

A IMMAGINE DI DIO. ANTROPOLOGIA TRINITARIA

**A IMMAGINE DELLA TRINITÀ.
L'ANTROPOLOGIA TRINITARIA E CRISTOLOGICA
IN EDITH STEIN
III. A IMMAGINE DI DIO. ANTROPOLOGIA TRINITARIA**

DANIELA DEL GAUDIO

“La vita intima di Dio è l'amore eterno, reciproco, interamente libero delle Persone divine e la vita intima dell'uomo è modellata sulla sua”.

Edith Stein

Dopo aver percorso l'itinerario cognitivo ed esperienziale di Edith Stein e dopo aver presentato i presupposti filosofici attraverso i quali la nostra filosofa ha costruito il suo pensiero antropologico, ora possiamo entrare nella trattazione del tema propostoci all'inizio del nostro lavoro, ossia lo sviluppo teologico della categoria “uomo immagine di Dio” per dimostrare come renda possibile leggere la sua antropologia in chiave trinitaria e cristocentrica. Come, infatti, l'essere dell'uomo si rivela pienamente dal suo rapporto intersoggettivo con l'altro, così la sua origine e il significato più profondo della sua natura soggettiva, personale, spirituale e libera si manifestano nella sua relazionalità con l'Essere di Dio Uno e Trino, suo Archetipo divino.

La categoria di “immagine di Dio” ha, per Edith Stein, un preciso fondamento biblico che ella rinviene in tre diversi testi: il primo appartiene al contesto creazionale e presenta il pensiero divino nel plasmare l'uomo e la donna a sua immagine e somiglianza (*Gn* 1, 26-28); il secondo è tratto dal Libro dell'Esodo e focalizza il momento in cui Dio rivela a Mosé la sua identità nell'episodio del rovetto ardente presentandosi come “Io sono” (*Es* 3, 15) e il terzo è un testo paolino che descrive la struttura umana evidenziando la sua unità e la sua triplice

dimensione di creatura, di immagine di Dio e in relazione a Cristo che, con la sua grazia, nobilita l'essere dell'uomo elevandolo allo stato di gloria che Lui stesso vive in Dio (1 Cor 15, 35 ss).

La Stein, interpretando e approfondendo in maniera molto personale questi passi scritturistici, riesce a costruire una vera e propria fenomenologia della persona umana che, tenendo fede al suo cammino teoretico ed esperienziale, viene esperita nella sua relazione intersoggettiva ed empatica con la Persona di Dio, Uno e Trino, nella sua sostanzialità ontologica e nella sua significatività teologica di "immagine", categoria che adopera sia in senso naturale che soprannaturale.

3.1. Teologia della creazione: l'iconicità originaria dell'uomo e della donna.

Interrogando la Sacra Scrittura Edith Stein scopre già nei primi versetti del Genesi, attraverso le nozioni di immagine e di creazione qui espresse, una teologia che descrive il senso della creazione dell'uomo, come individuo e come comunità, la sua particolare vocazione ed elezione al di sopra delle altre creature che abitano la terra, la prova del suo essere relazionale e ciò che esso comporta anche per la dualità dei sessi¹.

Il significato teologico del termine "immagine" viene individuato sulla linea di Agostino e Tommaso che distinguono fra *vestigium Dei*, attribuito a tutte le creature viventi, e *imago Dei*, riservato soltanto all'uomo. La Stein spiega che il termine *vestigium* viene adoperato per indicare l'effetto dell'opera creatrice di Dio e la sua efficacia visibile come traccia della causa originante. *Imago*, invece, indica la *rappresentazione* della causa per mezzo di una forma che le è somigliante. Così, se tutta la creazione è soltanto *vestigium* della Trinità, l'*imago* viene scoperta solo nelle creature dotate di intelletto e volontà perché in questi elementi essi si distinguono dal resto delle creature viventi e somigliano all'essere proprio di Dio².

¹ LD, p. 69.

² Cf. EE, p. 378 n. 1 e SP, p. 45.

Il concetto di immagine che qui viene adoperato in senso naturale implica però una relazione unica fra Dio e l'uomo che lo eleva al di sopra delle altre creature e fa emergere la centralità e la dignità della creazione dell'uomo all'interno dell'economia divina, come pure il suo limite perché, come "immagine", può vantare la somiglianza con Dio ma non l'identità.

La radice più profonda della sua apertura all'altro è perciò rintracciata in Dio stesso che, in quanto spirito puro e pura attualità, è aperto in senso assoluto, infinito ed eterno, alla relazione intersoggettiva che rappresenta il suo essere trinitario. Egli, rivelando il suo progetto creazionale nei confronti dell'uomo, voluto come sua immagine, implicitamente dimostra come ciò vuol dire che lo ha creato con la stessa capacità di apertura chiamandolo alla relazione con Lui e con gli altri esseri umani. E la creazione della donna, che segue subito quella dell'uomo come suo *tu* simile e complementare, completa questa spiegazione nel manifestare l'*essere-in-relazione* e l'*essere-per* dell'uomo anche rispetto agli altri uomini.

La categoria di immagine compresa nel contesto creazionale rivela, inoltre, l'originaria bontà della natura umana e la sua costituzionale libertà e la tensionalità verso la perfezione e verso Dio. Edith Stein ne parla a proposito del problema della creazione dal nulla anche se il discorso non è approfondito perché, come ho già detto, non esiste un suo trattato di antropologia teologica sistematica. Tuttavia, rispondendo ad una provocazione di Heidegger circa l'assenza del problema dell'essere e del nulla nell'insegnamento dogmatico cristiano e la conseguente affermazione dell'appartenenza reciproca di essere e nulla proprio a proposito della creazione dell'uomo, Edith Stein afferma che la rivelazione ci insegna anche questa verità sull'essere dell'uomo³.

La creazione può essere intesa, infatti, come una "chiamata dal nulla all'esistenza" il che, se dimostra l'impossibilità della creatura di "tirarsi fuori dal nulla", manifesta anche la preesistenza del "nulla che viene chiamato all'esistenza" nel "pensiero" dell'Essere Eterno di Dio, nel suo progetto d'amore libero e gratuito, sul quale è ancorato l'essere dell'uomo. Egli è allora "un essere gettato nel mondo", ma come "essere-per", in

³ Cf. EE, p. 95

relazione stretta con Colui che l'ha creato "finito e affetto dal nulla verso l'Essere Infinito, Puro ed Eterno da cui dipende"⁴. In questa conoscenza teologica del suo essere, l'uomo si trova liberato dall'angoscia nella scoperta della sua dignità che, per la Stein, è anche responsabilità all'interno dell'economia creazionale e indica il fine della sua esistenza in tensione verso il compimento del suo essere, cioè la perfezione eterna e l'eterna comunione d'amore con Dio⁵.

Nel constatare poi che tale relazione è intersoggettiva, ossia che l'unione dell'anima con la vita trinitaria di Dio presuppone che la sua natura sia spirituale-personale, secondo i fondamenti antropologici che abbiamo già fissato, la Stein ammette qui anche la prova della creazione individuale dell'anima umana che, "con il suo modo di essere 'unico' è chiamata a riprodurre in un modo assolutamente personale l'immagine di Dio"⁶ come risposta individuale all'appello divino che si è conosciuto come il primo e fondamentale *Tu* del suo essere. La teologia della creazione vede protagonisti l'*io* dell'uomo e il *Tu* di Dio come relazione fondante ed originante la sua ipseità mediante la scoperta dell'alterità eterna che l'ha pensato e creato a sua immagine.

D'altro canto nelle parole del Genesi Edith Stein rinviene pure l'unità della creazione del genere umano in quanto unica specie, per cui "con il primo uomo è creata l'intera umanità come un'unità, in ragione della propria origine e come una comunità potenziale"⁷. Estendendo a tutta la specie umana i caratteri dell'essere individuale sopraindicati vi rinviene allora il motivo della socialità della vita dell'uomo, il suo desiderio di comunità che nasce dalla sua costituzionale apertura relazionale ed è finalizzata a portare impressa la medesima iconicità divina nella realizzazione della reciproca comunione d'amore che è immagine di quella trinitaria.

Scendendo ancora più addentro all'analisi del testo sacro afferma poi che la Rivelazione introduce anche nella riflessione sulla creazione duale dell'uomo e della donna e sul suo

⁴ *Ibidem.*

⁵ Cf. SP, p. 45.

⁶ EE, p. 514.

⁷ SP, p. 217.

significato teologico⁸. Il racconto sacerdotale di *Gn* 1, 26-28 precisa, infatti, il triplice compito che Dio affida ad entrambi come attuazione concreta del loro essere "immagine di Dio", ossia procreare nuovi uomini e dominare la terra⁹ mentre quello javista di *Gn* 2, 20 evidenzia la novità della creazione della donna rispetto a quella dell'uomo. Interpretando l'espressione ebraica di *Gn* 2, 20: *Eser Kenegdo*, che traduce letteralmente: "un aiuto come a lui dirimpetto"¹⁰, la Stein giustifica la creazione della donna come "immagine speculare" in cui l'uomo vede la sua stessa natura, o "complemento", in cui la relazione reciproca consente la definizione dell'identità del proprio essere persona¹¹.

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

Essendo però l'immagine creata limitante e riduttiva rispetto a quella divina, è proprio la dualità dei sessi che per-

⁸ "La Rivelazione non indica solo un'immagine generale dell'essere umano, ma prende in considerazione le differenze fra i sessi e tiene conto anche dell'individualità. Ad essa è inerente una conoscenza delle differenze riguardo ai fini da raggiungere a seconda delle caratteristiche individuali e sessuali oltre che una conoscenza dello scopo generale e comune a tutti gli esseri umani": SP, p. 50.

⁹ Cf. *Gn* 1, 28. La Stein commenta che triplice è il compito affidato all'uomo e alla donna: essere immagine di Dio, procreare nuovi uomini e dominare la terra. Cf. LD, p. 69.

¹⁰ Bisogna qui sottolineare la competenza linguistica della nostra Autrice che conosceva e parlava correntemente diverse lingue antiche e moderne, per cui la traduzione e l'esegesi dei passi biblici sono elaborate personalmente, come si può osservare in questo esempio.

¹¹ Cf. LD, pp. 69-71.

mette di rappresentare iconicamente nel modo più perfetto l'immagine di Dio che è Padre e Madre, ossia Creatore, datore e sostenitore della vita. In tal modo l'uomo e la donna partecipano alla fecondità creatrice di Dio come immagine del *bonum effusivum sui*, trovando un fondamento spirituale alla loro forza di riproduzione nella volontà creatrice divina¹². Nel dono reciproco di sé all'altro, essi attuano concretamente poi anche la vocazione all'unità e alla comunione a cui tutto il genere umano è chiamato, diventando "la più intima comunità d'amore" sulla terra, sul modello di quella trinitaria in cielo¹³.

Questo aspetto della teologia duale che si ricava dalla Sacra Scrittura costituisce un momento originale della riflessione di Edith Stein che, nel suo tentativo di sintesi fra pensiero classico e moderno, riesce a dare una lettura originale anche dei rapporti fra uomo e donna alla luce della fede, scorrendo nell'uguaglianza della vocazione il superamento di quei pregiudizi radicati in alcune culture nei confronti della donna, mentre con la valorizzazione delle peculiarità dei due sessi una riscoperta dell'*ethos* proprio dell'uomo e della donna nel progetto di Dio¹⁴.

Antropologicamente, infatti, l'essere creati per riprodurre sulla terra l'immagine della paternità e della maternità divina implica una seria ricerca dei caratteri distintivi che coinvolgono la sfera conoscitiva, affettiva e sociale. Così per Edith Stein la specificità femminile indica una naturale propensione, da parte della donna, verso l'unificazione della sfera corporeo-spirituale per cui è più armonica nello sviluppo della sua personalità, mentre quella maschile tende maggiormente ad elevare le singole energie verso le prestazioni più intense¹⁵. Psicologicamente la donna è allora più attenta verso ciò che è concreto,

¹² Cf. EE, p. 524.

¹³ LD, p. 71.

¹⁴ A. Ales Bello afferma che "quella di Edith Stein è una delle prime teorizzazioni di un'antropologia duale fondata sia filosoficamente che teologicamente in modo adeguato": A. ALES BELLO, *Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein*, in J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale. Roma - Teresianum 7 - 9 ottobre 1998*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, p. 60.

¹⁵ LD, pp. 204-205.

vivente e personale, ha una particolare sensibilità per conoscere ogni oggetto nel suo valore specifico e sviluppa il suo istinto materno nel prendersi cura della vita altrui attraverso un amore pronto al sacrificio e alla dedizione di sé. L'uomo, invece, ha un impulso conoscitivo più astratto, tende al possesso e alla forza, perciò matura la sua propensione alla paternità nel proteggere e guidare, dirigere e difendere¹⁶.

Queste caratteristiche fondamentali devono essere attentamente considerate nel tracciare filosoficamente e teologicamente la vocazione dell'uomo e della donna, chiamati ad essere rispettivamente icona della paternità di Dio nell'immagine più alta che è quella del Redentore che offre la sua vita per il bene dell'umanità, e icona della maternità divina che genera a nuova vita le anime dei rendenti nella Chiesa attraverso la fede. Approfondendo questo duplice profilo in chiave cristologica vedremo come ci porterà a identificare in Cristo e Maria le immagini ideali dell'uomo e della donna in senso soprannaturale per il loro libero e generoso *fiat* a Dio e ai fratelli che li ha resi Padre e Madre nella fede.

3.2. La persona umana: “*analogia Trinitatis*”.

Riprendendo l'argomentazione della relazionalità esistente fra l'essere finito e imperfetto dell'uomo con quello Eterno e Perfetto di Dio, ricordiamo come la Stein abbia dimostrato la tensionalità dell'esistenza umana per la sua costituzionale apertura all'altro e mediante la constatazione della sua realtà contingente¹⁷. L'essere di Dio era stato esperito in tal modo come realtà fondante, originante e sussistente l'essere dell'uomo, la verità ultima e sicura a cui ci rimanda ogni reale, in quanto Essere Eterno, essenzialmente sempre reale, senza nessuna opposizione col possibile, da cui l'essere finito dipende in senso ontologico¹⁸.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Cf. EE, pp. 91-98.

¹⁸ Cf. EE, p. 363. A questo proposito I. Mancini presenta alcune interessanti considerazioni sulla scelta terminologica che la nostra Autrice compie nel parlare dell'essere finito ed Essere Eterno. Egli note che

Alla considerazione della relazione ontologica esistente fra uomo e Dio, a cui perviene mediante la conoscenza razionale, la nostra Autrice affianca però un'ulteriore considerazione che è anche esperienza della relazione intersoggettiva che lega l'uomo e Dio, la quale è rivelata dalla Sacra Scrittura e illumina in modo più profondo, con l'aiuto della fede, il significato dell'essere persona dell'uomo.

3.2.1. *La rivelazione dell'essere persona di Dio: Io sono.*

La rivelazione di questa relazione essenzialmente interpersonale viene individuata dalla Stein nel momento in cui Dio comunica il suo nome a Mosé (*Es 3, 14*) presentandosi come: "Io sono".

Interpretando in modo personale il commento agostiniano di questo brano biblico, ella afferma che la presentazione del nome di Dio come: "Io sono" in questo contesto non vuole esprimere tanto la sua pienezza di essere quanto la sua natura personale: "Mi sembra molto importante – ribadisce la nostra Autrice – che a questo punto non si dica: 'Io sono l'essere' oppure 'Io sono l'ente', ma invece: 'Io sono colui *che sono*, quasi non si osa chiarire queste parole con altre. Tuttavia, se l'interpretazione *agostiniana* è esatta, si può dedurre: colui il cui nome è 'Io sono', è *l'essere in persona*"¹⁹.

La rivelazione del nome di Dio implica allora quella sul suo essere persona, con tutte le caratteristiche proprie di un soggetto individuale che si riassumono essenzialmente in due: intel-

"Edith Stein non ha scritto: *Essere finito, Essere infinito*. L'infinito è un depauperamento di Dio del tipo dell'età moderna, da Cartesio in poi. Eterno è il concetto di Dio tipico della tradizione cristiana. Nonostante il tomismo di superficie, vedrei, nell'anima profonda di Edith Stein, il riallaccio al solco perenne della tradizione agostiniana, che nonostante la freddezza del pensiero, vede la radice del conoscere nello slancio dell'amore": I. MANCINI, *Introduzione a 'Essere finito ed Essere Eterno'*, in S. TERESA BENEDETTA DELLA CROCE (E. STEIN), *Scritti spirituali*, cit., pp. 511-512.

¹⁹ In nota la Stein precisa che "le parole ebraiche 'Ah, jäh, aschér äh jäh' sono state tradotte e interpretate in diversi modi: Io sono colui che sono; Io sarò colui che sarò; Io sarò colui che sono. Noi ci atteniamo alla concezione agostiniana secondo la quale Dio nell'*Io sono* esprime il suo nome più proprio": EE, pp. 366-367.

letto e libertà, manifestate in sommo grado nell'opera della creazione, il cui ordine, se è indice della presenza di una "causa prima" generante, ancor più manifesta l'esistenza di un soggetto pensante e libero che agisce intenzionalmente e responsabilmente, come argutamente sottolinea la Stein: "Che il cosiddetto *Primo ente* debba essere persona, si può già dedurre da quanto si è già detto: solo una persona può *creare*, cioè tradurre in esistenza il suo volere. E non dobbiamo pensare che l'agire della *causa prima* sia diverso dall'*azione libera*, poiché ogni atto che non sia un'azione libera è causato, e perciò non è l'atto primo. Lo stesso *ordine razionale* e il finalismo del mondo ci rimandano ad una persona che ne è l'autore: solo per mezzo di un'essenza ragionevole può essere posto un ordine secondo ragione; solo un'essenza intelligente e dotata di volontà può porre fini e adottare i mezzi per raggiungerli. Ragione e libertà sono le caratteristiche essenziali della persona"²⁰.

Il Dio creatore e plasmatore dell'universo si rivela essere così Persona, assolutamente libera e pensante, soggettività evidente in senso assoluto e pienamente proprio, anche per il fatto che il suo Io, che precedentemente era stato definito centro della vita di una persona²¹, "è sempre attuale, sempre reale, vivo e presente"²², eternamente autocosciente perché esiste, conosce e ama in modo unico e libero da ogni condizionamento, anche temporale e spaziale²³. Si tratta inoltre di una perso-

²⁰ EE, p. 367.

²¹ La nostra Autrice chiarisce che "il nome, con cui ogni persona definisce se stessa è *Io*, *Io* può definirsi solo un ente che nel suo essere è interno al suo proprio essere e, nello stesso tempo, al suo essere distinto dagli altri enti. Ogni *Io* è unico, ha qualcosa che non divide con nessun altro ente, qualcosa di 'incomunicabilità' (questo il significato tomistico della *individualità*), anche se ciò non vuol dire unicità perché l'*Io* ha un significato universale. Tuttavia è chiaro il valore dell'*Io* come autopossesso delle esperienze e dei vissuti personali e come autocoscienza della propria natura e della propria vita poiché ogni uomo è un *Io*. Ognuno incomincia a chiamarsi *Io*. In questo è sottinteso che anche il suo *Essere Io* ha un inizio, l'uso della parola *Io* è il segno della vita cosciente dell'*io*. La vita dell'*Io* è il suo essere, che non coincide però con l'essere dell'uomo, e l'inizio della vita cosciente dell'*Io* non coincide con l'inizio dell'essere reale umano": EE, p. 368.

²² EE, p. 89.

²³ È interessante notare come la Stein riporti in questo discorso diverse citazioni, non senza alcuni personali commenti, dalla *Summa*

nalità spirituale, perché “inesteso e immateriale, che ha un’interiorità assolutamente non estesa, che rimane in sé, avendo origine da sé ed esce continuamente da sé, perché dà interamente il suo sé senza perderlo partecipando il suo Essere”²⁴.

Per tutto questo la rivelazione del nome di Dio conduce dalla dimostrazione della differenza ontologica fra Dio e l’uomo alla dimostrazione della differenza teologica tra Creatore e creatura. Infatti il passo successivo di questo processo conoscitivo ed esperienziale è la scoperta di Dio non solo come causa prima ma soprattutto in quanto Persona prima, “la persona per eccellenza”, il Padre che ha chiamato dal nulla all’esistenza il suo essere ed ora lo sorregge e lo guida con amore come il suo Tu referenziale primordiale e assoluto dinanzi al quale si autodefinisce e diventa cosciente di sé l’io di ogni creatura²⁵.

Ecco perché teologicamente la comprensione di questo rapporto diventa anche “l’analogia entis più originaria”²⁶ per Edith Stein, in quanto giustifica la possibilità di relazionalità di ogni essere finito in quello infinito e unico di Dio, come archetipo e significato di ogni altro ente possibile e reale, ma anche come relazione interpersonale trasformando le categorie classiche, che pure valorizza per la loro valenza ontologica, in strade che aiutano a conoscere quelle intersoggettive moderne attraverso le quali è possibile edificare una fenomenologia più precisa dell’essere persona dell’uomo ed anche della sua capacità di apertura verso Dio.

Theologiae (I, q. 3, a. 4; I q. 3, a. 3; I, q. 50 a. 2 ad 3m.) con le quali afferma che l’Io di Dio è conosciuto anche ontologicamente in questa relazione come l’Essere perfetto e completo che “accoglie, riunisce in sé e domina ogni pienezza”, compresa la “pienezza dell’essere formata nella persona”, concetto che spiega subito dopo dicendo che “forma in opposizione a pienezza significa forma vuota, non forma essenziale (che è già ‘una pienezza formata’). Ma qui, all’origine di ogni essere, anche questa non è una opposizione. L’infinito, ciò che abbraccia tutto, abbraccia e delimita se stesso — mentre nel caso finito la forma circoscrive un contenuto separato dagli altri —, l’Io significa qui *nello stesso tempo forma e pienezza*, l’essere che possiede e domina pienamente se stesso”, in cui “quid e esse coincidono” e la cui pienezza “è anche pienezza dell’essere in ogni senso della parola”: EE, pp. 368-369.

²⁴ EE, pp. 383-384.

²⁵ Cf. EE, p. 363.

²⁶ EE, p. 370.

In tal modo appare il significato intersoggettivo della creazione come "chiamata dal nulla all'esistenza"²⁷, perché "il chiamare presuppone diverse cose: innanzitutto un soggetto che chiama, ossia la persona di Dio, l'unica completamente libera da ogni condizionamento e che quindi può liberamente compiere il primo passo nella relazione"²⁸. E questo stabilisce anche l'autonomia delle due realtà, Dio e l'uomo, e la loro interdipendenza affermando che la relazione che li unisce strettamente non è soltanto di causalità ed effetto ma anche intersoggettiva, data dalla teologia dell'immagine precedentemente illustrata²⁹.

Riflettendosi in Dio "non tanto come l'opera rispetto all'artista, ma come l'immagine dello specchio con l'oggetto che si specchia, o del raggio rispetto alla luce"³⁰, l'uomo scopre che in questo Tu il suo Io acquista nuova luce: esso non è incondizionato, né eterno o perfetto come quello divino, perché non vive in un continuo presente, né crea dal nulla o ha in sé coincidenza di essere ed esistenza, ma si configura ugualmente vivo, presente, attuale, perché riceve da Lui la vitalità e il significato del suo essere persona, scoprendo in sé lo stesso potere di autodeterminarsi e di autopossedersi, di conferire un livello entitativo alla sua esistenza, di fare esperienza consapevole di essa, partecipando all'attualità pura divina a cui è non solo somigliante ma anche relazionato³¹.

Con questa riflessione la Stein riesce quindi davvero a mostrare la fenomenologia del dispiegarsi della persona umana attraverso la relazione con l'essere personale di Dio. Nella rivelazione progressiva dell'essere persona divina, che è originante e determinante l'essere personale dell'uomo, questi com-

²⁷ EE, p. 370.

²⁸ "L'essere fugace non è in possesso dell'ente, che è fugace; questo gli deve essere dato continuamente. Può darglielo però solamente colui che possiede veramente l'essere, che ne è padrone. Padrone può essere solamente una persona; ma essa non sarebbe padrona dell'essere se qualcosa si sottraesse alla sua potenza di essere, se si desse essere e non-essere indipendentemente da essa. Perciò lo stesso essere delle unità di significato non può esistere indipendentemente da Dio": EE, p. 145.

²⁹ EE, p. 371.

³⁰ EE, p. 371.

³¹ Cf. EE, pp. 84-98.

prende empaticamente di essere persona libera, spirituale, razionale e autonoma perché creata a immagine della Persona di Dio che, fin dalla sua creazione, lo ha elevato al di sopra di tutti gli altri esseri della terra perché lo ha chiamato dal nulla ad un'esistenza relazionale, consapevole, intersoggettiva e libera, aperta al Tu di Dio e degli altri uomini come lui.

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

3.2.2. La reciproca relazionalità delle tre Persone Divine nell'unità di sostanza e l'essere persona dell'uomo.

Procedendo secondo questa metodologia la riflessione antropologica steiniana affronta il problema di chiarire teologicamente l'unità dell'essere umano e la sua pluridimensionalità che aveva esperito e illustrato in senso filosofico.

La questione viene risolta riflettendo sul fatto che in Dio vi è unità di essenza e trinità di persone. Confrontando allora la relazione esistente tra il Creatore e la creatura con quella tra le Persone divine della Santissima Trinità, Edith Stein riesce a spiegare in profondità anche la struttura della persona umana³².

Gettando lo sguardo nella vita trinitaria, ella spiega in primo luogo la modalità per cui il Padre e il Figlio sono "uno", "un unico Dio e Signore" nonostante l'esistenza della seconda persona del Figlio, distinta dal Padre ma in relazione unica con Lui, in quanto "generato, non creato, della stessa sostanza

³² Ella ricorrea come tale procedimento ha prodotto storicamente la formazione dei concetti di *ipostasi* e *persona* con i quali si è giunti a penetrare non solo nel mistero trinitario ma anche nel mondo dell'essere umano e delle altre realtà viventi: Cf. EE, p. 378.

del Padre”³³. L’unità di sostanza è provata dal fatto che Dio è puro spirito, per cui è un essere privo di ogni condizionamento spazio-temporale, procede da se stesso, ma rimane in sé, avendo coincidenza in sé di essere ed essenza, ma anche di autopossesso e autodedizione, caratteristiche dello spirituale per eccellenza, e ciò in maniera infinita ed eterna, come già sappiamo³⁴.

La diversità di persona del Figlio, che per Edith salta fuori in modo ancora più evidente dopo l’Incarnazione, è spiegata con la stessa categoria dell’immagine che, però, è da prendersi in senso diverso da quanto detto a proposito dell’uomo “immagine parziale di Dio”. Il Figlio, per la sua consustanzialità e coeternità col Padre, è invece “l’immagine perfetta del Padre”³⁵, “il tutto” in cui Egli, proprio grazie alla sua spiritualità, “si specchia in sé, non in un altro essere”³⁶, autoconoscendosi in maniera immediata, perfettamente chiara, senza vuoti e senza errori, ed espandendo il suo essere infinito nel suo essere stesso³⁷.

³³ EE, p. 371.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ “Ecco perché si parla di generazione e non di creazione: “Così la creazione di un’effigie perfetta di Dio non è la creazione di un nuovo essere al di fuori di quello divino e di una seconda essenza divina, ma la delimitazione interiore e spirituale dell’essere *uno*”. La Stein avverte qui, però, di considerare sempre metaforicamente questa categoria perché si tratta di un’unica entità: Padre e Figlio sono uno, “un unico Dio e Signore”: *Ibidem*.

³⁶ “Egli si specchia in sé, non in un altro – spiega Edith Stein – com’è nel caso del ritratto o dello specchio. L’immagine più rassomigliante, per quanto incompleta e lontana dalla conoscenza che Dio ha di sé, è la conoscenza che noi abbiamo di noi stessi. Noi ci vediamo spiritualmente in una immagine, quando la nostra essenza ci oppone ad altri uomini. Ma noi non potremmo ritrovare la nostra immagine negli altri se di noi non avessimo una conoscenza più originale e non fatta di immagini, per mezzo di questa coscienza di sé, l’essere interno immediato del proprio sé e del proprio essere, appartiene al nostro sé e al nostro essere”: EE, pp. 371-372.

³⁷ EE, p. 372. In un altro passo, la Stein aggiunge anche che “lo spirituale ha una ‘interiorità’ assolutamente non estesa, che rimane ‘in sé’, avendo origine da sé. Questo uscire da sé è ad esso essenziale; è la totale ‘perdita di sé’: non nel senso che non ha un essere in sé, ma nel senso che dà interamente il suo sé senza perderlo. Nel darsi senza riserve delle Persone divine, in cui ogni Persona si priva interamente della sua essenza

La seconda persona della SS. Trinità è allora Persona come il Padre, con le caratteristiche tipiche di un essere personale. Ciò si deduce per la Stein dal prologo giovanneo in cui il Figlio è visto come *Logos*³⁸, ossia "Verbo del Padre, eterno, consustanziale al Padre"³⁹ in quanto *contenuto della conoscenza divina*, "suo senso spirituale, il contenuto di ciò che Dio dice, generato dal suo parlare, attuale-reale in quanto essere eterno come il Padre"⁴⁰, intendendo per generazione "la posizione dell'essenza nella nuova attualità-realtà personale del Figlio, che tuttavia non è una posizione all'esterno della realtà-attualità originaria del Padre"⁴¹.

E la terza persona divina, lo Spirito Santo, trova la sua giustificazione nel fatto che come dal Padre è generato il Verbo, ossia la sapienza di Dio, nel dono totale e infinito del suo essere al Figlio, Egli è anche Amore e quindi generando eternamente il Figlio come sua immagine, la relazione che ne scaturisce è non solo un essere uno nell'amore ma la Persona dell'Amore: "Lo Spirito Santo è quindi il dono: non solo il donarsi delle Persone divine, ma il donarsi della divinità 'al di fuori'; comprende in sé tutti i doni di Dio alle creature e, in quanto Persona della vita e dell'amore, è l'Archetipo di tutta la vita creata e dell'agire, e di quell'irradiarsi spirituale dell'essenza propria anche degli esseri materiali"⁴².

Attraverso le categorie interpersonali la Stein descrive poi il dinamismo intratrinitario delle tre Persone divine, caratterizzato dai concetti di dono, amore, vita per cui la coincidenza di autopossesso e autodedizione in ciascuna delle tre Persone della Trinità, per la coincidenza di essere ed esistenza, ossia di attualità pura e sempre reale, configura la sua unità di sostanza come Vita eterna ed eterno Dono nell'Amore eterno, libero,

pur conservandola intatta, ogni Persona è completamente in sé e nelle altre: abbiamo di fronte a noi lo spirito nella sua più ricca e perfetta realizzazione": EE, p. 383.

³⁸ Gv 1, 1.

³⁹ EE, p. 146. L'Autrice si rifà per questo passo all'interpretazione tomista che cita esplicitamente nella stessa pagina: S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 4, a. 1 ad 5/6.

⁴⁰ EE, pp. 146-147.

⁴¹ EE, p. 148.

⁴² EE, p. 436.

assolutamente gratuito e infinito del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Per illustrare meglio questa realtà, che trascende enormemente le nostre realtà, la nostra Autrice sposta l'attenzione sull'essere-persona finito di cui la Trinità è archetipo per dimostrare come nella relazione intersoggettiva fra un *io* e un *tu*, il *noi*, che ne deriva, è un'unità reale, superiore alle prime due⁴³ e come tale unità che nel modello finito non abolisce la molteplicità e la diversità delle essenze, nelle Persone divine costituisce realmente l'essere-uno di sostanza, perché "il modo di essere personale di Dio è onnicompresivo e unico, senza distinzione fra essere essenziale e reale: una unità perfetta del *noi*, come non può essere raggiunta da nessuna comunità di persone finite. E tuttavia in questa unità è possibile la distinzione tra l'*io* e il *tu*, senza la quale non è possibile il *noi*"⁴⁴.

In quest'ottica interpersonale fondata però sulla Rivelazione e precisamente sui brani già citati e letti insieme, la nostra Autrice afferma che l'Essere divino è uno perché unità di amore che forma il Noi della Trinità, come dono reciproco e totale delle tre Persone divine fra di loro⁴⁵. Infatti l'amore, nel senso vero, per lei è "più dell'adesione a un bene, più della stima del valore, è dono di sé ad un tu, e nella sua perfezione – per il dono reciproco di sé – è essere-uno". Poiché Dio è Amore, l'Essere divino deve essere allora "l'essere-uno di una pluralità di Persone, ed il suo nome 'Io sono' è equivalente a 'io mi do totalmente ad un tu', 'sono un tutt'uno con un tu' e quindi anche ad un 'noi siamo'"⁴⁶.

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

⁴³ EE, p. 151.

⁴⁴ Cf. EE, p. 373.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ EE, pp. 373-374.

dono reciproco procede lo Spirito Santo, che è Dono, Amore e Vita⁴⁷.

Questa descrizione dell'essere Persona di Dio come vita, dono, amore, costituzionalmente aperta al totale dono di sé all'altro e alla comunione reciproca⁴⁸, analogicamente, diventa il fondamento teologico dell'essere persona dell'uomo e della sua relazionalità costituzionale già teorizzata in termini filosofici ed anche sperimentata nel suo itinerario personale di ricerca della verità come modello di donazione e amore autentico, anche se non perfetto come l'amore reciproco delle Persone Divine perché soggetto, da parte dell'uomo, ai mutamenti e condizionamenti della sua natura mentre, da parte di Dio, è completamente libero da ogni appagamento, altrimenti si dovrebbe ammettere un suo possibile orientamento verso la creatura, il che per la nostra Autrice è impossibile⁴⁹.

Ecco quindi in che modo l'approfondimento della categoria di "immagine di Dio" ci ha portato a concepire la vita umana in una dimensione relazionale che è anche comunionale come culmine della realizzazione del proprio essere personale che si autoconosce e autopossiede grazie a questa apertura all'altro e alla sua presenza. In quanto persona libera, autocosciente e autoconsapevole, l'uomo è immagine della Trinità che liberamente si dona e dona se stessa aprendosi alla comunicazione intersoggettiva *ad intra* e *ad extra*. *Ad intra* perché come nell'uomo ad ogni impulso della sfera spirituale corrisponde una reazione in quella corporea e viceversa, mantenendo però l'unità della decisione nel centro unificatore che è l'io personale, così, analogicamente, è stato compreso l'essere Uno e Trino di Dio, nelle reciproche relazioni delle tre Persone divi-

⁴⁷ EE, p. 374.

⁴⁸ E. Stein aggiunge anche che "si può cercare un altro accesso al mistero della Trinità: l'essere di Dio è *vita*, cioè movimento che parte dal di dentro, è un essere che genera, un eterno creare-se-stesso, come dono dell'Io eterno ad un Tu eterno, ed un reciproco eterno donarsi e riceverci": EE, p. 374.

⁴⁹ *Ibidem*. La Stein sottolinea l'imperfezione e la limitatezza di questa immagine trinitaria nell'essere dell'uomo perché "non indica una triplice personalità come nelle Persone divine, ma soltanto elementi diversi in una persona che si possono mettere in relazione con questa o quella Persona divina": EE, p. 478.

ne. *Ad extra*, perché la possibilità di entrare in relazione intersoggettiva con altri soggetti spirituali fecondando la terra è immagine dell'attività libera e cosciente di Dio, Uno e Trino, che continuamente esplica nella creazione e verso ogni anima individuale⁵⁰.

3.2.3. *L'immagine della Trinità nell'uomo: corpo, anima e spirito.*

Il secondo passaggio dell'antropologia trinitaria steiniana porta a considerare la triplice struttura interna dell'essere umano come immagine della Trinità per conoscerne teologicamente la natura e la sua complessa attività che denota tutta la vita interiore della persona.

Edith Stein osserva fenomenologicamente che il dinamismo d'amore trinitario, "un continuo uscire da sé rimanendo in sé"⁵¹, giustifica l'esistenza di un analogo dinamismo nell'essere umano come la forma più eccelsa della sua impronta nel creato, *l'analogia Trinitatis* più perfetta, secondo un'espressione presa da Theodor Haecker⁵². Poi prosegue chiedendosi se "le tre forme fondamentali dell'essere reale non dovrebbero nella loro unità essere in strettissimo rapporto con la Trinità" e risponde che esse, in realtà, corrispondono al *proprium* delle tre Persone Divine: "Al Padre, al Creatore primo dal quale ha origine tutto, che è solo per se stesso, corrisponderebbe l'essere dell'anima; al Figlio in quanto forma essenziale 'nata' corrisponderebbe l'essere corporeo; lo scorrere libero e disinteressato meriterebbe il nome di *spirito*, però in un senso particolare"⁵³.

Va subito precisato che, come già in diversi punti è stato rilevato, non si tratta di espandere le caratteristiche dell'essere divino a quello umano in senso assoluto, facendone un'emanazione dell'essere divino nel mondo, in quanto le differenze fra l'essere di Dio e quello dell'uomo vengono esplicitate in modo

⁵⁰ Cf. EE, pp. 383-384.

⁵¹ Cf. EE, p. 385.

⁵² EE, p. 463.

⁵³ EE, p. 384.

netto. Tuttavia la Stein tende ad evidenziarne le notevoli somiglianze, avvalorate dalla stessa rivelazione dell'essere personale di Dio e della sua "struttura" trinitaria e relazionale. D'altra parte la sottolineatura ontologica ha la funzione di non eliminare il substrato metafisico riducendo l'essere personale soltanto al suo modo di esistere nel tempo.

Questa tesi è corroborata dal pensiero di san Paolo che distingue, nella struttura dell'essere umano, fra *σωμα*, corpo vivente, *ψυχη*, che è il principio vitale che anima il corpo o anche tutto l'uomo, e *πνευμα*, inteso come il soffio divino che dà vita all'uomo (1 *Tes* 5, 23) e definisce anche il *corpo animale* e *l'anima vivente* come prerogative del primo Adamo, e quindi caratteristiche proprie della natura umana, mentre lo *spirito vivificante* è proprietà dell'ultimo Adamo, o meglio dell'uomo nuovo redento in Cristo, come l'elemento infuso per l'unione con Cristo e quindi proprio della vita divina immessa nell'uomo con la grazia. Esso indica più propriamente lo spirito stesso di Cristo che vivifica e redime tutto l'uomo rendendolo incorruttibile, immortale e glorioso anche nella sua dimensione corporea⁵⁴.

L'anima umana, in quanto centro dell'essere vivente, si scopre in quest'ottica "creatrice", "fonte di vita", e per questo rela-

⁵⁴ Cf. EE, p. 473. Con l'esegesi di questo brano paolino E. Stein sottolinea ancora una volta la valenza semantica peculiare dei termini "spirito" e "anima" ma anche la loro sostanziale identificazione, perché precisa che "anche in Paolo la separazione fra l'*anima* (legata al corpo) e lo *spirituale* (rivolto a Dio) vuole mettere in evidenza la vita naturale dell'uomo e quella soprannaturale infusa da Dio in Cristo che porta alla glorificazione dell'uomo con la possibilità della risurrezione del suo corpo mortale proprio per i meriti di Cristo. Egli, con la forza del suo spirito porta l'uomo alla vittoria sulla carne e sui sensi elevando l'anima dai legami naturali col corpo e da se stessa fino al libero dominio sul corpo e su di sé e alla vita divina da cui è riempita. Di questo riempimento si dice: 'Dio dà lo spirito senza misura (Gv 3, 34). Lo spirito creato, l'anima in quanto essenza spirituale, com'è secondo la sua natura, è misurata. In questo senso lo spirito le è dato secondo misura. Ma lo spirito di Dio è incommensurabile e allorché si dona non si limita alla misura di colui al quale si dona. Lo spirito finito ha una forza di comprensione limitata, e non può contenere l'infinito. Ma mediante ciò che gli viene comunicato, la sua forza di comprensione è potenziata; così non ci sono limiti dovuti ad una misura finita per la sua pienezza e per la sua elevazione': EE, pp. 473-474.

zionata al suo Archetipo divino che, “come vita divina si crea eternamente da sé e sgorga dalla sua propria fonte”⁵⁵. È dunque vita, perché è unita alla vita eterna di Dio, sempre in movimento, mai statica, rigida e immobile, a immagine del Padre, Creatore e datore di vita.

Allo stesso modo la corporeità è una dimensione “vivente”, diversa dalla corporeità animale perché riempita di senso e di forza operante in virtù dell’unione con l’anima informante e razionale, a immagine della seconda Persona della Trinità, il Figlio che si è fatto “carne” nel tempo nobilitando la natura umana con la sua Incarnazione, per cui la corporeità è divenuta la via salvifica percorsa dallo stesso Verbo di Dio per ridonare all’uomo i tratti perduti dal peccato ed è in eterno un carattere di somiglianza che accomuna l’essere dell’uomo a quello del Figlio il cui corpo glorioso apparirà alla fine dei tempi immagine perenne dell’umanità nuova ricreata nel suo sangue⁵⁶.

In quanto persona spirituale l’essere dell’uomo è per la Stein, infine, immagine dello Spirito di Dio, archetipo di ogni vita creata, plasmatore e santificatore, che è un “continuo fluire da se stesso senza abbandonare se stesso perché si possiede intellettualmente, si conosce completamente ed è pienamente trasparente a se stesso, possedendosi nella volontà, avendo padronanza di sé e affermandosi continuamente nell’essere”⁵⁷. Così l’essere spirituale dell’uomo indica la sua potenza conoscitiva che abbraccia intelletto e volontà, ossia conoscenza e tensione spirituale che permettono un continuo movimento in orizzontale e in verticale, penetrando conoscitivamente nelle cose e donando se stesso all’altro senza perdersi⁵⁸.

Con questo approfondimento teologico sulla struttura interna dell’essere umano anche l’esperienza empatica riceve una sua giustificazione in certo qual modo trinitaria per cui i tre momenti del processo empatico che riuscivano a caratterizzare intersoggettivamente l’ipseità della persona umana nella sua costituzionale apertura all’alterità sono relazionati con

⁵⁵ EE, p. 384.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*.

⁵⁷ SP, p. 150.

⁵⁸ *Ibidem*.

il dinamismo trinitario di autopossesso e autodonazione spirituale e libero delle tre Persone divine ricevendone una valenza teologica.

L'autopossesso, dovuto alla natura spirituale, deriva dall'autocoscienza e, seguendo tale dinamica dell'amore, sfocia nell'autodonazione come "triplice forza informante di un unico organismo" a immagine del *tre e uno* presente nella Trinità. In questa linea la Stein illustra con significato intersoggettivo la spiegazione classica agostiniana delle categorie trinitarie di spirito-conoscenza-amore e memoria-intelletto-volontà come immagini della Trinità nell'uomo interiore che esplicitano la triplice struttura della sua attività spirituale, conoscitiva e volitiva, unificando tutto nella categoria dell'amore come dono di sé all'altro⁵⁹.

L'amore è, infatti, inteso come risultato della triplice attività dell'intelletto, della memoria e della volontà che mettono in moto non solo la forza spirituale della persona ma anche la sua azione cosciente⁶⁰, "l'essere in, proprio di ogni vita spiritua-

⁵⁹ Ella afferma, che "essi sono uno perché conoscenza ed amore sono nello spirito; tre, perché amore e conoscenza sono in sé diversi e riferiti l'uno all'altro; sono, inoltre, ognuno interamente in sé e negli altri; lo spirito si conosce e si ama interamente; la conoscenza illumina se stessa e l'amore e con questo l'anima che conosce ama; l'amore comprende se stesso e la conoscenza, e con questo lo spirito che ama e conosce. La conoscenza di sé è nata dallo spirito come il Figlio dal Padre. È conoscibile per sé prima che si conosca, e consegue conoscenza mediante la ricerca. Ciò che è trovato è generato. Nasce dalla volontà il desiderio di trovarlo, come dall'amore, e diviene amore non appena è trovato. Così la conoscenza viene generata dall'amore, non è l'amore stesso. Il *verbo* generato dallo spirito per amore è *conoscenza amata*. Quando lo spirito si ama e si conosce, ad esso si aggiunge per amore il Verbo. L'amore è nel Verbo, il Verbo è nell'amore, ed entrambi sono nell'amante e in colui che ne parla. Così lo spirito con la conoscenza e con l'amore del suo sé è un'immagine della Trinità": EE, p. 462.

⁶⁰ Difendendo il pensiero di Agostino e di Tommaso in contrasto con Theodor Haecker che individua la sede dell'amore nel sentire, Edith Stein afferma che invece essa di trova nella volontà e nel pensiero. Anzi dice che "per Agostino l'amore è la molla del pensare, del desiderio come ricerca ardente dell'amato, della volontà da cui parte poi l'agire, della vita spirituale come tensione e ascesa continua. Occorrerebbe un esame più approfondito per stabilire la distinzione fra amore e volontà in quanto Agostino ha detto che il desiderio di conoscere è simile alla volontà, ma se il desiderio cessa, il volere, l'amore, invece, non hanno fine. Desi-

le, attraverso cui è consapevole e, inoltre, il *ritenere* ciò che è stato conosciuto e *ricordare*, cioè dare nuova vita a quanto è stato ritenuto”⁶¹.

“L’amore è allora la grande unità trinitaria” che caratterizza tutta la vita spirituale dell’uomo anche nel suo complesso dinamismo di “conoscenza, dono del cuore e atto libero”⁶² rendendo in modo concreto l’iconicità trinitaria presente nella sua persona. Essa si conosce non solo nella sua ipseità ma anche nella sua triplice dimensionalità come un essere aperto alla comunione interpersonale e comprende che tale relazione costituisce anche il fine della sua vita non solo a livello orizzontale dei suoi rapporti con le altre persone ma anche a livello verticale nella vocazione all’unione con Dio che si realizza per la grazia già su questa terra e nella gloria per l’eternità.

derare, volere e amare hanno in comune l’affermare un bene. Il desiderio tende a ricevere il bene desiderato, il volere tende alla sua realizzazione agendo nella misura in cui è necessario. L’amore è dono al bene”: EE, pp. 462-463.

⁶¹ EE, p. 465. La Stein precisa che “le attività della memoria, l’essere in, proprio della vita spirituale in quanto tale, il conservare e il ricordare, si manifestano nell’intimo. Con la conoscenza e con la volontà lo spirito esce da sé, anche quando è rivolto verso di sé come nel conoscere e nel volere. Con le attività della memoria rimane in sé. Si raccoglie così un patrimonio interiore e, quando se ne presenti l’occasione, lo si sfrutta ricordando. Senza memoria la persona spirituale non potrebbe possedersi, e quindi neppure donarsi, cioè amare. D’altra parte la vita e il patrimonio spirituali si posseggono e si conservano in modo più saldo quanto più profondamente sono avvenuti l’esperienza o l’apprendere. Ma l’amore è più profondo. Per questo la memoria ha il suo fondamento più sicuro nell’amore. Si può dire che intelletto, volontà e memoria hanno fondamento e fine nell’amore, pur indicando essi diverse direzioni della vita spirituale; attraverso l’intelletto e la volontà lo spirito esce da sé, conoscendo, per accogliere l’ente in quanto è, volendo, per formarlo secondo il proprio pensiero, o anche per confermarlo nel suo essere e nel suo modo di essere. Mediante la memoria conserva se stesso, e si costituisce in sé con quanto ha accolto”: EE, p. 467. La nostra Autrice aggiunge anche che “San Tommaso si è attenuto soprattutto alla suddivisione agostiniana di *spirito-amore-conoscenza* perché egli vede la *vera* immagine di Dio nel procedere del Verbo dalla conoscenza e nel procedere dell’Amore da ambedue (Cf. *Summa Theol.*, I, q. 93, a. 6 e 7), però non ha rifiutato l’altra divisione”: EE, p. 465.

⁶² Cf. SANT’AGOSTINO, *De Trinitate*, XI, 5; XIII, 20; XIV, 2-6; VIII, 8: EE, pp. 468-469.

3.3. "Esse uno cum Deo": dalla relazione di immagine a quella di figliolanza divina.

La relazione di somiglianza, sia pure analogica e fondata sul nesso di causalità (che implica una certa relazione già di per sé) viene adoperata da Edith Stein per passare dal piano naturale a quello soprannaturale spiegando, sul presupposto dell'iconicità creazionale dell'uomo, la vocazione ad attuare altre più dinamiche e profonde relazioni con la Trinità, come quella di figliolanza e unione che vengono descritte come il fine ultimo ed eterno della vita umana⁶³.

Sintetizzando armonicamente il pensiero di sant'Agostino con la sua impostazione intersoggettiva, ella afferma, infatti, che tali relazioni, che producono l'immagine più perfetta della Trinità nel creato, si attuano mediante le categorie di appello, dono e amore in quanto "nel senso pieno e vero la vocazione all'unione con Dio è chiamata all'autodedizione, ossia al dono totale di sé all'altro, perché l'amore come dono di sé tende a diventare uno, e giunge alla perfezione solo quando è accettato dalla persona amata, e, per il suo completamento, richiede il dono reciproco delle persone, ossia il sì libero e personale dell'amante e dell'amato. Solo così l'amore può essere un completo dire di sì, perché una persona si apre all'altra solo donandosi. E in questo dono che diventa identificazione nella sua realizzazione più alta si ottiene la vera conoscenza come esperienza e si esplica la volontà. È nello stesso tempo un ricevere e un fare liberi, perché l'amore è ciò che di più libero esiste e nel donarsi rende libera la persona che si dona"⁶⁴.

Con l'appello a divenire "uno nell'amore con Dio" l'essere dell'uomo viene immesso cioè nella vita stessa di Dio, partecipando alla sua natura divina per il dono della grazia e, nello stesso tempo, per questa azione interiore, viene rigenerato in Cristo come figlio adottivo, partecipe della sua grazia e della sua gloria ricevendo così una nuova dimensione del suo essere che viene trasfigurato e deificato a immagine della Trinità per l'unione con Cristo.

⁶³ EE, p. 462.

⁶⁴ Cf. EE, pp. 466-467.

3.3.1. *La chiamata di Dio: il dono della grazia.*

Per comprendere come è possibile arrivare a questa nuova relazione di figliolanza adottiva, la Stein precisa la consistenza di quella predisposizione naturale dell'uomo a ricevere tale dono che aveva individuato nella sua originaria creazione relazionale come "immagine di Dio" definendo anche l'elemento nuovo che viene donato da Dio per renderlo abile a ricevere la vita divina nell'anima: la grazia.

Come aveva già dimostrato biblicamente, la tensionalità dell'essere umano ad entrare in dialogo con Dio rientra nel progetto creazionale divino. Seguendo la tesi tomista, ella parla anche di *potentia oboedientialis* che definisce come "la capacità di accogliere l'Essere divino, ossia la disposizione per cui si può produrre nella creatura tutto ciò che il Creatore vuole che avvenga in essa"⁶⁵. Questa tensionalità non è vista però come pura passività, perché nasce dal desiderio, anche soltanto implicito, dell'uomo di vedere Dio, come una tendenza, sia pure oscura, del suo essere in quanto aperto costituzionalmente al Tu di Dio, anche se per la natura corrotta dopo il peccato è necessaria la grazia per farla diventare operativa⁶⁶. Per questo nella natura stessa dell'uomo vi è già la disposizione alla vita soprannaturale. Il soprannaturale non le è estraneo, ma vi si innesta tramite la grazia trasformando e perfezionando un elemento già di per sé esistente.

Sulla base di queste premesse la nostra Autrice spiega come si innesta la chiamata di Dio che si rivela in maniera interpersonale all'uomo facendosi esperire nel suo intimo come Padre e quindi eleggendolo ad un rapporto stretto con Lui, come figlio, cioè partecipe della sua stessa natura divina e compartecipe, in Cristo, il Figlio primogenito, della eredità di amore che promana dalla sua vita trinitaria. È una vocazione che, come ho già sottolineato anche commentando l'esperienza personale di Edith Stein, viene delineata nella sua forza dirompente che penetra, fino a paralizzarle, nelle potenze dell'anima, facendole sperimentare la presenza paterna di Dio e il

⁶⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. VIII, a. 3 e 12 ad 4um: Cf. EE, pp. 417-418.

⁶⁶ EE, p. 418.

suo amore che innesta un nuovo dinamismo nella vita spirituale. Ora, teologicamente, possiamo chiarificare questa esperienza dicendo che la chiamata di Dio producendo una relazione intersoggettiva comunica nell'anima la presenza divina che eleva e santifica, riequilibrando, tutta la struttura interiore dell'uomo, trasformando la sua esistenza in quella di "figlio".

L'appello divino, infatti, non è altro che il dono della grazia che, "considerata per quello che è in Dio, è l'amore divino o l'Essere divino in quanto *bonum effusivum sui*, bontà che fluisce da sé e si comunica (senza però subire diminuzione alcuna); considerata così com'è nella creatura, è ciò che la creatura riceve in sé in quanto partecipe dell'Essere divino: 'una similitudine partecipata della natura divina'⁶⁷, determinata e creata, ma che può illimitatamente aumentare in virtù della fonte inesauribile dell'Essere divino infinito"⁶⁸.

Considerata in questa luce intersoggettiva la grazia non è vista come una struttura estrinseca alla natura umana ma come parte del suo stesso essere relazionale e in ciò abbiamo una spiegazione più interiore, esistenziale e efficace che non la classica teoria della natura e soprannatura che pure è considerata dalla Stein, ma soltanto per dare un fondamento ontologico al suo discorso e per un desiderio di fedeltà al pensiero cristiano.

Sulla scia di Tommaso ella, infatti, spiega come alla struttura organica e psicologica dell'uomo, Dio adatta una sovrastruttura simile ad un nuovo organismo di ordine soprannaturale che agisce sull'anima formando tutti gli altri carismi soprannaturali, virtù e doni, che sono abiti infusi o disposizioni ad agire in maniera soprannaturale e ad accogliere e seguire docilmente l'impulso dello Spirito Santo. Nella facoltà cono-

⁶⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, III, q. 62, a. 1. La Stein precisa in questa nota che "sia la vita di grazia sia la vita di gloria è partecipazione dell'Essere divino alle creature. Secondo l'insegnamento della Chiesa, la differenza consiste nel fatto che mentre la grazia viene data come preparazione alla gloria, la gloria è concessa come premio per avere liberamente collaborato con la grazia, e come possesso definitivo. A questa vita di gloria è riservata la visione beatifica di Dio per i cittadini del Cielo, mentre la grazia lascia il pellegrino terreno ancora nell'oscurità della fede": EE, p. 418.

⁶⁸ *Ibidem*.

scitiva si innesta la fede, nella facoltà appetitiva razionale, la volontà, le due virtù teologali della speranza e della carità.

Tuttavia ella precisa anche che questa operazione non può avvenire senza la libera adesione della persona, come si nota negli esseri inanimati che possono essere strumento dell'azione divina ma non possono mai essere riempiti di grazia perché non sono persona⁶⁹. Solo la natura personale dell'essere umano, la sua libera soggettività che è capace di autodeterminarsi per accogliere in sé la Persona di Dio, può essere aperta al dono della grazia. Le categorie interpersonali di chiamata e risposta sono preferite allora a quelle ontologiche perché permettono di superare uno schema legato soltanto alla causalità, concettuale e astratto, per spiegare invece attraverso lo stesso dinamismo antropologico connaturale all'essere umano l'azione della grazia e della presenza divina nell'anima evitando anche il rischio di descriverla come un predominio spersonalizzante di Dio perché valorizza sempre sia la libertà del donante che del ricevente.

La grazia, che è una "chiamata di Dio, un bussare" incontra infatti la libera risposta dell'uomo che "deve udire e aprire; aprirsi a Dio, che vuol entrare in lei". E la naturale disposizione alla vita soprannaturale, che Tommaso aveva indicato nella *potentia oboedientialis*, diventa in tal senso un "saper obbedire", un "ascoltare Dio e darsi a lui in libertà"⁷⁰. Chiamata e risposta indicano perciò "un rapporto di persona a persona" che ha come presupposto la libertà e la natura, poiché soltanto fra creature libere si può stabilire una qualsiasi relazione intersoggettiva⁷¹, ma anche la grazia che, se accolta, produce nella creatura libera una nuova natura rendendola immagine soprannaturale della Trinità nell'unione d'amore che la trasfigura. Anzi la grazia viene definita come un tutt'uno con la natura umana perché coincide con il piano originario del Creatore verso l'uomo in modo tale che rifiutarla o accettarla può essere considerato un accogliere o rifiutare la stessa natura creata e quindi lo stesso Creatore. In questo senso il peccato è visto come un assurdo della natura che nega se stessa e pro-

⁶⁹ Cf. EE, pp. 418-419.

⁷⁰ EE, p. 419.

⁷¹ *Ibidem*.

duce l'angoscia più opprimente perché frammenta e degrada l'esistenza nella sua sostanza di relazione.

Ricordando, poi, come precedentemente aveva affermato, che la libertà non è soltanto una determinazione della persona verso un valore, ma anche un'autodeterminarsi del soggetto stesso in un nuovo orizzonte di senso, scendendo nell'analisi della fenomenologia della risposta dell'uomo alla grazia, la Stein osserva che si tratta di un movimento dinamico che coinvolge tutto il suo essere, nell'atto di "credere" che vuol dire "essere d'accordo", "orientare l'intelletto e la volontà verso ciò che viene conosciuto nell'esperienza e viene desiderato come un dono di Dio", "dire sì liberamente a Dio". L'anima che si apre alla grazia innalza il suo essere verso la sua piena realizzazione per l'unione con Dio e la partecipazione all'Essere divino. L'anima che rifiuta il dono degrada la sua natura, si chiude all'incremento dell'essere, invertendo la sua naturale propensione all'apertura relazionale col ribellarsi a Dio⁷².

La grazia in tal modo si comprende sempre come dono dell'amore gratuito di Dio, un'elezione che svela il progetto di adozione da parte di Dio verso l'uomo. La Stein ne parla sulla scorta della sua particolare esperienza che abbiamo studiato a proposito del suo itinerario spirituale dicendo che, come la conoscenza e l'amore umano sono soggetti all'accoglienza dell'altro per realizzarsi, lo stesso vale per il rapporto uomo-Dio: per giungere a comprendere il suo amore, l'uomo deve fare prima esperienza di essere amato da Lui, perché solo facendosi conoscere come amante, Dio gli mostra il suo volto di Padre e il valore di darsi a lui amandolo come figlio, altrimenti, nonostante la relazione di immagine, la conoscenza di Dio rimarrebbe su un piano impersonale, e ciò a causa della natura corrotta. Per questo il primo passo nella relazione di figliolanza è sempre di Dio che, elargendo la sua grazia come presenza divina e vita nuova nell'anima, chiama l'uomo a rispondere al suo invito rivelandosi come amore⁷³.

Per accogliere questo dono gratuito di Dio è necessaria, però, la fede che permette all'uomo di riconoscere Dio come

⁷² Cf. EE, pp. 419-420.

⁷³ Cf. EE, pp. 470-471.

Padre e di accoglierlo con fiducia nella sua vita, dirigendo tutte le facoltà della mente e del cuore verso di Lui. Edith Stein definisce la fede, contemporaneamente, come dono di Dio e come risposta dell'uomo che partecipa, col suo contributo di libera adesione e accoglienza, all'azione trasformante della grazia a realizzare l'unione con Dio. Poiché però l'azione della fede è spiegata in relazione a Cristo, ne rimandiamo l'approfondimento nel successivo capitolo dove, sulla base dell'antropologia cristologica, la giustificazione per la fede risulterà come l'atto concreto che consente all'essere umano di accogliere Dio in sé divenendo figlio nel Figlio.

3.3.2. *Differenti modalità dell'unione con Dio.*

Edith Stein distingue le tre specie di presenza di Dio nell'uomo per essenza, per grazia e per l'unione mistica trasformante e divinizzante, che si realizza tramite l'amore perfetto⁷⁴ spiegando che mentre l'inabitazione "per essenza, presenza e potenza" è possibile anche negli esseri inanimati, l'inabitazione mediante la grazia si attua soltanto negli esseri personali e spirituali perché esige la libera accettazione della grazia santificante che "produce un duplice effetto nell'anima umana: la comunicazione della sua Vita divina e l'attrazione nella sua Vita divina trinitaria"⁷⁵. Questa comunicazione divina è equiparabile per lei ad una nuova Incarnazione in cui, per la fede, Dio Padre genera nuovamente il Figlio e si unisce a lui nello Spirito Santo, effusione di Amore divino, rendendo l'anima dell'uomo dimora della Trinità e, nello stesso tempo, elevandola in questo dinamismo di amore che la unisce strettamente e interiormente alle tre Persone divine. L'anima che accoglie in sé lo spirito di Dio, diventa talmente *uno* con Lui nella donazione reciproca che, "nonostante l'infinita distanza tra l'Essere increato e quello creato, si crea una comunità essenziale che rende possibile un vero *penetrare* dell'uno nell'altro"⁷⁶.

⁷⁴ SC, pp. 188-189.

⁷⁵ EE, p. 471.

⁷⁶ EE, p. 472.

Dopo il momento della chiamata e della risposta assistiamo così al nascere dell'amicizia più profonda fra Dio e l'uomo, paragonata contemporaneamente all'immagine del rapporto padre-figlio e sposo-sposa. Per illustrare la prima relazione la Stein descrive la teologia dell'unione fra Dio e l'uomo come unione reale di due esseri alla luce di quanto ha detto più volte riguardo la natura spirituale di Dio e dell'anima umana per cui entrambi riescono a realizzare una reciproca donazione di sé pur conservando il proprio essere individuale, nella libertà propria di una relazione personale e nella profondità che si crea fra due esseri spirituali che si aprono in senso intersoggettivo alla comunicazione d'amore che è conoscenza ed esperienza. E il risultato di tale unione è paragonabile ad una "nuova Incarnazione" perché si assiste ad una trasfigurazione ed elevazione dell'essere dell'uomo santificato da Dio e assorbito nella sua vita divina quasi come è avvenuto per l'unione ipostatica del Verbo con evidenti frutti positivi in tutta la persona che vive la stessa vita di Cristo nello Spirito⁷⁷.

Come, infatti, in Cristo l'unità personale armonizza la natura umana, anima e corpo, con quella divina, così nell'uomo redento in Cristo si ristabilisce l'equilibrio fra materia e spirito, in modo che la sua anima, per la grazia, che non è altro che lo Spirito d'amore che il Padre e il Figlio spirano insieme, diviene "deiforme per partecipazione" pregustando già su questa terra un preludio di ciò che sarà la sua unione con Dio nell'eternità⁷⁸. In questo senso la relazione di figliolanza viene proiettata in prospettiva escatologica per l'unione con Cristo che, secondo l'immagine paolina del nuovo Adamo come "spirito santificatore" (1 Cor 15, 49) già citata, rigenera, liberandola da ogni vincolo col male, l'anima umana restituendole l'immagine di figliolanza divina perduta col peccato e la glorifica nella santità rendendola dimora stabile di Dio.

Purtroppo non possediamo scritti che descrivono lo sviluppo della grazia e delle virtù soprannaturali in senso sistematico, per i motivi già espressi nell'Introduzione al presente lavoro, ma da diversi studi a carattere spirituale e mistico possiamo intravedere la sottolineatura del duplice cammino che, dal

⁷⁷ Cf. SC, p. 276.

⁷⁸ Cf. SC, p. 286.

basso, l'uomo deve compiere per raggiungere l'unione con Dio e, dall'alto, Dio attua in Cristo, mediante la grazia⁷⁹. Un interessante approfondimento di tale problematica viene presentato, ad esempio, nel commento alla famosa opera teresiana *Il castello interiore*, metafora dell'anima umana che gradualmente si inoltra nel cammino di purificazione e santificazione liberandosi da ogni sorta di reticenze, ostacoli e impedimenti per accogliere in sé la vita divina ed essere trasfigurata a immagine di Dio. In questo studio, come negli altri scritti spirituali, Edith Stein acutamente riesce ad armonizzare pensiero mistico e competenza psicologica e filosofica dimostrando "l'aberrazione della psicologia empirica contemporanea che, accantonando la dimensione trascendente e teologica dell'anima come concetto mitologico, riduce tutta la sua vita al fenomeno psicologico" e la valenza di un'analisi interdisciplinare che rivalutando, invece, l'essenza dell'anima spirituale e personale alla luce della fede e del mistero di Dio, delinea con precisione il passaggio dall'inquietudine e frammentarietà interiore causata dallo stato di peccato alla libertà e vitalità sconfinata della vita unificata e ritrovata nella grazia e nella gloria che si gode attraverso l'unione con Dio⁸⁰.

In una stupenda riflessione sul mistero del Natale troviamo ancora una dettagliata descrizione del cammino che conduce alla figliolanza divina suddiviso in tre tappe che riassumono tre atteggiamenti fondamentali della vita cristiana: 1) l'accoglienza positiva del dono della grazia che trasforma tutto l'essere nella prospettiva dell'amore di Dio come opzione fondamentale del suo essere aperto al Tu di Dio; 2) la pratica della carità fraterna che rende visibile la filiazione in Cristo come membra del suo corpo mistico e che si esprime come apertura alla logica del dono e della donazione di sé all'altro; 3) l'abbandono fiduciale alla volontà di Dio, che è l'espressione più alta delle virtù teologali in quanto concentra tutta l'attività dell'anima in Dio, in un abbandono completo alla sua volontà che dispone della propria vita "riponendo in Lui ogni preoccupa-

⁷⁹ Cf. SC, p. 199.

⁸⁰ Cf. E. STEIN, *Il castello interiore*, in ID., *Natura, persona, mistica*. Per una ricerca cristiana della verità, (a cura di A. M. Pezzella con introduzione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1997, pp. 115-148.

zione e speranza sul fondamento dell'amore che è fiducia cieca in Colui da cui so di essere amato"⁸¹. Ed è sulla roccia solida dell'amore di Dio che "riposano la libertà e la gioia dei figli di Dio"⁸².

Questa trasfigurazione e santificazione dell'essere umano si comprende meglio nella relazione di alleanza nuziale che avviene fra Dio e l'anima, allo stesso modo che Cristo fa con la Chiesa, per usare l'immagine sponsale paolina che qui cade a proposito⁸³, relazione che per Edith Stein indica il nuovo rapporto che si instaura fra Creatore e creatura come il momento dell'unione più intima che può avvenire fra i due sposi rendendoli una sola carne.

Lo strumento per realizzare quest'alleanza è la fede viva che conduce l'anima alla conoscenza esperienziale dell'abitazione di Dio in lei e le consente di entrare nella vita trinitaria e quindi nella "relazione amorosa con Dio Trino nella fede, nella speranza e nella carità"⁸⁴. Lo "spazio" in cui Dio si comunica per realizzare quest'unione di amore è individuato nell'anima che, per la sua natura spirituale, diventa tempio di Dio in cui Egli vive con un triplice obiettivo: partecipare il suo Essere, creare nell'anima la sua dimora e realizzare l'unione di amore con essa⁸⁵ man mano che l'uomo si spoglia del proprio egoismo e di tutti gli ostacoli che impediscono lo sviluppo della vita trinitaria in lui, come avviene nella purificazione attiva e passiva delle potenze mediante l'unione mistica⁸⁶. In questo stato di unione l'anima gode già un assaggio della condizione futura propria della visione beatifica di Dio, perché, liberata ormai dai condizionamenti della natura, sperimenta la libertà e la gioia dei figli di Dio realizzando quel suo innato desiderio di autosviluppo che la Stein aveva posto come impulso originario della coscienza⁸⁷.

⁸¹ E. STEIN, *Il mistero del Natale*, in ID., *La vita come totalità*. Scritti sull'educazione religiosa, Città Nuova, Roma 1994, p. 204. Citeremo questo volume con la sigla VT.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cf. Ef 5, 25-27.

⁸⁴ Cf. SC, p. 190.

⁸⁵ Cf. EE, p. 515.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cf. E. STEIN, *Il castello interiore*, cit., pp. 143-144.

La teologia dell'alleanza nuziale indica allora la meta del cammino dell'uomo e il compimento soprannaturale della sua vocazione relazionale di immagine della Trinità che realizza, per così dire, il *tre e uno* dell'unità raggiunta nell'amore e della molteplicità di relazioni con le tre Persone divine.

Questa mistica sponsale, elaborata nell'ultimo periodo della sua vita, dominato dalla spiritualità carmelitana, come momento di sintesi fra la ricerca razionale e l'esperienza spirituale, segna un nuovo passaggio nel percorso antropologico steiniano che sconfinava nella mistica come culmine di un percorso speculativo e interiore che l'aveva portata ad esaminare armonicamente, in modo empatico per così dire, tradizione cristiana, filosofia e spiritualità, con il pensiero moderno, cogliendone i limiti ma anche gli elementi positivi e innovativi.

Il concetto di comunione sponsale qui espresso si poggia, infatti, su quello di empatia come esperienza della comunicazione intersoggettiva fra persone spirituali, ma lo supera indicando un grado più alto di conoscenza ed esperienza che è possibile soltanto nella vita mistica dove si giunge all'unione reale e alla compartecipazione reciproca di essere che realizza il *noi* non più come unione dell'*io* e del *tu*, ma dell'*uno* che si è creato nell'amore sponsale fra Dio e l'anima.

L'immagine della relazione sponsale è ancora più pregnante a mio parere di quella di figliolanza per descrivere gli effetti dell'unione con Dio proprio per questa sottolineatura della conoscenza-esperienza intima che tocca il grado più alto nella "compenetrazione" dei due esseri perché, al di sopra di ogni altra categoria, spiega come mai ciò non spersonalizza i due soggetti, ma li rende uno essendo un'unione trasformante e totalizzante.

Leggendo le opere maggiori di Edith Stein mi sono anche chiesta come mai non adoperi più esplicitamente il termine "empatia" pur seguendone, anche se in modo sfumato, il procedimento. Una risposta potrebbe venire da quanto ho adesso dimostrato e cioè dal superamento di tale categoria grazie ad una visione sempre più teologica e mistica dell'esperienza umana in cui il Tu di Dio viene non soltanto empatizzato dall'*io* dell'uomo ma anche accolto e sposato come atto libero e personale che può essere compreso pienamente nell'ottica della fede.

E una prova sta nel fatto che, alla pari dell'unione sponsale naturale, l'unione mistica genera una vita nuova che è il frut-

to della comunione e compenetrazione dei due esseri: è la vita trinitaria che qui assume il suo carattere più profondo e preciso nella vita dell'anima come intuizione, visione, "miracolo di conoscenza certa ed essenziale" in cui le tre Persone divine si comunicano a lei introducendola nella loro più profonda intimità di amore che è sapienza divina e interiore, oscura e incomprensibile perché altissima⁸⁸.

Cadono qui gli steccati della comprensione razionale ed anche dell'esperienza naturale per cui ogni linguaggio diventa imperfetto a descrivere la profondità di tale unione e i suoi effetti nell'anima. Per questo anche la filosofa Edith Stein s'immerge nella contemplazione oscura della fede che è la conoscenza mistica dimostrando come effettivamente sia l'apice della conoscenza umana, come aveva affermato al termine del suo percorso teoretico, perché porta l'uomo alla conoscenza sapienziale della vita trinitaria. Nel suo studio mistico sull'argomento, la *Scientia Crucis*, servendosi di immagini e simboli alla maniera di Giovanni della Croce spiega infatti che la sapienza è il dono più alto di questo cammino mistico e mostra la trasfigurazione dell'anima che già pregusta la gioia della conoscenza essenziale di Dio Padre, come suo Creatore e Conservatore della vita, che vedrà faccia a faccia nella gloria, inebriata della perfezione dell'amore dallo Spirito che infonde in lei i suoi doni per via di potenza, sapienza e amore producendo quella che prima aveva definito "una nuova Incarnazione" in cui il Figlio rivive in lei risuscitandola alla luce soprannaturale che la deifica per partecipazione e la rende feconda di vita nuova in cui predomina l'amore di Dio e l'amore per i fratelli, sull'esempio di Cristo⁸⁹.

La teologia dell'unione con Dio è quindi il momento più alto della fenomenologia dell'essere umano che finora è stata condotta alla luce del mistero trinitario, permettendo di comprendere in senso relazionale non solo l'essenza e la specificità della persona umana nel suo significato teologico personale, spirituale e libero a immagine della Trinità, ma anche la sua origine e la sua meta escatologica.

⁸⁸ *Ibidem*. Ed anche SC, pp. 282-288.

⁸⁹ Cf. SC, pp. 288-290.

Fondazione trinitaria, impostazione intersoggettiva e conclusione mistica tracciano inoltre una metodologia di approccio al problema antropologico che mi sembra interessante nel suo tentativo di illustrare il "fenomeno uomo" in senso interdisciplinare, perché tiene conto della sua complessità e vastità, in senso dogmatico, perché affonda le sue radici nella Sacra Scrittura come fonte primaria di conoscenza e si struttura sistematicamente con un preciso percorso speculativo che valorizza il momento fenomenologico ed esperienziale ma anche quello concettuale e teoretico, con un'impronta personalistica e intersoggettiva che armonizza ontologia e fenomenologia, e in senso ecclesiale, per l'apertura alla esperienza dei grandi maestri di spiritualità cristiana che sono espressione della tradizione viva della Chiesa.

(continua)