studioso interrompe bruscamente i suoi progetti; gli appunti che egli stende al fronte determinano, tuttavia, un profondo interesse nei giovani fenomenologi a lui vicini, fra i quali Edith Stein. Il legame con l'allieva prosegue tramite l'eredità ideale dell'amicizia con Anna. La Stein, infatti, accede agli scritti del filosofo per riordinarli su richiesta della giovane vedova. La luminosa figura di Anna che, pur soffrendo, si pone in un contesto di speranza, permette di cogliere la bellezza di un amore sponsale che la morte non può scalfire. Da ella traspare la reciproca gratuità insita in ogni legame autentico dal quale, tuttavia, la sofferenza non è mai esclusa, a motivo dei limiti e della natura mortale dell'essere umano. Non si tratta di rassegnazione passiva davanti all'ineluttabile, ma di fede che si sostanzia tramite l'accettazione della Croce: nel momento della prova suprema, infatti, Anna attinge dalla comunione con Cristo una forza che le permette di diventare la consolatrice di chi le sta intorno⁸⁷.

Adolf Reinach rappresenta anche l'ideale interlocutore speculativo del pensiero fenomenologico-giuridico⁸⁸ di Edith Stein, contenuto nell'opera *Una ricerca sullo Stato (Eine Untersuchung über den Staat)*⁸⁹, del 1925.

Accanto all'orientamento del *Maestro*, nella cerchia di Gottinga trovano espressione anche impostazioni sostanzialmente diverse, come quella di Max Scheler, che stimolano una presa di posizione critica verso lo sviluppo propriamente husserliano. Egli, infatti, esercita una propria influenza sugli studiosi gottinghesi, specie per ciò che riguarda il problema della percezione dell'altro all'interno del movimento fenomenologico. A questo proposito va sottolineata la grande attrattiva di Scheler sui giovani, soprattutto in virtù del suo dissertare su questioni vicine all'esperienza concreta (quali i sentimenti e le emozioni)⁹⁰.

In una serie di conferenze, tenute dal filosofo su invito del Circolo nel 1914, la Stein ha modo di acquisire familiarità con lo studio scheleriano *Il formalismo etico e l'etica materiale dei valori (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)*⁹¹. Si tratta di una delle maggiori opere dell'etica filosofica del Novecento, che riflette sulla dignità dei viventi - e degli esseri umani in particolare -, sulle tendenze evolutive (o involutive) della civilizzazione e del senso morale, sia individuale sia collettivo, per offrire una teoria dei valori che non

87 Ivi, p. 114

88 L. Vigone, *op. cit.*, p. 32.

89 E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*», Bd. 7, Halle 1925; *Una ricerca sullo stato*, tr. it. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993

90 J. Boufflet, *op. cit.*, pp. 71-72

91 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996

si pieghi ad alcun relativismo e illumini, così, la destinazione (*Bestimmung*), irripetibile e insostituibile, che ogni uomo è chiamato a portare a compimento nel corso della propria esistenza. Tutto ciò comporta anche delle importanti implicanze religiose. A questo riguardo, Scheler diffonde in maniera accattivante le proprie idee cattoliche, utilizzando il carisma e l'abilità di oratore che gli sono propri: questo fatto si rivela della massima importanza per la Stein, la quale, pur non arrivando ancora alla fede, inizia a considerare un nuovo ambito di fenomeni, che già Husserl le insegna ad esaminare senza pregiudizi.

La studiosa, riferendosi a Scheler, così si esprime: «Le sue conferenze erano per me particolarmente significative, poiché iniziavo proprio allora ad occuparmi del problema dell'empatia. Per me, come per molti altri la sua [di Scheler] influenza in quegli anni acquistò importanza anche al di là dell'ambito filosofico. Non ricordo in quale anno Scheler sia entrato nella Chiesa cattolica. Non doveva essere da molto. In ogni caso, in quel periodo, aveva molte idee cattoliche e sapeva divulgarle facendo uso della sua brillante intelligenza e abilità linguistica. Fu per me il primo contatto con un mondo che fino allora mi era rimasto del tutto sconosciuto; non mi condusse però alla fede, mi aprì soltanto un nuovo ambito di fenomeni di fronte ai quali non potevo rimanere insensibile. Non per niente ci era stato tante volte ripetuto che dovevamo contemplare qualsiasi cosa senza preconcetti, gettando via tutti i “paraocchi”: cadevano così le barriere dei pregiudizi razionalistici, tra i quali ero cresciuta senza saperlo, e il mondo della fede mi si apriva repentinamente dinnanzi. In questo mondo vedevo vivere degli uomini con i quali ero quotidianamente in contatto e che stimavo: questo fatto meritava una seria riflessione. Per il momento non mi detti ancora ad occuparmi sistematicamente di problemi sulla fede, perché ero troppo immersa in altre questioni; mi accontentai di accogliere senza resistenze i suggerimenti che mi venivano dal mio ambiente, ed arrivai a subire, senza rendermene conto, una vera trasformazione»⁹², passando dalla disponibilità alla vigilanza accorta dei segni. La Stein si impegna, così, con crescente assunzione di responsabilità, a far opera di discernimento sugli eventi della propria vita, tramite un atteggiamento di sereno giudizio che conduce il suo pensiero verso una dimensione ben più originale di quanto, al momento, ella possa presagire.

Pur sensibile all'influenza di Scheler, la studiosa afferma: «Ero venuta a Gottinga per la filosofia ed ero seriamente intenzionata a dedicarvi la maggior parte del mio tempo»⁹³. Un riferimento al filosofo, da parte della Stein, si riscontra nella quarta sezione de *Il problema dell'empatia (Zum Problem der Einfühlung)*⁹⁴ del 1917, circa l'analisi e l'utilizzo di quest'ultima per la comprensione delle persone spirituali. Ella, inoltre, in *Psicologia e scienze dello spirito (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und*

92 E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, cit., p. 238

93 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 73

90 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit.

der Geisteswissenschaften), del 1920-1922, riferendosi al formalismo scheleriano così si esprime: «Questo lavoro si apre ad una visione fondamentale sia della struttura della personalità individuale sia di quella della socialità. Poiché non posso *Il formalismo* ad esso senza riserve, e tuttavia lo utilizzo, desidero comunque dichiarare qui espressamente il mio debito verso l'opera in questione»⁹⁵.

Per concludere questa breve presentazione dello spirito che anima la cerchia fenomenologica husserliana, è utile riportare il seguente passo di Hedwig Conrad-Martius, collega e amica a Gottinga e, successivamente, madrina di battesimo di Edith Stein: «La maniera di pensare e di cercare, che avevano profondamente in comune [...], creava tra gli allievi di Husserl un rapporto che non posso descrivere altrimenti da una specie di nascita naturale, proveniente da uno spirito comune. [...] Non avevamo un linguaggio tecnico e, soprattutto, non facevamo uso di un sistema comune. Si trattava semplicemente della possibilità che ha la mente di raggiungere l'Essere in tutte le sue forme unicamente pensabili. Era questo che ci univa. [...] Era l'ethos della purezza e della chiarezza oggettive. [...] Tutto ciò non poteva fare a meno di segnare il modo di pensare, la qualità e la maniera di vivere. Era quindi naturale che fossimo amici tra di noi, al di là delle origini, della razza e della religione»⁹⁶.

L'impegno intellettuale, l'intesa speculativa e la qualità dei rapporti umani che accomuna questi ricercatori testimonia la possibilità concreta di una consonanza tra “pensare” e “vivere” e risponde ad una convinzione dello stesso Husserl circa la «limitatezza dell'essere umano»: egli sostiene, infatti, che una «ricerca, qualsiasi tipo di ricerca, non può dare frutti se condotta in solitudine», in quanto non può avvalersi della vitalità teoretica del confronto, indispensabile a quanti svolgono la *missione - Lebensberuf* - di filosofo.

In ciò risiede anche una dimensione di gratuità intellettuale, che si traduce nella libera circolazione delle idee, attraverso il succedersi delle generazioni: gli esiti di tali reciproci e fruttuosi scambi, infatti, influenzano tuttora una vasta parte del pensiero contemporaneo, determinando altresì una indagine epistemologica sulla configurazione del sapere nella cultura occidentale.

91 E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften: a) Psychische Kausalität; b) Individuum und Gemeinschaft*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», vol. 5, Halle 1922, riedito da Max Niemeyer, Tübingen 1970; *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. Pezzella, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996, p. 220.

96 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 78

3. Empatia e alterità. Fenomenologia dell'intersoggettività

La sfumatura costante che tinge l'orizzonte steiniano, dall'infanzia al Carmelo e sino ad Auschwitz, è data dall'apertura all'altro, inteso come irripetibile e originalissima persona, e da una ricerca appassionata della verità, in un percorso esemplare che ispira ulteriori ricerche. Edith Stein, infatti, possiede una naturale inclinazione ad entrare in sintonia con l'interlocutore, che ella esprime con intima gioia nelle pagine autobiografiche⁹⁷. Al contempo, la studiosa avverte il bisogno di approfondire il problema circa la genesi e lo sviluppo del rapporto con le persone, la natura e gli avvenimenti.

Edith Stein prova un istintivo interesse per le discipline psicologiche; per tale ragione frequenta, sin dagli anni di Breslavia, il corso di psicologia, allo scopo di cogliere il nucleo - *Kern* - della persona; tuttavia, la scienza sperimentale proposta da Wilhelm Stern non le appare adeguata per portare a compimento la propria indagine⁹⁸. Questa mancanza sollecita in lei l'interrogativo sui fondamenti della conoscenza, la quale, nella sua sensibilità, deve radicarsi nel certo, presupposto che la psicologia non può soddisfare, poiché «si trova ancora in fasce mancandole la base di concetti fondamentali già chiariti»⁹⁹.

Una volta a Gottinga, alla riflessione della Stein si manifesta una dimensione relazionale nuova, l'«*Einfühlung*», che Husserl considera un enigma oscuro e, addirittura, tormentoso¹⁰⁰, impossibile da cogliere a motivo della complessità che racchiude.

Sia che si risalga alla radice greca *pathein* (patire, soffrire), da cui derivano il sostantivo italiano *empatia* e quello inglese *empathy*, sia che ci si attenga al corrispondente verbo tedesco *empfinden*, che significa «sentire, provare, tastare» (*fühlen*), «dentro» (*ein*), procedendo, per così dire, «a tastoni» verso l'enigma della coscienza estranea, con *Einfühlung* si intende una modalità del sentire che si caratterizza per una unione o identificazione con il proprio oggetto. Il rapporto emozionale tra il soggetto e ciò che lo circonda si pone al centro dell'interesse filosofico già durante il Romanticismo, trovando collocazione in ambito estetico con il delinearsi dei concetti di *bello* e *sublime*¹⁰¹. Si pensi all'iniziale utilizzo di *Einfühlung*, con cui Herder e Novalis esprimono uno stato di *fusione emotiva* con la natura, raggiungibile solo tramite l'arte, suprema sintesi di spirito e materia. La spinta iniziale in senso empatico, quindi, non è tanto dovuta all'interesse dell'individuo verso il proprio simile, quanto piuttosto

97 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 83

98 E. Stein, *Il mio primo semestre a Gottinga*, cit., p. 66

99 Ivi, p. 18

100 E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 295

101 G. Briganti, *I pittori dell'immaginario. Arte e rivoluzione psicologica*, Electa, Milano 1989

al rapporto dell'uomo con la realtà. Quest'ultima entra con tale forza negli stati d'animo e nelle emozioni del soggetto da indurlo ad uscire da sé e a sperimentare, al contempo, sia la propria finitudine, sia la propria grandezza spirituale di fronte al sublime *dinamico e/o matematico* delle forze naturali¹⁰². L'empatia ha il compito, quindi, di "ricucire" un'originaria indifferenziazione, facendosi carico dell'*alterità* della natura stessa.

Nel caso dell'opera d'arte, ciò significa trasferire degli aspetti della propria personalità all'oggetto contemplato; questo illumina e restituisce allo spettatore i contenuti immessi, promuovendo una maggiore consapevolezza del proprio essere e del mondo. In questo ambito l'*Einfühlung* richiama una sorta di "soggettivazione" del rapporto con l'oggetto, dotata di una molteplicità di sfumature: dalla partecipazione emotiva, all'immissione di significato nelle cose, al condividere, riprodurre o imitare, sino al completo immedesimarsi, tramite una forma di esperienza che supera la distanza e l'*alterità* di soggetto e oggetto: per esempio, tramite questa modalità diviene possibile "rivivere" la storia passata, trovando un senso di comunanza con la propria esperienza.

Agli inizi del Novecento questo significato di empatia - di derivazione estetica - inizia a considerare gli aspetti posti alla base della comunicazione intersoggettiva. Tale passaggio è favorito dal filosofo e psicologo Theodor Lipps, il quale sottolinea come l'oggetto esterno, in particolare artistico, costituisca l'occasione per sperimentare un godimento estetico che ha la propria sede nel soggetto stesso (*Sichausleben*)¹⁰³. Si tratta di una funzione psicologica fondamentale, tramite la quale la sensibilità umana si proietta nelle forme ottenute dall'interpretazione visiva messa in atto dall'occhio. Affermare che il piacere estetico trova il proprio fondamento nella partecipazione del soggetto si presta, in seguito, ad una estensione di tale possibilità a tutte le situazioni in cui l'individuo si trova in consonanza con ciò che lo circonda.

A partire da Lipps, quindi, l'empatia sembra vocata a ridare senso e possibilità alle relazioni umane. Secondo la concezione lippsiana, infatti, l'istinto umano è portato a riprodurre gli atteggiamenti altrui. In questo modo si realizza l'esperienza della vita psichica estranea, poiché si partecipa al vissuto interiore dell'altro per mezzo dell'*imitazione*. Il soggetto che imita ripete - realmente o idealmente - non solo le manifestazioni fisiche esteriori dell'altro, ma anche gli stati emotivi che si accompagnano ad esse¹⁰⁴.

Il passo successivo è rappresentato dalla fenomenologia husserliana, nella quale l'empatia diviene elemento costitutivo della genesi della socialità. Questo tema, affrontato da Husserl e ripreso dalla sua allieva Edith Stein, porta ad affermare la natura intersoggettiva della

102 G. Reale - D. Antiseri, *op. cit.*

103 T. Lipps, *Empatia e godimento estetico*, in G. Vattimo (a cura di), *Estetica moderna*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 179-184

104 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 97

coscienza: si diviene soggetti solo quando ci si trova all'interno di un mondo comune a tutti gli esseri umani.

Nelle opere del Maestro che la Stein legge a Gottinga, e sino alle pagine de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (*Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*), vi è la precisa definizione di come, dall'esperienza intersoggettiva, abbiano origine tutte le forme di conoscenza, dal senso comune alle *Naturwissenschaften*. Husserl vuole rendere ragione del fatto che ciascun essere umano si trova in relazione con i propri simili, e coglie fra gli atti vissuti - accanto a quelli della percezione, del ricordo, dell'immaginazione, e così via - un atto peculiare che favorisce una conoscenza che si può conseguire solo in maniera intersoggettiva, cioè da un numero di individui conoscenti che si trovano fra loro in un rapporto di comunanza.

Durante il corso del semestre estivo del 1913 su *Natura e spirito* (*Natur und Geist*) Husserl, ricollegandosi ai lavori di Theodor Lipps, dopo aver chiarito la differenza che intercorre tra i due ambiti, afferma che non si può avere esperienza del mondo esterno degli oggetti se non attraverso una pluralità di individui, ciascuno con una propria *Weltanschauung*, che si comunicano l'un l'altro l'esperienza¹⁰⁵. Egli precisa come i *vissuti* del soggetto, gli *Erlebnisse*, siano elementi strutturali che tutti possiedono - fra questi figura anche l'empatia -, mentre i loro contenuti possono essere estremamente soggettivi, relativi e mutevoli. Questo consente di superare lo scoglio del solipsismo, a cui il soggetto sembrava essere condannato dalla necessità di rivolgersi ai suoi vissuti come unica fonte di conoscenza certa e indubitabile¹⁰⁶.

La Stein individua, nel lavoro dello studioso, la necessità di un'indagine ulteriore per meglio definire l'empatia; ella, infatti, così commenta: «Nel suo seminario sulla natura e lo spirito, Husserl aveva parlato del fatto che un mondo esterno oggettivo poteva essere conosciuto solo in modo intersoggettivo, cioè da una maggioranza di individui conoscenti che si trovino tra loro in uno scambio conoscitivo reciproco. Di conseguenza è premessa un'esperienza di altri individui. Collegandosi alle opere di Theodor Lipps, Husserl chiamava "empatia" questa esperienza, ma non dichiarava in cosa consistesse. C'era perciò una lacuna che andava colmata. Io volevo ricercare cosa fosse che cosa fosse l'intuizione empatica. Ciò non dispiacque al Maestro»¹⁰⁷. Empatia, quindi, è intersoggettività, ma quale sia l'essenza di tale atto non è ancora chiaro. L'approdo alla realtà è garantito, quindi, non solo dalla percezione delle cose, ma anche da quello «scambio» di esperienza che restituisce l'esistenza degli altri. Si tratta di un fondamentale passaggio tra interno ed esterno, tra dentro e fuori, tra io e altro, che necessita di essere chiarito.

105 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 84

106 M. Scherini, *op. cit.*, p. 39

107 E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, cit., p. 246

Durante la propria opera di riflessione, la Stein tiene conto anche delle sollecitazioni offerte da Max Scheler tramite le teorie presenti in *Fenomenologia e teoria dei sentimenti di simpatia dell'amore e dell'odio (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle)*; queste considerano la comunicazione profonda insita nel contesto dei rapporti intersoggettivi, a motivo delle relazioni a-logiche poste alla base dei grandi sentimenti umani (quali, ad esempio, l'amore, l'odio, la vendetta, la fedeltà, ecc.), e attuano una distinzione terminologica tra le diverse forme del "sentire insieme" (*Mitgeföhlen*).

Secondo Scheler, originariamente vi è un flusso indifferenziato di esperienza vissuta dal quale, solo in un secondo tempo, si distaccano i vissuti propri e quelli altrui. Per la Stein tale considerazione è inesatta, e così esprime il proprio punto di vista: «infatti ogni vissuto, [...] è essenzialmente il vissuto di un Io ed ogni vissuto da un punto di vista fenomenico è, in modo assoluto, inscindibile dall'Io»¹⁰⁸.

Sia Husserl sia Scheler illustrano i meccanismi attraverso i quali l'*Einföhlung* si compie, senza, tuttavia, esplicitare esattamente in cosa essa consista. Sulla base di ciò, la studiosa comprende che vi è una terra vergine ancora da esplorare, e decide di inoltrarvisi attraverso l'argomento della propria tesi di laurea. Ella vuole produrre qualcosa di originale, e appare determinata a trarre il massimo profitto dalla preparazione fino allora conseguita grazie al metodo fenomenologico.

Husserl accetta di seguire il lavoro della discepola e le suggerisce di stabilire un confronto critico con Lipps. La Stein confuta, quindi, la teorizzazione lippsiana, nella quale io-proprio e io-estraneo si trovano indistinti. Nel pensiero steiniano, al contrario, l'io e il tu empatizzano solo in funzione del loro cogliersi come soggetti originariamente distinti, consapevoli di permanere tali anche nell'atto empatico. A motivo della non definitività della teorizzazione husserliana, ella si sente libera di leggere, nella tesi concernente la costituzione del mondo materiale, ciò che più le interessa (e che va oltre l'impostazione di Husserl), ossia che la coscienza - i cui atti danno al soggetto l'accesso al mondo oggettivo -, è reciproca relazione tra una pluralità di soggetti. La coscienza, quindi, opera nella forma dell'empatia, con regole specifiche rispetto a quelle della percezione delle cose.

Ciò significa aprire un capitolo del nuovo: la studiosa si trova, quindi, a dover confrontare il proprio pensiero con quello del Maestro. Nonostante alcuni aspetti che avvicinano la tesi steiniana alle posizioni husserliane, vi è una differenza che si evidenzia nella stessa titolazione dell'elaborato. Agli occhi della Stein, infatti, l'*Einföhlung* - ossia l'atto che pone in relazione i vissuti interpersonali -, appare come «un problema»¹⁰⁹, che il metodo fenomenologico consente di affrontare e sciogliere e al quale, anzi, bisogna applicarsi in via preliminare se si intende procedere alla ricerca di ciò che, in ogni essere umano, fonda l'unità di sensibilità,

108 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 105

109 L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 6.

emozioni, conoscenza, volontà e slancio verso l'assoluto¹¹⁰. Da questa analisi, quindi, ella ricava le prime connotazioni della propria visione antropologica.

L'Einführung è un "problema", per la studiosa, anche nel senso che esso viene costruito a partire da un contesto di significati denso e confuso, in cui si mescolano gli sviluppi dell'estetica, delle scienze psicologiche e storiche e il loro distacco dal naturalismo e dal positivismo ottocenteschi, ma anche il nascente interesse per la vita sociale e l'agire intersoggettivo (sono, questi, gli anni in cui sorge la moderna sociologia).

Il fare ordine nell'imprecisione degli usi e nelle sovrapposizioni di significato della parola Einführung, permette di uscire dalle vaghe spiegazioni psicologiche e promuove una dimensione dell'esperienza in cui qualcosa appare come esterno/estraneo, suscitando il desiderio di un incontro. Dopo questo lavoro di precisione, Edith Stein definisce *empatia* l'atto che si manifesta alla base della comunicazione intersoggettiva, e tra i viventi in generale, a prescindere da tutte le tradizioni storiche legate alla parola.

Il risultato cui la riflessione steiniana perviene è il seguente: l'empatia, contrariamente al modo in cui è intesa dagli psicologi, non è una sensazione, un sentimento o un atto della percezione interna di sé né, tanto meno, è riconducibile al ricordo o alla immaginazione, bensì è un atto concreto e originario, attraverso il quale è possibile cogliere in modo non-originario un vissuto esterno. Tale vissuto, che è esperienza di una coscienza estranea dentro la coscienza propria, è presente strutturalmente in ogni essere umano. Edith Stein libera l'empatia dallo stereotipo romantico ed estetizzante, ponendola nello stesso ambito in cui, per il Maestro, si costituisce il rapporto con il mondo oggettivo; essa rappresenta l'atto attraverso cui la realtà di "altro" sposta il soggetto che empatizza nell'ignoto; questo diviene l'elemento dell'esperienza più intima: quella del sentire insieme (come fonte dell'amore e dell'amicizia), che suscita il fascino dell'*altrove* e produce ampliamento ed espansione verso l'imprevisto, verso ciò che è *oltre*. Tramite l'empatia, quindi, Edith Stein scopre la possibilità di una *trascendenza*, ossia di uno spostamento dell'io verso l'altro io che lo costituisce, senza mai annullarlo o annullarsi.

Il 3 agosto 1916 Edith Stein consegue il Dottorato in Filosofia presso la *Albert-Ludwig-Universität* di Friburgo, discutendo la tesi dal titolo: *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und phänomenologischer Betrachtung* (Il problema dell'empatia nel suo svolgimento storico e nella riflessione fenomenologica); il lavoro è dato alle stampe nel 1917, col titolo *Zum Problem der Einfühlung (Il problema dell'empatia)*¹¹¹, presso la Buchdruckerei des Waisenhauses di Halle.

110 A. Ales Bello, *Empatia e amore nella prospettiva fenomenologica*, in F. Brezzi (a cura di), *Amore e empatia. Ricerche in corso*, Angeli, Milano 2003, p. 33

111 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit.

Se Husserl intende l'empatia quale presupposto alla conoscenza del mondo oggettivo, la costituzione del quale risulta comunque legata alla relazione intersoggettiva, Edith Stein, invece, propone una vera e propria fenomenologia dell'atto empatico, ne descrive l'essenza, ne individua la genesi e la struttura, ne indaga le modalità di attuazione: ella è, infatti, interessata alla conoscenza dell'esperienza altrui sia nell'ambito psico-fisico, sia in quello dello spirito. In questo primo lavoro della studiosa si incontrano, quindi, quei temi che ella tratta o riprende anche nel seguito della propria storia intellettuale e personale: la costituzione della persona, la relazione all'altro, la ricerca della verità quale forma particolare di conoscenza, la comunità e lo Stato, fino a giungere all'ontologia dello spirito, così come si configura nella *Scientia Crucis*¹¹².

Tutto ciò trova conferma nel giudizio che Husserl stesso redige in data 29 luglio 1916, nel quale egli afferma che l'elaborato steiniano riveste importanza a motivo dei «tentativi sistematici della II-IV parte per una fenomenologia dell'empatia e, nella loro applicazione, per chiarire l'origine fenomenologica delle idee di corpo proprio, di anima, di individuo, di personalità spirituale, di comunità sociale e di struttura comunitaria»¹¹³.

La struttura della tesi consta di una breve prefazione e di una prima parte a carattere storico, non pubblicata.

La parte II, *L'essenza degli atti di empatia*, è introdotta da un capitolo che illustra il metodo fenomenologico utilizzato per la ricerca, e prosegue con l'analisi dell'empatia a partire dalla comparazione con atti conoscitivi simili, che hanno ugualmente per oggetto l'esperienza vissuta soggettiva altrui.

La parte III studia *La costituzione dell'individuo psicofisico* e sviluppa, nell'ultimo capitolo, il passaggio all'individuo estraneo.

La parte IV, dal titolo *L'empatia come comprensione delle persone spirituali*, consente di gettare uno sguardo su questo aspetto dell'individuo.

Se si considera la testimonianza autobiografica della studiosa a proposito di questa sezione, ella dichiara di essersi ispirata più all'opera di Scheler che a quella di Husserl¹¹⁴ per ciò che riguarda il dischiudersi del mistero dell'alterità.

Ecco il passo centrale in cui Edith Stein esplicita il significato della sua ricerca: «Il mondo in cui vivo non è solo il mondo di corpi fisici, è anche un mondo di Soggetti estranei, oltre a me, e io sono a conoscenza di questa esperienza vissuta. [...] Se prendessimo in considerazione i singoli e concreti vissuti di questi individui, ci renderemmo conto che qui si verificano diversi modi di datità, e ciò ci consentirebbe di fare un'ulteriore indagine

112 E. Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce* (ESW I), hrsg. von L. Gelber und M. Linssen, Nauwelaerts - Herder, Louvain-Freiburg 1983 (ed. Orig. 1950); tr. it. *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Ancora, Milano 1960, seconda ed. a cura della Postulazione Generale OCD, Roma 1982

113 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 29

114 E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, cit., p. 360

sulle stesse modalità: scopriremmo allora l'esistenza di altri modi di datità. [...] Infatti dall'espressione del volto e dai gesti degli altri non solo so quel che vedo, ma anche quel che si nasconde nel loro intimo: così, ad esempio, sono in grado di vedere quando uno è triste dall'espressione del suo volto, anche nel caso in cui veramente non provi un sincero sentimento di tristezza; inoltre posso sentire uno che dice delle cose sconsiderate e quasi contemporaneamente vederlo arrossire; in tal caso non solo capisco che quel che ha detto è sconsiderato, non solo mi si manifesta la vergogna dal suo rossore, ma capisco pure che egli è consapevole di aver detto cose sconsiderate e si vergogna di averle dette. [...] Tutte queste datità relative all'esperienza vissuta estranea rimandano ad un genere di atti nei quali è possibile cogliere la stessa esperienza vissuta estranea. Su tali atti si basa quella particolare conoscenza che vogliamo ora indicare col termine "empatia" (Einfühlung), astruendo dal senso che al termine è stato attribuito da tutte le tradizioni storiche. [...] Per capire a fondo l'essenza dell'atto empatico, facciamo un esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello e io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto? Su che cosa esso si basa, donde so di questo dolore, di ciò non vorrei qui trattare. Forse giungo a saperlo attraverso la percezione del suo volto pallido e sofferente, della sua voce sommessa e quasi afona, forse ancora attraverso le parole con cui egli si esprime: su tali argomenti si possono ovviamente avviare delle indagini, tuttavia di essi non mi interessa qui parlare. Quel che invece vorrei sapere è che cosa sia di per sé tale rendersi conto e non attraverso quali vie sia possibile giungere ad esso»¹¹⁵. Si comprende bene come ciò che interessa alla Stein sia la realtà sostanziale di questo rendersi conto, non i meccanismi attraverso cui esso trova attuazione. Nell'esempio riportato, ella, trovandosi di fronte al dolore dell'altro, cerca di indirizzare l'attività della propria coscienza per coglierlo nella maniera adeguata. L'altro attrae, come se si trattasse di un oggetto esterno, e *coinvolge in sé (hineingezogen)*¹¹⁶.

Empatia vuol dire allargare la propria esperienza, cogliere la realtà del dolore o della gioia altrui e non, invece, immedesimarsi nell'altro oppure soffrire o gioire in prima persona. L'empatia, dunque, si mostra non tanto come una conoscenza probabile o congetturale del vissuto dell'altro, ma come un *Erlebnis* - esperienza - sui *generis (erfahrendes Akt)*¹¹⁷, che presenta il carattere della duplicità (*Doppelseitigkeit*): nel proprio vissuto se ne manifesta un altro, e in questo consiste ciò che Edith Stein chiama *il rendersi conto (gewahren)* della presenza altrui, mai accidentale, dotata di una vita psicofisica e spirituale analoga alla propria. Punto di partenza della ricerca steiniana, quindi, è l'irripetibile interiorità della persona.

Nella sua profondità risuona il senso di quanto l'uomo è chiamato ad essere, cioè un essere libero e capace di percepire la realtà con maggiore chiarezza e consapevolezza.

115 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 72

116 Ivi, p. 62.

117 Ivi, p. 79

3.1. Gratuità e relazione

Le riflessioni della Stein la conducono a stabilire che l'essenza dell'empatia consiste nell'essere un atto concreto, che permette all'io di cogliere la vita psichica dell'altro, dal momento che ne capta il vissuto originario attraverso la propria esperienza vissuta non-originaria.

Poiché nell'empatia viene mantenuta questa distinzione, si istituisce una dimensione interiore di autentico incontro. La categoria dell'originarietà, quindi, è la via per giungere all'essenza dell'*Einfühlung*.

Mentre l'atto empatico è esperito in modo originario, il contenuto di tale atto non è dato in maniera originaria, poiché: «mentre io vivo quella gioia che è provata da un altro, non avverto alcuna gioia originaria: essa non scaturisce in maniera viva dal mio Io, né ha il carattere di essere stata viva in precedenza come la gioia ricordata, tanto meno lei è meramente fantasticata, priva cioè di una reale vita, ma è precisamente l'altro soggetto quello che prova in maniera viva l'originarietà, sebbene io non viva tale originarietà; la sua gioia che scaturisce da lui è originaria sebbene io non la viva come originaria»¹¹⁸. Quindi l'empatia, nonostante si configuri come un'interna partecipazione con la quale si giunge ad un sentimento di unità con l'altro, non annulla il soggetto empatizzante.

A differenza di quanto sostiene Lipps, la Stein sottolinea che «io» e «tu» vengono conservati nel «noi», nel quale non si viene annullati o confusi con l'altro¹¹⁹. Le due proprietà dello spirito - *Geist* - di apertura all'altro e di permanenza dell'io, danno forma alla relazione empatica e, attraverso essa, all'intera dinamica dell'intersoggettività. Il «noi» si realizza quando ci si sente accompagnati nella propria esperienza vissuta non-originaria da un'esperienza vissuta originaria e si sperimenta l'essere-uno di una pluralità di persone.

Nella sua opera maggiore, *Essere finito e Essere eterno*, composta fra il 1934 e il 1936, ella, ancora, scrive: «All'io finito si contrappone tuttavia un tu - come un "altro Io", uguale a lui come un ente cui può rivolgersi chiedendo comprensione e risposta, e col quale vive, per la comunanza dell'essere-Io, nell'unità di un "noi"». E aggiunge: «L'essere-uno non abolisce la molteplicità e la diversità delle persone»¹²⁰.

La trattazione della Stein spiega anche come l'empatia sia un atto offerente, in quanto chi empatizza si dispone a percepire l'altro attraverso lo stato d'animo e le intenzioni comunicative, volontarie o involontarie (espressione corporea del parlante, modulazioni della voce, connotazioni emotive delle cose dette o scritte, ecc.), che egli manifesta senza, tuttavia, identificarsi con lui. Il *noi* nasce dall'unicità di *io* e *tu*, come dalla gratuità della

118 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 71

119 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 96

120 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 373

reciproca accoglienza, entrambi condizioni necessarie e indispensabili perché si attui la condivisione dei vissuti. L'io coglie il tu come un altro-io, che si vive come tale; ciò dà luogo ad un atteggiamento speculare di rispetto reciproco, il quale apre all'accettazione della possibilità che quanto viene dall'altro possa indurre dei cambiamenti in chi percepisce¹²¹.

Il *nucleo - Kern* - della persona umana possiede una qualità interiore, che varia da individuo a individuo, e conferisce un'impronta unica e originale a quanto proviene da esso: Questa dimensione qualitativa, che la Stein incontra nel pensiero di Duns Scoto, è definita *principium individuationis*¹²², e sancisce la singolarità intangibile dell'essere umano¹²³. La Stein così si esprime: «In ogni essere vivente c'è, a differenza dei corpi materiali, un nucleo o un centro che è l'autentico *primum movens*, ciò da cui, da ultimo, prende il suo avvio il movimento proprio. Tale nucleo è ciò per cui si può dire in senso stretto che l'essere vivente vive, mentre per il corpo che ad esso appartiene vale soltanto il fatto che è animato. La "vita" si esprime nel fatto che il "nucleo" si autodetermina, e questo si verifica per la totalità dell'essere vivente. L'essere delle cose materiali è un mantenersi nel tempo, all'interno del quale la sua condizione o rimane invariata o subisce cambiamenti a causa degli effetti delle circostanze esterne. L'essere degli esseri viventi è un continuo processo di sviluppo, nel quale il mutamento delle condizioni esterne ha la sua origine nel nucleo»¹²⁴.

L'autrice, in tal modo, a partire dal vissuto dell'*Einführung*, delinea una prima costituzione ontologica della persona, la quale non può prescindere dalla dimensione comunitaria. L'approfondita analisi steiniana, rivolta alla persona e al rapporto intersoggettivo, conferma la correlazione esistente fra il singolo e la comunità, intesa come un insieme di persone legate da vincoli personali di tipo affettivo, ma soprattutto etico, per cui ciascuno, nell'incontro generato dal processo empatico, si rende responsabile della propria e dell'altrui individualità¹²⁵. Questo rapporto di reciprocità, infatti, senza svilire il soggetto singolo, diventa la chiave interpretativa del senso dell'essere umano, come singolarità e differenza, e della comunità, in cui la relazione si realizza pienamente attraverso il "noi"¹²⁶.

Attraverso l'empatia, quindi, si avverte sia la somiglianza con gli altri esseri umani, sia la partecipazione ad un destino comune. In *Una ricerca sullo Stato*, contenuta nello *Jahrbuch* del 1925, la Stein asserisce che la comunità si caratterizza dal fatto che «gli individui vivono

121 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 152-153.

122 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 498

123 L. Vigone, *op. cit.*, p. 80

124 E. Stein, *Einführung in die Philosophie* (ES W XIII), hrsg. von L. Gelber und M. Linssen, Herder, Freiburg i. Br. 1991; *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, pref. di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 164-165

125 F. Alfieri, *Il "Principium individuationis" e il "fondamento ultimo" dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein*, in *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Giuseppe Laterza, Bari 2009, pp. 209-259

126 A. M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003, p. 116.

in senso rigoroso il loro stare “gli uni con gli altri”» e che nella coscienza di ciò si attua la «naturale disposizione dello spirito di essere aperto all’altro»¹²⁷. Il soggetto risulta, così, inserito nel *mondo della vita - Lebenswelt* -, in una mutua relazione con gli altri, che sono suoi pari, eppure “diversi” da lui.

L’empatia, filosoficamente parlando, dà luogo alla costituzione delle diverse soggettività. Il riconoscimento è il segno della gratuità che comprende il valore irripetibile della persona, accogliendo ciò che si manifesta, tuttavia senza confondersi in esso, per non compromettere l’equilibrio della relazione¹²⁸. Il vissuto empatico comporta, quindi, il coinvolgimento di tutto l’essere, nella sua tripartizione di corpo, psiche e spirito. L’intento della Stein è volto, pertanto, a dare fondamento unitario all’individuo psico-fisico-spirituale, in cui albergano volontà, responsabilità e solidarietà. Il “luogo” dell’incontro non può collocarsi esclusivamente nell’ambito corporeo, per non incorrere nella sopraffazione. I soggetti, infatti, necessitano di vedere rispettata la loro identità tramite la disponibilità reciproca a non avanzare pretese di dominio.

Il corpo dell’altro è parte non solo della natura fisica, ma anche di quella psichica e spirituale. A questo proposito, la Stein fa propria la differenza husserliana tra *Körper* - corpo fisico, animato e dinamico, che realizza la propria essenza nel tempo della vita -, e *Leib* - corpo vivente, dotato di sensibilità, a cui appartiene un io capace di avere delle sensazioni, di pensare e di volere -, e spiega come entrambi fungano da intermediari della relazione¹²⁹.

Attraverso la coscienza del fluire di numerosi vissuti, si dischiude il significato della dimensione intersoggettiva. In particolare, all’interno di essa, il *Leib* si configura come un imprescindibile *medium*, poiché porta su di sé le tracce dell’anima¹³⁰, consentendo di cogliere il corpo, la psiche e lo spirito di altri io. Esso designa l’irripetibile peculiarità di ogni essere umano, che rivela già nella propria corporeità vivente la propria inviolabile unicità, dignità e libertà.

La studiosa insiste sulla distinzione tra vissuto originario e non-originario, e rileva come l’esperienza vissuta sia originaria solo per colui il quale ne è soggetto; affinché si possa cogliere l’esperienza estranea è necessaria la permanenza dell’io originario garantendo, nel medesimo istante, anche quella dell’altro io, inteso come non - originario.

Nella sua dissertazione, la Stein usa il termine empatia sia per la percezione sensoriale della persona, sia per la *presentificazione empatizzante (einfühlende Vergegenwärtigung)*. Per quanto riguarda la prima, ella scrive: «innanzitutto dobbiamo dire che essa [la persona estranea] è percepita «immediatamente» allo stesso modo di una cosa o della propria

127 E. Stein, *Una ricerca sullo stato*, cit., pp. 20-21.

128 Cfr. A. Ales Bello, *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl*, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, ETS, Pisa 2003

129 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 157.

130 L. di Pinto, *op. cit.*, pp. 181-196

persona»¹³¹. Al cogliimento del vissuto altrui segue un ritorno su di sé e una rivalutazione della propria esperienza, accompagnati da una riflessione per somiglianza e dalla scoperta di elementi della propria vita psichica di cui prima si ignorava persino l'esistenza. Tramite la «coscienza presentificante»¹³² si riconosce l'altro come analogo a sé sul piano psico-fisico e spirituale, in quanto ci si pone dentro - *ein* - il suo moto vitale, percependo, a propria volta, un movimento vitale simile a quello mostrato e colto.

Si instaura, così, un primo contatto fisico, anche nella forma di un semplice sguardo: «quando guardo una persona negli occhi, allora scopro per dir così il suo essere un io, dalla direzione dello sguardo si esprime l'orientamento spirituale, il rivolgersi a un oggetto (che non deve essere necessariamente l'oggetto percepito sensibilmente, che si trova nella direzione del suo sguardo, benché gli attribuirò anche la percezione di questo oggetto, se il suo sguardo vi si poserà»¹³³. Il soggetto empatizzante può cogliere intuitivamente nell'altro quei vissuti che ha sperimentati in precedenza, per riportarli alla luce: «sia il contenuto della percezione esterna che quello dell'empatia si “accordano” vicendevolmente, nella misura in cui ho osservato il movimento vitale originario, che cerco di rendere intuitivo empatizzando, come realtà»¹³⁴. Il corpo proprio dell'altro assume, quindi, il carattere di una presentificazione e, nello stesso tempo, la funzione di permettere all'io di cogliersi nel rapporto con gli altri.

Tramite la presentificazione il soggetto empatizzante comprende gli atti motori e percettivi altrui che rimandano alla corporeità - nel duplice significato di *Körper* e *Leib* -, come pure quelli di tipo reattivo, impulsivo e istintivo che si riferiscono alla sfera mentale o psichica - *Psyche* - o, ancora, che implicano la sfera spirituale/razionale e dei valori - *Geist* - e si riferiscono alla motivazione, alla libertà e alla responsabilità delle scelte, sulle quali si fonda la verità e la forza della relazione¹³⁵.

L'esperienza intersoggettiva, inoltre, favorisce la conoscenza del mondo esterno. Edith Stein, infatti, afferma: «imprigionato nelle barriere della mia individualità, non potrei andare al di là del mondo che mi appare, e in ogni modo si potrebbe pensare che la possibilità della sua esistenza indipendente [...] resti sempre indimostrata [...]. In tal modo l'empatia, come fondamento dell'esperienza intersoggettiva, diviene la condizione di possibilità di una conoscenza del mondo esterno esistente»¹³⁶.

È l'empatia a permettere l'accesso ad altre manifestazioni dello stesso mondo, e a donare ulteriore conoscenza oggettiva. In questo processo, quindi, ogni persona scopre di possedere un dispiegamento di potenzialità sempre in espansione, che l'alterità può facilitare tramite

131 E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 198

132 Ivi, p. 199

133 Ivi, pp. 207-208

134 Ivi, p. 200

135 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 100

136 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 158

l'atteggiamento del "lasciar accadere". Infatti, grazie all'atto empatico «è possibile che un altro mi giudichi meglio di quanto io giudichi me stesso e mi dia maggior chiarezza su me stesso»¹³⁷. Questo movimento speculare del favorire e del comprendere permette di valutare la propria struttura costitutiva in relazione all'altro soggetto.

Cogliere l'esperienza vissuta altrui attraverso la propria esperienza vissuta originaria rende possibile un rapporto di condivisione profonda, entro lo spazio valorizzante della gratuità. A tale riguardo la studiosa afferma: «il fenomeno della vita psichica estranea esiste ed è indubitabile»¹³⁸, e rappresenta il centro di orientamento di un mondo fenomenico intersoggettivo. Empatizzando si esce da sé per fondersi - temporaneamente - in un'entità psichica comune, ed entrare negli schemi mentali e nel mondo di valori dell'altro, senza per questo perdere la propria individualità all'interno del tutto. Senza differenziazione, infatti, non è possibile giungere ad una vera condivisione, perché gli stati emotivi altrui non sono riconosciuti come esterni a sé, e non sono correttamente discriminati. Pertanto, un io fusionale non permette di vivere l'esperienza dell'altro.

La studiosa pone sul medesimo piano il concetto di ipseità e quello di alterità, spiegando che la capacità di viverci come persona totalmente significativa dipende dalla capacità di entrare in relazione con l'altro, comprendendolo¹³⁹. Comprendere significa valorizzare la dimensione comunicativa e relazionale, in quanto destino della persona.

La persona, quindi, si costituisce essenzialmente tramite l'incontro, in quanto a fondamento dell'essere personale c'è l'essere che si relaziona. Il cogliere (*Anschauung*) l'altro segue la logica di un dare/ricevere senza perdersi. L'atto empatico, quindi, permette e definisce sia l'esperienza della singolarità sia, al contempo, quella dell'alterità.

In conclusione alla sua tesi, Edith Stein, scrive: ««Solo colui che sente di essere in se stesso una persona, un tutto pieno di significato, può capire gli altri»¹⁴⁰.

L'empatia rappresenta uno dei grandi temi sui quali la studiosa edifica la propria speculazione, come esperienza di una diversità che non va abolita - sia che si tratti di quella fra gli uomini, sia che si riferisca all'essere finito e all'essere Eterno -, ma posta in grado di acquisire profondità ontologica.

137 Ivi, p. 192.

138 Ivi, p. 70

139 A. M. Pezzella, *op. cit.*, p. 116

140 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 227

«La gloria di Dio è l'uomo vivente»

San Ireneo

3.2. La costituzione dell'individuo psicofisico

L'intera opera steiniana, seppure nell'innegabile varietà degli orientamenti, va considerata uno sviluppo coerente e consequenziale dell'itinerario speculativo che s'inaugura con *Il problema dell'empatia*. Attraverso questo lavoro, infatti, Edith Stein traccia le direttrici fondamentali che si ritrovano negli scritti successivi, in ordine al tema della struttura della persona umana¹⁴¹, analizzata a partire dai suoi fondamenti ed elementi costitutivi, e ad una filosofia che sia in grado di attribuirle dignità¹⁴².

La studiosa conquista una sua personale definizione di *Einfühlung*, intesa come partecipazione affettiva ed emotiva di un soggetto nei confronti del fenomeno *indubitabile* della vita psichica d'altri (*des fremden Seelenlebens*)¹⁴³, che si fa incontro attraverso le persone e gli avvenimenti, e si esprime nella gratuità della relazione.

Questo trova conferma anche nell'autobiografia steiniana, nella quale l'autrice ribadisce di essere giunta, dopo aver esaminato l'intuizione empatica come un particolare atto della conoscenza, a qualcosa che le stava particolarmente a cuore, e di cui si occuperà ancora negli scritti successivi, ossia la strutturazione della persona umana (*Person*)¹⁴⁴.

La *persona* è una realtà complessa, dotata di proprietà durature, esposta a condizioni mutevoli, implicata in molteplici forme di attività e aperta alla reciprocità delle interazioni col mondo interiore ed esteriore¹⁴⁵. Essa rappresenta una unità di significato che si costruisce a partire dall'esperienza vissuta e che si trova subordinata, per sua natura, alle leggi della ragione. A questo proposito la Stein esprime la convinzione che la fenomenologia sia, in senso proprio e radicale, scienza della soggettività, in grado di esplorare i termini che costituiscono l'individuo, ossia: persona, anima, spirito, Io, coscienza, psiche e corpo proprio¹⁴⁶.

La fenomenologa prosegue la propria indagine, quindi, con l'intento di indagare «come si costituiscano coscientialmente le individualità di cui si parla nelle tradizionali teorie dell'empatia: individuo psicofisico, personalità e simili [...]. Potremo dire di aver conseguito lo scopo che ci siamo prefissi con questo lavoro se riusciremo a indicare quali debbano essere le vie da seguire per giungere a quella meta e a dimostrare che le ricerche finora

141 M. Epis, *op. cit.*, p. 89

142 P. Secretan, *Il problema della persona in Edith Stein*, in AA.VV, *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, p. 325

143 M. Epis, *op. cit.*, p. 90

144 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 103.

145 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 230

146 M. Epis, *op. cit.*, p. 12

compiute sull'empatia non potevano conseguire un risultato soddisfacente dal momento che, prescindendo da pochi tentativi, si è passato oltre a quei problemi fondamentali»¹⁴⁷.

Per “costituzione” si intende questo manifestarsi degli oggetti, sia empirici che ideali, alla coscienza, tramite i vissuti. Ogni specifico vissuto (percezione, ricordo, fantasia, etc.), quindi, rimanda ad una specifica oggettualità e viceversa.

L'interesse per l'essere umano, sia relativamente alla sua singolarità, sia con riferimento alle produzioni culturali umane, è testimoniato dalla scelta fatta fin dagli anni universitari dello studio di discipline quali la psicologia, la storia e la letteratura. Scavare all'interno della persona e, al contempo, esaminarne le manifestazioni esteriori, è il compito che la pensatrice sente più urgente per comprendere la natura, unica e irripetibile, del soggetto e il significato delle espressioni e delle produzioni che hanno un valore intersoggettivo.

Per procedere ad una descrizione dell'individuo psicofisico occorre prendere le mosse dall'Io puro, inteso come polo soggettivo della coscienza ridotta, in cui corpo e mondo vengono posti tra parentesi. Ne *Il problema dell'empatia* la giovane fenomenologa utilizza i risultati delle indagini di Husserl, per cui l'Io puro viene presentato come privo di qualità, precedente a tutte le altre oggettività costituite e soggetto indifferenziato degli atti dell'esperienza vissuta.

Nella successione degli atti empatici si acquisisce un'immagine del carattere estraneo, poiché i singoli nessi significativi vengono assunti come manifestazioni delle proprietà del loro supporto. Quando si parla di “Io puro” si intende proprio il *supporto dell'esperienza vissuta* (*Träger des Erlebens*). Esso rappresenta un'ipseità (*Selbstheit*) che vive nel presente, posta a fondamento di un *flusso di coscienza* (*Bewusstseinsstrom*), che possiede peculiarità di ordine qualitativo e rappresenta una continuità nell'esperienza dell'Io stesso, in quanto collega le esperienze vissute del passato con quelle del presente.

L'ipseità identifica tutto ciò che ciascuno denota come «se stesso e non di altri» e garantisce il fondamento dell'individualità del soggetto empirico. Senza l'ipseità non si potrebbe costituire l'Io individuale, inteso come unità psicofisica dotata di una struttura particolare, che muta qualitativamente nella progressione dell'esperienza vissuta.

Quest'attenzione alla sfera individuale dell'essere umano è riscontrabile anche nell'evoluzione che il concetto stesso di «Io» subisce all'interno del pensiero steiniano. Infatti, mentre il concetto di *psiche* resta sostanzialmente immutato nella visione steiniana, il concetto di Io puro nel tempo muta sensibilmente, in quanto acquisisce un'anima e dà luogo ad atti che possono presentarsi come superficiali o come profondi.

Il passo decisivo in vista della determinazione della nozione di persona è legato all'analisi dei *vissuti affettivi* (*Gefühlerlebnisse*), in quanto nei sentimenti si manifestano le proprietà

147 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 119

personali del soggetto; essa è contenuta nella quarta parte della Dissertazione, dedicata alla persona spirituale. La trattazione di questo argomento viene poi ripresa dalla Stein nello studio *Introduzione alla filosofia*.

I *Gefühlerlebnisse* promuovono l'accesso alla soggettività personale, e quindi a ciò che nella persona viene offerto come nucleo irriducibile, soggiacente al suo sviluppo. Tutti gli atti sono vissuti dell'io, perché in ciascuno di essi si incontra, mediante la riflessione, l'Io puro. La studiosa opera una distinzione tra l'Erlebnisse del *sentimento* (*Gefühl*) e quella del *sentire* (*fühlen*). Il primo rivela un atto teoretico, nel quale l'Io non si trova presso l'oggetto a cui si rivolge; il secondo, invece, rappresenta uno stato dell'Io nel quale esso dà luogo a degli atti nei quali anche sente (*fühlt*) - e scopre coinvolte - le proprie qualità personali. Infatti, il soggetto non è rivolto al solo aspetto gnoseologico della realtà, ma percepisce e pensa, e nel sentire egli non vive solo degli oggetti, ma vive se stesso (*erlebt sich selbst*) e i sentimenti che provengono dalla profondità del suo Io. Poiché ogni volere si costruisce su di un sentire, e ad ogni volere è connesso il sentimento della possibilità di realizzare, ogni volere si inserisce in un duplice modo nella struttura personale¹⁴⁸.

Questo Io che realizza *il vivere-se-stessi* (*Sicherleben*) non è l'Io puro, privo profondità, ma un Io vissuto nel sentimento, caratterizzato da *strati* di diversa profondità, che si disvelano man mano che i sentimenti scaturiscono da essi¹⁴⁹. In ogni sentimento alberga uno stato d'animo (*Stimmung*), in forza del quale il primo si diffonde nell'Io e lo riempie, con un raggio di azione che dipende dall'altezza del valore sentito.

Fondamentale si rivela, in questo senso, l'incontro con Max Scheler e il suo concetto di persona (come individuo singolo dotato di un valore proprio, seppure inserito in una dimensione comunitaria), espresso ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*; in quest'opera, infatti, l'autore spiega come la pratica della *simpatia* permetta di esprimere ragione e sentimento, corporeità e spiritualità¹⁵⁰. Per quanto riguarda il problema della gerarchia dei valori, infatti, la Stein rimanda esplicitamente il lettore all'opera di Scheler¹⁵¹.

Secondo le analisi da lei condotte ne *Il problema dell'empatia*, i vissuti del sentire, nei quali è intenzionato il valore (*Wert*), fanno emergere i livelli di profondità dell'Io personale. Si instaura, così, una corrispondenza tra valori, collocati secondo una precisa gerarchia (*Rangordnung der Werte*), un ordinamento profondo dei sentimenti assiologici (*Tiefenordnung der Wertgefühle*), che intenzionano tali valori, e le stratificazioni dell'Io personale (*Schichtenordnung der Person*), che si disvelano nei sentimenti assiologici.

148 M. Epis, *op. cit.*, p. 98

149 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 205.

150 L. Di Pinto, *op. cit.*, p. 313

151 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 208

La Stein è persuasa della presenza di un nucleo (*Kern*) forte e stabile della personalità, risorsa preziosa dell'essere vivente, continuamente esposto alle interazioni esperite; questo la induce a scrivere che «gli strati della persona non possono “evolversi” o “regredire”, ma possono solo venire a scoprimento nel corso dello sviluppo psichico»¹⁵².

I rapporti essenziali instaurati tramite questa gerarchia sono ciò che rende possibile la costituzione e la comprensione della persona. Per tale motivo, ogni avanzamento nel mondo dei valori (*die Welt der Werte*) è una conquista ulteriore nel regno della propria personalità. Tale correlazione permette una legalità razionale dei sentimenti (*Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle*), il loro porsi stabilmente nell'Io e il discernimento tra ciò che è “giusto” e tra ciò che “sbagliato”¹⁵³, in quanto «L'Io è un occhio spirituale sveglio e aperto che guarda l'interno e l'esterno; può ricevere ciò che gli si avvicina comprendendolo e in quanto persona libera può rispondere in un modo o nell'altro»¹⁵⁴.

Il flusso dell'esperienza (*Erlebnisstrom*) influisce sulla persona solo «in quanto il mondo reale circostante è oggetto della sua esperienza assiologica vissuta e determina quali strati pervengano a disvelamento e quali azioni possibili divengano reali. Così è possibile che la persona empirica psicofisica sia una realizzazione più o meno perfetta della persona spirituale»¹⁵⁵. La coerenza fra sentire e volere determinati valori e l'agire di conseguenza è la chiave di interpretazione dell'equilibrio interiore e della struttura della persona.

La questione relativa all'anima - e alla distinzione tra questa e lo spirito - rappresenta uno dei temi che occupano gran parte della riflessione antropologica di Edith Stein¹⁵⁶, specie nelle opere della maturità. L'anima è, per la Stein, lo “spazio” centrale in cui convergono corpo, psiche e spirito. Alla base dei vissuti si pone, quindi, un'unità individuale che caratterizza tutto ciò che appartiene all'individuo psichico singolo, rappresentando ciò che di solito si indica come “proprietà costanti” (abitudine, disposizione, carattere, acume dei sensi, energia nell'agire, tensione o fiacchezza degli atti volitivi), vale a dire quel qualcosa che negli *Erlebnisse* giace al fondo come identico *portatore (identischer Träger)*, e che si configura come *anima sostanziale (substanzielle Seele)*.

L'anima ha bisogno della corporeità, perché attraverso il corpo vivente si costituiscono le sensazioni che aprono al mondo esterno, e grazie alle quali il Leib è percepito come collocato nello spazio. Il soggetto, quindi, si pone come *punto zero di orientamento*¹⁵⁷: egli si trova là dove è il proprio corpo, e da qui stabilisce relazioni e si muove in maniera autonoma - condizione, questa, imprescindibile perché possa definirsi *vivente* -. Tuttavia,

152 Ivi, p. 220

153 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 208

154 E. Stein, *Il mio primo semestre a Gottinga*, cit., pp. 56-58

155 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 220

156 P. Secretan, *Il problema della persona in Edith Stein*, cit., p. 328

157 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 127-128

mentre l'oggetto esterno si offre in una molteplicità variabile di apparizioni, il corpo proprio si dà in una sequenza che varia solo entro certi limiti.

Ne *Il problema dell'empatia* la studiosa parla, quindi, di «individuo quale Oggetto unitario», nel quale anima e corpo si congiungono indissolubilmente, la prima presentandosi come unità sostanziale della coscienza dell'Io, il secondo quale corpo proprio dell'esperienza vissuta¹⁵⁸. A questo proposito, la Stein usa il termine *Leibhaftigkeit* - formato da *Leib*, corpo proprio vivente, e dal verbo *haften* (essere attaccato a, aderire) -, che lascia intendere l'impossibilità per l'essere umano di scindersi dalla propria corporeità¹⁵⁹.

L'individuo psicofisico è considerato un «Oggetto unitario in cui l'unità della coscienza di un Io e un corpo fisico si congiungono indissolubilmente [...] e come un tutto è un membro nell'ambito della natura»¹⁶⁰. La studiosa, pertanto, spiega l'impossibilità di separare l'ambito fisico da quello psichico, «dal momento che l'anima è necessariamente sempre anima di un corpo proprio»¹⁶¹, ed entrambi contribuiscono a dare compimento all'unicità e all'originalità della vita individuale.

All'interno della speculazione steiniana il corpo non è considerato un semplice strumento naturale che si contrappone all'anima, ma diviene il *luogo* di manifestazione di quest'ultima, intesa come direzione di orientamento e ambito di espressione della persona. Tramite l'atto empatico, inoltre, il corpo proprio apre la *naturale solitudine* della corporeità individuale alla relazione. Una datità compiuta ed evidente, infatti, relativa alla propria persona e a quella estranea, è possibile solo quando l'esperienza personale e quella d'altri si intrecciano e si completano reciprocamente (*ineinander greifen und sich wechselseitig ergänzen*)¹⁶². L'individuo psicofisico estraneo, quindi, si pone come la condizione per la piena costituzione dell'individuo proprio e dell'esistenza del mondo esterno. In questo senso, l'analisi fenomenologica del corpo offre alla studiosa la possibilità di ricercare l'armonia originaria tra razionalità e corporeità, favorendo una visione nuova rispetto all'intera tradizione filosofica, in quanto lo stesso Husserl non mostra rispetto ad esso alcun pregiudizio¹⁶³. Il corpo, infatti, non viene etichettato né come carcere dell'anima, né come macchina, ma è considerato corpo *proprio* e la sua materialità diviene il tramite necessario dell'esperienza. Il corpo vivente (*Leib*) è portatore gravido di un'anima, il cui nucleo più profondo, misterioso e insondabile è lo *spirito*, da cui nasce e si riproduce la *forza vitale (Lebenskraft)*¹⁶⁴. La Stein afferma che il corpo proprio influenza il vissuto della psiche - sede degli affetti, delle pulsioni

158 Ivi, p. 147

159 M. Scherini, *op. cit.*, p. 44

160 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 147

161 Ivi, p. 124.

162 M. Epis, *op. cit.*, p. 95

163 A. M. Pezzella, *op. cit.*, p. 49

164 E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 168

e delle emozioni - e che tutto lo psichico è «coscienza legata al corpo proprio: in questo ambito si differenziano i vissuti essenzialmente psichici (le sensazioni - *Empfindungen* - legate al corpo proprio) dai vissuti che presentano un carattere accidentalmente fisico, quali le ‘realizzazioni’ della vita spirituale»¹⁶⁵. Allora l’anima, intesa come unità sostanziale che si manifesta in ogni vissuto psichico, ha come base il corpo proprio e costituisce con esso l’*individuo psicofisico*¹⁶⁶ in senso pieno.

Il punto di partenza della studiosa è l’analisi husserliana della corporeità come unità psico-fisica¹⁶⁷. Ne *Il problema dell’empatia*, infatti, si legge: «Non dovrebbe essere forse una necessita eidetica il fatto che lo spirito possa entrare in reciproco rapporto con lo spirito solo attraverso la mediazione della corporeità? In realtà non vi sono altre vie perché io, questo individuo psicofisico, pervenga alla conoscenza della vita spirituale di altri individui»¹⁶⁸.

Ciò significa analizzare la corporeità come portatrice di una spiritualità descrivibile - a parere di Husserl - come flusso di vissuti che scorrono nella temporalità della coscienza-flusso di ciascuno dei soggetti implicati¹⁶⁹. La fenomenologia husserliana, quindi, richiede una corporeità libera da pregiudizi (*epoché*) e, soprattutto, intersoggettivamente concepita. Qui non si ha a che fare, quindi, con “l’uomo-macchina” delle scienze positiviste, le quali si occupano di singole parti del corpo fisico (*Körper*), utilizzando un metodo d’analisi causale e classificatorio-statistico che ignora ciò che distingue una persona da un’altra, e risulta insufficiente a spiegare il complesso fenomeno di un corpo vivente, soprattutto nei termini empatici della persona e dell’incontro. Attraverso l’evocativo linguaggio *non-verbale* corporeo, i soggetti esprimono la propria interiorità. Pertanto «laddove un corpo vivente materiale è a disposizione come portatore di fenomeni espressivi li [...] l’interno produce la forma esterna nella quale si esprime»¹⁷⁰. Sia l’espressione, sia quanto viene espresso, formano un’unità concreta che si può separare solo in modo astratto¹⁷¹. Inoltre, grazie alle sensazioni e alle percezioni provenienti dalla realtà intersoggettiva in cui la corporeità vivente è immersa, si possono compiere scelte, esprimere giudizi e pervenire gradualmente ad una pratica sempre più complessa del mondo, che dà origine alla produzione artistica e alla conoscenza scientifica, politica ed economica. Stando così le cose, sono corpo vissuto e coscienza incarnata anche lo sguardo, il tono della voce, i silenzi, la mimica, lo stile motorio, in una parola tutto quel che consente la presa di coscienza della persona altrui, in quello che

165 E. Stein, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 137

166 M. Epis, *op. cit.*, p. 94

167 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., pp. 63-70

168 E. Stein, *Il problema dell’empatia*, cit., pp. 228-229

169 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., pp. 36-45

170 E. Stein, *Il problema dell’empatia*, cit., pp. 149-160

171 Ivi, pp. 103- 123.

Emmanuel Lévinas chiama, appunto, il *volto dell'altro* (le *visage*), che scardina tutte le pre-comprensioni intenzionali e chiama alla responsabilità etica¹⁷².

Il dolore o la gioia che l'altro sperimenta viene colto, in prima istanza, attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità; tuttavia, ciò che si scorge sul volto altrui rimanda ad una tale profondità di vita che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione fisica, quindi, diviene punto di incontro e di comunicazione, di espressività e linguaggio, che permette di entrare in relazione con gli altri e di manifestare la concretezza dell'amore. In questo modo l'io abbandona il desiderio di assicurarsi l'indiscriminato possesso delle cose e del mondo e si apre alla prospettiva della gratuità, che muta l'avidità dello sguardo in generosità, e colma le mani di doni per l'altro. In tal modo, i fenomeni osservabili nel singolo incontro non si riducono solo a dati oggettivi e, in un certo modo, ordinabili. Il loro pieno significato si dischiude all'osservatore partecipe, in un necessario, seppur talvolta difficile, equilibrio co-esistenziale, che permette la manifestazione dell'identità specifica dell'altro. Se la coscienza si chiude in sé, infatti, genera i mostri dell'ideologia. Per sua stessa natura l'ideologia rifiuta la diversità, perché la considerata pericolosa per la sua stessa sopravvivenza (si pensi a ciò che ha significato la diversità nell'ideologia nazista sperimentata da Edith Stein). L'ideologia è totalizzazione, in quanto tentativo di uniformare e di omologare il diverso. L'altro, invece, proprio nella sua stessa esteriorità, che si manifesta concretamente nel volto, spezza l'imperialismo dell'io: «Il volto - scrive Lévinas - impedisce la totalizzazione»¹⁷³.

La persona rifiuta ogni forma di oggettivazione che non la rispetti nell'interiorità e ogni forma di massificazione e di manipolazione. Essa è autocoscienza e libertà che si dona agli altri ed accoglie gli altri in sé. In questo contesto, l'empatia rappresenta un'arte che si esprime nella cura della relazione¹⁷⁴.

Proseguendo oltre, la studiosa rintraccia nel soggetto un ambito che può definirsi *spirituale*, in quanto dà luogo ad atti che esprimono la volontà, la decisione e la libertà, che si sviluppa a partire da un vissuto proprio originario, definito *percezione interna* (*innere Wahrnehmung*). A tale proposito, Edith Stein scrive: «Empatia e percezione interna lavorano mano nella mano per dare me a me stessa» («So arbeiten Einfühlung und innere Wahrnehmung Hand in Hand, um mir mich selbst zu geben»)¹⁷⁵.

La Stein, inoltre, riconosce nel soggetto la presenza di un'energia che svolge un ruolo fondamentale per la sopravvivenza e la capacità di agire dell'essere umano, comprese le stesse attività spirituali. Essa mette in correlazione Io puro, corporeità, psichicità e coscienza.

172 E. Lévinas, *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica*, Città Nuova, Roma 1984

173 Ivi, p. 219

174 A. Ales Bello, *Introduzione a Edith Stein. Natura Persona Mistica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 17

175 M. Epis, *op. cit.*, p. 87

La fenomenologa definisce questa energia *forza vitale*: essa conferisce continuità e qualità allo svolgersi dei vissuti, in quanto «carattere reale e permanente dell'io»¹⁷⁶. L'io personale, quindi, risulta dall'operato di un flusso di coscienza (*Bewusstseinsstrom*)¹⁷⁷, che unifica le esperienze passate con quelle presenti, e che presenta proprietà costanti (quali l'acume dei sensi, l'energia nell'azione, la tenacia, ecc.). Il soggetto psicofisico diviene il contesto stabile di espressione dei vissuti, in cui si esprime la volontà (*Wille*)¹⁷⁸. Essa si manifesta attraverso atti creativi, che vanno intesi come la possibilità di tradurre in esistenza il proprio volere: «L'agire è sempre un creare qualcosa che non c'è»¹⁷⁹. Inoltre, la volontà si serve della dimensione psicofisica per la propria realizzazione: «L'intero nostro "mondo della cultura", tutto quel che la "mano dell'uomo" ha formato, tutti gli oggetti d'uso, tutte le opere dell'artigianato, della tecnica, dell'arte sono correlato dello spirito divenuto realtà»¹⁸⁰. La coscienza si presenta, quindi, come «correlato del mondo oggettivo» e si configura non già come natura, ma come spirito che trasforma il mondo naturale.

Poiché gli atti dello spirito sono legati da nessi di significato, l'io persona possiede i tratti della razionalità: «il soggetto spirituale è per sua natura subordinato alle leggi della ragione e i suoi vissuti stanno in rapporti intelligibili»¹⁸¹. Il soggetto empatizzante si ritrova, così, nell'ambito di una esperienza vitale spirituale, che gli apre «un nuovo regno di Oggetti: il mondo dei valori», nei quali egli pensa, sente, opera e diviene consapevole del proprio *valore* peculiare, del proprio volere e della realizzazione possibile del medesimo. Ciò significa che il sentire, il volere e l'agire del soggetto sono sottoposti alla legalità della ragione. Nel sentire si dà il mondo dei valori. Ancor più lo spirito è presente negli atti di volontà che, mentre sfociano nell'agire, conferiscono realtà agli oggetti voluti e perciò sono atti creativi. In questo contesto la motivazione rappresenta «la legalità della vita dello spirito; il nesso dei vissuti dei Soggetti spirituali è una totalità significativa vissuta (originariamente o in modo empatico) e come tale comprensibile»¹⁸².

A circa due decenni di distanza dal lavoro sull'empatia, in *Essere finito e Essere eterno* la Stein precisa: «per persona abbiamo inteso il supporto dell'essenza, e precisamente il supporto di una natura razionale»¹⁸³. Inoltre, per quanto riguarda il rapporto interpersonale, pur sostenendo l'importanza della mediazione della corporeità nel cogliere i sentimenti

176 C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 26

177 M. Epis, *op. cit.*, p. 95

178 *Op. cit.*, p. 93

179 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, *cit.*, p. 144

180 *Op. cit.*, pp. 195 - 196

181 *Op. cit.*, p. 203

182 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, *cit.*, p. 202

183 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, *cit.*, p. 384.

dell'altro, la Stein considera non contraddittoria l'eventualità di una estensione del fenomeno a persone puramente spirituali.

In conclusione alla dissertazione dottorale la fenomenologa, infatti, si chiede se sia possibile un'empatia senza supporto delle espressioni corporee dell'altro: «Ma come stanno adesso le cose in rapporto alle persone puramente spirituali, la cui rappresentazione non implica di per sé alcuna contraddizione? È forse impossibile pensare che tra loro non vi sia qualche relazione? Ci sono stati degli uomini che, in un improvviso cambiamento della loro persona, hanno creduto di esperire l'influsso della grazia divina; altri che nelle loro azioni si sentivano guidati da uno spirito protettore. [...] Chi deciderà se qui si tratti di un'esperienza genuina oppure di quella oscurità sulle proprie motivazioni, che abbiamo trovata nel considerare le *Idole der Selbsterkenntnis*¹⁸⁴ (idoli dell'autoconoscenza)? [...] Ma, forse, in quest'ambito non è già data, con le immagini illusorie di un'esperienza del genere, anche la possibilità eidetica di una vera esperienza? In ogni modo mi pare che lo studio della coscienza religiosa sia il miglior mezzo per la risposta a questo problema, come d'altra parte tale risposta sia del più grande interesse per il campo della religione. Nel frattempo lascio ad ulteriori ricerche la risposta al quesito posto e mi accontento in questa sede di un «non liquet»¹⁸⁵.

Ella riconosce, quindi, la pertinenza del procedere nello studio della «coscienza religiosa», per dar ragione di quanto rimane aperto e insoluto oltre il limite dei risultati raggiunti, riflettendo sull'importanza dell'empatia per il costituirsi della persona spirituale, propria ed altrui¹⁸⁶. La fenomenologa così si esprime: «Noi non abbiamo la pretesa di por mano ad una quantità di nuovi problemi che qui emergono e tanto meno di risolverli. Ma non possiamo neppure passarli sotto silenzio, se vogliamo assumere una posizione nei loro confronti sulle questioni che si pongono dinanzi a noi nella storia degli studi sull'empatia»¹⁸⁷.

In seguito al periodo trascorso a Friburgo e a Spira, sotto la profonda influenza della conversione, delle letture, dell'impegno sociale e - ancor più - durante la vita claustrale, la Stein acquista una nuova consapevolezza, attraverso la quale è in grado di impostare in maniera chiara il problema della persona spirituale. Ella, allora, scrive: «L'essere dell'uomo è vivente, animato e spirituale. In quanto l'uomo per essenza è spirito, con la sua vita spirituale esce da sé, senza lasciare se stesso, in un mondo che gli si schiude. Non solo egli, come ogni altro essere reale, “respira” la sua essenza in modo spirituale, esprimendosi inconsciamente: è anche personalmente-spiritualmente attivo. L'anima dell'uomo, in quanto spirito, si innalza sempre sopra se stessa nella sua vita spirituale. Ma lo spirito dell'uomo è

184 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 229

185 Ivi, p. 230

186 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 118

187 Ivi, p. 92

condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il "suo" corpo e la "sua" anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi [...]. L'intera vita cosciente non si identifica col "mio essere", assomiglia alla superficie illuminata di un abisso oscuro che si manifesta attraverso questa superficie. Se vogliamo capire l'essere persona dell'uomo dobbiamo cercare di penetrare in questa profondità oscura»¹⁸⁸, per giungere alla limpida chiarezza della vita cosciente.

Nella sua *Scientia crucis* Edith Stein offre l'ultima formulazione di una ricerca sulla persona durata tutta la vita: solo chi arriva al suo più profondo interiore - afferma la fenomenologa, perché tale è rimasta - può prendere se stessa nelle mani; solo da qui in avanti, infatti, è possibile un corretto confronto con il mondo¹⁸⁹.

Commentando gli scritti di San Giovanni della Croce, ella più volte ribadisce che l'anima (e con ciò la persona) si sente a casa solo nel proprio intimo, perché lì è chiamata a vivere. La dimensione della vita interiore, quindi, è quella in cui l'individuo compie l'esperienza di sé¹⁹⁰.

188 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 387

189 C. Dobner, *Se afferro la mano che mi sfiora. Edith Stein: il linguaggio di Dio nel cuore delle persone*, Marietti, Genova-Milano 2011

190 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 123

«L'appartenenza non è un insieme casuale di persone,
non è un consenso a un'apparente aggregazione,
l'appartenenza è avere gli altri dentro di sé».
Giorgio Gaber; *La canzone dell'appartenenza*

3.3. Il limite della psicologia sperimentale.

Fenomenologia dell'appartenenza. Empatia e legame sociale

Nel 1916 Husserl accetta la cattedra di filosofia presso l'Università di Friburgo. Il suo principale collaboratore, Adolf Reinach, si trova al fronte; pertanto, egli chiede a Edith Stein di accompagnarlo nella nuova sede, in qualità di assistente volontaria¹⁹¹. Il compito principale della fenomenologa è quello di classificare, procedendo alla redazione dattiloscritta del materiale, una mole immensa di appunti stenografati dal Maestro, con lo scopo di produrre un testo unitario in vista di una possibile pubblicazione; inoltre, ella organizza dei seminari per iniziare gli studenti al vocabolario e al metodo della fenomenologia. In meno di due anni, proseguendo instancabilmente nella sistemazione del materiale affidatole, la Stein ordina cinquantasette manoscritti e trascrive il secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*¹⁹².

Nel 1918 la studiosa interrompe la collaborazione con Husserl. L'affetto e la riconoscenza nei confronti del Maestro non mutano; tuttavia, ella desidera iniziare un percorso proprio¹⁹³, che le dia modo di sviluppare i suoi interessi in ambito psicologico e giuridico.

In seguito alla conversione, avvenuta nell'estate del 1921, la filosofa non può più ignorare il nuovo orizzonte spirituale che le si impone con dolce fermezza, determinando le sue scelte di vita e di studio.

L'interesse della Stein per le scienze umane si approfondisce ulteriormente nel periodo che va dal 1923 al 1931, durante il quale è impegnata in ambito educativo presso il collegio delle Domenicane di Santa Maddalena a Spira; inoltre, ella tiene conferenze per l'Associazione Accademica Cattolica, per l'Organizzazione delle Donne Cattoliche, per la Federazione delle Maestre Cattoliche in Germania e in Svizzera e, dopo il 1932, assolve al proprio impegno di formatrice delle insegnanti presso l'Istituto Superiore per la Pedagogia Scientifica (Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik)¹⁹⁴ di Münster.

Dalle lezioni husserliane dedicate al rapporto tra natura e spirito, e dalla trascrizione del secondo volume delle *Idee*, la fenomenologa ricava lo stile d'indagine che le permette di

191 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 24

192 Ivi, p. 113

193 Ivi, p. 101

194 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 23

indagare la correlazione esistente fra interiorità ed exteriorità, la quale trova espressione nello studio *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione psicologica (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)*¹⁹⁵, pubblicato nello *Jahrbuch* nel 1922.

I *Beiträge* si compongono di due articoli: il primo, dal titolo *Causalità psichica (Psychische Kausalität)*, approfondisce la realtà psichica, lo spirito e la struttura dell'individuo; il secondo, *Individuo e comunità (Individuum und Gemeinschaft)*, esamina le connessioni che il soggetto instaura con e nel contesto comunitario, tramite un'esistenza che si dispiega entro la dimensione storica e sociale, e alla luce del costante riferimento all'empatia.

Inoltre, nel 1925 esce nello *Jahrbuch* un saggio di sociopolitica, modello di ricerca in senso rigoroso, husserliano, dal titolo *Una ricerca sullo Stato (Eine Untersuchung über die Staat)*¹⁹⁶, in cui la Stein indaga fenomenologicamente le basi sulle quali si deve stabilire la comunità statale, cercando di individuarne le strutture profonde, *a-priori*, anche in relazione all'ambito etico e religioso.

Alla base dell'istituzione del diritto vi è il rapporto intersoggettivo, specificato dal riconoscimento degli individui fra loro in qualità di persone; questo diventa, pertanto, l'assunto fondamentale per la genesi fenomenologica della comunità empatica. Si tratta di uno studio che si pone in continuità con *Psicologia e Scienze dello Spirito*. La filosofa, infatti, a motivo della rete di relazioni amicali e formative entro la quale si trova inserita, è cosciente dell'importanza del vissuto comunitario, specie per ciò che riguarda la strutturazione dell'identità e della realizzazione personale.

In *Psicologia e scienze dello spirito* la Stein introduce la distinzione tra vita sensibile e vita spirituale, con l'intento di liberare la psicologia da ogni residuo positivista che riduce il mondo della vita, intessuto di verità soggettive, a dato verificabile sperimentalmente. Ella mira a superare la spaccatura che, da Galilei in poi, disgiunge, nella realtà, le qualità primarie oggettive dalle qualità secondarie soggettive. Quest'ultime sono, di fatto, estromesse dall'ambito della verità, in quanto la tendenza storica ritiene attendibili soltanto i dati misurabili e quantificabili scientificamente.

La Stein usa il metodo fenomenologico per riscattare la realtà dell'uomo dalla marginalità nella quale è stata confinata dalla scienza moderna, affidando alla persona il compito di ricercare il senso della vita. Ciò che la scuola fenomenologica non ammette, insieme a numerosi altri avversari del Positivismo - si ricordi in particolare Wilhelm Dilthey, al quale si deve la distinzione tra scienze della natura - *Naturwissenschaften* - e scienze dello spirito

195 E. Stein, *Psicologia e scienze spirito*, cit.

196 E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit.

- *Geistwissenschaften* - è che la via dell'esperimento, ritenuta valida per la realtà naturale, possa essere estesa anche all'ambito della comprensione dell'essere umano¹⁹⁷.

A partire da *Il problema dell'empatia* la studiosa indica nella pretesa di assumere la spiegazione causale a «ideale scientifico»¹⁹⁸ uno dei pericoli della modernità; la «spiegazione» intende sostituire la «comprensione», ma nell'ambito spirituale essa non è abilitata a farlo, in quanto non fornisce elementi di conoscenza adeguati alla dimensione del *Geist*. Scrive, infatti, la Stein: «Se “spiegassi” tutta la vita del passato, avrei fatto un buon lavoro nel campo delle scienze naturali, ma avrei interamente distrutto lo spirito che è nel passato, e non avrei acquisito neppure un granello di conoscenza storica»¹⁹⁹. Ella afferma l'impossibilità di una fondazione della psicologia deterministica come scienza esatta, al pari della fisica, in quanto non è in grado di ricostruire e spiegare l'intero svolgersi della vita psichica basandosi unicamente della causalità dei vissuti.

Solo un'indagine come quella cui tende il metodo fenomenologico può fornire chiarezza, anche metodica, alle scienze dello spirito come a quelle della natura, poiché fa emergere i significati e, attraverso questi, la struttura dell'essere secondo le linee della manifestazione, dello svelamento e dell'interpretazione. Secondo Edith Stein la psicologia empirica è, quindi, incapace di illustrare cosa sia la realtà psichica nella sua globalità. Essa si limita, infatti – questo è il suo assunto – a descrivere gli aspetti di superficie, osservabili empiricamente, e non riesce a penetrare oltre e attraverso questi, sino a giungere alla profondità dell'io²⁰⁰.

La libertà e la volontà di verità dell'essere umano manifestano, infatti, una realtà ben più profonda rispetto alla superficie, in quanto fondamentalmente d'altro genere, che la tradizione culturale dell'Occidente, filosofica, teologica e artistica, ha denominato col termine *spirito*²⁰¹.

Le riflessioni svolte nei *Beiträge* steiniani presentano numerosi punti di contatto con l'analisi condotta da Henry Bergson. Anche secondo questo pensatore, infatti, la psicologia si profila inadatta a rendere ragione della libertà propria dell'essere umano, poiché impiega criteri di misurazione che riducono la vita psichica al suo referente fisico, e le variazioni qualitative in quantitative (come accade, ad esempio con la psico-fisica di Theodor Fechner, che misconosce la dinamica coscienziale dell'uomo, o con la concezione determinista e meccanicistica della vita umana di Herbert Spencer). Bergson vede ciò che rimane dell'ottimismo ottocentesco, sulle capacità della ragione, dileguarsi velocemente di fronte al tema della coscienza e alla generale perdita di senso della vita, nel panorama di una società spersonalizzante che si affida a tecnicismi scientifici di corto respiro, e alla tragica esperienza

197 L. Di Pinto, *op. cit.*, p. 220

198 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 197

199 Ivi, p. 199

200 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 65-71.

201 Ivi, p. 72

della prima guerra mondiale²⁰². Trattando della psiche, la Stein richiama esplicitamente le analisi di Bergson contenute, in particolare, nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*)²⁰³ del 1889, di cui, pur appoggiando la polemica antipositivista e antideterministica, ella critica la tesi secondo la quale non è possibile individuare le parti del continuo dei momenti *qualitativi* che costituiscono la psiche²⁰⁴. Per la Stein, infatti, la psiche è data dal fluire di stati qualitativi riconoscibili nella loro struttura essenziale. Inoltre, lo spirito non può essere ricondotto alla sola psiche, ma costituisce un livello superiore della struttura antropologica, come dimostra il fenomeno della motivazione, centrale nella trattazione della vita spirituale, e del riconoscimento, ambedue testimoni della libertà umana. Quindi, se è pur vero che anche nella vita psichica è possibile rintracciare un certo livello di causalità, non si tratta di quella riscontrabile in natura e riconducibile a leggi ben precise. Nel suo studio, ella giunge ad individuare un nucleo della personalità, nel quale risiede «quella consistenza immutabile del suo essere che non è il risultato dello sviluppo, ma che al contrario impone allo sviluppo stesso un certo andamento»²⁰⁵. Il nucleo, essendo il momento unitario dell'essere umano, ha una connotazione psichica e una spirituale, in corrispondenza con le due dimensioni fondamentali che costituiscono l'individuo stesso. Secondo la Stein, la vita spirituale è caratterizzata dalla singolarità di questo nucleo; tuttavia, esso non è in grado di cogliere l'individuo nella sua complessità. La studiosa, a tale proposito, così si esprime: «La personalità umana, osservata come un tutto, ci si presenta come un'unità di caratteristiche qualitative formata da un nucleo, da un principio formativo. Essa è costituita da anima, corpo e spirito, ma l'individualità si imprime in modo del tutto puro, privo di qualsiasi commistione, soltanto nell'anima. Né il corpo vivente materiale, né la psiche intesa come unità sostanziale di ogni essere sensibile e psichico-spirituale, né la vita dell'individuo sono determinati integralmente dal nucleo»²⁰⁶. Esso si rivela fondamentale per accedere al mondo dei valori; tuttavia, occorre tener conto anche di altre forze o capacità, sia sensibili, sia della memoria, dell'intelletto e della volontà. Inoltre, anche le condizioni esterne contribuiscono in maniera determinante alla formazione della personalità²⁰⁷.

Per cogliere meglio l'evoluzione del pensiero antropologico steiniano, è necessario ora considerare l'articolo *Causalità Psichica*, in cui la studiosa affronta il tema della *libertà* (*Freiheit*) in relazione alla sfera psichica, e individua nella *motivazione* (*Begründung*) la

202 G. Reale - D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, cit., pp. 535-546

203 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002

204 L. Di Pinto, *op. cit.*, p. 227

205 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 123

206 Ivi, p. 254

207 Ivi, p. 255

legge che dà inizio agli atti liberi e autonomi della vita spirituale, dei quali si riconosce e afferma il senso; essi differiscono dagli impulsi sensibili, sottoposti a una causazione fisica²⁰⁸.

Lo scritto in questione descrive il processo della coscienza, così come appare all'osservazione fenomenologica, con l'intento di ravvisare se, in essa, vi sia qualcosa di simile alla causalità²⁰⁹. La studiosa ribadisce che questa eventuale causalità va ricercata nel flusso originario di coscienza, che si presenta come «un puro divenire [...] un flusso unico e in continua crescita [...] un continuum indiviso ed indivisibile»²¹⁰, che collega le varie unità di vissuto, in quanto ciò che «è trascorso, ma ancora vivente, si unisce nel vivere con qualcosa che nasce in quel momento»²¹¹. L'unicità proviene da un Io che «sente scaturire nuova vita da sé in ogni momento e che porta con sé l'intero strascico del passato»²¹². Quando i vissuti entrano nel flusso di coscienza, tra loro vi è una dipendenza causale; per questo «ogni trasformazione nella sfera del “sentirsi” [...] o nei sentimenti vitali determina un cambiamento nell'intero corso del vissuto attuale. Se mi sento stanca, allora il flusso vitale sembra, per così dire bloccarsi; si trascina pigramente e tutto quello che entra nei vari campi dei sensi né è colpito: i colori sbiaditi, i suoni afoni e ogni impressione, ogni dato che si è imposto al flusso vitale [...] è doloroso, svogliato, ogni colore, ogni suono, ogni contatto fa male»²¹³. Questo divenire degli stati vitali è dato da ciò che la Stein indica come *forza vitale (Lebenskraft)*. Ogni vissuto si nutre di forza vitale, la quale, come una scorta, diminuisce ogni qual volta la si utilizzi. Essa è legata ad ogni singolo individuo e alla sua condizione, e anche se differisce per ogni soggetto, si presenta come una qualità reale e persistente dell'Io, che «come una realtà trascendente viene a datità manifestandosi nei dati immanenti, pur non diventando mai immanente esso stesso. Indicheremo questo io reale, le sue qualità e i suoi stati come lo psichico»²¹⁴. Maggiore è la forza vitale, maggiore è la ricettività dell'individuo rispetto agli stimoli esterni, connotando la qualità del processo psichico. Tale forza non rappresenta una quantità esprimibile numericamente, in quanto gli stati psichici presentano differenze qualitative che non possono essere definite. A causa di queste variazioni nella sfera psichica, si può affermare che pur essendo possibili delle conclusioni causali «la vaghezza di tali regole consentirà soltanto delle conclusioni probabili»²¹⁵.

Mentre la coscienza costituisce il regno delle esperienze attuali, lo psichico include lo stesso “Io puro”, ossia quel sostrato permanente del processo psichico che, tramite le sue potenze, esercita una determinazione causale, ma non esaustiva, degli eventi spirituali e

208 Ivi, p. 72

209 Ivi, p. 43.

210 Ivi, p. 45

211 Ivi, p. 46

212 Ivi, p. 49

213 Ibidem

214 Ivi, p. 57

215 Ivi, p. 69

della natura umana. Riferire all'Io la condotta implica una sequenza ragionata da un atto all'altro. l'Io, infatti, è in grado di dirigersi intenzionalmente verso qualcosa (*intentio*)²¹⁶; in questo si riconosce un atto libero, messo in opera dalla volontà, nel quale «quello che produce e quello che è prodotto non sono più i momenti di una catena di accadimenti causali, ma l'Io si configura come l'inizio, come il luogo originario degli accadimenti stessi»²¹⁷, contrassegnato dal senso e dalla ragione. L'intenzionalità, quindi, rappresenta la qualità dell'esistenza. L'agente, in tal modo, esercita il suo influsso come fonte originaria di azioni, determinate dalla motivazione, la quale determina la connessione degli atti liberi e volontari tra loro²¹⁸. Questo potere di rendere cosciente il processo causale presuppone, come suo fondamento, una potenza superiore, una forza spirituale in grado di raggiungere i traguardi che si prefigge, indipendentemente dalle condizioni esterne²¹⁹. Esso risiede in un principio vivente, o *anima*.

Nel saggio sulla *Causalità psichica* Edith Stein descrive il proprio sentire non più sulla base di un'osservazione distaccata, ma lasciandosi condurre ad un intimo coinvolgimento. A questo proposito, la studiosa introduce l'esperienza dello *stato di riposo in Dio*, apice dell'attività umana, in cui ogni angoscia si placa in un atto di fiduciosa sottomissione a Lui. Non si tratta di inazione, quanto, piuttosto, della serena fiducia del bimbo in braccio alla madre²²⁰; così, infatti, la Stein si esprime: «Esiste uno stato di riposo in Dio, di totale sospensione di ogni attività dello spirito; in esso non si possono più fare progetti, né prendere decisioni: avendo affidato l'intero futuro al volere divino, ci si abbandona al proprio destino. Ho provato io stessa questo stato in seguito ad una esperienza che, oltrepassando le mie forze, consumò totalmente le mie energie spirituali e mi privò di qualsiasi possibilità di azione. Questo stato di riposo in Dio non è assolutamente paragonabile alla cessazione di attività per mancanza di slancio vitale. Provoca un sentimento di intima sicurezza, di liberazione da ogni timore, obbligo e responsabilità di agire. Mentre mi abbandono a questo sentimento, una vita nuova mi pervade e mi spinge verso nuove realizzazioni senza alcuna tensione della mia volontà. Questo slancio vitale sembra scaturire da una attività e da una forza che non sono mie e che, senza fare violenza alla mia attività e alla mia forza, divengono attive in me. Il solo presupposto necessario per questa rinascita spirituale sembra essere questa capacità passiva di accoglimento, che è nel fondo della struttura della persona»²²¹. I poteri spirituali dell'uomo, quindi, trovano nutrimento non solo nel mondo dei valori, ma anche, e soprattutto, in Dio. Questo rappresenta l'essenza radicale dell'esperienza di fede:

216 Ivi, p. 72

217 Ivi, p. 119

218 Ivi, p. 73

219 L. Vigone, *op cit.*, pp. 26- 27

220 Salmo 130

221 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 44

«nel mio essere, dunque, m'incontro con un altro essere, che non è il mio, ma che è sostegno e fondamento del mio essere, di per sé senza sostegno e senza fondamento»²²².

Nel secondo articolo, dal titolo *Individuo e comunità*, la Stein esamina i fenomeni associativi umani, prendendo a prestito la distinzione operata da Ferdinand Tönnies tra «società» - *Gesellschaft* - e «comunità» - *Gemeinschaft* -²²³. L'essere umano realizza, nella convivenza, un modello che acquista una sua configurazione specifica, a seconda che abbia la forma della società o della comunità: «quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale soggetto ad oggetto, la esamina a la "tratta" secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambi vivono in una società. Quando, al contrario, un soggetto accetta l'altro come soggetto e non gli sta di fronte, ma vive con lui e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una comunità»²²⁴. Questo significa relazionarsi in modo empatico, sia attraverso una dimensione di ascolto, sia tramite la responsabilità derivante dall'esercizio della libertà: «il singolo e la persona collettiva sono autonomamente responsabili (cioè responsabili di fronte a se stessi); al contempo, ciascun singolo è, però, corresponsabile della persona collettiva (e di ciascun singolo "nella" persona collettiva), così come la persona collettiva è corresponsabile di ciascuno dei suoi membri»²²⁵.

La Stein afferma che «non esiste società senza comunità, mentre invece esiste, a determinate condizioni, comunità senza società»²²⁶. La società ha alla sua base un insieme di interessi utilitaristici; essa rappresenta una forma associativa meccanica e razionale, in cui gli individui si pongono reciprocamente come oggetti. Entro i suoi confini gli uomini sono legati da uno scopo, ricoprono ruoli e stabiliscono una razionalizzazione dei rapporti interpersonali.

La comunità è una forma organica naturale, viva, nella quale un soggetto riconosce nell'altro un soggetto-amico. Essa non è imposta da forze esterne, ma si propone di realizzare le capacità empatiche e sociali dell'individuo²²⁷. Inoltre, nell'esperienza comunitaria permane la centralità della persona, collocata in posizione di reciproca apertura e in atteggiamento oblativo e solidale. Affinché la comunità si realizzi, infatti, «è necessario che sia presente una coscienza comunitaria che abbracci intenzionalmente tutta la molteplicità aperta degli individui ad essa appartenenti; la mancanza di rapporti personali fra tutti i membri deve essere compensata attraverso uno scambio continuo di solidarietà tra i componenti che sono

222 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 96

223 L. Vigone, *op. cit.*, p. 29

224 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp 159-160

225 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 650

226 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 161

227 L. Vigone, *op. cit.*, p. 31

divisi nel tempo e nello spazio»²²⁸. La solidarietà, forza vitale comunitaria, ha luogo quando afferma, sollecita e dispiega le potenzialità degli individui²²⁹. Di riflesso, la loro disponibilità disinteressata a promuovere il bene comune plasma il carattere stesso della comunità, nella consapevolezza di essere parte di un progetto condiviso, all'interno di una dimensione permanente. Il modello consociativo più naturale per l'essere umano è, dunque, quello comunitario poiché «la comunità ha fondamento specificamente spirituale e inoltre [...] nella comunità gli individui vivono in senso rigoroso il loro stare “gli uni con gli altri”; nessuno è assorbito nel suo proprio vissuto momentaneo - come accade nella massa - anzi ciascuno condivide la sua vita con gli altri e si sente membro della comunità, la quale, da parte sua, è soggetto di una propria vita». Se l'intera vita comunitaria si sostiene sulla base di legami d'associazione, motivazione, causalità e volizione, la fonte d'energia che tutti li sottende proviene dai soggetti che la compongono: la comunità, quindi, procede «dall'unione organica di persone autoresponsabili, che diverranno corresponsabili, quando avranno acquistato la consapevolezza della propria appartenenza ad un gruppo»²³⁰. L'appartenenza, tuttavia, non significa appiattimento, in quanto i singoli, tramite la loro assoluta individualità, rendono la comunità a cui appartengono diversa da tutte le altre. Qui ciascuno resta un “Io”, poiché la coscienza comunitaria non si dà con i caratteri della sovraindividualità, ma si inverte nella coscienza di ciascun singolo membro.

Procedendo oltre nell'itinerario verso una fenomenologia del diritto, si incontra il saggio *Una ricerca sullo Stato*, in cui la studiosa indaga la natura delle relazioni poste all'origine dell'entità statale, differenziandone, altresì, la struttura da altre forme di convivenza. Si tratta di un *unicum* nella produzione steiniana, anche se va precisato che sin dal periodo di Gottinga la Stein dimostra uno spiccato interesse per gli studi storico-giuridici²³¹.

L'approccio dell'autrice alla materia trattata vuole essere obiettivo: «In me, l'amore per la storia non è stato soltanto un tuffo romantico nel passato, ma era unito nel modo più stretto alla passione di partecipare agli eventi del presente, che è storia in divenire. L'uno e l'altra scaturivano dalla coscienza straordinariamente forte che avevo della responsabilità sociale e da una preoccupazione di solidarietà con tutta l'umanità, ma anche tra comunità più limitate. Così come mi ripugnava un nazionalismo darwiniano, in compenso sono sempre stata convinta del significato e della necessità storica naturale di Stati particolari, di popoli e nazioni differentemente costituiti. È per questo che le idee socialiste e altri tentativi internazionalisti non hanno mai esercitato alcun influsso su di me»²³².

228 E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 35

229 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 232.

230 C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein*, cit., p. 53

231 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 198

232 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 75

Per analizzare in che misura Edith Stein collochi i problemi di valenza politica e sociale all'interno dell'orizzonte fenomenologico, va precisato che ella considera gli studi del sociologo Ferdinand Tönnies²³³, degli storici Max Lehmann, Leopold von Ranke²³⁴ e Heinrich Rickert, senza tralasciare Wilhelm Dilthey²³⁵, massimo esponente dello storicismo tedesco contemporaneo; questi contributi le permettono di evidenziare come la sintesi fra la problematica storica, filosofica e psicologica sia riconducibile, ancora una volta, alla persona, e al suo porsi in relazione ad altri, più o meno vicini nello spazio e nel tempo

L'attenzione alla vita comunitaria da parte della studiosa si approfondisce con la frequentazione del circolo dei fenomenologi, in virtù delle sollecitazioni, speculativamente determinanti, di Max Scheler, di Dietrich Von Hildebrand e, soprattutto, di Adolf Reinach²³⁶, come emerge dal carteggio con Roman Ingarden²³⁷.

La posizione speculativa di Scheler circa la struttura della comunità è chiara ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*: qui egli la definisce come l'unità di persone singole, autonome, spirituali, individuali, articolantesi in una persona collettiva, autonoma, spirituale, individuale. Il filosofo, infatti, così si esprime: «La persona collettiva o associativa non si compone unicamente di persone singole, come se la loro somma costituisse il presupposto; non è nemmeno la risultante d'un mero rapporto d'interazione tra persone singole, né è, sul piano soggettivo e gnoseologico, il risultato d'una sintesi operata grazie ad un'arbitraria raccolta. Essa è una realtà direttamente vissuta, non un'entità artificiosa, pur essendo un punto di riferimento per ogni tipo di entità artificiali»²³⁸. L'idea che l'uomo si ponga, da un lato, in relazione con i propri simili e con Dio e, dall'altro, con i valori (il bene), corrisponde alla concezione classica della socialità, così come la si trova descritta nella *Repubblica* di Platone²³⁹ e nella *Politica* di Aristotele²⁴⁰.

In Dietrich von Hildebrand questa duplice relazionalità è intesa come una vera e propria *vocazione* dell'uomo: egli è chiamato a instaurare relazioni interpersonali e a far parte di strutture comunitarie, in quanto vi sono dei valori (ad esempio, artistici o intellettuali) che implicano la cooperazione con gli altri uomini e possono, quindi, trovare realizzazione solo in un legame «io-tu» (*Ich-Du-Verbindung*). Le relazioni spirituali tra persone rendono, quindi, possibili le strutture comunitarie, alle quali l'uomo è per natura ordinato. Pertanto, secondo von Hildebrand l'uomo non può essere compreso come persona spirituale se non si riconosce

233 L. Di Pinto, *op. cit.*, p. 249

234 J. Boufflet, *op. cit.*, pp. 74-75

235 Ivi, p. 104

236 A. Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990

237 E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden, 1917-1938*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001

238 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 637

239 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 74

240 G. Reale - D. Antiseri, *op. cit.*, pp. 153-155

il suo orientamento alla comunità. L'individuo, inoltre, ha bisogno degli altri per perfezionare la propria relazione con Dio (ad es. tramite la liturgia comunitaria), e per giungere a quella specifica espressione e realizzazione dell'umano che è data dal dono di sé²⁴¹; essa implica uno straordinario impegno della propria libertà, e necessita di un'educazione previa che insegni a "fare spazio" all'altro²⁴². La massima forma di libertà si conquista, quindi, nel dare se stessi ad un tu, perché solo questo tipo di donazione è adeguato alla persona, in quanto il destinatario è un pari o, addirittura, *Qualcuno* di trascendente, come nel caso della donazione a Dio. Gli assunti di base dell'antropologia della relazione hildebrandiana sono contenuti, soprattutto, in *Metafisica della comunità (Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft)*, del 1930, in cui si evidenziano gli effetti che le relazioni hanno sull'attualizzazione della persona umana²⁴³.

Per quanto riguarda la riflessione di Adolf Reinach, nella sua opera più nota, *I fondamenti a priori del diritto civile (Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts)*²⁴⁴, pubblicato ad Halle nel 1921, egli definisce un tipo particolare di atti umani: gli atti sociali. Con tale espressione lo studioso indica quegli atti della persona che implicano un'altra persona come destinatario consapevole, e che hanno per oggetto un determinato contenuto, comune ai due interlocutori. La socialità dell'atto dipende, dunque, dalla sua ricezione; essi è riconducibile alla formula: «Io prometto/comunico/chiedo qualcosa a qualcuno»²⁴⁵. Il contatto, quindi, diventa reale quando si dà una *comunicazione (Mitteilung)*. Perché essa avvenga è necessario che il contenuto intenzionale del contatto, espresso dall'emittente, sia compreso dal suo destinatario; in questo modo il monologo di partenza si apre alla possibilità di diventare un dialogo: da un atto personale, quindi, può diventare un atto interpersonale.

La filosofia sociale di Edith Stein introduce la convinzione che tra vita individuale e dimensione politica si possa instaurare un legame armonico, determinato in modo empatico da un'*idem sentire*²⁴⁶. La studiosa procede all'analisi delle principali forme associative concretizzate dai soggetti: massa, società, comunità.

Per quanto riguarda la massa, essa rappresenta un tipo di associazione inferiore, in cui i soggetti non vivono in modo comunitario, ma senza alcuna unità interna, né vita comune²⁴⁷. Si tratta di ciò che Max Scheler, in riferimento agli animali, definisce "branco": «Essa viene

241 A. Pelli, *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2010

242 G. P. Terravecchia, *Fenomenologia sociale. Il contributo di D. von Hildebrand*, Diade, Padova 2004

243 P. Premoli De Marchi, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Franco Angeli, Milano 2008

244 A. Reinach, *op. cit.*

245 D. Falcioni, *Le regole della relazionalità. Un'interpretazione della fenomenologia di Adolf Reinach*, Giuffrè, Milano 1991

246 E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 33

247 Ivi, p. 20.

denominata “branco” in riferimento agli animali e “massa” in riferimento agli uomini»²⁴⁸. La massa si costituisce attraverso un contatto, intrapreso dagli individui; il venir meno di questo intacca la durata temporale della massa stessa. Pertanto, essa non può rappresentare il momento costitutivo dello Stato di diritto. Questo non elimina, tuttavia, la circostanza che la massa possa trovare uno spazio adeguato accanto ad altre forme di associazione all'interno della compagine statale. La massa non ha volontà, perché priva di vita spirituale e di apertura al mondo dei valori. Non si dà al suo interno neppure un flusso di coscienza, in quanto «gli individui che la formano si influenzano scambievolmente senza rendersi conto dell'influsso esercitato o subito»²⁴⁹. La massa, quindi, non ha coscienza di se stessa, ma una semplice cognizione contingente, che non prevede nessuna forma di motivazione e di spiritualità, e che si rivela troppo debole per raggiungere una conformazione più adeguata²⁵⁰. Dalla massa è estranea la volontà, perché essa è caratterizzata da un modo di reagire collettivo, fondato sulla eccitabilità della psiche individuale; fra i componenti della massa, infatti, si sviluppa una sorta di contagio, di suggestione, che può manipolare e sottomettere la loro dimensione personale. In questo contesto, infatti, le decisioni non si assumono a partire da un'interna consapevolezza, connessa al vincolo spirituale tra gli stessi membri; al contrario, ciò che conta è la convinzione espressa dalla *guida* nelle sue affermazioni, indipendentemente dal loro contenuto. Per la Stein, quindi, gli individui hanno bisogno di un ordinamento stabile, senza il quale possono prevalere tendenze monopolizzanti e disgregatrici²⁵¹.

Queste osservazioni sono quanto mai significative nei primi decenni del Novecento, durante i quali il formalismo giuridico facilita l'affermarsi di un totalitarismo che richiama miti lontani e oscuri vitalismi. A questo proposito, Max Scheler, nella conferenza del 5 novembre 1927 alla «Deutsche Hochschule für Politik» di Berlino, riconosce il medesimo carattere di consapevole irrazionalismo e di anti-intellettualismo in tutti i grandi movimenti sorti agli inizi del Novecento in Europa e in America. Egli cita esplicitamente il marxismo e il panslavismo romantico sovietico, lo spiccato vitalismo del fascismo e il vasto movimento eugenetico americano. Inoltre, Scheler riporta la preoccupante inclinazione delle masse verso un'oscura mistica, segno di una sistematica rivolta pulsionale dell'uomo, in cui ravvisare la matrice del razzismo hitleriano, simbolo della negazione dei diritti dell'uomo e della soggettività giuridica²⁵².

248 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 641

249 E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 20.

250 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 258-270

251 E. Stein, *Una ricerca sullo stato*, cit., p. 140

252 M. Scheler, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, pp. 302-303

Nell'affermare la superiorità della compagine statale - senza negarne la genesi dalla forma di vita comunitaria²⁵³-, la Stein cita l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, il quale considera la comunità un insieme di uomini, liberi ed eguali, che realizzano una comunanza di vita al fine di raggiungere un'esistenza autosufficiente - o autarchia in senso aristotelico -, paragonabile al concetto moderno di «sovranità» o di Stato-legislatore, nel quale le forme della vita statale non sono determinate da nessuna forza esterna. Il filosofo, inoltre, osserva che è la *philia*, intesa come coscienza della comunità, a tenere unito lo Stato, più che la giustizia²⁵⁴.

Emerge nuovamente che libertà personale, solidarietà e relazioni di tipo comunitario sono condizione indispensabile perché lo Stato sussista e assolva alla funzione che gli è propria. Ne consegue che la configurazione giuridica deve considerare la persona come l'orizzonte di ogni proprio riferimento teorico e pratico. Per questo motivo, la studiosa rintraccia le strutture profonde dell'organizzazione statale anche in relazione all'ambito etico e religioso. In questa direzione vanno le seguenti affermazioni della Stein: «Non è muovendo dalla struttura dello stato, ma dalla struttura delle persone, intese in senso spirituale, che si comprende come un'entità statale concreta si costituisca sulla base di una preesistente comunità e come, d'altra parte, racchiuda in una comunità le persone raccolte nel suo interno; e, inoltre, come questi rapporti comunitari siano necessari per garantire l'esistenza di uno Stato»²⁵⁵. Quest'ultimo, quindi, «non è semplice prodotto di atti legislativi [...] ma è legato allo sviluppo della comunità che lo precede»²⁵⁶; pertanto, pur ammettendo una qualche forma di contratto alla sua origine, lo Stato esiste solo in virtù di quella comunità di persone che ne salvaguardano l'esistenza. Si tratta del *popolo*, nel quale si dà «uno scambio continuo di solidarietà fra i componenti che sono divisi nel tempo e nello spazio»²⁵⁷, in quanto entità creativa di quell'universo di beni spirituali denominato *cultura*²⁵⁸. Per svolgere tale compito, il popolo esige un'organizzazione stabile che gli assicuri una propria autonomia culturale, riflesso della sovranità dello Stato. Tuttavia, pur comprendendo una molteplicità di individui, lo Stato non assorbe in sé l'intera vita personale di ciascuno di essi: la singola, originale persona, infatti - sostiene la Stein - non si consegna mai totalmente alla comunità, neppure alla *comunità di popolo (Volksgemeinschaft)*. Essa, piuttosto, in virtù della sua funzione creatrice, dà sostentamento culturale all'individuo ed è da lui sostanziata²⁵⁹.

Per quanto riguarda la sfera dei valori, lo Stato, essendo una persona giuridica, non è capace di sentimenti e sensazioni e non può, pertanto, aprirsi all'eticità; essa appartiene,

253 E. Stein, *Una ricerca sullo stato*, cit., pp. 106-108

254 Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1134a, Rizzoli, Milano 1986, p. 357

255 E. Stein, *Una ricerca sullo stato*, cit., p. 33

256 Ivi, p. 106

257 Ivi, p. 35

258 Ivi, p. 36

259 Ivi, p. 47

infatti, alla persona e alla sua dimensione interpersonale, in quanto «umiltà e orgoglio, amore e odio, ammirazione e disprezzo non hanno alcun significato per gli stati di diritto»²⁶⁰.

C'è una profonda dissonanza fra ciò che appartiene alla sfera del diritto e quanto caratterizza quella dell'eticità: infatti, il punto di vista del diritto è totalmente indifferente alle caratteristiche spirituali della persona, ai suoi sentimenti, e alle sue prese di posizione²⁶¹. Lo Stato è chiamato, per quanto possibile, a collaborare alla realizzazione dei valori conformi all'atteggiamento spirituale che corrisponde all'ethos del popolo²⁶²; inoltre, esso deve promuovere lo sviluppo della personalità, direttamente o lasciando liberi alcuni ambiti dal proprio controllo, affidandosi all'iniziativa di singoli o di associazioni private²⁶³. Quindi, è attraverso l'influsso proveniente dalle persone che lo Stato può essere indotto ad agire moralmente. È la persona, infatti, il soggetto etico adeguato per animare spiritualmente l'istituzione statale, rendendola conforme alla legge morale. Come ribadisce la studiosa, «la morale non può essere istituita come il diritto. Essa riflette l'habitus spirituale di una comunità di persone, il loro atteggiamento fondamentale di fronte al mondo dei valori e, come questi, non può essere prodotta, cambiata o abolita per mezzo di atti liberi di efficacia legale»²⁶⁴.

Lo Stato, inoltre, è «incapace di conoscere e, in particolare, di sentire»²⁶⁵ la positività o negatività etica degli atti liberi, in quanto libertà ed eticità non sempre coincidono.

Un atto libero non è, di per sé, positivo o negativo: «la decisione, in questo caso, non dipende dalla libertà, ma dai motivi sui quali essa si fonda e dal fatto che si sia scelto con libertà qualcosa che abbia valore o meno»²⁶⁶. Per questi motivi, in caso di contrasto lo Stato ha il dovere di autolimitarsi, dispensando dal rispetto di talune norme quei cittadini che le reputino contrarie al loro sistema di valori; se questa forma di rispetto non ha luogo, la comunità statale perde le basi della sua esistenza e nessuna forza costringitiva può ripristinarle²⁶⁷. Le persone, quindi, hanno la facoltà di intervenire quando «i motivi morali hanno una tale importanza da impedire loro di riconoscere lo Stato che non ne tiene conto»²⁶⁸. Pertanto, il non contrastare le esigenze morali della persona e del popolo è la condizione indispensabile per la stessa auto-conservazione dello Stato²⁶⁹.

260 Ivi, p. 143

261 Ibidem

262 Ivi, p. 100

263 Ivi, p. 153.

264 Ivi, p. 150

265 Ivi, p. 151

266 Ivi, p. 158

267 Ivi, p. 165

268 Ivi, p. 152

269 Ivi, p. 134

Alle possibili divergenze fra diritto e valori religiosi Edith Stein dedica l'ultimo paragrafo del suo saggio. La studiosa nega allo Stato il diritto di intervenire nella sfera religiosa personale dell'uomo, in quanto «la vita religiosa si svolge in una sfera nella quale niente può essere fatto o disfatto per mezzo della legge»²⁷⁰. La religiosità, infatti, non ha altra legge che quella interiore, e nulla giustifica la pretesa dello Stato di prevaricare questa dimensione. Pertanto, solo la persona è capace di consapevolezza morale e di trascendenza; questo le consente, se necessario, di prendere posizione rispetto al suo contesto di vita, e di andare oltre il diritto positivo, in vista di ciò che è *giusto*.

Nella sua opera dal titolo *La verità è sinfonica (Die Wahrheit ist symphonisch)*²⁷¹, il teologo Hans von Balthasar afferma che in una sinfonia il contrasto fra gli strumenti deve essere il più netto possibile, in modo che ciascuno mantenga il proprio timbro inconfondibile e raggiunga il massimo effetto sonoro. L'armonia dei suoni, quindi, può rappresentare per analogia l'ideale comunitario, nel quale consapevolezza, responsabilità e solidarietà si coniugano, anche grazie all'oblatività, desueta condizione di empatia.

Rileggere a posteriori le pagine steiniane sulla comunità e sullo Stato, tenendo a mente lo sconvolgimento epocale generato dal totalitarismo nazista, fa risaltare ancor più la condizione imprescindibile del vivere associato: la promozione della dignità umana e l'esercizio consapevole della propria libertà. Questi studi evidenziano, quindi, l'impegno steiniano in ambito sociale, sotto la spinta di una forte convinzione interiore e di un pensiero concreto e lungimirante, nel triste momento in cui i problemi della vita politica tedesca si acutizzano, finendo con l'assumere toni drammatici.

270 Ivi, p. 166

271 H. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1974, p. 13

«La grazia rispetta sempre il materiale d'origine»

David Maria Turolto, *Vita del prete Lorenzo Milani*

«Ogni sapere è un *sapersi*, ma, nelle condizioni umane del sapere, non c'è *sapersi* senza un *sapere*»

Luigi Stefanini, *Personalismo filosofico*

4. Responsabilità auto-formativa e formativa del sapere.

La gratuità come stile pedagogico

Negli anni compresi fra il 1918 e il 1921 Edith Stein è libera da eccessivi impegni accademici e può, quindi, dedicarsi ai propri studi, senza esimersi dall'indagare «cosa si debba intendere con il termine verità che possediamo nel sapere»²⁷².

L'itinerario intellettuale della studiosa, caratterizzato da una perfetta consonanza tra pensiero ed esistenza vissuta, la induce a maturare l'idea di un'educazione (*Bildung*) qualificata come categoria filosofico-pedagogica inserita nell'orizzonte di una metafisica cristiana.

I tratti fortemente autobiografici del sistema teoretico steiniano denotano l'intenzione di voler pervenire a una conoscenza oggettiva del proprio vissuto soggettivo. La conversione, infatti, permette alla studiosa di incontrare la verità, a cui tanto anela, nella più ampia estensione possibile, ossia nell'esperienza di Dio; a questo proposito, ella ribadisce che «Se la fede rende accessibili verità, che non sono raggiungibili per altra via, allora la filosofia non può rinunciare a questa verità di fede senza abbandonare, per l'appunto, la sua esigenza universale di verità e, inoltre, senza correre il rischio che si insinui anche la falsità nell'insieme delle conoscenze che le rimane»²⁷³. Si tratta di un percorso nel quale, ad un certo punto, è possibile sorprendersi a riconoscere, con la Stein: «Questa è la verità»²⁷⁴.

Sia che si analizzi l'itinerario di studio della Stein, sia che si considerino i suoi interessi speculativi prevalenti - dalla psicologia alla fenomenologia, agli studi sociologici e pedagogici, alla Scolastica, alla filosofia religiosa e alla mistica -, è possibile osservare come queste tappe si snodino in relazione ad un desiderio appassionato di totalità. Inoltre, la comprensione della persona umana, nella sua costitutiva relazionalità e nella sua dimensione

272 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 52

273 E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Niemeyer, Halle an der Saale 1929; *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997, p. 67

274 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 61

corporea, psico-fisica e spirituale, diviene per la Stein la cifra del finito che, nella sua apertura a ciò che è altro, accoglie il richiamo anche del trascendente infinito.

Queste riflessioni si trovano nell'opera *La struttura della persona umana (Der Aufbau der menschlichen Person)*²⁷⁵, in cui sono raccolte le lezioni che la filosofa tenne nel semestre invernale del 1932-1933, presso l'Istituto di Pedagogia Scientifica di Münster, in Westfalia, quale ausilio teoretico per l'elaborazione di una filosofia dell'educazione. Qui la Stein, infatti, osserva che l'uomo può essere considerato sia un *cercatore di verità (Wahrheitssucher)*²⁷⁶, sia, di riflesso, un *cercatore di Dio (Gottsucher)*; a tale proposito, ella si esprime nel modo seguente «nel suo intimo, come nel mondo esterno, l'uomo si trova rinvitato a qualcosa che è al di sopra di lui e al di sopra di ogni cosa, e da cui lui stesso, e tutto, dipende. La questione relativa a questo essere, la ricerca di Dio, appartiene all'essere umano. Ricercare, tanto avanti quanto gli è possibile procedere in questa ricerca con i suoi strumenti naturali, è ancora compito della filosofia, un compito, in cui si incontrano antropologia e teoria della conoscenza»²⁷⁷. Tale compito epistemologico conduce il *verum*, perseguito dalla scienza, a confrontarsi con la *veritas*, per ricongiungersi, così, all'Essere che la fonda, poiché, come afferma la Stein, «lo spirito trova la verità, non la produce. Ed essa è eterna»²⁷⁸. Da qui ha inizio anche un primo esperire Dio come Persona: si tratta di una relazione che permette all'uomo di comprendere, empatizzando, la propria finitezza vocata all'Assoluto²⁷⁹.

Questa nuova consapevolezza influenza la dottrina dell'essere che la studiosa elabora in seguito alla conversione: l'intera sua concezione ontologica, infatti, è determinata dal rapporto tra essere creato e increato, tra essere finito e essere eterno, costituendo il fulcro della speculazione della maturità, in cui ella giunge, gradualmente, alla verità rivelata²⁸⁰.

Dio è Persona, poiché «solo una persona può creare, cioè tradurre in esistenza il suo volere»²⁸¹. Inoltre, l'Autore della creazione è un'essenza razionale: infatti, «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»²⁸². La creazione risulta, quindi, da un'azione volontaria, libera e razionale, in base alla quale gli esseri sono posti nell'esistenza secondo la loro singolarità personale e, nella totalità, secondo l'ordine e la finalità di senso; all'interno di essa «si è volentieri definito l'uomo come un microcosmo. Egli è, in certo

275 E. Stein, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000

276 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 50

277 E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 70

278 E. Stein, *La ricerca della verità*, cit, p. 58

279 L. di Pinto, *op. cit.*, p. 87

280 M. Scherini, *op. cit.*, pp. 28-29

281 E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 366-367

282 Ivi, p. 367

qual modo, un compendio vivente dell'intera creazione: i regni, che in altre strutture ci si oppongono come separati, sono in lui congiunti»²⁸³.

Il fatto che il metodo fenomenologico conduca diversi studiosi alla conversione, fa supporre che esso predisponga all'esperienza religiosa, a motivo di un determinato esercizio intellettuale scevro da pregiudizi. Anche lo spirito indagante della Stein, nell'aprirsi alle cose stesse, è destinato a non rimanere insensibile alla fede.

Ne *La crisi delle scienze europee*, lo stesso Husserl paragona la svolta fenomenologica ad una "conversione religiosa"²⁸⁴. Infatti, il moto impresso dallo studioso all'indagine sulla verità oggettiva, tendenzialmente estesa all'infinito, permette di considerare la radicale problematicità dell'incontro col mistero e col sacro²⁸⁵.

In un saggio degli anni Trenta, dal titolo *Significato della fenomenologia come visione del mondo (Die welthanschauliche Bedeutung der Phänomenologie)*²⁸⁶, Edith Stein aggiunge che proprio questo atteggiamento appreso e maturato lavorando col Maestro «ha reso molti [di noi] liberi e disponibili alla religione cattolica, tanto che un gruppo consistente dei suoi allievi lo devono ringraziare se hanno trovato la via della Chiesa, via che egli stesso non ha trovato»²⁸⁷. E a questo proposito, la Stein non manca di sottolineare la qualità principale che ella riconosce ad Husserl - al di là della sua statura di scienziato -, ossia quella del sincero cercatore della verità, perché «chi cerca la verità cerca Dio, lo sappia o no»²⁸⁸.

Inoltre, ella si riconosce grata al *Maestro* per il rigoroso esercizio critico cui egli educa i propri allievi, orientandoli ad una comprensione dell'essenza fedele e libera da superbia e arbitrio; questo dispone «a un atteggiamento conoscitivo semplice e ubbidiente alle cose, perciò umile. Questo atteggiamento ha condotto anche ad una liberazione dai pregiudizi e ad una spregiudicata disponibilità ad accogliere evidenze colte intuitivamente»²⁸⁹. L'importanza dell'umiltà nella ricerca è ribadita dalla Stein anche nel saggio *L'intelletto e gli intellettuali (Der Intellekt und die Intellektuellen)*²⁹⁰, pubblicato nel 1931, in cui la studiosa afferma quanto segue: «l'intelletto è un dono divino del quale abbiamo bisogno [...] Deve però - quest'intelletto - diventar consapevole dei suoi limiti ed essere perciò umile. La prevalente attività intellettuale, se è pura attività naturale dell'intelletto, suole condurre ad una sicura

283 E. Stein, *Der Intellekt und die Intellektuellen*, in «Das Heilige Feuer», Paderborn 1931; *L'intelletto e gli intellettuali*, tr. it. di M. Mangiagalli, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXV, Milano (Gennaio-Marzo 1983), pp. 623-634 (citato a p. 625)

284 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 166.

285 W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, Il melangolo, Genova 1988.

286 E. Stein, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in *La ricerca della verità*, cit.

287 Ivi, p. 106

288 E. Stein *La scelta di Dio - Lettere (1917-1942)*, Città Nuova, Roma 1973, p. 125

289 E. Stein, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, cit., p. 106

290 M. Scherini, *op. cit.*, p. 230

presunzione intellettuale. Certo, se l'intelletto osa essere l'estremo, giunge allora al suo proprio limite. Si eleva per trovare le supreme ed ultime verità, e scopre che ogni nostro sapere è ben meschina cosa. Si spezza allora l'orgoglio, e vediamo una duplice possibilità: o si rovescia nella disperazione, o di fronte all'imperscrutabile verità si china in venerazione ed accoglie umilmente nella fede ciò che non può conquistarsi la naturale attività intellettuale. Allora, nella luce dell'eterna verità, l'intellettuale accoglie il contegno adatto al proprio intelletto. Vede che le supreme ed ultime verità non sono rivelate in virtù dell'intelletto umano, e che nei problemi più disparati e quindi nell'organizzazione pratica della vita, un bambino del tutto semplice può essere in fondo una luce superiore al più grande dei sapienti. Riconosce d'altra parte il legittimo ambito della naturale attività dell'intelletto ed esegue qui il suo lavoro, come il contadino coltiva il proprio campo, come qualcosa che è buono ed utile, ma confinato in stretti limiti come ogni opera umana. [...] E come ogni onesto lavoro, che viene eseguito secondo il volere di Dio ed a sua Gloria, così anche questo può diventare strumento di santificazione»²⁹¹.

È essenziale, quindi, procedere con cura, sentendosi interiormente liberati - anche nella dimensione della fede - dall'orgoglio della ragione e della scienza, ma senza, per questo, arrestarsi dal proprio ricercare. Infatti, Edith Stein è chiara quando scrive che «la grazia non libera lo studioso cristiano dalla necessità di una profonda formazione scientifica per quanto questa sia raggiungibile da lui, così come d'altra parte non lo esenta dai doveri professionali naturali. Chi non volesse curarsi di questo, confidando senza motivo sull'aiuto della grazia, rimarrebbe di gran lunga indietro rispetto al ricercatore profondo e coscienzioso non cristiano»²⁹².

L'itinerario lungo il quale si intrecciano ora, per la filosofa, conoscenza, verità, grazia, formazione, è compiuto sulle orme di Agostino non meno che di Tommaso, ma riceve la spinta iniziale dall'imperativo fenomenologico ad accedere al nucleo essenziale costitutivo dell'indagare umano²⁹³. Il non aver voluto trascurare - a differenza della filosofia moderna - gli sforzi dei secoli cristiani per giungere alla verità, permette alla Stein di «trovar casa all'Io» nell'intimo di sé. Questo è il luogo in cui interviene la *Grazia*, iniziativa divina e misterioso movente della storia personale della filosofa, che stimola la crescita senza intaccare il libero arbitrio, grazie al consenso intimo e amoroso della creatura: infatti, quel che Dio opera con dono gratuito «lo fa perché l'anima gli si abbandona senza riserve»²⁹⁴. La studiosa definisce questo abbandono fiducioso l'atto più sublime della libertà umana, che lo studioso Wolfhart Pannenberg, riferendosi al termine biblico *emet*, traduce con *fidatezza*;

291 E. Stein, *L'intelletto e gli intellettuali* in «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», cit., pp. 623-634

292 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 58-59

293 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 70

294 E. Stein, *Scientia Crucis* cit., pp. 183-184

essa rappresenta l'atteggiamento di chi ha accettato, come propria situazione esistenziale, di non sottrarsi alla fatica di una ricerca che delinea la misura dell'incompletezza umana di fronte a una realtà che la trascende²⁹⁵, mantenendo saldo in eterno l'antico patto di Alleanza.

Giunta a questo punto, la Stein si arrende alla fede e consente con l'Aquinate che «la verità prima, il principio e criterio di tutta la verità è Dio stesso»²⁹⁶. La conversione, infatti, modifica il rapporto della studiosa con la filosofia; al riguardo, ella fa sue le parole di santa Teresa d'Avila, la quale afferma che nel tempo dell'orazione di quiete occorre permettere all'anima di assaporare il riposo accanto a Colui che è il suo riposo, mettendo la scienza da parte. Verrà, comunque, il momento in cui la scienza potrà procurare la gloria di Dio. Essa, allora, avrà l'unico scopo di servire *Sua Maestà*, il Signore. L'aiuto che fornisce la scienza è grande; tuttavia, precisa la carmelitana, in presenza della Sapienza infinita vale di più studiare un pò l'umiltà e compierne un solo atto, che possedere tutta la conoscenza del mondo. Secondo Teresa d'Avila, quindi, si tratta di stare con semplicità davanti a Dio, consapevoli della propria fragilità e bisognosi di sostegno, poiché Egli vuole che l'anima, la quale, in realtà, non è che un'insensata di fronte a Lui, sappia riconoscere la propria bassezza, mentre la Maestà infinita si umilia al punto di sopportarla alla sua presenza, per quanto indegna possa essere²⁹⁷. Queste riflessioni conducono la Stein alla scelta radicale di *compromettersi per Cristo*, sino al dono supremo di sé, nella scelta del Carmelo e nell'assunzione consapevole del proprio martirio, per amore del popolo ebraico e della Chiesa universale.

Negli anni che vanno dal 1923 al 1933 si situa il forte impegno sociale della Stein, profuso nell'insegnamento, nelle conferenze e nel dare il proprio contributo alla riforma del sistema educativo²⁹⁸; a questo si aggiunge l'operazione di confronto e ricomposizione intellettuale tra la Scolastica e la fenomenologia, nel segno di una raggiunta sintesi personale che si fa vita. La studiosa pratica quella che si può definire una "pedagogia del discernimento"²⁹⁹, che indica l'esistenza di un *progetto* di Dio su di lei, da comprendere e da servire. Questo progetto non le chiede di rinunciare alle proprie capacità intellettive, anzi: esse vanno sviluppate al meglio, per comunicare agli altri, con autorevolezza ed efficacia, ciò che va scoprendo. Da qui ha origine il proposito steiniano di mettere i propri talenti a servizio della cultura e della formazione, in un particolare momento storico in cui si avverte, con crescente preoccupazione, la responsabilità sociale dello studioso³⁰⁰.

Chi più possiede, in termini di conoscenza e di valori, più è chiamato a condividere questa ricchezza, in base alla consapevolezza di avere gratuitamente ricevuto e di essere chiamati,

295 W. Pannenberg, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 228-250.

296 E. Stein, *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993, p. 73

297 T. d'Avila, *Vita*, Bur, Milano 1962

298 A. Ales Bello, *La passione per la verità*, Messaggero, Padova 2003

299 E. Stein, *La ricerca della verità*, cit., p. 58

300 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 71

pertanto, a dare a propria volta (Mt 10, 7-8), come testimonia il discorso tenuto dalla studiosa a Zurigo, di fronte alle Accademiste Cattoliche di Svizzera, nell'inverno del 1932³⁰¹. Questo conduce a sperimentare la dedizione intellettuale come dono di sé anche all'Essere eterno: si tratta di un offerta, quindi, non separabile dalla spiritualità³⁰².

Per quanto riguarda il compito sociale e politico dell'intellettuale, Platone affida ai sapienti, ossia a «coloro che hanno una conoscenza dell'eterno fondamento di ogni essere ed accadere», nonché «i più puri moralmente, perché solo la purificazione da ogni brama terrena conduce alla suprema intellettualità»³⁰³, il ruolo di *guida* della comunità. Se vogliono proporsi come un valido riferimento, a parere della Stein, gli studiosi e gli scienziati devono rimanere fedeli alla loro teoria: in questo modo il sapere si amplia e apporta giovamento al vivere comune, in quanto viene favorita l'integrazione delle tante varietà individuali poste all'interno della compagine sociale. A tale proposito, la studiosa afferma quanto segue: «chi ha raggiunto un grado di umanità superiore a quello della grande massa non deve considerarlo come un personale contrassegno nel cui personale godimento potersi acquietare, bensì una nobilitazione che impegna al lavoro per gli altri e presso di loro»³⁰⁴, attraverso un concreto coinvolgimento e l'abbandono categorico dalla presunzione intellettuale³⁰⁵. Con l'acutezza della fenomenologa, infatti, la studiosa osserva che «Dobbiamo poter pensare, sentire, parlare come loro», aggiungendo che soltanto in questo modo è possibile aiutare gli altri a crescere in un libero regno spirituale, sancito dal rispetto per la persona³⁰⁶. L'intellettuale si pone, così, gratuitamente a servizio della cultura, della politica, dell'economia, delle relazioni, perché in ogni ambito vengano rispettati i principi fondamentali dai quali dipende il destino dell'umanità.

L'indagine antropologica della Stein, quindi, si mostra attenta ai problemi e lei contemporanei, e alle condizioni che rendono possibile un'educazione della persona *nella* e *per* la società. Questo versante etico-sociale si offre anche come dimensione imprescindibile della testimonianza cristiana, che respinge la tentazione di una spiritualità esclusivamente intimistica, poco conforme alle esigenze della carità, per scrutare a fondo i segni dei tempi ed interpretarli alla luce del Vangelo. Tale modo di intendere l'azione pedagogica da parte di Edith Stein comporta, quindi, a monte, la scelta di una determinata visione dell'uomo.

301 E. Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Werke V, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1987, pp. 291-299

302 J. Guitton, *Il lavoro intellettuale, Consigli a coloro che studiano e lavorano*, Paoline, Roma 1985, p. 26

303 E. Stein, *L'intelletto e gli intellettuali*, cit., p. 631

304 Ivi, p. 633

305 E. Stein, *La donna*, cit., p. 297.

306 E. STEIN, *L'intelletto e gli intellettuali*, cit., p. 633.

Secondo la studiosa, tuttavia, all'intellettuale non compete primariamente il ruolo di *guida* della comunità; è opportuno che egli si occupi, invece, del compito educativo, connaturato al lavoro intellettuale in sé. Tale compito, una volta assunto, si lega strettamente alla testimonianza di vita di ogni educatore autentico. In virtù della relazione empatica, infatti, la Stein asserisce che: «Ogni contatto con gli uomini, il loro esempio, il loro comportamento verso i giovani e verso gli altri [sono] di grande efficacia formativa [...]»³⁰⁷.

L'educatore, inoltre, è chiamato ad influire anche sul contesto in cui vive ed opera, in modo da rinforzare i risultati ottenuti tramite la relazione educativa³⁰⁸. Chi si occupa di formazione “non può restare nelle retrovie” rispetto alla qualità sociale, morale e culturale che nell'ambiente va, via via, affermandosi, pena l'abdicazione al suo stesso ruolo.

La Stein afferma, inoltre, che l'educatore è uno strumento nelle mani del Creatore³⁰⁹; egli deve avere come fine l'autentica natura umana e l'individualità del soggetto a lui affidato, il cui modello si trova in Dio stesso, per cui «l'essere umano autentico [...] è colui che corrisponde all'archetipo divino dell'uomo»³¹⁰. La realizzazione perfetta di tale archetipo è la figura di Gesù Cristo, immagine visibile dell'Invisibile, perché in Lui trovano manifestazione sia il vero Dio, sia il vero uomo; per questo, formare degli esseri umani significa educarli secondo le caratteristiche dell'Educatore divino, che dà ragione dell'alta dignità della persona umana. Gesù è, per la Stein, Colui il quale fonda la vita umana, come apertura verso se stessi, l'altro e Dio, inaugurando una nuova antropologia, non più fondata sul potere e sull'interesse, ma sull'amore e sul dono.

Il verbo tedesco *bilden* - da cui deriva il sostantivo *Bildung*³¹¹, tradotto in italiano con *formazione* - sta ad indicare l'atto di “conferire forma”; in Edith Stein essa è, essenzialmente, la *forma Christi*, ossia quella dei figli di Dio. L'educazione, quindi, conduce l'uomo a ciò che deve essere; essa si configura come un processo che coinvolge il corpo, l'anima e lo spirito, con tutte le loro potenze; esso «è in gran parte spontaneo, naturalmente evolventesi da una forma interiore»³¹². L'uomo, quindi, ha in sé le chiavi della propria educabilità e, tuttavia, necessita di aiuto proveniente dall'esterno per giungere a compimento. Ciò non significa rinunciare all'individualità dell'allievo, ma promuoverla, in quanto Dio è il solo a conoscere i mezzi per raggiungere il fine di ogni persona umana. A tale proposito, la Stein asserisce che «Nessuno può far di sé qualcosa che sia al di fuori della propria natura»³¹³. Si

307 E. Stein, *La donna*, cit., pp. 233-234

308 R. Cerri Musso, *L'ambiente quale spazio dinamico di intersoggettività*, in «Scuola e didattica», n. 11, febbraio 1994, p. 16

309 E. Stein, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 50

310 E. Stein, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 41.

311 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 24

312 E. Stein, *La donna*, cit., p. 229

313 Ivi, p. 135

tratta, quindi, di realizzare con *fidatezza* l'umanità completa, che prende forma nel singolo uomo, in cui «i doni del Creatore non sono atrofizzati, ma rigogliosi, e le cui potenze stanno nell'ordine voluto da Dio»³¹⁴.

Questo è il senso principale in cui va intesa la *Bildung* steiniana, contenuta nei diciassette saggi di argomento pedagogico-didattico composti tra il 1926 e il 1938, e raccolti ne *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa (Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung)*. Tali scritti esprimono la preoccupazione di vivere in tempi difficili e di non breve durata. Ciò esige un pensare integrale, rivolto a ciò che è decisivo per il destino di ogni uomo, in quanto la psicologia sperimentale, con il suo procedere statistico, non è in grado, da sola, di «misurare i beni e i mali morali e spirituali di una persona»³¹⁵.

La Stein definisce l'educazione come «la struttura che la personalità umana viene ad assumere per influsso dell'attività altrui e, rispettivamente, il processo di questa formazione»³¹⁶. Nella definizione, quindi, risiedono sia l'obiettivo sia il processo o - in altri termini - sia il risultato sia l'itinerario. L'educatore ha davanti a sé la meta cui tendere, ossia la *persona formata* - in cui è sottesa la concezione, propria della Stein, di un'energia interiore tendente al compimento - e, insieme, la via per raggiungere tale obiettivo, con quanto attiene circa le scelte metodologiche e la predisposizione degli interventi³¹⁷. Esito della relazione educativa è quello di portare al «massimo dispiegamento» l'*impronta germinale* della persona, ricevuta in dono alla nascita³¹⁸. Si tratta di «qualcosa che non è ancora ciò che deve essere, però è già determinato nel suo dover essere, e quindi il suo procedere è prestabilito: giacché le sue possibilità non realizzate sono fondate nell'essere, e la loro realizzazione è il passaggio ad un grado superiore dell'essere stesso»³¹⁹. L'intervento attivo dell'educatore promuove l'attualizzazione di tutte le potenze e le facoltà personali dell'educando, secondo un piano conforme al progetto - cioè consapevole del fine e libero³²⁰, e in riferimento alla prospettiva *vocazionale* a diventare la persona che si è chiamati ad essere. Inoltre, è opportuno che l'educatore si adoperi anche per «[...] modificare e correggere le degenerazioni negative che la natura umana, corrotta dalla colpa originale, porta con sé»³²¹ in seguito alla ribellione contro «la proposta formativa» di Dio. Pertanto, è lungo questo complesso e delicato itinerario che l'intellettuale-educatore deve accompagnare l'educando,

314 Ivi, p. 281

315 E. Stein, *La vita come totalità*, cit., p. 76.

316 E. Stein, *La donna*, cit., pp. 133-134.

317 R. Cerri Musso, *La pedagogia dell'Einführung*, cit., p. 153

318 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 78

319 Ivi, pp. 376-377

320 Ivi, p. 444.

321 E. Stein, *La donna*, cit., p. 207

affinché questi impari a riconoscersi come un'unità di senso³²², che si realizza a partire da un orizzonte di vissuti comunitari e da un'etica fondata sulla solidarietà e la corresponsabilità.

La Stein, nello svolgersi della sua riflessione, ha presente anche l'importanza della dimensione *non-intenzionale* dell'atto educativo: in più occasioni, infatti, ella ribadisce l'influsso sulla persona, indiretto ma rimarchevole, della natura, dell'arte, della creazione musicale, e così via; pertanto, ella afferma che «tutto ciò che penetra nell'intimo dell'anima umana la forma e la educa» e, per tale ragione, ogni opera dell'ingegno umano deve promuovere - e non ledere - la crescita e la dignità della persona³²³.

Nella prospettiva pedagogica steiniana è possibile interpretare la relazione educativa come relazione empatica. Il particolare legame che unisce l'allievo al suo docente e il docente al suo allievo è, infatti, colmo di fecondità reciproca. In questa relazione, inoltre, si verifica una crescita comune, pur nell'evidente disparità dei ruoli e nell'asimmetria della relazione.

L'idea di *Bildung* proposta da Edith Stein apporta anche uno specifico contributo teorico alla pedagogia scientifica: attraverso l'empatia, infatti, si possono realizzare le condizioni adeguate per costruire il proprio sé autentico, come esito di una formazione che risponde ad esigenze di carattere veritativo, etico e spirituale. Per tale ragione, quindi, ella è persuasa che per educare non bastino la teoria, la tecnica e i contenuti, seppure intrisi dei più alti valori ed ideali; per comprendere il fenomeno educativo e la sua attuazione occorre, invece, analizzare la persona nella sua unicità strutturale, dalla quale dipende la natura e l'irripetibilità del messaggio educativo³²⁴. La studiosa, pertanto, vede nell'antropologia filosofica la base per sviluppare una prassi pedagogica, «la quale non è pensabile senza un'adeguata e preliminare indagine sull'essere umano»³²⁵. A chi intraprende un percorso educativo, quindi, sono richieste notevoli e molteplici capacità, giacché grande è il compito che gli viene affidato; al riguardo, la Stein afferma che «costui deve conoscere le strutture e lo sviluppo della persona umana, deve comprendere le particolarità proprie dell'individuo e le sue esigenze [...]; gli è necessario, poi, conoscere i mezzi educativi con cui influire sul giovane uomo; gli è necessario conoscere finalmente le norme della vita spirituale e deve saper vivere secondo queste norme. Si può infatti condurre gli altri solo a ciò che si pratica»³²⁶

Formare significa, quindi, avere il coraggio di mettersi alla sequela e al servizio della *Verità*, posta nel *Kern* di ogni uomo. In virtù di questa chiave di lettura evangelica, ogni contributo donato dall'intellettuale- educatore rappresenta una delle più squisite ed elevate forme di gratuità, definita da un'atteggiamento etico di rispetto e da un'oblatività responsabile.

322 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 218

323 Ivi, pp. 233-234

324 F. Alfieri, *Il "principium individuationis"*, cit., pp. 209-259

325 A. M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein*, cit., p. 23

326 E. Stein, *La donna*, cit., p. 230

«Spesso gli amici mi chiedono come faccio a far scuola e come faccio a averla piena. Insistono perché io scriva per loro un metodo, che io precisi i programmi, le materie, la tecnica didattica. Sbagliano la domanda, non dovrebbero preoccuparsi di come bisogna fare per fare scuola, ma solo di come bisogna essere per poter far scuola».

Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali*

4.1. Edith Stein educatrice

Nell'uso corrente, con il termine *educazione* (*Bildung*) si allude, anzitutto, al mandato di comunicare i saperi fondamentali: leggere, scrivere e far di conto. Ciò, tuttavia, non si riduce a mera trasmissione di competenze, ma ha il compito di condurre alla “fioritura” dell'originalità personale, legata alla moralità, intesa come capacità di decidersi da sé per il bene, proprio ed altrui. Luigi Stefanini, filosofo e pedagogista del Novecento, a questo riguardo conia un'espressione illuminante: “Ogni sapere è un sapersi, ma, nelle condizioni umane del sapere, non c'è sapersi senza un sapere”³²⁷.

Nella vita di Edith Stein si succedono - in maniera *provvidenziale*³²⁸ - alcune figure educative di grande rilevanza, con le quali ella condivide un tratto del proprio cammino umano e intellettuale, che favoriscono l'espressione del suo essere donna, filosofa e religiosa. Prima fra tutte, la madre Augusta, che trasmette alla figlia una pedagogia - antica e sempre nuova - basata sui valori del quotidiano, del rispetto, del sacrificio e della fiducia in Dio; poi, *der liebe Meister*, Edmund Husserl, che indica alla discepola le condizioni per realizzare il proprio desiderio di conoscenza e verità; e, ancora, Adolf Reinach, il docente che sostiene e incoraggia nello studio e sa farsi compagno sul sentiero della fede, senza tralasciare Max Scheler - con la sua “provocazione” al cattolicesimo - e i preziosi colleghi del Circolo di Gottinga; ad essi va ad aggiungersi il gesuita Erich Przywara³²⁹, che la invita a tradurre il *Diario* e le *Lettere* del cardinale John Henry Newman e la cui opera *Analogia Entis*³³⁰ influenza la struttura dell'opera steiniana *Essere finito Essere eterno*³³¹.

La vicenda della Stein si delinea, tuttavia, anche grazie ad altri «maestri» - più o meno lontani nel tempo, eppure prossimi nello spirito - con i quali ella istituisce rapporti decisivi per la propria formazione: Agostino d'Ippona³³², Dionigi l'Aeropagita³³³, Tommaso d'Aquino³³⁴,

327 L. Stefanini, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 80

328 R. Cerri Musso, *op. cit.*, pp. 27-28

329 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 152

330 E. Przywara, *Analogia Entis. Metaphisik. Ur-struktur und Allrhythmus*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962; *Analogia Entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Introduzione di P. Volonté, Vita e Pensiero, Milano 1995

331 M. Scherini, *op. cit.*, p. 19

332 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 70

333 Ivi, p. 65

334 Ivi, p. 42

Meister Eckhart³³⁵, Duns Scoto³³⁶, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce³³⁷ e, soprattutto, il Cristo, *Maestro interiore* che dialoga con l'anima, plasmandola in maniera rispettosa ma esigente, in vista della santità³³⁸. Questi *incontri* inducono la studiosa ad affermare la necessità di «aver fede nel proprio essere e avere il coraggio di attuarlo; e aver fede anche in una vocazione individuale a una precisa attività personale, udire questa chiamata ed essere pronti a seguirla»³³⁹. Tutto ciò segna la sua esperienza di docente e, insieme, contribuisce a caratterizzare la sua riflessione circa lo statuto scientifico della pedagogia³⁴⁰.

Il lavoro d'insegnante che Edith Stein svolge a Spira favorisce l'emergere delle sue non comuni doti educative di cui molti sono testimoni, a cominciare dal gesuita Erich Przywara³⁴¹. Innanzitutto, vi è in lei il senso della profonda dignità e della grande responsabilità della professione educativa, la quale, attraverso dedizione, pazienza e lungimiranza, permette la maturazione dell'allievo. È necessario, pertanto, che chi educa conosca la struttura della persona umana - avendo chiaro sia il carattere specifico della femminilità sia quello della mascolinità, e ciò che questo implica nell'ordine dei fini -, sappia utilizzare i mezzi educativi adeguati per influire sull'educando, e segua i dettami della vita spirituale, giacché «si può condurre gli altri solo a ciò che si pratica»³⁴². Negli scritti steiniani, quindi, l'esperienza pedagogica abbraccia sia la ricerca filosofico-teologica, sia quella dell'esemplarità e della coerenza della vita morale.

Sulla necessità di riflettere sullo stile del proprio operare in ambito formativo, Edith Stein si esprime con chiarezza nel testo della conferenza dal titolo *Fondamenti dell'educazione della donna*, che si svolge a Berndorf sul Reno l'8 dicembre 1930, da lei tenuta su invito del Comitato educativo della Lega delle donne cattoliche³⁴³. La riflessione della studiosa non rimane chiusa in una teorizzazione astratta, ma si cala nella situazione storica e sociale concreta, poiché ella avverte la *chiamata* a contribuire alla formazione degli uomini e delle donne del suo tempo, e si prodiga a tal fine attraverso un'attività instancabile d'insegnante, di conferenziera e di studiosa.

Nel corso delle proprie analisi sull'educazione, Edith Stein individua tre «comunità che formano gli uomini»³⁴⁴: esse sono la famiglia, lo Stato e la Chiesa. La prima esercita una responsabilità educativa *diretta* nei confronti delle giovani generazioni e, primariamente,

335 Ivi, p. 71

336 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 74

337 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 6

338 Ivi, pp. 132-133

339 E. Stein, *La donna*, cit., p. 221.

340 M. Epis, *op. cit.*, p. 123

341 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 152

342 E. Stein, *La donna*, cit., p. 230

343 Ivi, p. 132

344 Ivi, p. 234.

deve occuparsi di favorire l'armonico e naturale svolgersi del processo di formazione del sé, attraverso un atteggiamento di «cura».

Per quanto riguarda lo Stato, esso esprime la “necessità vitale” di intervenire nella formazione dei cittadini, affinché divengano «uomini energici, sani, attivi e abili»³⁴⁵. Esso deve rapportarsi in maniera *mediata* con l'opera educativa familiare, per non compromettere lo spazio della libertà umana. Il rispetto di tale ambito rappresenta la preoccupazione maggiore della Stein, la quale, a tale proposito, scrive: «nel nostro tempo in cui, nel nome dell'onnipotenza dello Stato, il diritto naturale della famiglia è tanto combattuto e praticamente limitato, o addirittura eliminato, abbiamo certamente il compito urgente di fondare teoricamente, con profondità e ampiezza questo diritto»³⁴⁶.

Il problema educativo, quindi, è anche istituzionale. La studiosa, pertanto, affronta concretamente la difficoltà di tradurre i progetti ideali in operatività didattica partecipando a organismi di studio per la riforma dell'ordinamento scolastico³⁴⁷ e ribadendo che il ruolo privato-interiore della famiglia non deve mai scindersi da quello pubblico-sociale della scuola. In taluni casi la scuola deve assumere il compito educativo spettante alla famiglia; quest'ultima, infatti, talvolta si trova limitata dalla crisi morale della modernità, e alle prese con difficoltà economiche e sociali che mettono in secondo piano le esigenze formative. Inoltre, «quando casa e scuola si dividono l'opera educativa, la loro attività non dovrebbe essere giustapposta, ma coordinata»³⁴⁸.

Il patrimonio culturale di un popolo deve essere affidato alla scuola, poiché a essa spetta il compito di introdurre il soggetto nei vari ambiti del sapere³⁴⁹. Perché questo stadio sia pienamente raggiunto, tuttavia, esso va considerato alla luce della dimensione assiologica: la realtà oggettivamente conoscibile, quindi, va collocata nella dimensione dei fini.

Riflettendo sul fine dell'educazione, la studiosa afferma che «Poiché nessun fine è conseguibile se non è già incluso come necessario, o almeno possibile, nel materiale, i bisogni del tempo devono venir commisurati da quelli dell'eternità, cioè dall'ordine eterno degli enti»³⁵⁰; pertanto, ciò che deve muovere il progetto educativo è la *natura* del soggetto, ossia ciò che egli è, e la *missione* che è chiamato a compiere in virtù della natura stessa che gli è propria. Ciò che limita l'efficacia formativa dell'istituzione scolastica è la sua realizzazione per singoli gradi o tipi di scuola, secondo una visione, quindi, sempre parziale.

A parere della Stein, la mancanza di un progetto formativo unitario dipende dal concetto illuministico di educazione, che informa di sé la scuola tedesca dell'età guglielmina. Esso

345 Ivi, p. 232

346 Ivi, p. 228

347 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 23

348 E. Stein, *La donna*, cit., p. 245

349 Ivi, p. 239

350 Ivi, p. 209

si basa sul concetto di anima come *tabula rasa* e su un sapere enciclopedico da acquisire tramite la «comprensione intellettuale e l'apprendimento mnemonico»³⁵¹, senza considerare la dimensione propria dell'uomo *creato e redento*.

Per quanto riguarda l'esito dello studio, le richieste più significative riguardano l'ambito del lavoro. A tale proposito, la studiosa ribadisce che la professionalità si realizza in conformità a concrete doti individuali, portate a compimento. Inoltre, «la professione è proprio il punto in cui il singolo si incorpora alla comunità, perché è la funzione che egli deve svolgere nell'organismo sociale»³⁵². Non è, allora, la legge economica a governare, ma quella della responsabilità solidale, forma strutturante della vita sociale. Ritorna, anche in questo ambito, la rilevanza costante dell'intersoggettività: ciascuno è se stesso non per se stesso, né da se stesso, ma grazie alla costante relazione con l'altro che, nel delimitarlo, ne evidenzia e ne esalta l'individualità e la funzione.

La Stein osserva che è responsabilità dell'istituzione scolastica quella di individuare, nell'allievo, le doti «dalle quali è facile dedurre in anticipo le varie propensioni professionali, ponendo le basi per una appropriata consulenza professionale e per una scelta saggia»³⁵³, in grado di soddisfare le richieste sociali e culturali. Chi elabora i piani di studio, quindi, deve discernere con cura le materie che sono fondamentali da quelle, invece, accessorie; quest'ultime, infatti, rischiano di tenere occupate tante energie che potrebbero essere impiegate con maggior profitto in altri ambiti. La studiosa, inoltre, suggerisce di prolungare la fase di scolarizzazione, per includervi «anche gli anni tanto recettivi che seguono immediatamente la crisi dell'adolescenza»³⁵⁴, in cui animo, intelletto e volontà sono particolarmente sensibili a quanto proviene dall'esterno.

L'educatore attento, quindi, è consapevole che la formazione intellettuale, retamente orientata, non ha come obiettivo finale solo l'acquisizione cognitiva, ma la strutturazione stessa della persona. Inoltre, secondo la Stein è preferibile un metodo di apprendimento di tipo teorico-pratico, che operi attraverso il confronto, la distinzione e la misura per stimolare la creatività, intesa come capacità di risoluzione dei problemi. Questo perché l'affrontare compiti concreti richiede di saper istituire criteri di priorità rispetto alle possibilità che, via via, si presentano, sia con riferimento a situazioni astratte, sia di ordine pratico, in quanto «l'essere umano per natura sua non deve solo percepire, ma anche operare, creare all'esterno, per diventare davvero padrone di sé»³⁵⁵. In quest'affermazione si coglie l'intento della Stein di collocare in posizione d'equilibrio, all'interno del progetto didattico, le attività teoriche e quelle pratiche, sia sul piano metodologico sia su quello disciplinare.

351 Ivi, p. 133

352 Ivi, p. 147

353 Ivi, p. 146

354 Ivi, p. 258

355 Ivi, p. 143

La studiosa distingue, fra le discipline che presentano una chiara valenza formativa, quelle che conducono a penetrare la cultura di un popolo, ossia la letteratura, l'arte e la storia, da quelle che abilitano al ragionamento logico, quali la matematica e le lingue antiche; quest'ultime, in particolare, per la loro forte struttura sintattica, allenano alla chiarezza di pensiero e sono assimilabili alle scienze esatte. Se le scienze umanistiche fanno comprendere le opere dello spirito e dell'ingegno umano, le scienze naturali mettono in contatto immediato con l'opera creatrice di Dio, e la loro pratica fornisce la conoscenza completa del creato³⁵⁶.

Educare all'uso della lingua, inoltre, significa educare all'uso del pensiero, giacché pensiero e la parola costituiscono, sostanzialmente, il medesimo processo. Al fine di promuovere l'autostima, quindi, è opportuno incoraggiare le capacità espressive spontanee dell'allievo e indirizzarlo, progressivamente, a «dar forma verbale al pensiero profondo»³⁵⁷.

L'ultimo passaggio riguarda la ricerca di senso, connaturata all'essere umano; in questo ambito sia la religione, sia la filosofica a essa complementare, si pongono come coronamento e sintesi di tutto l'insegnamento. Edith Stein afferma che anche nell'istituzione scolastica pubblica la religione rappresenta il momento più importante del processo educativo, anzi «dove non la si prende in considerazione alcuna, non si può quasi parlare di vero lavoro formativo»³⁵⁸. L'istruzione religiosa deve favorire un'esperienza di fede viva, che è «propria dell'intelletto e del cuore, atto di volontà e azione»³⁵⁹, e aprire lo spirito al sacro e al mistero che risiedono nel cuore di ogni uomo. Per quanto riguarda la sfera religiosa, quindi, il compito di «ammaestrare nella fede ed educare ad una vita di fede»³⁶⁰ è affidato alla Chiesa, la quale, attraverso la testimonianza del credente, fa sì che la fede stessa vivifichi la morale. Secondo la Stein «ciò che la fede ci propone come fine dell'uomo»³⁶¹, rappresenta anche la norma del lavoro formativo. Pertanto, un'opera educativa che non tenga conto delle esigenze della persona conduce a una prassi inadeguata³⁶² e, come tale, destinata a fallire. Per tale ragione, la studiosa rifiuta un ordine sociale e un metodo educativo nei quali il valore dell'uomo dipenda esclusivamente dalla sua biologia, o dalla capacità o meno di collocarsi all'interno del sistema economico, negando ogni elemento spirituale³⁶³. L'essere umano va considerato, invece, nella sua grande dignità, in quanto riceve da Dio un'*impronta* originale, che dà vita all'anima e si rivela nei caratteri particolari, chiamando ciascuno alla propria realizzazione. Cosicché, ciascuno possiede, per dono divino gratuito, dei talenti unici. L'individualità, quindi, rappresenta per l'educazione un valore, e va sostenuta nel lento cammino di maturazione e

356 Ivi, p. 242

357 Ivi, p. 254

358 Ibidem

359 Ivi, p. 144

360 Ivi, p. 233

361 Ivi, p. 210.

362 Ivi, p. 185.

363 Ivi, p. 226.

disvelamento, segnato da atti di auto-dominio e decisione consapevole³⁶⁴. Per sviluppare questa forma interna, questo *germe* divino, vi è bisogno sia dell'aiuto soprannaturale della grazia, sia dell'aiuto naturale dell'opera educativa umana. In questo modo la persona può avvicinarsi, per la sua stessa intima tensione finalistica, al quadro ideale di perfezione che le è innato. L'idea di educazione e di educatore che la Stein esprime trascende, quindi, i limiti che tradizionalmente si assegnano alla funzione docente. Si tratta dell'atteggiamento di chi, per fede, accetta di svolgere il proprio compito come strumento della Grazia, operando nella gratuità; ciò comporta anche l'accettazione del rischio di non raccogliere, in prima persona, ciò che si è seminato con scrupolo e dedizione. Tuttavia, l'educatore può mantenersi sereno e confidare nella bontà di quanto ha fatto, poiché quando «non viene posto alcun ostacolo all'opera formativa di Dio si può star tranquilli anche su tutto il resto. E oltre a ciò, va tenuto conto che nella divina economia della salvezza nessun vero sforzo resta senza frutto, anche là dove l'occhio umano non scorge altro che l'insuccesso»³⁶⁵.

364 Ivi, p. 223

365 Ivi, p. 125

«Beato il marito di una donna virtuosa; il numero dei suoi giorni sarà doppio.
Una brava moglie è la gioia del marito, questi trascorrerà gli anni in pace.
Una donna virtuosa è una buona sorte, viene assegnata a chi teme il Signore.
Ricco o povero il cuore di lui ne gioisce, in ogni tempo il suo volto appare sereno.
La grazia di una donna allieta il marito, la sua scienza gli rinvigorisce le ossa.
E' un dono del Signore una donna silenziosa, non c'è compenso per una donna educata.
Grazia su grazia è una donna pudica, non si può valutare il peso di un'anima modesta.
Il sole risplende sulle montagne del Signore, la bellezza di una donna virtuosa adorna la sua casa».
Siracide 26, 1-4. 13-16

5. Gratuità al femminile, secondo la natura e la grazia

Incoraggiata fin dal 1928 da padre Przywara³⁶⁶, Edith Stein negli anni Trenta promuove la condizione femminile in una serie di conferenze, ora raccolte nell'opera *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia (Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade)*³⁶⁷. Nell'esporre le sue relazioni, grazie all'eloquenza e all'oggettività di cui è dotata, ella esercita una profonda impressione su chi l'ascolta, tramite un linguaggio chiaro e dignitoso, che rivela una vita interiore di straordinaria ricchezza. Svolge il suo ruolo con fervore e dinamismo, con l'intento di delineare anche una pedagogia rivolta alla formazione della donna. La studiosa prepara molte delle sue riflessioni nel raccoglimento fecondo dell'abbazia benedettina di Beuron, nella quiete della Foresta Nera, presso Sigmaringen, ed è sostenuta nella sua opera divulgativa dall'abate don Raphael Walzer, suo direttore spirituale³⁶⁸.

Nel corso dei suoi interventi, la Stein si rivolge alla platea cattolica con l'"ambizione" di proporre un modello di donna credente che, per quanto impegnata nel mondo, non deve, tuttavia, perdere di vista la dimensione soprannaturale della propria vocazione specifica³⁶⁹. Con lo stesso zelo, la studiosa si dedica alla sua attività di docente a Spira, indicando alle proprie studentesse un *ethos professionale (Berufsethos)* adeguato, che permetta loro di mettere a frutto i talenti personali e le capacità intellettuali di cui sono dotate a beneficio della collettività.

La Stein intende ribadire con forza la necessità della presenza femminile, sempre e ovunque, per garantire lo sviluppo della persona e dei valori umani. La donna, infatti, da sempre sa custodire l'esperienza dell'altro attraverso l'ascolto e la cura dei corpi e delle anime. La studiosa dedica particolare attenzione al rapporto maschile-femminile, che

366 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 162

367 E. Stein, *La donna*, cit.

368 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 184

369 Ivi, p. 168

interpreta secondo i tratti della complementarità, confrontandosi con i testi sacri per individuare la vocazione di entrambe le componenti dell'umanità. Attraverso quest'analisi, la studiosa giunge all'elaborazione di un'antropologia duale³⁷⁰, a riguardo della quale scrive: «Sono convinta che la specie uomo si articoli in due specie: specie *virile* e specie *muliebre* e che l'essenza dell'uomo, alla quale nell'un caso e nell'altro nessun tratto può mancare, giunga in due modi diversi ad esprimere se stessa e che l'intera struttura dell'essenza renda evidente l'impronta specifica»³⁷¹.

Riferendosi alla creazione, la Stein considera il versetto biblico (Gen 1, 27-28) nel quale si trova scritto: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò. E Dio li benedisse e disse: Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra e sottomettetela e siate padroni dei pesci del mare e degli uccelli del cielo e di tutte le bestie che si muovono sulla terra»³⁷². La diversità dell'uomo e della donna, quindi, si può «considerare eminentemente enunciata dalla stessa distinzione in sessi»³⁷³.

L'affermazione «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gen 1, 26), allude anche alla vocazione stessa dell'uomo, quella di farsi simile al proprio Creatore attraverso la dimensione dell'amore donativo³⁷⁴.

Il fatto che la solitudine non rappresenti una condizione idonea all'uomo s'incontra nella parola stessa di Dio: «Non è bene che l'uomo sia solo. Facciamogli un aiuto che gli corrisponda» (Gen 2, 20). Con la creazione della donna, l'essere umano giunge «a un'immagine speculare [...] un completamento, un *pendant*, in cui le due parti si corrispondano; tuttavia non in senso pieno, ma in modo che si completino a vicenda come una mano rispetto all'altra»³⁷⁵. La dualità della forma umana, quindi, non crea estraneità, ma invita alla relazione più desiderata e profonda, poiché Eva, tratta dalla costola di Adamo dormiente, diviene per lui carne della sua stessa carne; pertanto, «Non si parla qui di un dominio dell'uomo sulla donna: ella viene detta compagna e aiuto [...]»³⁷⁶, e i due collaborano «in perfetta armonia di forze come un unico essere [...]».

La differenza sessuale investe la dimensione corporea, quella psichica e l'ambito spirituale. Nell'uomo e nella donna, infatti, «non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa,

370 A. Ales Bello, *Edith Stein, la passione per la verità*, cit., pp. 77-83

371 E. Stein, *La donna*, cit., p. 204

372 Ivi, p. 69

373 Ibidem

374 Giovanni Paolo II, al n. 7 della sua *Mulieris dignitatem* considera la persona come «un tendere alla realizzazione di sé, che non può compiersi se non mediante un dono sincero di sé»; Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem, Lettera apostolica di Giovanni Paolo II sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'anno mariano*, Città del Vaticano, 15 agosto 1988; Ed. E.D.B., Bologna 1998.

375 E. Stein, *La donna*, cit., p. 70

376 Ivi, p. 71

il rapporto dell'anima col corpo è differente, e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come il rapporto delle potenze spirituali tra di loro»³⁷⁷. Se l'uomo è più incline a uno sviluppo unilaterale, dedicando le proprie forze a un settore specialistico, la donna «partecipa volentieri con tutta la persona a ciò che fa»³⁷⁸, secondo la propria inclinazione naturale a un amore che si fa obbedienza e servizio³⁷⁹. La Stein aggiunge, inoltre, che «la specie femminile dice unità, chiusura dell'intera personalità corporeo-spirituale, sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice elevazione di singole energie alle loro prestazioni più intense»³⁸⁰.

Esistono molteplici e, spesso, contrapposte concezioni, che dilacerano l'immagine che la donna ha di se stessa; pertanto, la studiosa intende riscoprire il *valore particolare*³⁸¹ dell'essere femminile, in un contesto di interazione sociale che ne sviluppi le peculiarità e la libera espressione di sé. Nel messaggio per la giornata della pace del 1995, intitolato *Donna: educatrice alla pace*, Papa Giovanni Paolo II scrive: «Purtroppo una lunga storia di “peccato” ha turbato e continua a turbare l'originario progetto di Dio sulla coppia, sull'“essere uomo” e sull'“essere-donna”, impedendone la piena realizzazione. Bisogna ad esso ritornare, *annunciandolo con vigore*, perché soprattutto le donne, che più hanno sofferto per tale mancata realizzazione, possano finalmente esprimere in pienezza la loro dignità. Per la verità, nel nostro tempo le donne hanno compiuto passi importanti in questa direzione, giungendo ad esprimersi a livelli rilevanti nella vita culturale, sociale, economica e politica, oltre che, ovviamente, nella vita familiare. È stato un cammino difficile e complesso e, qualche volta, non privo di errori, ma sostanzialmente positivo, anche se ancora incompiuto per i tanti ostacoli che, in varie parti del mondo, si frappongono a che la donna sia riconosciuta, rispettata, valorizzata nella sua peculiare dignità»³⁸².

Rispettando una sequenza cronologica, è opportuno ricordare anzitutto il primo intervento pubblico di Edith Stein in veste di conferenziera, che ha luogo nell'aprile 1928 a Ludwigshafen, in occasione del congresso dell'Unione delle insegnanti cattoliche di Baviera³⁸³. L'argomento generale, *Valore della femminilità e sua importanza per la vita del popolo (Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes)*³⁸⁴, permette alla studiosa di affrontare i grandi temi d'attualità: il ruolo femminile nella famiglia e

377 Ivi, p. 204

378 Ivi, p. 280

379 Ivi, p. 53

380 Ivi, p. 204

381 Ivi, p. 279

382 Giovanni Paolo II, *Donna: educatrice alla pace* (1995), in L. Sebastiani, *Donna e pace*, San Paolo, Torino 1995, p. 38

383 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 162

384 E. Stein, *Valore della femminilità e sua importanza per la vita del popolo*, in *La donna*, pp. 277-290

nell'educazione dei figli, l'impegno professionale, il posto nella società e nella Chiesa e la condizione della donna nubile.

L'orientamento principale della donna consiste nel comprendere il valore dell'esistenza dell'altro e nel prendersene cura, per giungere a uno sviluppo integrale della persona. A tale proposito, in Edith Stein si trova una formulazione molto significativa: «Lo sforzo (*Bestreben*) dell'uomo è orientato eminentemente verso la conoscenza e l'attività creativa; la forza (*Stärke*) della donna risiede, invece, nella sua vita affettiva (*Gemütsleben*). Ciò dipende evidentemente dal suo orientamento verso l'essere personale. Sono infatti i movimenti e le tonalità emotive (*Stimmungen*) dell'animo (*Gemüt*) che fanno scoprire all'anima il proprio essere, ciò che è e come è; con ciò essa afferra anche l'importanza dell'essere altrui per il proprio, come anche la qualità specifica – e il valore ivi connesso – delle cose che sono al di fuori di lei: delle altre persone e delle realtà impersonali»³⁸⁵. Come osserva la studiosa, quindi, la forza femminile risiede nella sfera affettiva, attraverso la quale alla donna è possibile «afferrare l'essere nella sua completezza e nella sua particolarità», il che «condiziona il suo sforzo di spiegarsi verso il tutto ed aiutare gli altri verso questo spiegamento»³⁸⁶.

La conferenza che sviluppa nel modo più adeguato questo tema è quella che la Stein tiene il 10 settembre 1930 a Salisburgo, nell'ambito della «Riunione d'autunno» dell'Associazione delle universitarie cattoliche, dal titolo *Ethos della professione femminile*³⁸⁷, durante la quale ella afferma che la donna è strutturata per essere madre: «Esiste ovunque il bisogno di simpatia e assistenza materne. È sotto questa angolazione che possiamo riassumere, nella parola maternità, ciò che abbiamo sviluppato come valore specifico della donna. Si tratta di una maternità che non si limita unicamente alla cerchia stretta dei genitori attraverso i vincoli di sangue e neppure a quella degli amici personali»³⁸⁸. Oltre che nel corpo, questo si ravvisa anche nelle caratteristiche specifiche dell'anima femminile, orientata in maniera concreta verso quanto è «vivo e personale»³⁸⁹; inoltre, il dono proprio e la felicità della donna consistono nella partecipazione spontanea alla vita di un altro uomo, ossia nel prendere parte a quanto lo riguarda, in virtù di una capacità empatica che la rende affidabile e premurosa compagna (*Gefährtin*) dell'uomo³⁹⁰.

In *Ethos della professione femminile*, la Stein fa derivare questa capacità di condivisione proprio dall'attitudine materna di orientare gli atti della donna rivolti alla cura delle relazioni: una madre (*Menschenmutter*), infatti, possiede l'abilitazione naturale a dar vita, far crescere, proteggere, formare la prole, per «penetrare con sentimento e comprensione nell'ambito di

385 Ivi, p. 111.

386 Ibidem

387 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 165

388 Ivi, p. 165

389 E. Stein, *La donna*, cit., p. 52

390 Ibidem

quelle realtà che di per sé le sono lontane, e delle quali non si prenderebbe cura, se non fosse l'interesse per una persona che la mette in contatto con esse»³⁹¹. Questa concretezza - che si esplica su diversi fronti di intervento - contraddistingue la maniera femminile di conoscere: essa non è di tipo concettuale e analitico quanto, piuttosto, contemplativo e sperimentale, poco incline, quindi, all'astrazione³⁹². Si tratta di una conoscenza che, pur non dando luogo a sintesi intellettuali, mette a contatto con il senso unitario di un essere umano, così come si presenta a un altro essere umano in un dato momento e in determinato contesto.

La maternità va intesa non solo in termini biologici, ma anche spirituali ed assistenziali; si tratta di un atteggiamento che rappresenta la sintesi di tutte le peculiarità femminili, e costituisce la risposta all'individualismo e al dominio della cosa sulla persona. In quest'ottica, Edith Stein osserva l'evolvere, nel tempo, della relazione educativa madre-figlio, prototipo di ogni altra, che va dal prendersi cura, al sostenere lo sviluppo, sino al ritirarsi in maniera graduale di fronte al sorgere di una personalità che, via via, procede verso il proprio compimento, entro una dimensione di rispetto, tenerezza e libertà³⁹³.

Tuttavia, nella donna si può presentare la tentazione di cercare esclusivamente se stessa, rompendo i legami con le creature a lei affidate e con l'Assoluto; in questo caso, l'orientamento verso il tutto può deteriorarsi in dispersività e superficialità³⁹⁴.

Quando Edith Stein scrive che «la femminilità ci segna un compito eccelso: portare a pieno sviluppo i valori umani, in sé e negli altri»³⁹⁵, intende ribadire che il bene di ciascuno si realizza attraverso il sostegno verso la maturità e la perfezione³⁹⁶, sull'esempio della *Madre della Misericordia*³⁹⁷, modello eccelso di donazione totale; Ella, infatti, offrendo tutto il suo essere alla maternità divina conduce l'umanità intera alla vita della grazia. Pertanto, la sua sequela è «doverosa non solo per le donne ma per tutti i cristiani»³⁹⁸. Ogni discorso sul femminile, quindi, deve partire dal concetto della sua grande dignità, stabilita dal Creatore nella figura di Maria di Nazareth. L'umile ancella è un cuore vergine, che con il suo docile e consapevole *fiat* si rende disponibile al progetto salvifico di Dio. Ella segna un nuovo inizio della storia femminile, in quanto in Lei la vocazione sponsale e quella materna raggiungono la suprema esaltazione. A tale proposito, la studiosa si esprime come segue: «Se vogliamo contrapporre a tutto ciò il quadro della sposa e della madre nel suo sviluppo più genuino - quale il suo compito naturale lo esige - dobbiamo contemplare l'*Immacolata*. Al centro della sua vita sta suo figlio. Ella attende la sua nascita in beata serenità, protegge la sua

391 Ibidem

392 Ibidem

393 Ivi, p. 127

394 Ivi, pp. 53-54 e pp. 86-88.

395 Ivi, p. 290

396 Ivi, p. 109

397 Ivi, p. 290

398 Ivi, p. 220

fanciullezza, lo segue nella sua via, vicino o lontano, come egli desidera; lo sorregge morto fra le sue braccia; esegue il suo testamento dopo la sua dipartita. Ma tutto ciò ella lo compie non come cosa *propria*: è l'ancella del Signore e adempie ciò cui da Dio è stata chiamata. Perciò non considera il fanciullo come sua proprietà: lo ha ricevuto dalle mani di Dio, nelle mani di Dio lo restituisce quando lo offre come vittima al tempio, quando lo accompagna al sacrificio della croce. Consideriamo la madre di Dio come sposa: una fiducia immensa che si aspetta a sua volta una fiducia immensa; obbedienza tacita; compartecipazione fedele, ovvia al dolore; e tutto ciò in piena adesione all'ordine di Dio che le ha dato un uomo come difesa terrena e capo visibile»³⁹⁹. La figura di Maria indica, dunque, quale atteggiamento deve assumere l'animo femminile per corrispondere in pienezza alla propria vocazione naturale⁴⁰⁰.

Nei confronti dell'uomo, la donna deve praticare l'obbedienza, concedere fiducia e partecipare alla sua vita, per favorirne i compiti oggettivi e lo sviluppo della personalità; nei confronti della prole, ella si preoccupa di garantire protezione fedele, cura ed educazione dei talenti concessi da Dio. Per entrambi, ella si pone in atteggiamento donativo pronta, all'occorrenza, a ritirarsi nel silenzio se di lei non v'è bisogno⁴⁰¹. Il motivo profondo di tutto ciò deriva dalla consapevolezza, per la sposa e la madre cristiana, che matrimonio e maternità sono una vocazione che proviene da Dio, da adempiere per amor suo e sotto la sua guida divina⁴⁰², per condurre i propri cari alla salvezza.

Per la Stein, quindi, la donna cristiana scopre la propria identità in un'ottica di fede che implica sia la preghiera, sia la pratica sacramentale, non disgiunte dall'apertura al prossimo e dalla carità. La studiosa sviluppa questa tematica in una conferenza su santa Elisabetta d'Ungheria, tenuta a Vienna il 30 maggio 1931. La figura della giovane santa, sposa, madre di famiglia e, successivamente, vedova dedita alle opere di misericordia, indica l'importanza della donna in ambito sociale, nella misura in cui le è richiesto un amore disinteressato, piuttosto di una competenza puramente tecnica: «L'approccio agli esseri umani per curarli nelle malattie corporali, ma anche per proporre loro un aiuto economico o un'assistenza giuridica, offre sempre la possibilità, e in fondo sottolinea la necessità, di rivolgersi a tutto l'essere umano e perciò di agire su di lui. Infatti, in questo campo, ci viene rivolto un appello alla potenza dell'amore ancora più grande di quello che esiste nell'ambito della famiglia, perché viene allora a mancare il vincolo naturale e perché si tratta principalmente di persone che, a causa dei loro atteggiamenti o della loro situazione, sono rifiutate dalla società ...»⁴⁰³:

Lo stesso Giovanni Paolo II sottolinea la necessità del contributo della donna nella società attuale: «Nella nostra epoca i successi della scienza e della tecnica permettono di raggiungere

399 Ivi, pp. 54-55

400 Ivi, p. 55

401 Ibidem

402 Ivi, p. 117

403 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 166

un grado finora sconosciuto del benessere materiale che, mentre favorisce alcuni, conduce altri all'emarginazione. In tal modo questo progresso unilaterale può comportare anche una graduale scomparsa della sensibilità per l'uomo, per ciò che è essenzialmente umano. In questo senso, soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel 'genio' della donna che assicura la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza, per il fatto che è uomo»⁴⁰⁴.

Se l'uomo è incline a impossessarsi dell'oggetto per poterne godere e plasmarlo secondo i suoi desideri, la donna presenta l'attitudine a custodire e far crescere, quella di saper vivere strettamente legata a un altro, di sopportare i disagi e di adeguarsi al carattere delle persone. Questa capacità di adattamento, lungi dall'essere un segno di debolezza va considerata, invece, un elemento di forza, che presuppone «la presenza in lei, dei doni che son propri dell'uomo, e la possibilità, perciò, di compiere il lavoro che egli compie - con lui o al suo posto»⁴⁰⁵. Edith Stein ritiene possibile affermare che nei posti di comando, ove è richiesta esperienza e maturità, non è opportuno rinunciare alla collaborazione delle donne, «poiché vi è una quantità di compiti che richiedono proprio la loro opera. Ad ogni modo, questa situazione invita a curare una formazione sistematica per l'adempimento di così alti compiti, che non possono venir affrontati da dilettanti. Abbiamo bisogno di una formazione generale e radicale in campo politico e sociale, quale preparazione all'adempimento dei doveri civici»⁴⁰⁶. La ricchezza del femminile, quindi, può esplicarsi in qualsiasi ruolo professionale e sociale⁴⁰⁷. Una tesi di fondo delle conferenze steiniane riguarda, infatti, l'urgenza di preparare coloro che si occupano di formazione⁴⁰⁸ ad indirizzare le giovani generazioni verso una cultura democratica, in cui si promuova l'uguaglianza e la dignità della donna. Premesso questo, la Stein chiarisce quale può essere la crescita spirituale della donna nei vari settori lavorativi. Per raggiungere questi obiettivi l'anima della donna deve essere ampia e «nulla di ciò che è umano le deve essere estraneo»⁴⁰⁹; è importante, inoltre, che essa sia in grado di uscire da se stessa «per cercare e riportare a casa» il tesoro - ma anche la sofferenza - nascosto nel cuore dell'altro. Con questa disposizione dello spirito, quindi, ella può accogliere e servire, rendendo la propria anima *vuota* di sé e degli affanni che le derivano dalle molte occupazioni⁴¹⁰, per offrirsi disponibile ad ogni appello. Questa pedagogia dell'incontro sostiene la persona nel contesto, spesso alienante, della dimensione sociale. Pace interiore⁴¹¹ e ascolto attivo divengono condizioni di crescita alternative rispetto a certe forme chiassose e superficiali di modernità. Questi aspetti rilevano come la qualità

404 Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, cit., n. 30

405 E. Stein, *La donna*, cit., p. 117

406 Ivi, pp. 166-167

407 Ivi, pp. 137-140.

408 Cfr. E. Stein, *La donna*, cit., pp. 153-276

409 Ivi, p.138

410 Ivi, p. 149

411 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 171

relazionale femminile possa esprimersi positivamente anche oltre la sfera degli affetti familiari, nello spazio pubblico e professionale.

I contenuti proposti da Edith Stein sono frutto di una convinzione fortemente radicata nella vita di fede. Per lei non si tratta, quindi, di semplice teoria, ma d'implicazioni concrete, che educano la donna a diventare quell'essere caritatevole, affidabile, «caloroso e trasparente»⁴¹² che sa porsi come fonte di benedizione per quanti l'avvicinano.

⁴¹² Ivi, p. 167

5.1. - Professione e vocazione

Per quanto riguarda la posizione steiniana circa il tema del lavoro e dell'impegno sociale femminile, è opportuno considerare il testo *Vocazione dell'uomo e della donna secondo l'ordine della natura e della grazia*⁴¹³, contenuto nel volume *La donna*. Esso verte sul tema della *chiamata (Rufen)*, intesa sia come scelta di una data *professione* (indicata dal sostantivo *Beruf*), sia come *vocazione (Berufung)*, ossia adesione alla vita consacrata. In entrambe le prospettive, la *chiamata* possiede un sostanziale rilievo etico e sociale, poiché attraverso il proprio lavoro - o la propria missione - ciascuno è invitato a contribuire alla vita comunitaria e a interrogarsi sul senso del proprio intervento.

La ragione disvela la natura della professione e della vocazione, cioè "l'essere chiamati" a svolgere un dato compito, o a rispondere all'appello di *Qualcuno*. La vocazione cresce in conformità a tutti i doni che la persona riceve all'atto della nascita e durante la propria formazione⁴¹⁴.

Edith Stein afferma che ogni *lavoro* (domestico, artigianale, industriale, ecc.) *oggettivo coscienzioso* richiede una sottomissione all'oggetto trattato e che, pertanto, «si posponga ad esso la propria persona, i propri pensieri, gli umori e i sentimenti. Coi che impara ciò, diventa *oggettiva*, perde qualcosa del suo atteggiamento *troppo personale*, e acquista una certa libertà da se stessa [...]»⁴¹⁵. Tuttavia, «ciascuna ha le proprie inclinazioni e i propri talenti naturali», che abilitano alle più varie attività, e che possono «orientare di preferenza verso qualsiasi campo, anche a quelli che sono di per sé lontani dalle caratteristiche femminili»⁴¹⁶. Il dato di maggior rilievo è offerto, quindi, dalla convinzione della Stein che non sia lecito porre alcuna preclusione, giacché «l'ingresso della donna in vari rami professionali può essere una vera benedizione per tutta la vita sociale, sia privata che pubblica, purché ella custodisca lo specifico ethos femminile»⁴¹⁷ e porti sul luogo di lavoro la propria capacità empatica.

A questo punto la studiosa entra nel merito del lavoro femminile come *ethos*, ossia come comportamento mirato all'espressione delle risorse interiori della donna; è necessario, quindi, che la professione scelta sia confacente alle particolarità proprie della femminilità, che si esprime al meglio nell'ambito dell'assistenza, dell'educazione e della comprensione profonda, «come la professione di dottoressa e infermiera, di maestra ed educatrice, di governante o direttrice di una casa, e tutta la serie delle moderne professioni sociali; nel campo scientifico, quei rami che sono particolarmente in contatto con il concreto, con ciò

413 Ivi, pp. 67-99

414 Ivi, p. 68.

415 Ivi, p. 282

416 Ivi, pp. 56-57

417 Ivi, p. 58

che è vivente e personale: perciò le scienze psicologiche; i lavori che presentano un carattere di ausiliarità e servizio, come traduzione e edizione; ed eventualmente anche la direzione comprensiva del lavoro altrui»⁴¹⁸. Si tratta, quindi, della stessa disposizione d'animo richiesta alla sposa e alla madre, la quale è qui applicata a un ambito di azione più esteso. Il periodo storico compreso fra le due guerre mondiali porta a una rapida emancipazione femminile. La formula tradizionale *Kinder, Kirche, Küche*, (bambini, chiesa, cucina), nella quale era stata confinata fino a quel momento la sposa e madre di famiglia tedesca, perde di validità, perché i cambiamenti determinati dal conflitto allargano «dal focolare al mondo» l'ambito d'intervento della donna⁴¹⁹. Negli anni in cui Edith Stein scrive, infatti, la crisi economica e politica che scuote la Germania e l'Europa intera esige la presenza femminile in un ambiente lavorativo al di fuori di quello familiare, senza distinzione di ceto e, spesso, senza tener conto dell'aspetto legato alla realizzazione delle inclinazioni personali, mentre implica un'accentuazione del carico di responsabilità sociale, specie per quante ricoprono ruoli pubblici. Queste donne, date le loro potenzialità, «possono esercitare nel posto che occupano un influsso determinante per migliorare, guidare, evitare danni alla popolazione. Sorge in loro, perciò, un alto senso di responsabilità per la nazione»⁴²⁰.

Il fatto che i popoli europei siano reduci da una guerra nella quale vincitori e vinti «sono crollati tutti assieme, e a tutti la dura realtà della crisi dimostra che solo uniti potranno riprendersi»⁴²¹, tocca profondamente la responsabilità della donna, che ora inizia ad assumere centralità politica. Pertanto, «se è sua vocazione proteggere la vita, tenere unita la famiglia, non le può essere indifferente se la vita del popolo e dello Stato assuma delle forme che favoriscano o danneggino la prosperità della famiglia, il futuro della gioventù»⁴²². L'impegno per la pace, quindi, richiede alle donne «una formazione adeguata che prepari ad una seria e oggettiva presa di posizione di fronte ai problemi della vita pubblica»⁴²³.

Tuttavia, non si produce benessere sociale se le donne si ritrovano «schiacciate sotto il doppio peso del lavoro professionale e dei doveri familiari», in quanto non possiedono la serenità necessaria per offrire agli altri appoggio, difesa e guida⁴²⁴. A tale motivo la Stein afferma l'importanza non solo del lavoro esterno, ma altresì l'utilità di una «economia domestica appropriata», la quale ha rilevante influenza sull'economia pubblica⁴²⁵. Il disordine prodotto da un ritmo di vita pubblico e professionale troppo frenetico, tale da «distogliere completamente dalla vita familiare», non è meno grave quando interessi l'uomo,

418 Ivi, pp. 56-57

419 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 161

420 Ivi, p. 160

421 Ivi, p. 161

422 Ibidem

423 Ivi, pp. 161-162.

424 Ivi, p. 63

425 Ivi, p. 127

soprattutto nel suo ruolo paterno. Per questo la studiosa pone il limite «là dove l'attività professionale comincia a ostacolare la vita domestica, cioè il bene della comunità vitale e educatrice formata dai genitori e dai figli»⁴²⁶. La capacità di utilizzare i propri doni per il bene comune, quindi, sia per l'uomo, sia per la donna «esige [...] un alto grado di maturità personale e una incondizionata buona volontà di trovare la propria strada in ogni situazione e dare ovunque il meglio di sé, una disposizione che difficilmente si può raggiungere se non si concepiscono i rapporti personali come dono di Dio e il lavoro come servizio divino, in cui sviluppare i talenti che il Signore ci ha dati a sua gloria»⁴²⁷. per questo motivo, afferma la Stein, «cercheremo di gettare uno sguardo nell'intimo del nostro essere; ci renderemo conto che non si tratta di una realtà statica, ma di qualcosa in movimento, e ci sforzeremo perciò di far luce su questo processo evolutivo. Ciò che noi siamo e stiamo diventando resta chiuso in sé, ma si ripercuote necessariamente all'esterno; tutto il nostro essere, il nostro divenire e operare nel tempo è ordinato all'eternità, ha un senso per l'eternità e può venir compreso con chiarezza solo alla luce dell'eternità»⁴²⁸. E poiché, a parere della studiosa, non c'è posto nella vita dell'uomo per il caso, ma a una lettura attenta si riconosce in essa il disegno di Dio⁴²⁹, ecco che la *chiamata* può assumere anche la connotazione della sequela di Cristo. La natura di un essere umano e lo svolgersi della sua vita, considerati alla luce della fede, sono opera e intervento di Dio. Egli indica all'uomo la via per giungere alla piena realizzazione di sé attraverso i testi sacri e i *segni dei tempi*⁴³⁰.

Nel progetto educativo della donna cristiana, così come pensato da Edith Stein, la consacrazione religiosa si trova particolarmente in sintonia con la struttura ontologica e psicologica femminile, ed esprime la predisposizione interiore verso una realtà divina «che compenetra tutta la vita»⁴³¹, sostanziandosi attraverso l'amore oblativo. La Stein, inoltre, si concentra sull'essenza dell'ethos femminile basandosi sulla Sacra Scrittura e sulla propria esperienza di credente. Parecchi episodi contenuti nei Vangeli, infatti, sono indicativi dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle donne, in quanto Egli le tratta, al di là dei costumi del tempo, come persone degne di considerazione, portatrici di talenti intellettuali e spirituali. La filosofa, pertanto, afferma: «Il Signore ha fatto qualche distinzione tra l'uomo e la donna? [...] il suo amore non ha conosciuto e non conosce distinzioni. Tutti i cristiani possono attingere in modo uguale ai mezzi di grazia da lui istituiti, e proprio alle donne

426 Ivi, p. 93

427 Ivi, p. 96

428 E. Stein, *Vita muliebre e cristiana* (1932), in *La donna*, cit., p. 101

429 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 180

430 E. Stein, *La donna*, cit., p. 68

431 Ivi, p. 206

egli manda in particolare abbondanza i suoi doni straordinari [...] e pare che egli chiami un numero particolarmente grande di donne a compiti specifici nella sua Chiesa»⁴³².

Le caratteristiche maschili o femminili, quindi, non sono eliminate dalla vocazione religiosa, ma in essa assunte e portate a perfezione. Uomo e donna sono chiamati a valorizzare la propria somiglianza con Dio, ciascuno secondo le caratteristiche che gli sono proprie, pur nell'ambito di una vocazione fondamentale comune.

Partendo dall'incarnazione, che si realizza grazie al libero consenso di Maria di Nazareth, la Stein afferma che «Egli [Dio] ha voluto legarsi ad una donna tanto strettamente, quanto a nessun altro essere umano prima o poi, e le ha dato un posto per l'eternità nella Chiesa cui nessun altro può aspirare: così Egli in tutti i tempi ha chiamato delle donne alla più stretta unione con Lui affinché annunciassero il suo amore, proclamassero la Sua volontà a re e a papi [...] Non vi è vocazione più eccelsa della *sponsa Christi*, e colei cui Egli apre questa via non deve certo desiderarne altre»⁴³³. Questa è anche la vocazione di Edith Stein.

Chi incontra la Verità, infatti, non ha altro desiderio se non quello di rimanere dinanzi a Lei in adorazione, per il bene di tutti i fratelli e per gustare quella tenerezza che Dio fa percepire attraverso la brezza leggera dello spirito: è l'attesa fiduciosa di Elia che, in atteggiamento silente, rimane in ascolto alla presenza del Signore (1 Re 19, 12).

La vita consacrata, quindi, conduce la donna all'Assoluto, senza svilire la sua peculiare identità, ma collocandola in una dimensione colma di senso e d'amore, non solo per se stessa ma per ogni creatura. Tale consapevolezza diventa, nella storia femminile, una corrente nuova della Grazia, che risana, attraverso la *povertà*, la *castità* e l'*obbedienza*, il mondo dal peccato.

432 Ivi, p. 170

433 Ivi, p. 98

“Voi siete il sale della terra; ma se il sale perdesse il sapore, con che cosa lo si potrà rendere salato? A null’altro serve che ad essere gettato via e calpestato dagli uomini. Voi siete la luce del mondo: non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce, davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli”.

(Mt 5, 15-16)

«Cerchiamolo [Dio] per trovarlo, e cerchiamolo ancora dopo averlo trovato.

Per trovarlo bisogna cercarlo, perché è nascosto;

e dopo averlo trovato, dobbiamo cercarlo ancora, perché è immenso»

Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Omelia 63

6. Edith Stein testimone della gratuità. L’incontro con Tommaso d’Aquino

Tramite la fenomenologia, Edith Stein intraprende il cammino verso la verità che tanto l’appassiona e l’inquieta. Questa via consiste nel lasciare che la realtà si faccia incontro, per accoglierla nella propria esperienza vitale senza tentare di predeterminarla in alcun modo. Un simile atteggiamento di apertura e disponibilità conduce la filosofa sino alla *Verità* cristiana, che non rappresenta, in maniera riduttiva, solo un insieme di riti e precetti, ma una *Persona*. Nel momento in cui la studiosa entra a far parte della Chiesa cattolica, ella si trova immersa in una dimensione nuova, ispirata dal Vangelo di Cristo e da una speculazione diversa rispetto a quella a cui è abituata. Per condurre al meglio la propria *missione*, di educatrice e di “testimone”, ella avverte il bisogno di conoscere i fondamenti intellettuali del pensiero cattolico, per adempiere ad un solo imperativo: restare fedele alla luce che l’ha colpita in quella notte - la *notte oscura*, tanto cara a Giovanni della Croce⁴³⁴ - d’estate del 1921, leggendo la *Vita* di S. Teresa d’Avila. Angela Ales Bello, riferendosi alla conversione della Stein, rileva quanto segue: «Come nel caso di sant’Agostino, l’accettazione della fede cristiana conduce anche a un nuovo corso teoretico, che si allarga in particolare verso la ricerca del significato ultimo della realtà. Emerge, quindi, potentemente il problema di Dio, ma, connesso a esso, quello del modo in cui Dio stesso si fa conoscere all’essere umano»⁴³⁵.

A partire dagli ultimi decenni dell’Ottocento, in Europa si ripristina lo studio della filosofia medievale e dell’opera di san Tommaso d’Aquino ad opera dell’enciclica *Aeterni Patris*⁴³⁶ di Papa Leone XIII, datata 4 agosto 1879. Il documento rilancia la mirabile armonia ed il misurato rigore della sintesi tommasiana come modello di pensiero, in grado di garantire

434 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit. p. 65-66

435 A. Ales Bello, *Edith Stein Patrona d’Europa*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 48-49

436 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 53

quell'equilibrio tra fede e ragione che il razionalismo laico contemporaneo mette fortemente in discussione. Il pontefice esorta i vescovi a ripristinare l'insegnamento della filosofia tomista nei seminari e nelle università cattoliche, andando direttamente ai testi di Tommaso e dei suoi immediati commentatori. La riproposizione del pensiero del Dottore Angelico, infatti, appare la strada migliore per una filosofia conforme alla fede e alla scienza teologica.

Per quanto riguarda la vicenda steiniana in relazione alla rinascita tomista, significativa è la sua collaborazione con padre Erich Przywara⁴³⁷. Egli lavora alla redazione della rivista *Stimmen der Zeit* dei gesuiti di Monaco, e fa parte di un gruppo di intellettuali animato da Dietrich von Hildebrand, di recente convertitosi al cattolicesimo. Il contributo del religioso favorisce il rinnovamento della cultura cattolica di area tedesca. Emblematiche le parole con cui annuncia il proprio programma teoretico in occasione del congresso della Società Accademica Cattolica a Ulm, nel 1923: «Ciò di cui abbiamo bisogno e che quindi oggi ci proponiamo come programma, è una filosofia dell'equilibrio [...] 'che procede all'infinito': la filosofia della polarità, equidistante da una filosofia di inquieti capovolgimenti come da una filosofia della statica medietà, la filosofia della polarità dinamica»⁴³⁸, che sia di ausilio alle ricerche che provengono dalle opposte posizioni di pensiero.

Przywara intende pubblicare l'epistolario del cardinale e teologo inglese John Henry Newman (1801-1890), e cerca un collaboratore in grado di tradurre in tedesco i testi del religioso risalenti al periodo anglicano⁴³⁹, dal 1805 al 1845⁴⁴⁰, rispettandone scrupolosamente lo spirito. Hildebrand gli suggerisce di rivolgersi a Edith Stein⁴⁴¹. Nel 1925 il gesuita si reca a Spira⁴⁴² per chiedere l'aiuto della studiosa, la quale accetta, nonostante i molti impegni. Le *Lettere* e il *Diario* del cardinale Newman escono a stampa a Monaco nel 1928, con il titolo *Lettere e diari fino all'ingresso nella Chiesa (Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche)*⁴⁴³. La Stein sa rendere il pensiero di Newman fin nelle sfumature più sottili, e vi scopre molte similitudini con la propria ricerca, in particolare per quanto riguarda la tematica educativa e la necessità del dialogo tra la teologia e le scienze⁴⁴⁴.

Il fondamento della riflessione antropologica di Newman è il principio dell'*egotismo*: «Ogni persona che ragiona è il suo proprio centro»⁴⁴⁵. Egli intende sottolineare «come ciò che è esplicito, chiarito e razionalizzato a livello comunicabile non sia la parte più

437 M. Acquaviva, *op. cit.*, pp. 54-55

438 Cit. in AA.VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX, II. Ritorno all'eredità scolastica*, Città nuova, Roma 1994, p. 660.

439 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 54

440 L. Vigone, *op. cit.*, p. 36

441 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 152

442 Ibidem

443 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 42

444 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 153

445 J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una Grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005, p. 1427

importante della vita conoscitiva dell'uomo»; il che «implica un atteggiamento di ascolto e di rispetto verso ciò che sta al fondo dell'essere e dell'uomo, verso l'aldilà nascosto in ogni realtà conoscibile. Le zone dell'implicito sono più ampie di quel che non si pensi, nella vita personale come in quella sociale»⁴⁴⁶.

Prima ancora che la Stein porti a termine il suo lavoro su Newman, Padre Przywara le chiede di tradurre in tedesco le *Quaestiones Disputatae de Veritate*⁴⁴⁷ di san Tommaso. La studiosa affronta questo nuovo impegno con l'umiltà abituale, e in condizioni particolarmente impegnative, in quanto ella non conosce a sufficienza la terminologia filosofica medievale. Tuttavia, ella è felice che le si presenti l'occasione di «tentare di trovare la strada verso la grande cattedrale della scolastica»⁴⁴⁸, e di conoscere dall'interno i fondamenti teorici del pensiero in cui è chiamata ad evolversi, a partire dalla sua conversione al cattolicesimo.

Dall'iniziale sconcerto, derivante dal confronto con il modo di procedere dell'Aquinate, del tutto diverso dal proprio, l'autrice passa all'*obbedienza* - speculativa e contemplativa - dinanzi a quanto le si manifesta, consapevole di come questo sia l'unico atteggiamento davvero rigoroso e scientificamente corretto di proseguire la ricerca. Grazie all'ottima padronanza del latino, ella può mantenersi fedele al principio secondo il quale «un traduttore dovrebbe essere come un vetro trasparente, che si limita a far passare tutta la luce»⁴⁴⁹. Nello svolgere il suo lavoro su Tommaso, questa stessa *luce* investe la filosofa, facendole comprendere come fede e ragione possano armonizzarsi fra loro⁴⁵⁰, in vista di una sempre maggiore estensione della conoscenza. Riferendosi all'atteggiamento della Stein dinanzi al nuovo compito assegnatole, Elisabeth de Miribel scrive: «Provava una gioia immensa nello scoprire l'universo mirabile del pensiero di san Tommaso. Amava la lingua pura del santo con lo stesso amore che riservava alla musica di Bach, al canto gregoriano, ai *lieder* di Rieder e ai disegni di Rembrandt, di cui portava sempre con sé un abbozzo»⁴⁵¹.

La traduzione appare in due volumi a Breslavia, presso Borgmeyr, tra il 1931 e il 1932⁴⁵², suscitando ammirazione per lo stile espositivo e la chiarezza dei commenti che agevolano la comprensione del testo, sconosciuto sino ad allora alla maggior parte dei lettori di lingua tedesca. Don Daniel Feuling, un benedettino di Beuron, amico di padre Przywara e di don Walzer, elogia l'operato della Stein in questi termini: «Uno dei frutti principali del suo lavoro [...] è stata la traduzione in tedesco di una delle opere più importanti di san Tommaso

446 L. Obertello, *Conoscenza e persona nel pensiero di John Henry Newman*, Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Magistero, Trieste 1964, pp. 87-88

447 E. Stein, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de Veritate)*, in deutscher Übertragung von Dr. Edith Stein, vol. I, 1952 (prima edizione, Breslau 1931)

448 E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 48

449 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 153

450 Ivi, p. 207

451 Ivi, p. 156

452 L. Cantò, *Sguardo essenziale. Antropologia e teologia in Edith Stein*, OCD, Roma Morena 2005, p. 32

d'Aquino, le *Quaestiones Disputatae de Veritate* (*Questioni controverse sulla verità*). Nel compiere questo difficile lavoro, magistralmente riuscito, aveva il desiderio di immergersi più profondamente nel mondo delle idee dell'Aquinate e di pervenire in questo modo a una discussione filosofica con le grandi correnti del passato»⁴⁵³.

Successivamente, nel momento in cui abbraccia il Carmelo, il pensiero dell'Aquinate permette alla Stein di assimilare alla perfezione la dottrina di san Giovanni della Croce, il quale si forma presso i domenicani di Salamanca, fedeli eredi dell'insegnamento tommasiano⁴⁵⁴. Attraverso queste esperienze formative, sia intellettuali sia spirituali, la studiosa comprende che il cristiano non deve appartarsi in solitudine, ma far fruttificare e condividere, in tutti i frangenti della vita, quello di cui Dio lo rende partecipe; ella, infatti, afferma: «Pian piano sono giunta a riconoscere che su questa terra ci è chiesto un comportamento diverso, e che persino nella vita contemplativa non si deve troncare ogni legame con il mondo [poiché] tanto più l'uomo è coinvolto in Dio, tanto più deve aprirsi in questo spirito, deve cioè operare sulla terra per portarvi la vita del Signore [...]. Che sia possibile servire Dio dedicandosi alla scienza mi si è palesato per la prima volta, in modo inequivocabile, leggendo San Tommaso; e solo in seguito mi sono potuta decidere a riprendere seriamente il lavoro scientifico»⁴⁵⁵. La stessa speculazione filosofica non allontana da Dio, quindi, ma può essere messa al servizio di quella Verità che la Stein desidera testimoniare, seguendo il proprio carisma: «Penso di cogliere in modo sempre più chiaro e distinto in che cosa consiste il mio dovere, nonostante la mia totale insufficienza: diventare strumento, tenendo soprattutto conto che le facoltà con cui sono chiamata a lavorare non sono qualcosa di cui io stessa ho bisogno, ma di cui Dio ha bisogno in me»⁴⁵⁶.

Mentre si occupa della traduzione del *De Veritate*, la Stein scrive il saggio *La Fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso. Tentativo di confronto* (1929), come contributo allo *Festschrift* collettivo per il settantesimo compleanno di Husserl⁴⁵⁷. Esso sta ad indicare il nuovo corso di indagini intrapreso dalla studiosa in seguito alla conversione, pur senza l'abbandono del metodo fenomenologico⁴⁵⁸. Sempre di questo periodo è la raccolta dei quattro interventi che la studiosa tiene alle «Journées d'études de la Société Thomiste», intitolata *Phénoménologie* (1932)⁴⁵⁹. La considerazione di cui ella gode

453 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 210

454 Ivi, p. 159

455 W. Herbstrith, *Edith Stein, vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 1998, p. 37

456 J. Boufflet, *op. cit.*, pp. 150-151

457 L. Cantò, *op. cit.*, p. 33

458 A. Ales Bello, *Introduzione* a E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 18-19.

459 E. Stein, *La Phénoménologie*, «Journée de la Société Thomiste», Juvisy, 12 sept. 1932, du Cerf, Paris 1932. Ora in E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, tr. it. P. Conforti, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997

anche al di là dei confini dell'area culturale tedesca, e la sua familiarità con l'insegnamento di Husserl e di altri illustri rappresentanti della fenomenologia, costituiscono l'occasione, per la direzione della Società Tomista - nella persona di Monsignor Johann Peter Steffes, decano della facoltà di teologia di Münster - di invitarla a prendere parte al simposio, che ha come tema «Phénoménologie et Thomisme», e che si tiene il 12 settembre 1932 a Juvisy, nei pressi di Parigi⁴⁶⁰. Il religioso dirige anche il *Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik*⁴⁶¹, e chiede alla Stein di occuparsi, in qualità di docente di pedagogia scientifica, della formazione delle insegnanti⁴⁶², per contribuire all'elaborazione di una nuova teoria e prassi educativa. I contenuti che ella espone durante le lezioni del semestre invernale del 1932-1933 presso il *Collegium Marianum*⁴⁶³ sono raccolti in una delle sue opere metafisiche più importanti, *La struttura della persona umana (Der Aufbau der menschlichen Person)*⁴⁶⁴. Per preparare il corso, la Stein attinge alla prima stesura di *Potenza e atto (Potenz und Akt)*⁴⁶⁵, da lei composto in vista di un'eventuale abilitazione all'insegnamento universitario e di poco precedente rispetto a *La struttura della persona umana*⁴⁶⁶, il che spiega la comunanza di temi riscontrabile nei due lavori, soprattutto per ciò che riguarda la descrizione della struttura dell'essere umano e del vivente in generale⁴⁶⁷; tale studio si occupa, inoltre, delle questioni fondamentali dell'ontologia, e mette a confronto il pensiero di Tommaso con il metodo fenomenologico⁴⁶⁸.

In questo periodo, l'intento della studiosa è quello di individuare i punti di vicinanza tra la filosofia tommasiana e il pensiero del suo *Maestro*, come risulta dal saggio del 1929, in cui ella propone un parallelo fra i due sistemi filosofici⁴⁶⁹, certa che «Gli autentici filosofi si tendono le mani al di sopra di tutti i confini di spazio e di tempo»⁴⁷⁰. Nonostante la Stein ammetta che «non è affatto facile, quando si proviene dal mondo speculativo di Edmund Husserl, trovare

460 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 210

461 L'Istituto di Pedagogia Scientifica di Münster, realizzato senza alcun contributo statale, esercitava un notevole influsso anche fuori dai confini della Germania. Invisibile ai nazisti, fu chiuso nel 1934

462 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 192

463 Ivi, p. 200

464 E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESW XVI), hrsg. von L. Gelber und M. Linssen, Herder, Freiburg i. Br. 1994; *La struttura della persona umana*, tr. it. di M. D'Ambra, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000

465 E. Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (ESW XVIII), bearbeitet und mit einer Einführung versehen von H. R. Sepp, hrsg. von L. Gelber und M. Linssen, Herder, Freiburg i. Br. 1998; *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. di A. Caputo, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003

466 *Potenz und Akt* - iniziato nel 1931, interrotto e poi ripreso nel 1935 e completamente rifiuto in *Essere finito Essere eterno* - si occupa dei concetti tommasiani di *potenza* e *atto*, osservati inizialmente da un punto di vista formale e ontologico, per poi procedere all'analisi del loro significato in relazione all'essere materiale e a quello spirituale, sino a culminare nel tema fondamentale dell'essere umano.

467 M. Scherini, *op. cit.*, p. 105

468 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 159

469 E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 61-90

470 Ivi, p. 62

una via che conduca a quello di san Tommaso»⁴⁷¹, tuttavia il confronto le appare necessario e indifferibile. Infatti, sia la fenomenologia sia la filosofia dell'Aquinate, benché diverse per impostazione e contenuti, convergono nella ricerca di una verità sottratta all'arbitrio, e ad una conoscenza fine a se stessa. In tal senso, è degna di nota la definizione che la studiosa offre della *philosophia perennis*: «la intendo come lo spirito dell'autentico filosofare che vive in ogni vero filosofo, cioè in colui che un'interna necessità spinge irresistibilmente a rintracciare il logos o la ratio (secondo la traduzione di Tommaso) di questo mondo»⁴⁷². Seppure la distanza temporale e culturale tra i due sistemi appaia incolmabile, la Stein intuisce la possibilità di «un confronto oggettivo tra il XIII secolo e il XX»⁴⁷³, confortata in questa sua riflessione dal sostegno di padre Przywara, il quale così si esprime: «Proprio con questo modo di trasposizione tutto è diventato filosofia vivente per l'oggi. Ovunque è Tommaso e solo Tommaso, ma in modo da guardare in faccia Husserl, Scheler e Heidegger. La terminologia della fenomenologia, che Edith Stein domina in quanto essa stessa filosofa creativa, non s'è mai sostituita al linguaggio dell'Aquinate, ma senza fatica si aprono ora porte verso l'interno e verso l'esterno»⁴⁷⁴.

Secondo la studiosa è «nel legame con Brentano [che] si può, forse, scoprire una certa correlazione tra i due. Husserl stesso ha scritto nei suoi ricordi su Brentano come un giorno si fosse convertito alla filosofia grazie al modo proprio del maestro di affrontare le questioni filosofiche. Il procedimento speculativo di Brentano, la maniera in cui insegnava, gli fecero capire che la filosofia poteva essere qualcosa di diverso da un discorso da esteti, che essa, affrontata rettamente, poteva soddisfare la più profonda esigenza di rigore scientifico, che egli come matematico era abituato a pretendere. Da dove proveniva, però, a Brentano quell'acutezza implacabile del procedimento speculativo, che a Husserl appariva così nuova nell'ambito della ricerca filosofica e che lo conquistò? *Da dove derivava la cristallinità nella costruzione dei concetti? Non era essa un'eredità della scolastica?* Brentano si era formato alla scuola rigorosa della filosofia cattolica tradizionale, il suo modo di pensare aveva plasmato il suo spirito; qualche cosa di analogo troviamo nel procedimento speculativo rigoroso di Husserl, nella pregnanza del suo modo di esprimersi»⁴⁷⁵.

Nel rendere omaggio a Husserl, per il prezioso apporto recato alla filosofia contemporanea dal metodo fenomenologico, la Stein individua un accordo con il pensiero dell'Aquinate, giacché ambedue gli studiosi «sono perfettamente consonanti nell'intenzione di instaurare una filosofia come scienza rigorosa»; ella, pertanto, afferma: «Husserl e Tommaso sono profondamente convinti che un *logos* agisce in tutto ciò che esiste, e che la nostra conoscenza

471 Ivi, p. 61

472 Ivi, p. 62

473 H. B. Gerl, *op. cit.*, p. 157

474 Ibidem

475 E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 61-64

è in grado di scoprire progressivamente una parte e, poi, ancora un'altra parte di questo *logos* secondo la regola di una rigorosa onestà intellettuale»⁴⁷⁶. La Stein prosegue, inoltre, affermando che «entrambi non dubitano in alcun modo del potere della ragione e affrontano con fermezza ogni sorta di scetticismo»⁴⁷⁷. Una certa convergenza tra i due filosofi, inoltre, è rintracciabile anche nell'ambito ontologico, a motivo della ricerca delle essenze operata dalla fenomenologia. Husserl distingue ontologia e metafisica, rifondando la prima e criticando la seconda, ma proprio il metodo da lui teorizzato nelle *Logische Untersuchungen* è «percepito e additato» dai suoi critici come «un rinnovamento della scolastica»⁴⁷⁸.

Inoltre, a proposito della discussa questione dell'*intuizione eidetica*, definita dalla Stein «la più grande pietra di scandalo per i materialisti e i positivisti, per i kantiani e i neoscolastici»⁴⁷⁹, l'autrice considera «tre punti, nei quali si può scoprire una piena concordanza, al di là dell'apparente contrasto fra il procedimento della scolastica e quello della fenomenologia»⁴⁸⁰. Essi, nell'ordine, sono: il fatto che «ogni conoscenza comincia con i sensi»⁴⁸¹; la convergenza tra l'intuizione dell'essenza di matrice husserliana e l'intelletto (*intus legere*) tommasiano; la ricettività dell'intuizione e dell'intelletto, per cui «la fenomenologia e la scolastica si trovano di nuovo d'accordo nel respingere ogni arbitrio soggettivo, e parimenti nell'essere convinte che quel vedere, che è un ricevere passivo, è l'operazione più propria dell'intelletto, nei confronti della quale ogni suo atto è solo preparatorio»⁴⁸².

Tuttavia, allo sguardo scrupoloso della filosofa appaiono anche, altrettanto evidenti, i motivi di lontananza tra i due pensatori, soprattutto per ciò che riguarda il ruolo della fede nella ricerca della verità: a questo proposito, infatti, Husserl si affida alle sole forze della ragione naturale, mentre Tommaso distingue tra ragione naturale e ragione soprannaturale, e assegna alla prima poteri e orizzonti limitati: «La conoscenza naturale è solo una *via*. Sono posti ad essa confini stabiliti - o più esattamente indicabili con precisione»⁴⁸³.

Assodato che entrambi i filosofi «non hanno mai dubitato del potere della ragione»⁴⁸⁴, e della possibilità di una filosofia come ricerca seria e rigorosa, condotta con gli strumenti razionali di cui l'uomo dispone, resta da definire cosa si debba intendere con “ragione” nei due autori. Husserl si riferisce alla sola ragione naturale, e considera il compito della ricerca fenomenologica senza fine, giacché la conoscenza è un processo continuo; inoltre, «la fenomenologia procede come se in linea di principio non ci fossero confini per la nostra

476 Ivi, p. 63

477 Ivi, pp. 63-64

478 Ivi, p. 77

479 Ivi, p. 79

480 Ivi, p. 80

481 Ibidem

482 Ivi, p. 82

483 Ivi, p. 65

484 Ivi, p. 63

ragione »⁴⁸⁵. Tommaso, invece, è dell'avviso che la via della ragione naturale, per sua stessa natura, non è in grado di raggiungere la verità, ma solo avvicinarsi ad essa progressivamente, in quanto rappresenta una delle possibili vie di conoscenza, non l'unica. Secondo l'Aquinate «la verità nella sua totalità esiste, c'è una conoscenza che la comprende interamente, che non consiste in un processo senza fine, ma in una pienezza che rimane uguale a se stessa all'infinito: questa è la conoscenza divina»⁴⁸⁶. Tale verità, nel corso dell'esistenza terrena, può essere colta attraverso la fede, la quale rappresenta una seconda via, accanto alla conoscenza naturale, per raggiungere il sapere. Per l'Aquinate la ragione naturale, pur non potendo pervenire alla verità ultima e somma, può, tuttavia, «arrivare ad un gradino sul quale è possibile escludere certi errori e provare che c'è un accordo tra ciò che si può naturalmente dimostrare e le verità di fede»⁴⁸⁷. La fede non mortifica la ricerca filosofica della verità, ma le permette di arrivare ai massimi risultati possibili; tralasciare quest'opportunità significa, per la filosofia, abdicare alla propria tensione conoscitiva. Inoltre, se la fede è in grado di fornire la maggiore certezza possibile, la filosofia non può che trarre giovamento nel riferirsi ad essa. Al filosofo preparato “criticamente”, s'impone, irresistibilmente, una domanda: se la fede è l'ultimo criterio di ogni altra verità, quale criterio è, a sua volta, necessario per giudicare essa stessa? che cosa garantisce la genuinità della certezza della fede?.

La questione conduce alla divergenza fondamentale tra Husserl e Tommaso, che la Stein individua nell'aver dato vita, rispettivamente, ad una filosofia *egocentrica* e ad una filosofia *teocentrica*. In seguito alla pubblicazione del primo volume delle *Ideen* di Husserl, la fenomenologia appare invischiata in un'immanenza egologica insuperabile, che la rende simile, agli occhi di molti, ad una forma di idealismo, nella quale domina il relativismo soggettivo e la questione di Dio viene relativizzata. Nell'Aquinate, invece, «la verità prima, il principio e criterio di tutta la verità è Dio stesso. Questo è per Tommaso il primo assioma filosofico, se si vuole così denominarlo. Ogni verità della quale possiamo impadronirci deriva da Dio. Da ciò consegue il compito della filosofia prima: essa deve avere come oggetto Dio e deve delucidare l'idea di Dio e le caratteristiche del suo essere e del suo conoscere. Allora è necessario stabilire il rapporto in cui si trova rispetto a Dio tutto il resto, che esiste secondo la sua essenza ed esistenza, e le capacità gnoseologiche di ogni altra essenza conoscente rispetto alla conoscenza divina»⁴⁸⁸. La domanda sul conoscere si rapporta, in questo contesto, alla domanda fondamentale sull'essere, che costituisce il nucleo primo sul quale tutto il sapere filosofico può costruirsi.

485 Ivi, p. 64

486 Ivi, p. 65

487 E. Stein, *Senso e possibilità di una filosofia cristiana*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 133.

488 E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 73-74

La Stein riassume i risultati di questo saggio, metodologicamente importante per introdurre la lettura della sua opera principale, *Essere finito Essere eterno*, con queste parole: «Come ho detto all'inizio, era mio compito indicare alcuni punti di fondamentale rilevanza che permettono di gettare uno sguardo nello spirito della filosofia del pensatore medievale e di quello moderno. Riassumendo vorrei dire: entrambi considerarono come compito della filosofia una comprensione del mondo la più universale possibile e la più saldamente fondata. Husserl cerca l'“assoluto” punto di partenza nell'immanenza della coscienza, per Tommaso esso è rappresentato dalla fede. La fenomenologia vuole presentarsi come scienza di essenze e mostrare come si possa costruire un mondo ed eventualmente diversi mondi possibili per una coscienza grazie alle sue funzioni spirituali; in quell'ambito il “nostro” mondo sarebbe comprensibile come una di queste possibilità; e la ricerca della sua caratteristica fattuale è ceduta dalla fenomenologia alle scienze positive, i cui presupposti di contenuto e di metodo sono indagati in quelle ricerche della possibilità compiute dalla filosofia. Per Tommaso non si trattava di mondi possibili, ma di un'immagine la più completa possibile di questo mondo; le ricerche d'essenza dovevano essere incluse come fondamento della comprensione, ma dovevano essere aggiunti i fatti che sono resi accessibili dall'esperienza naturale e dalla fede. Il punto di partenza unitario, dal quale deriva l'intera problematica filosofica e al quale sempre di nuovo essa rimanda, è per Husserl la coscienza trascendentalmente purificata, per Tommaso Dio e il suo rapporto con le creature»⁴⁸⁹.

Mettendosi al seguito dell'Aquinate, la Stein non può fare a meno di prendere le distanze dal pensiero di Husserl, a cui tuttavia rimane fedele e riconoscente per il fatto di averle aperto la strada: «Ciascuno di loro (Husserl, Scheler, Heidegger) ha risvegliato l'attenzione verso campi fino a quel momento esplorati male, se non addirittura sconosciuti. In Husserl, si tratta del campo dell'essenziale e del necessario, che riscopre in contrapposizione all'irrepetibile e al contingente che sostengono l'esperienza comune e la scienza sperimentale. Se pensiamo alla grande tradizione della filosofia antica e medievale, non si tratta di una novità: lo è tuttavia in rapporto all'ideologia moderna e in particolare al materialismo e all'empirismo del XIX secolo. A tutto ciò si deve aggiungere il campo della coscienza pura, che nessuno prima di lui aveva individuato e tanto meno elaborato come un campo di ricerche infinite, rigorose nei metodi e feconde»⁴⁹⁰.

Nella nuova direzione assunta dalla sua vita, la studiosa raggiunge una chiarezza che illumina la ricerca filosofica, non per questo conclusa; scrive, infatti, nel testo delle lezioni di Münster: «Occorre chiarire ancora una cosa, cioè che nel suo mondo interiore, come in quello esteriore, l'essere umano trova rimandi a qualcosa che è al di sopra di lui e di tutto ciò che esiste, da cui egli e tutto ciò che esiste dipende. La domanda circa questo essere, la ricerca

489 Ivi, pp. 89-90

490 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 208

di Dio appartiene all'essere dell'uomo. Indagare fin dove possa giungere in questa ricerca con i suoi mezzi naturali è ancora compito della filosofia»⁴⁹¹. Maturando nel cammino di fede, e alla ricerca di una concezione della filosofia che possa definirsi conforme alla *Verità* cristiana, Edith Stein - proprio come Tommaso - fa propria l'aspirazione di sant'Ilario: «io penso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parola e in ogni mio sentimento»⁴⁹².

L'incontro con il pensiero dell'Aquinate, quindi, si rivela determinante per la studiosa, in quanto egli le insegna a considerare lo studio come un servizio a Dio, che ella pratica come un *uscire da sé* per portare al mondo la vita divina⁴⁹³. Solo per tale motivo la Stein accetta, una volta giunta al Carmelo, di dedicarsi ancora al lavoro scientifico, su richiesta dei suoi superiori. Ella scrive: «in fondo, è sempre una piccola, semplice verità che ho da dire: come disporci a vivere lasciandoci condurre per mano dal Signore». Occorre, infatti, comprendere che «non siamo nient'altro che uno strumento e che le energie che stanno alla base del nostro lavoro, come per esempio nel nostro caso l'intelligenza, sono qualcosa che non usiamo da soli, ma di cui Dio si serve in noi»⁴⁹⁴.

Edith Stein desidera essere umile creta nelle mani del vasaio divino, strumento di Dio presso i fratelli, per condurre tutti a Lui. Si tratta di una necessità urgente, che si definisce attraverso il carattere della totale gratuità: «Dio guida con la sua grazia: ecco ciò che ho potuto veramente toccare con mano nelle ultime settimane. Mi sembra di distinguere ciò che devo fare in modo più chiaro e preciso. È vero che questo significa che prendo coscienza, sempre di più, dei miei limiti effettivi ma, nello stesso tempo e nonostante questi limiti, mi rendo anche conto della possibilità di essere uno strumento di Dio»⁴⁹⁵.

In relazione ai dibattiti sul cosiddetto “problema della filosofia cristiana”, la studiosa ricolloca il rapporto tra filosofia e teologia nell'*universale Wahrheitsanspruch*⁴⁹⁶ dell'uomo, ossia nel suo bisogno di verità. La *filosofia cristiana* offre una compiuta immagine del mondo attingendo a due fonti, quella della pura ragione naturale e quella della fede. Essa rappresenta un insieme di conoscenze che permette al credente di dare un orientamento alla sua vita e al suo agire e si prefigge di indicare la via della Salvezza. La Stein non dubita delle possibilità conoscitive, anche in ambito metafisico, della ragione naturale; pertanto, quando parla di filosofia cristiana, ella intende il risultato del convergere degli apporti della filosofia (intesa come *sapere naturale*) e della teologia, senza che venga annullata la distinzione fra

491 E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 70

492 M. Paolinelli, *La ragione salvata: sulla “filosofia cristiana” di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 217. La citazione di Ilario è tratta dal *De Trinitate* I, 37.

493 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 133

494 Ivi, p. 145

495 Ibidem

496 M. Paolinelli, *op. cit.*, p. 270

le due discipline, per fornire all'uomo il sostegno di cui ha bisogno per condurre la propria esistenza⁴⁹⁷.

Edith Stein ha il merito di tornare a mettere a tema questa vocazione originaria della filosofia, anche se ciò implica una grande umiltà intellettuale, ossia il prendere coscienza dell'incapacità di rispondere alle domande di senso con la sola forza della ragione umana. Il suo concetto di filosofia cristiana prevede che le verità donate dalla sapienza divina vengano accolte per completare quelle verità limitate, ma pur sempre verità, cui l'uomo può arrivare con l'uso della ragione naturale, in quanto egli è *capax infiniti*⁴⁹⁸. Josef Stallmach, a tale proposito, scrive: «Edith Stein si è avvicinata ad un concetto di filosofia, quale era venuto costituendosi nei primi tempi del cristianesimo tra i Padri: essi hanno designato come loro “filosofia” la stessa fede cristiana, che si serviva di concetti filosofici nel suo darsi forma e struttura sistematica; questo perché vedevano in essa il compimento di quegli sforzi che avevano affaticato i migliori spiriti dell'antichità, e che quelli chiamavano “filo-sofia”, “amore della sapienza”, “ricerca [Streben nach] della verità”»⁴⁹⁹.

A conclusione di quanto detto, secondo la studiosa, la pratica della filosofia e la vita di preghiera sono attività che presentano delle somiglianze. Riferendosi a santa Teresa d'Avila, infatti, ella scrive: «se prendiamo “filosofia” nel senso primitivo di “*amore della sapienza*”, e per sapienza intendiamo la sapienza divina, allora certo non c'è filosofo più grande di questa Santa che ha tanto amato (*als diese große Liebende*). Secondo il suo principio “l'essenziale non è il molto pensare, ma il molto amare”, ella è arrivata, amando, ad una scienza sperimentale, ad una conoscenza intuitiva del Dio nascosto⁵⁰⁰.

Ormai suora carmelitana, il 23 marzo del 1938 la Stein scrive da Colonia quanto segue all'amica Adelgundis Jägerschmid⁵⁰¹, ex-allieva di Husserl e poi suora presso le benedettine di Santa Lioba, a Friburgo: «Per il mio caro maestro io non mi dò eccessivi pensieri. L'idea che la misericordia di Dio sia legata alle frontiere della Chiesa visibile mi è sempre stata abbastanza estranea. Dio è la verità. Chi cerca la verità cerca Dio, sia che lo sappia chiaramente, sia che non lo sappia»⁵⁰². Questa affermazione indica come la ricerca della verità sull'uomo, operata dalla studiosa dopo l'incontro con l'intersoggettività empatica e la libertà spirituale, trovi un definitivo approdo nella Verità prima, fondamento e fine ultimo della persona finita.

497 Ivi, p. 269

498 Ibidem

499 Ivi, p. 270

500 Ivi, p. 271

501 J. Boufflet, *op. cit.* p. 281

502 E. Stein, *La scelta di Dio*, cit., p. 125

«Non limitarti a praticare la tua arte, ma addentrati nei suoi segreti.
Perché questo e la conoscenza possono elevare gli uomini al Divino»
Ludwig van Beethoven

«Non è materia inerte quella che Dio lavora. /
La sua più grande gioia di Creatore / è che nasce vita sotto la sua mano, /
che vita gli sgorga incontro, / quella vita che vi ha posto dentro egli stesso /
e che ora dal di dentro risponde / ai tocchi lievi delle dita, / ai colpi di scalpello. /
È così che collaboriamo / alla sua opera di artista»
Edith Stein

7. La gratuità dell'artista, mediatore finito dell'infinito

La funzione pedagogica dell'arte: l'analisi steiniana del *Faust* di Goethe

Giovanni Paolo II inizia la sua *Lettera agli artisti*⁵⁰³, del 4 aprile 1999, con le seguenti parole: «Nessuno meglio di voi artisti, geniali costruttori di bellezza, può intuire qualcosa del pathos con cui Dio, all'alba della creazione, guardò all'opera delle sue mani. Una vibrazione di quel sentimento si è infinite volte riflessa negli sguardi con cui voi, come gli artisti di ogni tempo, avvinti dallo stupore per il potere arcano dei suoni e delle parole, dei colori e delle forme, avete ammirato l'opera del vostro estro, avvertendovi quasi l'eco di quel mistero della creazione a cui Dio, solo creatore di tutte le cose, ha voluto in qualche modo associarvi».

Questo stesso sentire si ritrova nell'animo sensibile di Edith Stein, la quale possiede una naturale inclinazione nei confronti delle molteplici espressioni dell'arte, intese come manifestazione "simbolica" della comunicazione ineffabile che intercorre tra Dio e l'uomo. L'artista umano è chiamato a condividere la potenza creatrice dell'Artefice divino, in quanto gli è concesso il privilegio d'illuminare la bellezza insita nella creazione, ripetendo, nei limiti dell'umana analogia, l'atto del *Logos*⁵⁰⁴.

La consapevolezza della propria "vocazione", inoltre, lo spinge a ricercare il progetto di Dio sull'uomo, e a considerare se stesso - e l'intero creato - come un dono d'amore. In questo modo, l'artista diventa *mediatore* fra gli uomini, giacché gli pertiene una particolare capacità empatica d'immedesimazione, con la quale egli si addentra nell'animo umano, lo rappresenta e genera legami con quanti avvicina⁵⁰⁵. Questa arte ispirata, quindi, «assolve la sua funzione rivelatrice dell'origine e della destinazione umana e riempie la vita di un senso

503 Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti*, Documento 283, Paoline, Milano 1999

504 Cfr. L. Stefanini, *Educazione estetica ed artistica*, La Scuola, Brescia 1954, p. 86

505 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 103

lirico creaturale»⁵⁰⁶; essa, inoltre, «convince gli uomini a discendere lungo le radici invisibili fino a quel punto in cui si stringono i contatti più saldi e più intimi»⁵⁰⁷.

L'espressione artistica porta con sé la tensione alla perfezione, la gioia della realizzazione, la fatica della conquista dei risultati e una forte esperienza di gratuità. La stessa concezione estetica di Edith Stein si propone di sottolineare l'atteggiamento donativo dell'artista, che si esprime dinanzi alla manifestazione della cosa creata: essa, infatti, in quanto copia di un archetipo divino⁵⁰⁸, illumina e induce l'uomo ad agire in vista del vero, del bene e del bello. Quindi, più ci si avvicina all'archetipo, meglio si comprende il senso di una «[...] vita straripante, irradiante, che noi chiamiamo *spirituale*⁵⁰⁹». A tale proposito, ecco quanto la filosofa scrive in un passaggio dell'introduzione alla sua *Scientia Crucis*⁵¹⁰: «È caratteristico dell'artista che appena una cosa lo tocca interiormente gli si materializzi dentro un'immagine, che esige di essere formulata anche dall'esterno. Il termine "immagine" qui non s'intende limitato solo al settore visivo e alle arti figurative; sotto la qualifica di tale concretizzazione artistica va compresa anche la creazione poetica e musicale. Anche qui si ha un'immagine, con cui una cosa raggiunge lo stadio di rappresentazione, una creazione che è qualcosa di completo e chiuso in se stesso, qualcosa di finito come un vero piccolo mondo a sé stante. Inoltre, ogni autentica opera d'arte è anche un simbolo: è indifferente se ciò rientri o no nell'intenzione dell'artista, se egli sia naturalista o simbolista. Un simbolo, ossia qualcosa che è stato afferrato ed enunciato, dalla infinita pienezza del sentimento su cui fa leva ogni nozione intellettuale umana, e di cui egli parla; e proprio in modo che tale pienezza di sentimento, inesauribile com'è per ogni intelletto umano, vi rieccheggia misteriosamente. Ogni autentica estrinsecazione artistica è una specie di rivelazione, e ogni creazione artistica una forma di servizio divino»⁵¹¹. La Stein, inoltre, ribadisce: «[...] Quel che intendiamo dire risulta chiaramente proprio riferendoci all'esempio offertoci dalla rappresentazione della croce. Il Crocifisso esige anche dall'artista qualcosa di più di un semplice ritratto. Egli chiede a lui, come ad ogni uomo del resto, l'imitazione: ch'egli si conformi e si lasci plasmare a immagine e somiglianza di Colui che porta la croce e ci viene confitto sopra. L'esteriorizzazione della figura può persino risultare un impedimento alla reale conformazione di se stessi al modello, mentre non deve affatto essere così; per fortuna la cosa può anche servire alla propria formazione, perché la stessa immagine, interiore viene perfettamente

506 G. Bontadini, *Dal Problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 143

507 L. Stefanini, *Trattato di estetica. I. L'arte nella sua autonomia e nel suo processo*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 51

508 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit., p. 349

509 Ivi, p. 401

510 E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., pp. 26-27

511 Romano Guardini ribadisce che: «...il problema dell'artista religioso... è posto in termini diversi da quello dell'artista non religioso. Tutto ciò che fa è vero servizio». R. Guardini, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommariva, Fabbri, Milano 1964, vol. II, p. 187

rifinita e intimamente assimilata all'originale proprio attraverso la traduzione all'esterno. Quando non c'è qualche ostacolo a sbarrare la strada, essa si trasformerà in un elemento guida interiore, in un incentivo a riprodursi nella realtà, ossia in un impulso dell'imitazione. Sì, la riproduzione artistica esterna da lui [dall'artista] creata può servirgli continuamente di sprone a lavorare su se stesso e sulla sua mentalità sino a rispecchiare il modello. L'esempio del Crocifisso non è uno tra gli altri, ma l'essenziale, perché ogni realizzazione ha il Cristo come modello, a doppio titolo di Senso dei sensi e di Uomo perfetto»⁵¹². Ogni pienezza si trova realizzata in Cristo, e ogni uomo riceve la grazia per mezzo di Lui (Gv 1, 16), per imitare l'archetipo divino in vista della santità. Inoltre, per ciò che riguarda il senso dell'opera d'arte, in *Essere finito e Essere eterno* la Stein sottolinea come esso, benché non vivente, e dunque in se stesso incapace di generare la forza propulsiva verso uno scopo, «è carico di forza (energia potenziale) e si scarica entrando di nuovo nella connessione vivente di una persona spirituale». L'arte appare, quindi, come rivelazione del senso, e l'aver i propri archetipi nel Logos divino è ciò che rende tutte le cose così misteriose⁵¹³.

Vi è qui una consonanza intellettuale con quanto il filosofo e teologo Romano Guardini afferma a proposito del fatto artistico: «Io non rendo giustizia all'opera d'arte, se voglio "gustarla" soltanto, ma [...] devo rifare in me l'incontro dell'artista-creatore con le cose. Io entro nello spazio che in tale incontro nasce e vivo nella cresciuta purezza del mondo che là s'innalza. Mentre lo contemplo ne sono pure afferrato»⁵¹⁴. La grazia profusa dal "Modello divino", quindi, provoca un orientamento nuovo e promuove la configurazione del sé interiore dell'artista: questi diviene, così, immagine viva del *Logos*, nel quale ogni senso trova la sua eterna patria⁵¹⁵. Tra l'arte di trasformare la materia e quella di formare se stessi sussiste, pertanto, una singolare analogia. La Stein ribadisce questo fatto con le seguenti parole: «Ottima cosa venerare il Crocifisso, come pure farne delle immagini atte a stimolarne il culto. Ma le sue immagini viventi hanno un valore molto più alto»⁵¹⁶. Attraverso la forma del *servizio*, inoltre, l'artista partecipa agli altri, nella gratuità, la venuta al senso della magnificenza divina, da considerarsi alla luce del Vangelo giovanneo: «Per mezzo di lui tutte le cose sono costituite (Gv 1, 3-4)»⁵¹⁷.

Il rapporto che la Stein intrattiene nei confronti del discorso artistico è posto in relazione, ancora una volta, con la questione educativa. Infatti, nonostante il progressivo attuarsi delle leggi anti-ebraiche accresca la difficoltà nello svolgere il proprio ruolo di insegnante, la studiosa ricerca una forma d'arte da proporre ai giovani quale strumento di redenzione,

512 Ibidem

513 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit., p. 277

514 R. Guardini, *L'opera d'arte*, in *Scritti filosofici*, vol. I, Fabbri, Milano 1964, p. 354

515 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit., p. 459

516 E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., p. 294

517 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit., p. 146

per contrastare il male morale che si va diffondendo. La studiosa, da parte sua, predilige la musica di Johann Sebastian Bach⁵¹⁸, - che Beethoven definisce un “patriarca dell’armonia” -, i classici della letteratura tedesca e la poesia di Johann Wolfgang Goethe⁵¹⁹.

Mentre opera come docente a Münster, la studiosa scrive *Natura e soprannatura nel “Faust” di Goethe (Natur und Übernatur in Goethes “Faust”)*⁵²⁰. Il personaggio dell’opera goethiana è uno scienziato insoddisfatto dei limiti del sapere umano che, ormai vecchio, si lascia tentare dal demonio Mefistofele e vende la propria anima in cambio di giovinezza, sapienza e potere sulle sorti altrui. Benché tutto sembri congiurare contro la salvezza dell’anima del protagonista, la pietà divina riconosce il desiderio di bene che è all’origine dei suoi peccati, ed egli diviene simbolo del cammino umano verso la redenzione.

La Stein scrive il saggio sul *Faust* con molta probabilità nel 1932⁵²¹, in occasione di una conferenza per il centenario della morte del poeta; questo fatto le dà la possibilità di svolgere alcune riflessioni sull’aspetto educativo dell’arte. L’intento della studiosa è, quindi, anzitutto, pedagogico; ella, infatti, afferma: «Quello di iniziare la gioventù alle grandi creazioni dello spirito tedesco, di destare per esse reverenza e gratitudine, è senz’altro un compito di primaria importanza. Ma nei confronti della gioventù abbiamo anche il dovere di prendere posizione e di operare un discernimento degli spiriti»⁵²². L’opera di Goethe viene, pertanto, sottoposta dalla Stein ad una serrata analisi, in cui il fatto artistico è considerato tale solo se diviene «fonte di idee-guida»⁵²³. Ella non condivide, quindi, la teoria de *l’art pour l’art*, ma desidera presentare la *Weltanschauung* etico-politica positiva che un’arte di qualità può offrire alla formazione dei giovani⁵²⁴. Questa preoccupazione è motivata dal fatto che, negli anni in cui scrive e insegna la Stein, il *Faust* rischia di essere strumentalizzato dalla Germania nazionalsocialista a sostegno della propria antropologia perversa. Quindi, in primo luogo, ella considera che «Il Faust si può prendere come simbolo della vita spirituale tedesca, di come il grande duomo della chiusa immagine medievale del mondo venne abbattuto col sorgere del Rinascimento, di come alla sicurezza del fondamento di solida roccia su cui prima si poggiava si sostituirono una ricerca e una lotta disperate, e da ultimo, a questa lotta

518 Secondo Salvino Chiereghin le *fughe* di Bach danno origine a «Un pensiero, che ricorrendo sulla tastiera da voce a voce, via via si sublima e s’innalza fino a Dio, e si appaga. È un pensiero che a poco a poco divien sentimento: sentimento dell’infinito e dell’eterno. È un pensiero che si fa verbo; e un verbo che si fa carne; e una carne che, smaterialandosi, si fa spirito». S. Chiereghin, *Musica, divina armonia*, Società Editrice Internazionale, Torino 1953, p. 100

519 E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, cit., p. 166

520 E. Stein, *Natura e soprannatura nel “Faust” di Goethe*, tr. it. di T. Franzosi, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di A Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997, pp. 29-47

521 A. Bellingreri, *Il superficiale, il profondo: saggi di antropologia pedagogica*, Vita e pensiero, Milano 2006 p. 32

522 Ivi, p. 33

523 L. di Pinto, *op. cit.*, p. 158

524 Ibidem

per l'eternità si sostituì un limitarsi a obiettivi pratici, concreti, raggiungibili... Quest'opera appartiene alle poche davvero grandi opere poetiche dell'umanità perché, attingendo al complesso della vita umana tutta, dispiega in tutta la sua profondità, ampiezza e gravità il grande interrogativo dell'umanità, quello concernente la caduta e la redenzione»⁵²⁵. Tuttavia, l'ammirazione per la qualità letteraria dell'opera non può esimere dal mettere in guardia i giovani sul profondo divergere tra la fede cristiana nel valore salvifico della Croce, e la concezione goethiana della redenzione, che elude la necessità della Grazia.

Edith Stein affronta il capolavoro di Goethe nella convinzione di possedere un «criterio assoluto che non ci è lecito deporre e [...] un simbolo mediante il quale la nostra via si differenzia da qualsiasi altra via»⁵²⁶. Il criterio è rappresentato dell'esortazione paolina a esaminare tutto e a tenere ciò che è buono (1 Ts 5, 21); il simbolo è la Croce di Cristo, che, stagliandosi sul monte Calvario, unisce terra e cielo.

Nonostante l'apprezzamento per le pagine faustiane, la studiosa, in conformità a questo metro di valutazione, e a servizio del compito educativo, elabora la propria critica: «Siamo dinanzi al più grande poema del più grande poeta tedesco e ci domandiamo: possiamo porre quest'opera in mano alla gioventù tedesca e al popolo tedesco, e dire: prendete, fatelo vostro, lasciatevi completamente pervadere dallo spirito che in esso vive e da esso parla; è il meglio che abbiamo da offrirvi, ciò che è massimamente necessario? Leviamo lo sguardo all'immagine del Crocifisso e diciamo: no»⁵²⁷.

La Stein esprime il proprio giudizio estetico su Goethe ritenendolo un intellettuale che, come pochi, ha contribuito a delineare i caratteri della propria epoca e delle successive, il quale, quando lavora «tutto dedito al processo creativo, soggiace al “dominio di uno spirito superiore”»⁵²⁸. In un altro contesto, riferendosi alla nobile figura femminile tratteggiata nell'*Ifigenia goethiana*⁵²⁹, la filosofa ammette di commuoversi di fronte a tale creazione artistica «come può commuoverci solo ciò che è genuino, reale, eterno», poiché «tutto ciò che nella vita egli [Goethe] ha incontrato di umanità pura e di eterno femminile, lo ha presentato qui, da grande artista lontano da ogni intenzione tendenziosa, in una figura scultorea»⁵³⁰.

La Stein, inoltre, non esita a riconoscere che a Goethe, come a pochi altri oltre a lui, «è stata concessa la grazia di occhi che sapevano vedere la pura bellezza, di un cuore che ne veniva infiammato sino al calor bianco, del dono della parola che sapeva comunicare la visione e le sensazioni che gliene derivavano»⁵³¹.

525 E. Stein, *Natura e soprannatura*, cit., pp. 43-44

526 Ivi, p. 45

527 Ivi, p. 43

528 Ivi, p. 38.

529 J. W. Goethe, *Ifigenia in Tauride*, a cura di Grazia Pulvirenti, tr. it. di Cesare Lievi, Marsilio, Venezia 2011

530 E. Stein, *Vita muliebre cristiana*, in *La donna*, cit., p. 107

531 E. Stein, *Natura e soprannatura*, cit., p. 44

Tuttavia, per quanto concerne il piano etico-religioso, se «ogni grande genio è uno strumento dell'*Altissimo*; un portavoce attraverso il quale lo spirito di Dio vuol farsi percepire», e se «ogni autentico capolavoro è una rivelazione della verità divina, in un linguaggio comprensibile allo spirito e al cuore dell'uomo», l'artista è tale solo se «si abbandona allo spirito che è sopra di lui, dimenticando se stesso in piena obbedienza oggettiva, e non vi si intromette di proprio arbitrio». Per ciò che riguarda l'arte goethiana, la Stein afferma che solo in apparenza «natura, libertà e grazia, nel poema esistenziale di Goethe ottengono tutte giustizia»⁵³², in quanto egli non oltrepassa mai i confini dell'umano e non abbandona il piano naturale per quello soprannaturale. Inoltre, ella prosegue affermando che «Lo spirito di Faust è stato sviato dalla sua prima fonte, per sua libera scelta si è distolto dal Sommo Bene, né mai ha compiuto una conversione»⁵³³. Il protagonista, infatti, confidando orgogliosamente sulle proprie forze, è vittima di quella cecità spirituale che intende sfuggire alle cose ultime. In questo, «Goethe rivela il travaglio dell'anima moderna, i più vari aspetti della crisi europea dal Rinascimento al primo Ottocento (ivi compresi gli inizi dell'industrialismo e del colonialismo)»⁵³⁴.

Quando la studiosa scrive la propria conferenza sul *Faust*, ella ha già elaborato una personale visione della realtà, che porta il sigillo della fede. A fondamento dell'etica, infatti, la studiosa ora pone un'antropologia secondo la quale gli elementi costitutivi dell'essere umano non sono soltanto la psiche e il corpo, ma anche lo spirito, che ospita la dimensione dell'apertura alla trascendenza. La natura, corrotta dal peccato originale, «può essere liberata dalle sue ferite, innalzata alla sua vera purezza e resa pronta ad accogliere la vita divina» solo con la forza della grazia⁵³⁵. Il passaggio dal regno della natura a quello della grazia può essere liberamente e responsabilmente realizzato solo dal soggetto: «Ciò non può accadere o essere realizzato senza la sua collaborazione. Tra il regno della natura e il regno della Grazia si pone il regno della libertà»⁵³⁶. Nel poema esistenziale goethiano, al contrario, non si rende giustizia ai concetti di natura, libertà e grazia, e non c'è alcuna traccia dell'idea di peccato e di pentimento. Come la Stein chiarisce nel saggio *Die ontische Struktur der Person*, la libertà di cui sembrano godere il personaggio di Faust in Goethe, e quello di Prospero ne *La Tempesta* di William Shakespeare, nel loro tentativo di imporsi sulla natura, è solo apparente: essi, infatti, sono schiavi dello spirito a cui si sono votati - il quale vuole dominare la loro anima -, e il segno di questa condizione è l'inquietudine che li contraddistingue⁵³⁷. Inoltre, il poeta tedesco elude il segno salvifico che la Croce rappresenta, in quanto lo ritiene privo

532 Ivi, p. 43

533 Ivi, p. 42

534 J. W. Goethe, *Ifigenia in Tauride*, cit., p. 381

535 E. Stein, *Ethos della professione femminile*, in *La donna*, cit., p. 64

536 E. Stein, *La struttura ontica della persona*, cit., p. 54

537 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 64

di significato; infatti, in un passo del *Wilhelm Meister Wanderjahre*, citato dalla studiosa, Goethe ritiene un'inqualificabile impudenza mostrare alla luce del sole lo strumento del martirio e del santo a esso inchiodato⁵³⁸. Sulla base di queste considerazioni, a parere della Stein l'opera goethiana propone una visione del mondo che non favorisce, nelle giovani generazioni, una *Bildung* capace di orientare al bene⁵³⁹.

A questo riguardo, in un testo del 1930 dal titolo *Lottare per la salvaguardia nell'insegnamento dell'elemento confessionale cattolico (Zur Kampf um den katholischen Lehrer)*, la studiosa afferma che, oltre all'estimazione di tipo estetico, è opportuno che le creazioni artistiche siano vagliate «per quanto riguarda la loro pericolosità sul piano spirituale; e se si presenta il caso, non vi dovrà essere valore estetico, per quanto sommo possa essere, che ci possa ammaliare al punto da farci consentire a che il nostro popolo ne venga ammorbato»⁵⁴⁰. L'arte, quindi, deve svolgere una funzione apologetica e «difendere la bellezza. Morale, spirituale, estetica»⁵⁴¹. Pertanto, il discernimento deve avvenire alla luce di una matura competenza, in cui intelletto e affettività cooperino per percepire, in maniera adeguata, la qualità insita nell'opera.

Le considerazioni steiniane inducono a chiedersi se l'opera d'arte possa davvero orientare la vita di chi ne fruisce. La posizione di Romano Guardini, il quale avverte le medesime preoccupazioni educative della Stein, appare significativa in proposito: «L'opera d'arte [...] apre uno spazio in cui l'uomo può entrare, e là respirare, muoversi e intrattenersi con le cose e gli uomini ivi apertisi. Ma per questo egli deve impegnarsi [...]. Il vero rapporto con l'opera d'arte [...] consiste nel farsi silenziosi, nel raccogliersi, nel penetrare, nel guardare, spiare, partecipare, desti i sensi e l'anima aperta. Allora si mostra il mondo nascosto dell'opera»⁵⁴². Tramite l'arte, allora, si attua una *Weltanschauung cristiana*, intendendo con questa espressione «l'incontro che si verifica tra la fede nella Rivelazione ed il diretto sapere circa il mondo»⁵⁴³. In questo senso, allora, è possibile leggere la riflessione che la Stein conduce in *Scientia Crucis*, dove ella considera quale criterio di scelta si possa ritenere più idoneo per valutare l'autenticità (o inautenticità) di un'opera d'arte. Esso, per la studiosa, è rappresentato dalla Croce di Cristo. Il discernimento operato sulla base di questo criterio, oltre a radicarsi nel messaggio evangelico, si innesta anche in quell'orizzonte fenomenologico che, come emerge dalle pagine che la filosofa dedica all'*Einführung*, porta con sé valori quali il rispetto dell'altro e dei suoi prodotti culturali, l'onestà intellettuale, l'eliminazione dei

538 E. Stein, *Natura e soprannatura*, cit., p. 45

539 E. Stein, *Sull'idea di formazione*, in *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1990, p. 21

540 E. Stein, *Lottare per la salvaguardia nell'insegnamento dell'elemento confessionale cattolico*, in *La vita come totalità*, cit., p. 85

541 O. Clément, *E da Dio venne il bello*, *Avvenire*, 27 dicembre 2006, p. 31

542 R. Guardini, *L'opera d'arte*, cit., p. 347

543 R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 196-197

pregiudizi, la ricchezza del confronto intersoggettivo nella ricerca della verità, da iscriversi entro le coordinate della disponibilità all'accoglienza e dell'apertura alla trascendenza⁵⁴⁴. A detta della stessa Edith Stein, i medesimi atteggiamenti vanno adottati per esprimere la necessaria "disponibilità ermeneutica" nei confronti del prodotto culturale⁵⁴⁵. Liberare lo sguardo dai pregiudizi, pertanto, agevola il confronto tra il dato, rispettosamente accolto, e la propria *visione del mondo*: «L'anima infatti dev'essere formata, e non deformata; perciò le è necessario saper confrontare, distinguere, misurare e pesare. Non deve venir gettata in uno stato di fanatismo e di entusiasmo indefinito: deve vagliare attentamente e formarsi un giudizio agguerrito. A ciò le è necessario un intelletto ben formato»⁵⁴⁶. Quando si raggiunge un tale livello di maturità intellettuale e conoscitiva, allora si diventa capaci di accogliere ciò che ogni opera comunica e, al tempo stesso, se necessario, di prenderne le distanze con profondo senso critico.

Grazie alla propria espressività, l'artista consente al mistero di farsi immagine e diviene «un tramite attraverso il quale il divino parla»⁵⁴⁷. Egli è, così, annunciatore e testimone dell'ineffabile «che ha preso nome e volto nella storia»⁵⁴⁸. L'arte, quindi, non va intesa come semplice imitazione, ma come presagio e svelamento di un universo superiore, scoperta della sfera etica e storicizzazione della *Verità*. La gratuità dell'essere condotti dinanzi alla bellezza dell'eterno, della quale ci si sente partecipi, muta il destino in "grazia", trasformando l'individuo in persona. Per tali ragioni, il senso proprio dell'artista risiede in una dedizione gratuita e totale nei confronti della realtà che gli si fa incontro, per condurre ogni uomo a quella trasfigurazione, amorosa ed eterna, a cui Dio lo chiama. Nel rispondere a questo *Amore*, la stessa Edith Stein, *artista dello spirito*, con l'offerta della propria vita si fa interprete e testimone della *Bellezza* che salva il mondo⁵⁴⁹.

544 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 102

545 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit. p. 171

546 E. Stein, *Vita muliebre cristiana*, cit., p. 142

547 C. M. Martini, *Voi artisti siete un tramite attraverso il quale il Divino parla*, omelia durante la messa per gli artisti nella chiesa di Santa Maria delle Grazie, Milano 20 febbraio 1984, in *Arte sacra e beni culturali*, a cura di G. Danti, Ed. del Centro Ambrosiano di documentazione e studi religiosi, Milano 1993, pp. 3-7

548 Ivi, p. 61

549 F. M. Dostoevskij, *L'Idiota*, P. III, cap. V, Mondadori, Milano 1998, p. 645

«Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento».

Fides et ratio, n. 83

«*Quid ergo sum, Deus meus?*»

Agostino, Conf. X, 23.12

8. Gratuità come relazione tra l'Essere eterno e l'essere finito

Edith Stein scopre, attraverso Teresa d'Avila, la dimensione soprannaturale dell'interiorità, luogo dell'inabitazione di Dio e sede dell'aspirazione del cuore umano all'infinito. Ciò suscita in lei il desiderio di trovare il contesto idoneo nel quale dare compimento a questa realtà: «[...] Mi era sempre sembrato che il Signore mi riservasse un posto al Carmelo, un posto che non avrei potuto trovare altrove»⁵⁵⁰. Ella non rinnega la precedente formazione filosofica, ma la orienta verso nuove tematiche, per comprendere quale rapporto sussista fra l'essere finito e il Creatore infinito, assaporare il senso religioso dell'esistenza che scaturisce dall'amore trinitario, elaborare le attese della filosofia occidentale e consolidarle attraverso la valorizzazione della testimonianza dei santi, degli artisti e dei mistici.

All'inizio del 1933 Hitler ordina l'esclusione degli ebrei dai pubblici uffici. La dottoressa Stein tiene la sua ultima lezione presso l'Istituto di Pedagogia Scientifica di Münster il 25 febbraio 1933⁵⁵¹, giacché il nazismo non tollera istituzioni educative che accolgano, fra i propri docenti, insegnanti non-ariani. Lo stesso direttore, Monsignor Steffes, poiché non accetta di piegarsi alla dittatura, è destituito, e l'Istituto soppresso.

La studiosa mantiene un atteggiamento vigile sull'evolversi della realtà politica e sociale e, interpretando i *segni dei tempi* (Mt, 16, 3), comprende come sia giunta per lei, finalmente, l'ora di abbracciare il Carmelo⁵⁵². Teresa d'Avila le aveva indicato come raggiungere la Verità e la Stein, come naturale conseguenza, sentiva crescere il desiderio di vivere un'esistenza simile a quella della santa. Tuttavia, l'anziano e lungimirante direttore spirituale della Stein, il canonico Schwind⁵⁵³, l'aveva convinta a mettere i propri talenti intellettuali al servizio dell'insegnamento, e ad aspettare per qualche tempo ancora prima di farsi carmelitana. Anche don Walzer, dal 1928 referente religioso della filosofa in seguito alla morte di Schwind, le

550 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 229

551 Ivi, p. 221

552 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 226

553 Ivi, pp. 132-133

chiede di rinviare l'entrata al Carmelo, sia per non ferire i sentimenti della madre Augusta, sia in considerazione dell'influsso che ella esercita, tramite gli scritti e le vivificanti conferenze, sugli ambienti intellettuali cattolici⁵⁵⁴.

La Stein si presenta ora quanto mai risoluta nello scrivere all'Abate benedettino, per sollecitare il suo consenso. Don Walzer, consapevole d'aver messo alla prova l'obbedienza della propria figlia spirituale, afferma: «Il suo desiderio, unico e puro, era di scomparire: di perdersi nel Carmelo. La bellezza del suo gesto non era offuscata dalla minima ombra di un secondo fine. Tuttavia, non era facile valutare che cosa un simile cambiamento di vita avrebbe rappresentato per una mente come la sua, sempre avida di capire di più e di approfondire la conoscenza»⁵⁵⁵. Non si tratta, quindi, di una fuga dal mondo, nella quale cercare ardentemente la perfezione di una vita santa,

L'approvazione del direttore spirituale giunge alla metà di maggio; subito la studiosa prende contatto con la comunità carmelitana e affida la propria vocazione a Teresa di Gesù Bambino. Questa vicinanza spirituale con la santa normanna deriva dal fatto che entrambe nutrono una particolare devozione per il mistero dell'infanzia di Gesù, riconoscendo nel divino fanciullo il Maestro che conduce l'anima là dove egli stesso si dirige, per compiere la volontà del Padre, nell'offerta della Croce: «Nell'infanzia spirituale, quando abbiamo appena incominciato a lasciarci condurre da Dio, sentiamo, forte e ferma, la sua mano che ci guida: vediamo allora in modo evidente ciò che dobbiamo fare e ciò che dobbiamo abbandonare. Ma non andrà sempre così. Colui che appartiene a Cristo deve vivere tutta la vita di Cristo. Deve maturare fino a raggiungere l'età adulta di Cristo, per poi imboccare un giorno la sua via crucis, verso il Getsemani e verso il Golgota»⁵⁵⁶.

Il 15 ottobre 1933, dopo i primi vesperi della solennità della santa Madre Teresa, la postulante varca, in pace profonda, «la soglia della casa del Signore»⁵⁵⁷. In questo tempo ella si nutre di umiltà, raccoglimento e preghiera, recando già, nei propri tratti spirituali, un riflesso del mistero che troverà espressione, più tardi, dal suo nome di religiosa: *della Croce*. L'abbandono fiducioso in Dio della Stein presenta, ancora una volta, notevoli analogie con *la piccola via* di Teresa di Lisieux⁵⁵⁸: «Non sappiamo dove il Bambino divino vuole condurci [...]. Tutto ciò che sappiamo è che, per coloro che amano il Signore, ogni cosa finisce bene e che i percorsi tracciati dal Signore portano al di là di questa terra»⁵⁵⁹. Durante la festa del *Buon Pastore*, il 15 aprile 1934, Edith Stein riceve l'abito e il nome carmelitano: d'ora

554 Ivi, p. 227

555 Ivi, p. 228

556 Ivi, p. 270

557 E. Stein, *Sui sentieri della verità*, cit., p. 90

558 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 244

559 Ivi, p. 245

innanzi si chiamerà *Teresia Benedicta a Cruce*⁵⁶⁰. Il 21 aprile del 1938 ella pronunzia i voti perpetui e riceve il velo nero, consacrando l'appartenenza a Dio e al Carmelo: «ho fiducia che il Signore abbia accettato la mia vita a beneficio di tutti. Ripenso sempre alla regina Ester, che appunto per questo uscì dalla sua nazione: per stare davanti al re in favore del suo popolo. Io sono una Ester assai povera e impotente, ma il Re che mi ha eletta è infinitamente grande e misericordioso»⁵⁶¹.

Nel suo *Testamento spirituale*, del 9 giugno 1939, la religiosa si offre totalmente al Signore per la conversione e la salvezza di tutti gli uomini e, in particolare, del popolo d'Israele, ulivo sul quale si innesta la Chiesa di Cristo, e linfa di cui questa si nutre per fruttificare.

La clausura, anche se isola fisicamente suor Benedetta, non la esclude, tuttavia dalla dimensione apostolica del Carmelo: i superiori dell'Ordine, infatti, la invitano a intrattenere una corrispondenza con quanti necessitano d'ascolto e di formazione spirituale. Inoltre, ella riceve l'incarico di condurre a termine la prima stesura del suo *Potenza e Atto*, poi rifiuto completamente nel lavoro della maturità, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, scritto fra il 1934 e il 1936⁵⁶². L'opera, seppure pronta per la stampa dagli inizi di settembre del 1937 presso l'editore Borgmeyer di Breslavia, non può essere pubblicata, a causa delle leggi razziali. Alla fine di dicembre del 1938 la Stein, prima di spostarsi a Echt per non mettere in pericolo le proprie consorelle, lascia in dono il manoscritto al Carmelo di Colonia. L'accortezza della priora, Theresia Renata de Spiritu Sancto, fa sì che esso si salvi dalle fiamme che distruggono il monastero nel 1944⁵⁶³. Inoltre, grazie al lavoro di recupero di Padre Hermann Leo van Breda, direttore dell'Archivio Husserl di Lovanio e, successivamente, dell'Archivium carmelitanum Edith Stein⁵⁶⁴, l'opera viene pubblicata nel 1952.

L'intima gioia, che deriva alla Stein dalla vita religiosa, è offuscata, tuttavia, dal dolore per quanto accade alla sua cara Germania, oltraggiata dalla brutalità hitleriana⁵⁶⁵. Nonostante la sofferenza che prova, ella svolge il proprio compito con abnegazione, trasformando in un "giogo leggero" ciò che, all'inizio, le viene richiesto dai superiori come un dovere⁵⁶⁶. *Essere finito e Essere eterno*, infatti, «è stato scritto da un discente per i suoi compagni di studio. L'Autrice, ad un'età in cui altri possono pretendere al titolo di maestro, è stata costretta a ricominciare daccapo il suo cammino»⁵⁶⁷. L'opera si articola in otto capitoli, preceduti da una prefazione, nella quale la Stein delinea il suo itinerario dalla scuola husserliana, alla

560 Ivi, p. 251..

561 L. Cantò, *op. cit.*, p. 43

562 L. di Pinto, *op. cit.*, p. 126.

563 E. Stein, *Appendice a Essere finito e essere eterno*, cit., p. 540

564 L. Vigone, *op. cit.*, p. 56..

565 L. Cantò, *op. cit.*, p. 42

566 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 273

567 E. Stein, *Prefazione dell'Autrice a Essere finito e essere eterno*, cit., p. 31

scoperta dei valori del Cristianesimo, sino alla conversione. In queste pagine iniziali l'autrice segnala anche i rapporti che il lavoro intrattiene con il primo volume dell'*Analogia entis* di E. Przywara, e «con i tentativi più significativi compiuti nel nostro tempo per fondare la metafisica, cioè con le due posizioni tra loro contrapposte: la *Existenzphilosophie*, di Martin Heidegger, e la *Seinslehre* di Hedwig Conrad Martius»⁵⁶⁸. A questo vanno ad aggiungersi le appendici su santa Teresa d'Avila e Heidegger, pubblicate a parte⁵⁶⁹. Ella precisa, infatti, che «ogni atteggiamento spirituale esige un diverso metodo scientifico», e che i contributi che intelletti diversi possono offrire, in base al loro particolare ingegno, permette un avanzamento ulteriore verso la «verità soprastorica»⁵⁷⁰.

Questa “Summa” del Novecento⁵⁷¹ intende definire una dottrina dell'essere e non porsi come sistema filosofico⁵⁷². Nel comporre la propria *opera maior* la Stein, infatti, si muove all'interno di un'ottica teoretica molto libera, attuando un graduale passaggio dalla posizione tommasiana alla speculazione di Agostino, in particolare per ciò che riguarda la via dell'interiorità, intesa come luogo d'incontro - e di relazione - tra l'essere finito e l'Essere Eterno. Nelle pagine di *Essere finito e Essere eterno* in cui lavora a «una comprensione più profonda della verità»⁵⁷³ la Stein annota che è stato proprio lo sforzo di penetrare la verità trascendentale a condurla dall'ente all'essere e - aggiunge - «è verità essenziale il fatto che l'ente sia ciò che deve essere»⁵⁷⁴.

A parere della Stein la ripresa del pensiero della Scolastica è un fatto rilevante, giacché la filosofia critica moderna (iniziata nel Rinascimento, culminata in Kant, e poi suddivisasi nei rivoli del postkantismo) costringe la ragione a non estendersi oltre il mondo dell'esperienza naturale, divenendo, in tal modo, scienza limitata, in quanto priva di Dio⁵⁷⁵. Ella, pertanto, si chiede se «la rinata filosofia del Medioevo e questa nuova filosofia del XX secolo possano incontrarsi nell'unico alveo della *philosophia perennis*»⁵⁷⁶. La studiosa, tuttavia, non accetta il tomismo senza operare alcun intervento critico, ma lo considera una proposta di alta levatura intellettuale, morale e spirituale, che può essere rinnovata e discussa, per individuare nuovi percorsi di riflessione. In un paragrafo introduttivo, dal titolo *Senso e possibilità di una filosofia cristiana*⁵⁷⁷, l'autrice afferma che la filosofia cristiana esprime uno stile di vita

568 Ivi, p. 35

569 Cfr. *Appendice a Essere finito Essere eterno*, cit., p. 549

570 *Ibidem*

571 M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 70

572 E. Stein, *Essere finito, Essere eterno*, cit., p. 34

573 Ivi, p. 322

574 Ivi, p. 331

575 E. Stein, *La ricerca della verità*, cit., p. 71

576 R. Cerri Musso, *op. cit.*, p. 111. Il problema dell'essere, che caratterizza la filosofia greca e medievale, lascia il posto, in epoca moderna, a quello della conoscenza; ciò crea una netta separazione tra la filosofia moderna, che rigetta la teologia, e la filosofia scolastica cattolica, definita “*philosophia perennis*”.

577 E. Stein, *Senso e possibilità di una filosofia cristiana*, in *Essere finito Essere eterno*, cit., pp. 48-67

che si traduce in un metodo per il pensiero. Ella parla, inoltre, di autonomia della ragione filosofica. Tuttavia, questa si riconosce incapace di pervenire alla conoscenza della verità sul destino ultimo, personale e del mondo. È pertanto ragionevole, per ogni colui che desidera essere privo di pregiudizi, accostarsi alle verità rivelate, al fine di cercare in esse un aiuto per interpretare il mistero della propria esistenza. Il fondo di ogni realtà, comunque, rimane un mistero sovrabbondante di significato, sempre più ineffabile a mano a mano che a esso ci si accosti, nonostante la luce che, pure, offre⁵⁷⁸.

Essere finito e Essere eterno indica, quindi, la volontà dell'antica allieva di Husserl di utilizzare la fenomenologia come "ponte"⁵⁷⁹ fra i due ambiti, affinché essi «possano intendersi»⁵⁸⁰. La concordanza tra teoria fenomenologica e dottrina tomista è rinvenuta «nel fatto che entrambe considerano l'esperienza naturale punto di partenza per ogni ulteriore indagine»⁵⁸¹. Il collegamento, legittimato dalla natura "neoscolastica" di alcune posizioni di Husserl, si nutre anche di motivazioni affini a quelle di *Essere e tempo* di Martin Heidegger, di cui Edith Stein è lettrice attenta, per quanto critica⁵⁸². L'essere umano è, infatti, comune oggetto d'indagine sia per la Stein, sia per Heidegger⁵⁸³, entrambi sensibili alla questione del senso dell'essere che domina la vita filosofica del periodo. Nel sesto capitolo dell'opera la Stein, infatti, scrive: «L'essere finito è lo sviluppo di un senso; l'essere essenziale è lo sviluppo fuori del tempo, al di là dell'opposizione di potenza e atto; l'essere reale è lo sviluppo di una forma essenziale, dalla potenza all'atto, nel tempo e nello spazio. L'essere del pensiero è sviluppato in molteplici sensi: il costituirsi originario delle pure formazioni di pensiero è temporale, come il movimento del pensiero, attraverso cui sono formate. Le formazioni "finite", tuttavia, hanno qualcosa dell'eternità dell'ente, secondo cui sono state formate ed in cui esse erano sempre predesignate come "possibili"»⁵⁸⁴.

La studiosa, inoltre, muove dalla fenomenologia per sviluppare la propria ontologia della persona. L'idea husserliana di una fondazione del discorso filosofico diventa, qui, contributo originale a una dottrina che trae origine da un *pensare col cuore*⁵⁸⁵, e si fonda su una logica dell'amore, della relazione e della pluralità che, tuttavia, non perde la propria unità essenziale. Il primo guadagno dell'analisi fenomenologica dell'essere umano, quindi, è la messa in luce del suo carattere relazionale, in quanto la persona è legata alla totalità del reale e agli altri esseri personali, come ben mostra l'analisi steiniana del rapporto tra individuo e comunità.

578 Ivi, p. 62

579 E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 61-90

580 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit., p. 43

581 Ivi, p. 359

582 Cfr. E. Stein, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in *La ricerca della verità*, cit., pp. 153-226

583 E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 57 (nota 33)

584 Ivi, p. 357

585 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 10

Poiché l'uomo comprende non solo il suo proprio essere ma anche quello degli altri, la sua ricerca del senso può percorrere la strada verso il primo Essere, l'Altro divino, che la stessa Stein intraprende in *Essere finito e Essere eterno*, in cui si assiste ad una vera e propria ascesa al senso dell'essere, come riporta il sottotitolo.

Lo spirito umano - così si esprime la studiosa in seguito alla frequentazione di Tommaso d'Aquino - è definito dal «desiderio naturale di vedere Dio»⁵⁸⁶. Questo desiderio, tuttavia, rimarrebbe inappagato se Dio stesso non prendesse l'iniziativa di farsi «vedere», ossia di manifestarsi in un modo “accessibile” all'uomo. Solo allora il desiderio innato dello spirito umano può trovare il senso del proprio, possibile, compimento. Inoltre, per colui che accetta la completa spoliatura di sé, per lasciar esser e accogliere ciò che si manifesta, si apre la possibilità di un sovra-compimento nell'Essere eterno. La condizione di finitezza, quindi, fa sorgere l'anelito ad una pienezza di essere, che l'essere finito non possiede, ma alla quale sempre tende, per cui: «non vorrebbe lasciare ciò che gli dà pienezza e vorrebbe essere senza fine né confine, per impadronirsene pienamente e per sempre, gioia senza fine, felicità senza ombre, amore senza limiti, la vita più intensa senza rilassamento, un agire al massimo delle forze che è nello stesso tempo pace piena ed abbandono di ogni tensione - questa è la beatitudine eterna. Questo è l'essere per il quale ne va all'uomo nella sua esistenza»⁵⁸⁷. Infatti: «[...] la persona [...] vive per la pienezza dell'essenza, che si manifesta nella vita cosciente, che però non può essere né illuminata né dominata interamente. Essa porta questa pienezza e, nello stesso tempo, è sostenuta da essa come dal suo fondamento oscuro. Qui ci appare la caratteristica della persona umana: [...] in quanto cosciente e libera, in quanto abbraccia e porta la pienezza della sua essenza, assomiglia ai puri spiriti, mentre in quanto sale da un fondamento oscuro ed è sostenuta da questo, in quanto non è in grado di formare personalmente il suo “sé”, di illuminarlo e di dominarlo, è inferiore a loro»⁵⁸⁸.

Il tempo dell'esistenza umana va considerato un dono, in quanto permette lo svolgersi di una progressiva conquista della forma personale. Occorre andare dall'immediata manifestazione delle cose alla profondità del reale, che per la Stein coincide con la scoperta del nesso grazie al quale ogni ente determinato è legato all'Assoluto. L'essere finito, infatti, collega il proprio essere temporale a un Essere eterno, provvidente e misericordioso, al quale chiede ragione della propria esistenza. In questo modo la finitezza perde ogni connotazione negativa, e si fa portavoce di un'apertura ontologica e di un'esperienza di riconoscimento. L'essere personale finito, quindi, è ancorato al *mysterium Trinitatis*, a immagine del quale è

586 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, art. 8, Editio Leonina, Marietti, Roma-Torino 1962, vol. I, p. 15

587 E. Stein, *La ricerca della verità*, cit., p. 198

588 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 398

stato creato e nel quale riconosce il proprio fine. La persona, intesa come relazione tra corpo vivente, anima e spirito, possiede, quindi, una naturale apertura all'Essere eterno⁵⁸⁹.

Riprendendo le analisi fenomenologiche sulla vita della coscienza, Edith Stein considera l'essere corporeo, vivente e animato, come unità della persona fatta di corpo, anima e spirito, che ha il proprio archetipo nella Trinità. L'anima, in particolare, è la fonte nascosta in cui l'ente sboccia verso l'interno, nella quale la vita non è più solo un dare forma e fisionomia alla materia, ma un mondo interiore in sé concluso, seppure non completamente distaccato dal corpo e dalla realtà sensibile. Edith Stein, infatti, scrive: «Ciò che vi è di più intimo e spirituale nell'anima, non è senza colore e senza forma, ma ha qualcosa di caratteristico: l'anima lo sente quando è in sé, raccolta in sé. Questo qualcosa non si lascia facilmente definire: è il come dell'essenza, e noi sentiamo l'ineffabilità di tale essenza. È ciò che dal profondo 'ci attira' o 'ci scosta'. Il sentire di cui stiamo parlando ha valore di conoscenza, ci schiude qualcosa: qualcosa per il quale è via di accesso. È un atto spirituale, una percezione spirituale. Noi parliamo di percezione, perché questo percepire ha qualcosa in comune con la percezione sensibile. Ma qui si coglie una realtà spirituale, non accessibile ai sensi, anche se si manifesta attraverso segni che cadono sotto i sensi (l'espressione corporea dello spirituale)»⁵⁹⁰. L'esperienza mistica getta luce sulla complessità dell'umano, perché amplia l'orizzonte sulla questione del sentire dall'interno e sul sentire spirituale, chiarendo che l'io non è l'anima, e che il riempimento esperienziale può provenire da Altro, da altrove: può, cioè, essere ricevuto. Infatti: «Il 'sentire' di cui stiamo parlando è una comprensione 'oscura', non ha la chiarezza e l'evidenza dell'intuizione intellettuale concettuale, perché è un 'percepire con il cuore': ciò che viene sentito in questo modo parla all'intimo dell'anima e vuole esservi accolto»⁵⁹¹. Per rappresentare la complessità della struttura dell'anima la Stein ricorre ad un'immagine cara alla mistica carmelitana, quella del castello. Ne *Il castello interiore*⁵⁹², infatti, la studiosa medita su questa verità spirituale, che lei intuisce in modo imprevedibile, eppure definitivo, nell'estate del 1921⁵⁹³. Le sette stanze del castello - nelle quali l'io procede liberamente, ora proteso verso la realtà esterna, ora verso la propria dimensione più intima - corrispondono alle sette tappe di un cammino di formazione spirituale, che si possono, così, riassumere: la conversione, la lotta e la perseveranza, la prova e la nuova conversione, la grazia come esperienza di dono, il rinnovamento della vita in Cristo, le grazie della vita mistica, il culmine del matrimonio spirituale e della totale donazione apostolica. La vita del soggetto, quindi, è tanto più autentica, quanto più sgorga da una maggiore profondità

589 L. Cantò, *op. cit.*, p. 11

590 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 511-513

591 Ibidem

592 E. Stein, *Die Seelenburg*, in ESW VI, (1962); tr. it. *Il castello interiore*, in *Natura Persona Mistica, Per una ricerca cristiana della verità*, revisione di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1997

593 Ivi, pp. 115-148

dell'anima, fino a raggiungere la dimora più interna, che Dio stesso ha riservato per sé⁵⁹⁴ come luogo dell'unione mistica⁵⁹⁵. L'anima, inoltre, non può vivere senza ricevere: essa, infatti, si nutre dei contenuti che accoglie spiritualmente, come il corpo abbisogna delle sostanze nutritive. Essa, tuttavia, riceve secondo un suo modo, e trasforma quanto ha accolto in sé, per diventare ciò che deve essere: *imago Dei*. Questa essenza dell'anima, con le proprietà specifiche che la contraddistinguono, imprime al corpo, e ad ogni attività spirituale personale, la sua impronta caratteristica, e da questa si diffonde in modo inconscio e involontario⁵⁹⁶. I contenuti assorbiti dal di fuori diventano, così, forza che genera vita interiore. Ciò che penetra nell'intimo fa appello alla persona intesa come ragione, per comprendere ciò che accade, e come libertà, per agire secondo la propria motivazione, la quale legittima tutta una serie di atti liberi intenzionali che, nell'ambito conoscitivo, riguardano il dirigersi, il rivolgersi e il prendere posizione nei confronti di qualcuno o di qualcosa. Questo appello risuona nell'intimo dell'anima, nel quale, attraverso il raccoglimento, si fa chiarezza sugli avvenimenti della propria vita⁵⁹⁷.

Sulle orme di Agostino e di santa Teresa d'Avila, la Stein, quindi, individua nel nucleo dell'anima la "dimora" di Dio. Tramite la sua spiritualità, infatti, l'anima accoglie lo Spirito di Dio e si dona a Lui stabilmente, tramite l'umile gratuità del proprio offrirsi. L'unione con Dio, pertanto, è partecipazione alla Sua vita intima: l'anima individuale, unica e irripetibile, non è caduca, ma vocata all'eternità dall'Essere eterno. La presenza del divino in *interiore homine* conduce ad una "verticalizzazione" della relazione all'Essere infinito, fondamento del "fenomeno" umano, e all'*Erfahrung* (esperienza) mistica. L'ontologia steiniana si apre, pertanto, a una visione che, recuperando la tradizione antico-medievale, rinviene la presenza di Dio, Uno e Trino, nell'anima umana e in tutto il creato. Egli è l'Essere in tre Persone, Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo, causa prima e archetipo di tutti gli esseri finiti⁵⁹⁸, cui si perviene in seguito all'indagine intorno al senso dell'essere. A questo argomento è dedicato il settimo capitolo dell'opera steiniana, nel quale il discorso procede alla scoperta delle analogie tra il Creatore e la creazione.

La Stein considera come il rapporto di Dio con il creato sia paragonabile a quello dell'immagine dell'oggetto restituita dallo specchio, la quale si rivela sempre parziale o imperfetta. Il Figlio, in quanto Persona divina della Trinità, invece, è immagine perfetta del Padre che si specchia, quindi, in se stesso. Ciò che più avvicina l'uomo a questa dimensione di somiglianza è la conoscenza che l'io ha di se medesimo, quando ritrova la propria immagine negli altri, praticata attraverso l'utilizzo dell'empatia. Questo, però, non sarebbe possibile se

594 Cfr. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978

595 M. Vannini, *Mistica e Filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996

596 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 395

597 Ivi, pp. 453-454

598 Ivi, p. 373

non si possedesse in anticipo una coscienza della propria interiorità, che corrisponde ad un appartenersi, nonostante si tratti di un «sentimento oscuro, indeterminato e informe, tuttavia sempre fondamento e base di ciò che sappiamo naturalmente di noi e dei nostri simili»⁵⁹⁹. Il sapere che Dio ha di sé è altrettanto immediato ma, contrariamente all'uomo, perfettamente chiaro⁶⁰⁰. Per Edith Stein, quindi, nell'Intelligenza divina risiede la verità unica ed eterna, della quale le altre verità non sono che dei riflessi frammentari nelle intelligenze create.

Nella relazione tra le Persone divine, inoltre, la Stein individua il modello relazionale di tutti gli esseri-persona finiti che, nella comunanza di un *noi*, sperimentano l'essere-uno della pluralità e della diversità. Quindi, è rilevante, sia filosoficamente, sia spiritualmente, il fatto che uno delle possibili percorsi verso il divino passi attraverso la relazione degli esseri finiti fra loro. Tuttavia, l'essere personale dell'Io umano è incomunicabile. L'essere-noi attiene, quindi, per l'uomo, esclusivamente all'essere, non all'essenza. In Dio, invece, l'unità perfetta delle tre Persone è essenziale, non solo reale; al contempo, essa mantiene la distinzione tra l'Io e il Tu, senza la quale non è possibile il Noi. Nelle tre Persone divine si pone in rilievo l'unità della sostanza e dell'essenza e la diversità delle relazioni: il Padre genera il Figlio, e lo Spirito Santo procede dal soffio d'amore del Padre e del Figlio; a ciò si aggiunge la differenza, che riguarda la manifestazione nel tempo della seconda e della terza Persona trinitaria. Questa unità, che non contrappone l'universale al particolare, né l'essere reale a quello essenziale, è «unità dell'amore», che si sostanzia come «dono di sé a un tu, e nella sua perfezione - per il dono reciproco di sé -, è essere-uno»⁶⁰¹.

Dio è amore: per questo l'Essere-uno divino presuppone una pluralità di Persone; inoltre, il suo nome «Io sono» equivalente a dire: «io mi do totalmente a un tu», per giungere a un «noi siamo»⁶⁰². Il modello trinitario genera, eternamente, se stesso dalla profondità del proprio essere infinito. La sostanza divina - che sin dall'eternità ha origine da sé, sussiste in sé e, uscendo da sé, non si perde nella relazione, ma permane intatta -, pur donando interamente la propria essenza, è completamente in sé e nelle altre. La gratuità amorosa della relazione intra-trinitaria, che si esprime nel reciproco donarsi e riceversi⁶⁰³ di Dio in se stesso e a se stesso, si propaga in maniera provvidente anche nei confronti del Creato, tramite il *Logos* fatto carne, che interpella la persona umana e la invita alla relazione con Dio e con il prossimo⁶⁰⁴, perché la Parola diventi Vita e si faccia testimonianza. La natura stessa dell'amore è dono di sé e Dio, che è amore, si dà per amore agli uomini che ha creato⁶⁰⁵.

599 Ivi, p. 372

600 Ibidem

601 E. Stein, *Essere finito Essere eterno*, cit., p. 373

602 Ivi, p. 373-374

603 Ivi, p. 374

604 Cfr. P. Manganaro, *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002

605 J. Boufflet, *op. cit.*, p. 289

Il rapporto con Dio, in cui l'uomo ci si trova custoditi, spinge ulteriormente a concepire la persona "in relazione". Essa, quindi, creata ad immagine e somiglianza dell'archetipo trinitario, si costituisce secondo la logica della gratuità, che si esprime in un dare e in un ricevere rispettoso, per far sì che l'individualità intangibile non vada perduta nella comunione del *noi*.

«Ave Crux, spes unica»

Teresia Benedicta a Cruce

«La nera barba pende sopra il petto. / Il volto non è il volto dei pittori./
È un volto duro, ebreo. Non lo vedo/ e insisterò a cercarlo fino al giorno/
dei miei ultimi passi sulla terra»

Jorge Louis Borges, Il Cristo in croce

9. Mistica della gratuità e suo compimento: *Scientia Crucis*.

Appartenenza, offerta e martirio: il popolo della Promessa e l'adesione alla Croce

Nell'Europa e, in modo particolare, nella Germania del suo tempo, Edith Stein vede affermarsi un neopaganesimo che si caratterizza, anzitutto, per la negazione della trascendenza del divino, nel culto della razza e nell'emergere di sfrenati nazionalismi; la nuova idolatria fa riferimento al superuomo nietzschiano, che agisce con decisione e forza, rifiutando quell'universalismo che la *Redenzione* manifesta rendendo tutti gli uomini figli di Dio. A tale proposito, Jacques Maritain scrive: «La nozione germanica di comunità riposa sulla nostalgia di essere insieme, sul bisogno affettivo della comunione per se stessa [...] Nulla è più pericoloso di una simile nozione della comunità; privata dell'oggetto determinante, la comunione politica porta le sue esigenze all'infinito, assorbe e rende uniformi le persone, inghiotte in sé le energie religiose dell'essere umano. Non essendo definita da un'opera da compiere essa non potrà definirsi che per mezzo della sua opposizione ad altri gruppi umani; [...] avrà così essenzialmente bisogno di un nemico contro il quale dovrà andare; è riconoscendo e odiando i suoi nemici che il corpo politico realizzerà la propria coscienza comune »⁶⁰⁶.

Con l'ascesa di Hitler al potere, l'antisemitismo, crescente dal primo dopo-guerra, diventa dottrina di Stato e il "mito ariano" assume contorni sistematici e pubblici. Per questo motivo, molti religiosi reagiscono con chiarezza, sul modello del Vescovo di Berlino, Konrad von Preysing, il quale rappresenta l'orientamento più fermo di opposizione al nazismo all'interno dell'episcopato tedesco, e del Vescovo di Münster, Clemens August von Galen, la cui autorità morale fa di lui un punto di riferimento per gli oppressi, in particolare gli ebrei. A motivo del suo indomito coraggio, egli è soprannominato "il Leone di Münster". Alla vigilia della guerra, il religioso viene registrato dalla Cancelleria del Reich come uno dei più pericolosi avversari del regime. Quando Alfred Rosenberg, principale teorico del nazionalsocialismo e incaricato della direzione spirituale e ideologica del partito, fa diffondere massicciamente il

606 J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 37

suo *Mito del XX secolo*⁶⁰⁷, testo di riferimento dell'ideologia razzista e antisemita, von Galen, in una lettera diocesana della Pasqua del 1934, condanna senza riserve la *Weltanschauung* neopagana del nazismo, definendola una nefasta dottrina totalitaria, che pone la razza al di sopra della moralità e il sangue al di sopra della legge, ripudiando la Rivelazione, per distruggere le fondamenta del cristianesimo. La lettera ammonisce i fedeli a non lasciarsi sedurre da un simile «veleno delle coscienze», e invita i genitori cristiani a vigilare sui figli⁶⁰⁸. A Rottenburg, Monsignor Joannes Baptista Sproll, seguendo la linea di von Galen, condanna il libro di Rosenberg; egli, inoltre, rifiuta di votare a favore del regime, e per questo nel 1938 è espulso dalla sua diocesi. Anche l'arcivescovo di Monaco, il cardinale Michael von Faulhaber, rappresenta un autorevole avversario della politica razziale, affermando le radici giudaiche del cristianesimo nelle sue prediche durante le settimane d'Avvento del 1933; inoltre, egli sostiene la resistenza del gesuita Rupert Mayer, fiero oppositore del nazionalsocialismo in difesa della libertà della Chiesa cattolica e dei diritti dei perseguitati.

Il 6 settembre 1938 lo stesso Pio XI, durante l'udienza concessa ai pellegrini della Radio Cattolica Belga, esprime una chiara e robusta intuizione teologica: dopo aver commentato l'espressione del Canone Romano che, nel momento culminante della Messa, chiede a Dio Padre di gradire l'offerta della Chiesa come ha gradito il «sacrificium Patriarchae nostri Abrahae», aggiunge: «L'antisemitismo non è compatibile con il pensiero e le realtà sublimi che sono espresse in questo testo. È un movimento antipatico, un movimento al quale noi non possiamo, noi cristiani, avere alcuna parte». Secondo la testimonianza di Monsignor Louis Picard, guida del pellegrinaggio, il Papa non riesce più a contenere la sua emozione, e piangendo cita i passi di San Paolo che mettono in luce la discendenza spirituale dei cristiani dal Padre Abramo: «la promessa è stata fatta ad Abramo e alla sua discendenza (...). La promessa si realizza nel Cristo e per mezzo del Cristo in noi che siamo le membra del suo Corpo mistico. Per mezzo del Cristo e nel Cristo, noi siamo della discendenza spirituale di Abramo. No, non è possibile ai cristiani prendere parte all'antisemitismo. Noi riconosciamo a chiunque il diritto di difendersi e di proteggersi contro tutto ciò che minaccia i propri interessi legittimi. Ma l'antisemitismo è inammissibile. Noi siamo spiritualmente dei semiti»⁶⁰⁹. A Breslavia, il Cardinal Adolf Bertram conduce una lotta implacabile contro gli ecclesiastici legati al regime⁶¹⁰. Altre pubbliche condanne provengono dal Cardinale Alfredo Ildefonso Schuster di Milano, dal Cardinale belga Jozef-Ernest van Roey e dal Cardinale Jean Verdier

607 S. Berni, *A caccia di libri proibiti. Libri censurati, libri perseguitati. La storia scritta da mani invisibili*, Edizioni Simple, Macerata 2005, p. 38

608 Cfr. R. F. Esposito (a cura di), *Clemens August Graf von Galen, un vescovo indesiderabile. Le grandi prediche di sfida al nazismo*, Messaggero, Padova 1985

609 Giuseppe Dossetti, *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Paoline, Milano 2005, p. 104
Cfr. anche G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985

610 G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1970, p. 280 (in nota)

di Parigi. Senza contare la testimonianza intrepida di molti sacerdoti e di molti laici, grazie ai quali nel mezzo del crollo di qualsiasi morale, la morale sopravvisse nelle tante parrocchie della Germania. Da parte loro, i protestanti non sono da meno, e le due confessioni religiose spesso congiungono i loro sforzi in vista di una comune opposizione al nazismo. La Chiesa, quindi, si trova a fronteggiare un regime che, sempre più insidiosamente e sfacciatamente, si attribuisce il totale predominio in ambito religioso ed ecclesiastico, annientando i diritti civili ed umani. Per questo essa subisce una violenta persecuzione, che si accresce dopo la pubblicazione, sollecitata dagli stessi vescovi tedeschi, dell'enciclica pontificia *Mit Brennender Sorge*, del 1937.

I fatti che insanguinano l'Europa nazionalsocialista, e di cui Suor Benedetta è informata, vengono da lei interpretati secondo una visione profetica, decidendo di stare *davanti a Dio per tutti*: ««Siccome il singolo sta davanti a Dio, libertà divina e umana sono l'una di fronte all'altra, gli è data allora la forza di essere disponibile per tutti e questo “uno per tutti e tutti per uno” costituisce la Chiesa»⁶¹¹. La carmelitana soffre e prega, per la Chiesa e per il suo popolo d'origine: la conforta sapere che molti religiosi prendono apertamente posizione, invitando i fedeli a fare altrettanto. Ella stessa afferma con forza che bisogna rifiutare ogni assenso ad un sistema avverso a Cristo, costi quel che costi⁶¹².

Lo stesso Jacques Maritain, nel saggio *L'impossibile antisemitismo*, scrive: «L'antisemitismo è la paura, il disprezzo e l'odio per il popolo ebreo e la volontà di sottoporlo a misure di discriminazione. [...] esso può prendere la forma di un certo orgoglio e pregiudizio altezzoso, nazionalistico o aristocratico, o del semplice desiderio di sbarazzarsi di concorrenti intriganti; o di un tic di vanità mondana; o anche di una innocente mania verbale. [...] In ognuna di queste forme è nascosto un germe, più o meno inerte o attivo, di quella malattia spirituale che oggi si sprigiona attraverso il mondo, in una fobia fabulatrice e omicida e la cui anima segreta è il risentimento contro il Vangelo – la Cristofobia»⁶¹³. La paura verso il popolo ebraico, secondo il pensatore francese, cela, in fondo, la paura verso il Cristo, che da quel popolo è nato secondo la carne. La violenza della lotta antisemita, quindi, rivendica le forze oscure dell'uomo in opposizione ai richiami della trascendenza e dell'apertura a Dio. In questa perversione, Maritain riconosce quel “naturalismo assoluto” che caratterizza la modernità e, in particolare, i totalitarismi novecenteschi. Al cuore dell'odio antisemita si nasconderebbe, pertanto, un odio non solo razziale ma profondamente teologico, che assume i caratteri della “malattia spirituale”⁶¹⁴. Pertanto, per il filosofo francese la questione ebraica non va affrontata in termini razziali, ma nella forma del *mistero*. Israele, infatti,

611 E. Stein, *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, Città Nuova, Roma 1985, p. 35

612 L. di Pinto, *op. cit.*, p. 130

613 G. Dossetti, *La parola e il silenzio*, cit., pp. 105-106

614 J. Maritain, *Il mistero di Israele*, in *Questioni di coscienza*, Introduzione di V. Possenti, Massimo, Milano 1982, p. 104

incarna una particolare elezione da parte di Dio, ed è separato da una vocazione specifica dal resto dell'umanità⁶¹⁵: «Se il mondo odia gli Ebrei, è perché sente bene che gli saranno sempre soprannaturalmente estranei; è perché detesta la loro passione per l'assoluto e l'insopportabile stimolo che essa gli dà. È la vocazione di Israele che il mondo va esecrando – questa esecrazione della pretesa razza concerne in realtà la vocazione: *Odium generis humani*»⁶¹⁶. Si tratta di un'«estrema stupidità»⁶¹⁷, che vuole estirpare violentemente la «razza ebraica», attraverso l'eliminazione fisica delle persone che a questa appartengono. La tragicità dell'esistenza ebraica, quindi, rispecchia la tragedia stessa della vita umana. Con lo scoppio della guerra la politica di sterminio hitleriana raggiunge la sua più diabolica sistematicità, anche attraverso una banalizzazione della realtà del male⁶¹⁸.

Questo conferma tristemente le apprensioni di suor Benedetta, ma anche la sua vocazione. Ella sente che è giunto il momento di realizzare il suo «desiderio ardente di essere *holocaustum*»⁶¹⁹. Su questo sfondo va intesa la sua lettera alla Madre Priora del 26 marzo 1939, domenica della *Passione*: «Cara madre, mi permetta di offrire me stessa al cuore di Gesù quale vittima d'espiazione per la vera pace: affinché cessi il dominio dell'anticristo, possibilmente senza una Seconda Guerra mondiale, e possa venire instaurato un nuovo ordine. Vorrei farlo ancor oggi, perché è mezzanotte. So di essere un nulla, ma Gesù lo vuole, ed egli chiamerà certamente molti altri in questi giorni»⁶²⁰. Suor Benedetta prega e si offre, in un abbandono gratuito e totale, al martirio: ella vede un'analogia misteriosa tra la tragedia di Israele e la Croce, sulla quale è appeso il Cristo sofferente.

Per non arrecare danno alle consorelle di Colonia, alla fine del 1938 la religiosa si trasferisce a Echt, in Olanda, ben consapevole, tuttavia, che l'ora delle tenebre si fa sempre più vicina. Infatti, nel maggio 1940 i nazisti occupano il paese e mettono in atto una spietata legislazione antisemita: gli ebrei, esclusi dalla funzione pubblica e con domicilio coatto, sono separati dal resto della popolazione e obbligati a portare la stella di Davide, mentre la Gestapo assume il controllo delle amministrazioni. Suor Teresa Benedetta comprende che nulla può fare, se non offrire la propria azione spirituale e la propria vita: la carmelitana vive l'Apocalisse che sta per scatenarsi pregando intensamente: «Da quando sono qui il mio sentimento dominante è la gratitudine: gratitudine per essere qui e perché la casa è quella che è. Inoltre ho sempre presente che non abbiamo un posto durevole quaggiù. Non ho altro desiderio che si compia la volontà di Dio su di me e attraverso di me. Lui conosce quanto tempo mi lascerà ancora qui e che cosa succederà poi. *In manibus tuis sortes meae*. Il futuro

615 Ivi, p. 90

616 Ivi, p. 102

617 Ivi, p. 104

618 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2002

619 E. Stein, *La mistica della croce*, cit., p. 86.

620 A. M. Sicari, *Il grande libro dei ritratti di santi*, Jaca Book, Milano 2006, p. 785

è in buone mani e non ho di che preoccuparmi. Ma è necessario pregare molto per restare fedeli in ogni circostanza, soprattutto per i molti che devono passare prove ben più ardue delle mie e non sono così ancorati alla eternità. Per questo sono grata a tutti coloro che pregano in questo senso»⁶²¹. Da lungo tempo, quindi, ella si prepara intimamente a un possibile martirio per il Signore e per i fratelli, come esito finale del male che si sta scatenando attraverso l'Europa, consapevole dell'esistenza di «una chiamata a patire con Cristo e, per questo, a collaborare con lui alla sua opera di redenzione»⁶²². Non si può desiderare la liberazione dalla Croce, quando si è particolarmente prescelti per la Croce⁶²³. Essa diviene, allora, il paradigma dell'esistenza umana redenta: da segno di scandalo a emblema di salvezza e di speranza, segno di contraddizione che chiama a decidersi, chiama alla *krisis*. La sofferenza è assunta in segno di solidarietà con gli altri e per gli altri⁶²⁴: «Avevo, - scrive, infatti, Edith -, già sentito parlare in precedenza di crudeli provvedimenti contro gli ebrei. Ma solo allora mi apparve chiaro all'improvviso che Dio metteva di nuovo duramente alla prova il suo popolo e che il destino di questo popolo era anche il mio destino»⁶²⁵.

Per distogliere suor Teresa Benedetta dalla continua tensione che questi tragici avvenimenti le causano, la madre priora, Teresia Renata Posselt, le chiede di scrivere un libro sulla vita e l'insegnamento del mistico modello dei carmelitani, Giovanni della Croce, in occasione del quarto centenario della nascita del santo, avvenuta nel 1542⁶²⁶.

Anche in quest'opera, dal titolo *Kreuzeswissenschaft (Scientia crucis)*⁶²⁷, la religiosa ricorre al metodo fenomenologico, inteso come via per giungere a Dio⁶²⁸. Pertanto, la stessa esperienza mistica, del cui valore veritativo ella certo non dubita, è sottoposta ad indagine per poter essere compresa⁶²⁹. Ella lavora senza sosta alla *Scienza della Croce*, forse perché comprende che le rimane pochissimo tempo. Con questo suo ultimo lavoro - rimasto incompiuto - l'autrice presenta una sublimazione della sofferenza umana, in cui la dottrina impegna la vita⁶³⁰: «quando parliamo di scienza della croce, ciò non deve intendersi nel senso corrente di scienza; non è una semplice teoria [...] ma una verità vitale, reale e operante»⁶³¹. Si giunge, infatti, a possedere una *scientia crucis* solo quando si sperimenta fino in fondo la croce⁶³², attraverso un sacrificio che annulla la volontà individuale nell'oceano dell'Amore

621 E. Stein, *La scelta di Dio*, cit., p. 140

622 Ivi, p. 68

623 Ivi, p. 146

624 E. Stein, *La mistica della croce*, cit., p. 88

625 Ibidem

626 Cfr. M. A. Neyer, *Edith Stein*, OCD, Milano-Roma 1998

627 E. Stein, *Scientia Crucis*, cit

628 E. de Miribel, *Edith Stein*, cit., p. 214

629 A. Ales Bello, *Presentazione* a E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 29

630 L. di Pinto, *op. cit.*, p. 133

631 E. Stein, *Scientia crucis*, cit., p. 23

632 L. Cantò, *op. cit.*, p. 49

infinito e trasfigura, così, la finitezza umana, facendo emergere la gratuità dell'uomo verso il prossimo, e la misericordia di Dio nei confronti delle creature. Il Figlio, per primo, «essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annichilò se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini; ed essendo quale uomo, si umiliò facendosi obbediente fino alla morte, e alla morte in croce» (Fil. 2,7-8). Egli è, altresì, il “mediatore” che indica il sentiero verso la donazione totale: «Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno va al Padre senza di me» (Gv. 14,6). Tale sublime modello, quindi, anima il mistico con la forza dell'esempio. Chi vive la scienza della croce, quindi, si trasforma non solo in un'immagine del Crocifisso, ma, al contempo, in un testimone efficace della sua grazia.

Suor Benedetta commenta con molta profondità la dottrina mistica e il vocabolario simbolico della spiritualità di Giovanni della Croce; una metafora, in particolare, riveste un significato di rilievo nel lavoro del mistico, quella della *notte*⁶³³, distinta in *notte attiva* (opera dell'uomo) e *passiva* (opera di Dio): l'anima, per distaccarsi dai legami della sua natura sensibile, lavora con tutte le forze, ma se Dio non viene in suo aiuto tutto risulta vano; ecco, allora, che Lui introduce l'anima nella *notte dello spirito* - la più oscura - per condurla all'unione con Sé. Questa iniziativa divina rende la «piccola Ester povera e impotente» atta a entrare in rapporto personale col *Mistero*⁶³⁴. Il distacco dalle cose sensibili immette nella via della fede, che procede nell'oscurità, cioè nella non conoscenza dell'obiettivo finale; essa, pertanto, è «[...] il buio della mezzanotte, perché a questo punto non solo è eliminata ogni attività dei sensi, ma persino ogni conoscenza intellettuale naturale»⁶³⁵. Non si tratta però di “annullare” l'esperienza sensitiva nel suo complesso - indispensabile nel corso della vita terrena - bensì di mutare atteggiamento di fronte al mondo sensibile. E questo perché ciò che è luce per l'uomo - piaceri e desideri - è tenebra per Dio. Se si vuole far spazio a Dio, bisogna scegliere in piena libertà di «prendere la propria croce e abbandonarsi alla crocifissione»⁶³⁶, poiché «la dedizione amorosa è possibile soltanto ad un essere libero»⁶³⁷. Nella *noche oscura* dunque, ha luogo una progressiva trasformazione spirituale, che è una purificazione del soggetto, il quale perde il proprio attaccamento ai sensi e alle facoltà psichiche (intelletto, memoria e volontà), e gli oggetti perdono progressivamente significato, rivelando la loro sostanziale incapacità di soddisfare il bisogno di senso insito nella persona. Solo dopo aver attraversato questa oscurità è possibile approdare al “dolce chiarore”⁶³⁸ del gaudio della “notte serena”⁶³⁹. Tale gioia arreca un piacere così sublime e delicato da non poter essere

633 G. della Croce, *La notte oscura*, Sellerio, Palermo 1995

634 E. Stein, *Lettera 31.10.1938, «A una superiora»*, in *La scelta di Dio*, cit., p. 107.

635 E. Stein, *Scientia crucis*, cit., p. 68

636 Ivi, p. 70

637 Ivi, p. 201

638 L. Boella, *Cuori pensanti. Arendt, Weil, Stein, Zambrano*, Ed. Tre Lune, Mantova 1999, p. 62

639 L. di Pinto, *op. cit.*, p. 134

espresso con parole umane. Ciò che Dio immette nell'anima, infatti, supera tutte le gioie terrene che possano renderla felice⁶⁴⁰. Tuttavia, in taluni casi: "Il gaudium può indirizzarsi verso i beni temporali [...] Il danno maggiore, provocato dall'inclinazione della volontà verso queste cose, è l'alienazione da Dio. [...] Chi invece si sa svincolare da ogni attaccamento a beni temporali [...] acquista anche un maggiore godimento e un maggior sollievo nei riguardi delle creature stesse: una gioia che non si può provare quando si desiderano con la mentalità imbevuta dall'esclusivismo di proprietà [...] Perciò colui che tende alla spiritualità, alla prima mossa che il godimento fa slittando verso le creature, deve reprimerlo..."⁶⁴¹.

L'opera, nella sua articolazione, mostra come la teoria non possa essere scissa dalla pratica. Ciò che si pensa e ciò a cui si crede deve essere sperimentato nel proprio intimo e vissuto nella testimonianza quotidiana, che, a seconda delle circostanze, può essere eroica o umile, talvolta persino poco chiara, perché offuscata dalla finitezza, ma desiderosa sempre di un'unica cosa: camminare sulla via della croce. *Scientia crucis* riassume la vita e il pensiero della Stein. Ora che è il regno di tenebre giunge al suo vertice, nel cuore della Passione di Cristo, suor Benedetta prende totalmente il suo posto accanto a Lui per assumere su di sé il peso della Croce, ossia l'ignominia e l'assurdo della *Shoah*, vero regno dell'anticristo. Fedele al proprio «ethos» e al proprio itinerario di approfondimento, che porta già da sempre una sorta di premonizione in tal senso, la religiosa sceglie di "stare davanti a Dio per tutti"⁶⁴², decidendosi al contempo per Cristo, la Chiesa, il Carmelo, il popolo ebraico, l'essere umano, quasi si trattasse di una sola, medesima, realtà. E gratuitamente Edith risponde, come Abramo, l'uomo dell'«Eccomi!» (Gen 22, 1-18). Ella non teme «coloro che uccidono il corpo e dopo non possono far più nulla» (Lc, 12, 4). La vita in Cristo, quindi, si traduce in lei in mistica del servizio e del martirio. Per questo, nel cammino spirituale occorre far progredire insieme l'amore di Dio e l'amore del prossimo, la contemplazione e l'azione.

Una provvidenziale sequenza di eventi e di incontri induce a vedere, incarnata nella persona della Stein, l'affermarsi di un'armonia tra differenti, che rappresenta la migliore negazione di ogni totalitarismo: ella è ebrea di famiglia, tedesca per nascita, cristiana per scelta e vuole mantenersi in questa pluralità, consapevole della forza ineffabile di bene di un tale esempio di vita. Scrive, infatti, nel 1942: «Chi espia il male inferto al popolo ebraico in nome della nazione tedesca? [...] Chi muterà questa colpa orribile in una benedizione per entrambe le stirpi? Solo chi non permetterà a queste piaghe aperte dall'odio di generare altro odio; chi, pur rimanendo vittima di tanto astio, prenderà su di sé il dolore tanto di chi odia, quanto di chi è odiato»⁶⁴³. Il tempo di sciogliere le vele, per Edith Stein, è giunto, e

640 E. Stein, *Scientia crucis*, cit., p. 286

641 Ivi, pp. 114-115

642 E. Stein, "Stare davanti a Dio per tutti", *Vita, antologia, scritti*, a cura di Giovanna della Croce, OCD, Roma 1991

643 A. Ales Bello- P. Chenaux, *Edith Stein e il nazismo*, Città Nuova, Roma 2005, p. 99

il suo sangue sta per essere sparso in libagione. Ella ha combattuto la “buona battaglia” e ha conservato la fede. Ora il Signore consegna a lei, e a quanti attendono con amore la sua manifestazione, la *corona di giustizia* (2 Tm 4, 6-8). Ad Auschwitz, l’uomo sprofonda nell’abiezione più grande. Ad Auschwitz, Dio sale sulla Croce dell’ignominia e della morte, insieme a Edith Stein: sul volto di questa donna rifulge, infatti, il volto sofferente di Cristo, e in lei l’Altissimo si rende visibile a quanti lo cercano nel tempo dell’angoscia, quando si alza la voce straziante di Abele, e la *passione* dell’uomo incontra la *passione* di Dio.

Nella sofferenza a cui è sottoposto il popolo ebraico, ella vede il prolungamento della morte del Figlio di Dio. La persecuzione degli ebrei sta a significare, per la religiosa, la persecuzione dell’umanità di Gesù. Il *lager* rappresenta l’orizzonte storico ed esistenziale entro cui il derelitto, lo straniero, il diverso divengono coscienza critica della civiltà occidentale: in loro si nasconde il *Re mendicante* che bussava alla porta della soggettività umana, esigendo ospitalità (Ap 3, 20). L’etica, quindi, si rivela nel volto dell’altro, che è traccia dell’*Altro*, dell’Infinito.

La gratuità proposta da Edith Stein è una sfida per la coscienza contemporanea, che richiede una disponibilità totale, intesa sia come apertura all’umano, sia al divino. Essa ha il proprio fondamento, pratico e spirituale, nell’evangelica *sequela di Cristo*. Egli chiede di abbandonare tutto, e di procurarsi un tesoro nei cieli, dove i ladri non arrivano e la tignola non consuma, «Perché dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore» (Lc 12, 34). Si può indicare, quindi, nella gratuità il senso della filosofia e della religiosità steiniane, all’interno di quella trama di relazioni in cui la finitezza si apre al trascendente, la libertà creaturale rifulge e la grazia di Dio espande l’intenzionalità donante. Le domande dell’Altissimo: «Dove sei?» (Gen 3, 9) e «Dov’è tuo fratello?» (Gen 4, 9) impongono di rispondere con il bene al male della storia. La vita nella gratuità costituisce, così, il banco di prova di ogni Amore e di ogni dottrina che possano dirsi credibili: «La predica della croce sarebbe vana, infatti, se non fosse espressione di una vita di unità col crocifisso⁶⁴⁴, fiduciosi nel fatto che Colui che dà la croce sa anche rendere il giogo dolce e leggero⁶⁴⁵. Ed è l’urgenza di questa “incarnazione” della credibilità che Edith Stein lascia come messaggio universale: «Unita al Signore, sei come lui presente a tutti. Se non puoi essere presente qui o là per dare aiuto, come il medico, l’infermiera o il sacerdote, puoi in compenso, attraverso la presenza della croce, trovarti su tutti i fronti e in tutti i luoghi in cui si soffre: il tuo amore misericordioso ti porta ovunque, quell’amore che ha la sua fonte nel Cuore divino. Ovunque il Crocifisso sparge il suo sangue prezioso, portando sollievo, guarigione e redenzione. I suoi occhi ti

644 E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., p. 252

645 E. Stein, *La scelta di Dio*, cit., p. 134

guardano, t'interrogano, ti mettono alla prova: “Vuoi, di nuovo, ma seriamente, stringere un’ alleanza con il Crocifisso?”. Che cosa gli risponderai?»⁶⁴⁶.

Gratuità, “solo” questo.

⁶⁴⁶ J. Bouflet, *op. cit.*, p. 290

Bibliografia

Di seguito si riportano i testi di e su Edith Stein consultati, in edizione italiana. Quanto alle opere dell'autrice in lingua tedesca, si ricorda che è stata fatta, a partire dal 1950, una prima edizione presso l'editore Herder (*Edith Steins Werke*), Frankfurt a/M. Dopo la canonizzazione (1998), è stata pubblicata una nuova edizione completa, sempre dello stesso editore, del lascito della Stein (*Edith Stein Gesamtausgabe*), in ventisette volumi così suddivisi:

- A. *Biographische Schriften* (Bd. 1-4)
- B. *Philosophische Schriften* (Bd. 5-12)
- C. *Schriften zur Anthropologie und Pädagogik* (Bd. 13-16)
- D. *Schriften zur Mystik und Spiritualität* (Bd. 17-20)
- E. *Übersetzungen* (Bd. 21-27). L'ultimo vol. delle traduzioni è uscito quest'anno.

Opere di Edith Stein

Stein E., *Essere finito e Essere eterno*, tr. it. di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1988

Stein E., *Il castello interiore*, in *Natura Persona Mistica, Per una ricerca cristiana della verità*, revisione di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1997

Stein E., *Il mio primo semestre a Gottinga*, Morcelliana, Brescia 1982

Stein E., *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini - E. Schulze Costantini, prefazione di A. Ales Bello, Studium, Roma 1985

Stein E., *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di) A. Ales bello, Città Nuova, Roma 1997

Stein E., *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, pref. di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1998

Stein E., *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, pref. di A. Ales Bello, introduzione di L. Greber, Città Nuova, Roma 1999

Stein E., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di) A. Ales bello, Città Nuova, Roma 1997

Stein E., *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di) A. Ales bello, Città Nuova, Roma 1997

Stein E., *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, Città Nuova, Roma 1985

Stein E., *La Phénoménologie*, «*Journée de la Société Thomiste*», Juvisy, 12 sept. 1932, du Cerf, Paris 1932, ora in Stein E., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di) A. Ales Bello, tr. it. P. Conforti, , Città Nuova, Roma 1997

Stein E., *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993

Stein E., *La scelta di Dio - Lettere (1917-1942)*, Città Nuova, Roma 1973

Stein E., *La struttura della persona umana*, tr. it. di M. D'Ambra, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000

Stein E., *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994

Stein E., *Lettere a Roman Ingarden, 1917-1938*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001

Stein E., *L'intelletto e gli intellettuali*, tr. it. di M. Mangiagalli, in «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», LXXV, Milano (Gennaio-Marzo 1983)

Stein E., *Natura e soprannatura nel "Faust" di Goethe*, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, (a cura di) A. Ales Bello, tr. it. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1997

Stein E., *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. di A. Caputo, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003

Stein E., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. Pezzella, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996

Stein E., *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi (a cura di), Ed. OCD, Roma 1982

Stein E., *"Stare davanti a Dio per tutti"*, *Vita, antologia, scritti*, a cura di Giovanna della Croce, OCD, Roma 1991

Stein E., *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, tr. it. di B. Venturi, Città Nuova, Roma 1992

Stein E., *Sui sentieri della verità*, (a cura del) Carmelo di Milano, Paoline, Cinisello Balsamo 1998

Stein E., *Una ricerca sullo stato*, tr. it. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993

Stein E., *Valore della femminilità e sua importanza per la vita del popolo*, in *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, pref. di A. Ales Bello, intr. di L. Greber, Città Nuova, Roma 1999

Stein E., *Vita muliebre e cristiana*, in *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, pref. di A. Ales Bello, intr. di L. Greber, Città Nuova, Roma 1999

Letteratura critica

AA.VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX, II. Ritorno all'eredità scolastica*, Città nuova, Roma 1994

Acquaviva M., *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Armando, Roma 2002

Ales Bello A., *Edith Stein. La passione per la verità*, Messaggero, Padova 2003

Ales Bello A., *Empatia e amore nella prospettiva fenomenologica*, in F. Brezzi (a cura di), *Amore e empatia. Ricerche in corso*, Franco Angeli, Milano 2003

Ales Bello A., *Edith Stein Patrona d'Europa*, Piemme, Casale Monferrato 2000

Ales Bello A., *Introduzione a Edith Stein. Natura Persona Mistica*, Città Nuova, Roma 1997

Ales Bello A., *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003

Ales Bello A. - Chenu P., *Edith Stein e il nazismo*, Città Nuova, Roma 2005

Alfieri F., *Il "Principium individuationis" e il "fondamento ultimo" dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein*, in *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Giuseppe Laterza, Bari 2009

- Arendt H., *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2002
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1134a, Rizzoli, Milano 1986
- Bellingreri A., *Il superficiale, il profondo: saggi di antropologia pedagogica*, Vita e pensiero, Milano 2006
- Bergson H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002
- Berni S., *A caccia di libri proibiti. Libri censurati, libri perseguitati. La storia scritta da mani invisibili*, Edizioni Simple, Macerata 2005
- Bettinelli C., *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1976
- Boella L., *Cuori pensanti. Arendt, Weil, Stein, Zambrano*, Ed. Tre Lune, Mantova 1999
- Boella L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2005
- Bontadini G., *Dal Problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996
- Boufflet J., *Edith Stein, filosofa crocifissa*, Paoline, Milano 1998
- Briganti G., *I pittori dell'immaginario. Arte e rivoluzione psicologica*, Electa, Milano 1989
- Buber M., *Il problema dell'uomo*, LDC, Torino 1983
- Calimani R., *I Destini e le avventure dell'intellettuale Ebreo*, Mondadori, Milano 1996
- Cantò L., *Sguardo essenziale. Antropologia e teologia in Edith Stein*, OCD, Roma Morena 2005
- Cerri Musso R., *La pedagogia dell'Einführung: saggio su Edith Stein*, La Scuola, Brescia 1995
- Cerri Musso R., *L'ambiente quale spazio dinamico di intersoggettività*, in «*Scuola e didattica*», n. 11, febbraio 1994
- Chiereghin S., *Musica, divina armonia*, Società Editrice Internazionale, Torino 1953
- Clément O., *E da Dio venne il bello*, in «*Avvenire*», 27 dicembre 2006
- De Lubac H., *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978
- De Miribel E., *Edith Stein, dall'università al lager di Auschwitz*, Paoline, Milano 1990

- De Rosa M. R., *Theodor Lipps, estetica e critica delle arti*, Guida, Napoli 1990
- Di Pinto L., *Il respiro della filosofia in Edith Stein*, Laterza, Bari 1999
- Dobner C., *Se afferro la mano che mi sfiora. Edith Stein: il linguaggio di Dio nel cuore delle persone*, Marietti, Genova-Milano 2011
- Dossetti G., *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Paoline, Milano 2005
- Dostoevskij F. M., *L'Idiota*, P. III, cap. V, Mondadori, Milano 1998
- Epis M., *Fenomenologia della soggettività, saggio su Edith Stein*, LED, Milano 2003
- Esposito R. F. (a cura di), *Clemens August Graf von Galen, un vescovo indesiderabile. Le grandi prediche di sfida al nazismo*, Messaggero, Padova 1985
- Falcioni D., *Le regole della relazionalità. Un'interpretazione della fenomenologia di Adolf Reinach*, Giuffrè, Milano 1991
- Fraenkel E., *Il doppio stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983
- Giovanni della Croce, *La notte oscura*, Sellerio, Palermo 1995
- Giovanni Paolo II, *Donna: educatrice alla pace*, in L. Sebastiani, *Donna e pace*, San Paolo, Torino 1995
- Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti*, Documento 283, Paoline, Milano 1999
- Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem, Lettera apostolica di Giovanni Paolo II sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'anno mariano*, Città del Vaticano, 15 agosto 1988; Ed. E.D.B., Bologna 1998
- Giuliano A., *I cocci dei «Cristalli» salvati dai cattolici*, in «Avvenire», 8 novembre 2008
- Goethe J. W., *Ifigenia in Tauride*, a cura di Grazia Pulvirenti, tr. it. di Cesare Lievi, Marsilio, Venezia 2011
- Guardini R., *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommovilla, Fabbri, Milano 1964
- Guardini R., *L'opera d'arte*, in *Scritti filosofici*, vol. I, Fabbri, Milano 1964
- Guitton J., *Il lavoro intellettuale. Consigli a coloro che studiano e lavorano*, Paoline, Roma 1985

- Heidegger M., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970
- Herbstrith W., *Edith Stein, vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 1998
- Hilberg R., *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995
- Hitler A., *Mein Kampf*, Kaos edizioni, Milano 2002
- Hobsbawm E. J., *Il secolo breve*, BUR, Milano 2006
- Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano 2002
- Husserl E., *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Firenze 1972
- Husserl E., *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966
- Husserl E., *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1968
- Jankélévitch V., *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987
- Lévinas E., *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica*, Città Nuova, Roma 1984
- Lipps T., *Empatia e godimento estetico*, in G. Vattimo (a cura di), *Estetica moderna*, Il Mulino, Bologna 1977
- Lortz J., *Storia della Chiesa*, vol. II, Paoline, Alba 1973
- Manganaro P., *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002
- Maritain J., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1977
- Maritain J., *Il mistero di Israele*, in *Questioni di coscienza*, Introduzione di V. Possenti, Massimo, Milano 1982
- Martina G., *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1970

- Martini C. M., *Voi artisti siete un tramite attraverso il quale il Divino parla*, in *Arte sacra e beni culturali*, a cura di G. Danti, Ed. del Centro Ambrosiano di documentazione e studi religiosi, Milano 1993
- Miccoli G., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985
- Moss G., *Le origini culturali del Terzo Reich*, il Saggiatore, Milano 1968
- Neyer M. A., *Edith Stein*, OCD, Milano-Roma 1998
- Newman J. H., *Saggio a sostegno di una Grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005
- Obertello L., *Conoscenza e persona nel pensiero di John Henry Newman*, Università degli Studi di Trieste - Facoltà di Magistero, Trieste 1964
- Paci E., *Husserl sempre di nuovo*, in *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1963
- Pannenberg W., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975
- Paolinelli M., *La ragione salvata: sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001
- Pelli A., *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2010
- Pezzella A. M., *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003
- Premoli De Marchi P., *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Franco Angeli, Milano 2008
- Przywara E., *Analoga Entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, introduzione di P. Volonté, Vita e Pensiero, Milano 1995
- Reale G. - Antiseri D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, La Scuola, Brescia 1983
- Reinach A., *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990
- Scheler M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996
- Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2000

- Scheler M., *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988
- Scherini M., *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Edizioni OCD, Roma 2008
- Secretan P., *Il problema della persona in Edith Stein*, in AA.VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996
- Sicari A. M., *Il grande libro dei ritratti di santi*, Jaca Book, Milano 2006
- Stefanini L., *Educazione estetica ed artistica*, La Scuola, Brescia 1954
- Stefanini L., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962
- Stefanini L., *Trattato di estetica. I. L'arte nella sua autonomia e nel suo processo*, Morcelliana, Brescia 1960
- Sullam Calimani A.-V., *I nomi dello sterminio*, Einaudi, Torino 2001
- Terravecchia G. P., *Fenomenologia sociale. Il contributo di D. von Hildebrand*, Diade, Padova 2004
- Teresa d'Avila, *Vita*, Bur, Milano 1962
- Teresia a Madre Dei, *Edith Stein*, Vita e Pensiero, Milano 1971
- Thevenaz P., *La fenomenologia da Husserl a Merleau-Ponty*, Città Nuova, Roma 1976
- Thomas J.-F., *Simone Weil ed Edith Stein. Infelicità e sofferenza*, Borla, Roma 2002
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, art. 8, vol. I, Editio Leonina, Marietti, Roma-Torino 1962
- Traverso E., *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la «simbiosi ebraico-tedesca»*, Il Mulino, Bologna 1994
- Vannini M., *Mistica e Filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996
- Vigone L., *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Città Nuova, Roma 1991
- Von Balthasar H., *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1974
- Weischedel W., *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, Il melangolo, Genova 1988