

## CAPITOLO III

### LA PERSONA NELLA VITA TRINITARIA

«Ogni amore è una *Kénosis*, una umiliazione, perché significa riconoscere l'altro così totalmente, affidarsi a lui a tal punto che l'altro può disporre di noi».<sup>1</sup>

«L'amore è responsabilità di un io verso un tu. Qui sta l'uguaglianza - che non può consistere in un sentimento di alcun genere - di tutti coloro che amano, dal più piccolo al più grande, dal felice che si sente al sicuro, perché la sua vita trova compimento in quella della persona amata, a colui che, inchiodato tutta la vita alla croce del mondo, può e osa l'inaudito: amare gli uomini».<sup>2</sup>

«Cristo è venuto nel mondo e ha fondato la sua Chiesa sulla terra, perché con questo gli uomini potessero raggiungere il loro fine eterno».<sup>3</sup>

#### 3.1. Verso un'ontologia trinitaria

La Trinità è il mistero centrale della vita cristiana: Dio pur essendo uno nell'ordine dell'essenza (sostanza)

---

<sup>1</sup> M.I. RUPNIK, *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, Lipa Srl, Roma 1996, p. 107.

<sup>2</sup> M. BUBER, *Io e Tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, p. 70.

<sup>3</sup> E. STEIN, *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in ID., *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 225.

è trino nell'ordine delle persone. La teologia trinitaria nasce proprio come riflessione intorno a questo mistero.

Sulla scia della teologia trinitaria dell'epoca patristica,<sup>4</sup> viene descritta la dimensione trinitaria di Dio a partire dalla sua essenza che è l'amore.

Abbiamo cercato di comprendere – scrive la Stein – la pluralità delle persone divine partendo dal fatto che Dio è amore, e l'amore consiste nel donarsi libero dell'Io ad un Tu, e l'essere uno nel Noi.<sup>5</sup>

La Trinità è il fondamento primario per accedere alle profondità del mistero dell'uomo, per comprendere il senso e il significato della propria esistenza.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Il pensiero steiniano indugia sul mistero trinitario a partire sempre dalla *Traditio Ecclesiae*, è quanto afferma anche Bruno Forte: «Il racconto della storia trinitaria di Pasqua esige di essere pensato fin dove può spingersi lo sguardo della conoscenza e dell'amore: e non può esserlo che a partire dall'attuale vivente esperienza di esso, che è il mistero proclamato, celebrato e vissuto nella tradizione interrotta della fede ecclesiale» (B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1985, p. 92). È questa propriamente la missione della Chiesa, ossia custodire la verità che nasce dalla Rivelazione di Dio: «Elemento essenziale del cristianesimo è la comunità cristiana che è portatrice dei significati e dei valori costitutivi del cristianesimo stesso. Da qui nasce la funzione della dottrina della Chiesa e delle dottrine teologiche: la funzione di esporre e di difendere l'autenticità della testimonianza della chiesa nei riguardi della rivelazione in Gesù Cristo». (B. LONERGAN, *Unità e pluralità: la coerenza della verità cristiana*, in K. H. NEUFELD, *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, p. 127).

<sup>5</sup> EES, p. 436.

<sup>6</sup> La Stein ci porta a superare quel gravoso sospetto che porta a considerare la Trinità solo come un teorema teologico, senza alcun riferimento all'esistenza della persona. Era questo lo stesso pensiero di Kant: «Dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla,

Il pensiero teologico sulla Trinità viene affrontato in tutta la sua ampiezza attraverso un dialogo serrato con Tommaso, ma riproponendo la teologia bonaventuriana. Il pensiero trinitario si apre infatti alla dimensione esistenziale e mistica della persona, soprattutto, nella prospettiva della filosofia e della teologia della croce. La croce rivela la Trinità come l'unico grande mistero d'amore. Al centro del messaggio di Cristo e del mistico carmelitano c'è la croce, momento *climax* dell'agape trinitaria.

Le riflessioni trinitarie sviluppate dalla Stein soprattutto nel suo *opus magnum*, non possono essere comprese senza la *Scientia Crucis*.

Alla luce di questo mistero, tutte le prerogative della persona non vengono viste come realtà antitetiche, ma come aspetti che si completano a vicenda, il riferimento alla Trinità e alla cristologia ci permettono di capire che la persona è tanto più se stessa quanto più vive in comunione con gli altri.

Quando il Figlio e il Padre si amano, il loro donarsi reciproco è nello stesso tempo atto libero della persona dell'amore. L'amore però è *vita* nel grado più alto: essere che si dona eternamente, senza subire diminuzioni, che porta frutti eternamente. 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.<sup>7</sup>

---

tanto meno poi ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto». (I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, trad. it. di A. Poggi, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 47).

<sup>7</sup> EES, p. 436.

Alla luce quindi dell'essere trinitario di Dio, anche l'essere della persona – dono di Dio – può essere riletto trinitariamente. In questa prospettiva si colloca l'ontologia trinitaria vista come riflessione sull'essere degli enti, elaborata a partire dall'evento di donazione che si verifica nella *pericoresi* trinitaria; la stessa impresa che «Rosmini ha egregiamente, anche se incautamente, portato a termine per l'Ottocento e la Stein per il Novecento».<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> G. LORIZIO, *Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia: l'eredità del Novecento*, in G. CANOBBIO, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, (Atti del XVII Congresso Nazionale Associazione Teologica Italiana), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, p. 245. L'impresa di questo interessante pensiero che trae i suoi fondamenti dall'ontologia trinitaria, come ci ricordava il professor Lorizio, era già stata iniziata dal roveretano – autore sconosciuto alla Stein – nella sua poderosa e monumentale opera *Teosofia* di ben otto volumi. Secondo Antonio Rosmini l'essere è strutturato triadicamente (sussistenza, intelligibilità, amabilità), e infatti le sue forme sono ideale-reale-morale, che fra di loro sono irriducibili, ma in perfetta *circuminsessione*; attraverso questo concetto egli spiega che ogni essere subentra – *inside* – nell'altro. «L'essere dunque nella forma di assolutamente essente è vita e intelligenza, e così pure nella forma di assolutamente per sé noto. Ora l'essere non sarebbe perfetto, se nelle sue forme egli fosse in modo che, in quanto è sotto l'una, non avesse comunicazione con sé, in quanto è sotto l'altra, anzi la deve aver massima, e senza questa neppure sarebbe identico. Le due forme dunque, l'una delle quali non è l'altra, ma ciascuna è tutto l'essere, devon avere una comunicazione senza confondersi. Questa comunicazione suppone, che l'essere sia *per sé amato* [...]. Ma quanto è per sé amato, non è per sé assolutamente essente, né per sé noto; dunque l'essere *per sé amato* è una terza forma in cui è lo stesso essere [...] v'ha dunque nell'essere necessariamente un'unità perfetta d'essenza e una trinità di forme» (A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di C. Gray, F.lli Bocca, Roma-Milano 1938, vol. 1, p. 120).

Tale essenza uno-trina dell'essere si basa sul *sintesimo* per cui esiste una relazione così essenziale fra le tre forme che l'una non esisterebbe senza l'altra, non tre esseri quindi, ma un unico essere presente tutt'intero in modi e forme diverse e irriducibili l'uno all'altro.

Questo pensiero ontologico-trinitario parte dalla considerazione del mistero trinitario come verità capace di stravolgere il nostro modo di pensare la persona e l'essere.

Il compito di un'ontologia trinitaria<sup>9</sup> è quello di una nuova comprensione dell'essere, che rileva superata ogni 'faraonica' pretesa di comprendere l'unicità a partire dall'Essere, come nella metafisica classica in cui l'essenza trinitaria veniva pensata autonoma e indipendente. L'essere non è una realtà statica, immobile, ma dinamica.

L'essere viene visto come capacità di donarsi, di darsi empaticamente all'altro, l'essere è atto del dono, del darsi, dell'amore agapico del Dio Trinità.<sup>10</sup>

All'inizio della vita l'essere è relazione, comunicazione d'amore, così la persona alla luce della Trinità perviene alla pienezza, superando la vacua solitudine heideggeriana dell'Esser-ci, e alla relazione che nasce e si sviluppa nella persona alla luce dell'*Einführung*.

---

<sup>9</sup> Nell'età contemporanea l'assertore di un progetto di ontologia trinitaria è Klaus Hemmerle, il suo pensiero è accogliere il mistero di Dio nel suo donarsi/darsi che accade come evento dell'amore. L'agape trinitaria rivela l'essere di Dio, quindi questo evento deve essere preso anche come un atto costitutivo del pensare, scrive Hemmerle: «Darsi è uscire da sé, distaccarsi da se stesso [...], in questo darsi si ha la propria identità, in questo consiste. Il suo donarsi è il suo salvaguardarsi. La novità (libertà/sintesi) è ipseità (necessità, analisi) [...]. La novità può verificarsi soltanto nell'identità, ma la fonte dell'identità è nell'evento, nella novità del donarsi» (K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996, p. 62). Infatti, riconoscendo lo *status* di donazione del fenomeno, vi si scopre al di dentro un'ulteriorità non padroneggiabile teoricamente, che va al di là della persona.

<sup>10</sup> Un valido e significativo contributo alla fondazione di un'ontologia trinitaria viene elaborato da P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, p. 153ss.

L'essere trinitario di Dio si rivela quindi come il fondamento di camminare della persona, ma anche della Chiesa che è 'icona della Trinità'.

Così anche la Chiesa viene recepita come comunità intersoggettiva sul modello della vita trinitaria,<sup>11</sup> spiegare quindi il mistero della persona e della Chiesa alla luce della Trinità significa riscoprire la forte correlazione fra Chiesa e persona,<sup>12</sup> fra Chiesa e Regno di Dio.

L'evento originario alla base di questa correlazione è la carità, la carità è la libera comunicazione dell'essere, la teologia di san Tommaso infatti non si fonda sull'essere, ma sull'atto dell'essere. L'essere diventa l'evento di gratitudine, che costituisce secondo san Tommaso l'*actus essendi* della creatura.

Questa novità della ontologia steiniana sta proprio nell'atto di fede, non come semplice credenza – *Glauben* – ma nel senso di *Fides* come virtù teologica.

La Trinità è la rivelazione di Cristo, la fede vede in Gesù la realtà vera della Trinità per noi, la vocazione autentica dell'uomo.

La relazione empatica dà l'opportunità di entrare in comunicazione con l'essere dell'altro, svela il segreto più

---

<sup>11</sup> Il Concilio Vaticano II ha riscoperto con l'elaborazione della LG una ecclesologia fondata sulla comunione trinitaria, che ancora oggi sembra non sia stata compiutamente recepita, si veda E. SCOGNAMIGLIO, *L'ecclesologia di comunione nella teologia postconciliare*, in «Miscellanea francescana», 98 (1998), pp. 719-790.

<sup>12</sup> Questa riflessione teologica, che trova il suo culmine nella relazione Trinità/persona e Trinità/Chiesa, è a nostro avviso fondamentale, né può essere annoverata – erroneamente – come una «fastidiosa sensazione che si voglia assumere un modello meno noto, quello della Trinità, per spiegare una realtà più nota come è la chiesa» (S. DIANICH, *Questioni di metodo in ecclesiologia*, in A. BARRUFFO, *Sui problemi del metodo in ecclesiologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, p. 27).

intimo dell'essere divino, il centro (*Kern*) della persona, che è il dono e il dono è il suo essere in relazione, essere in relazione è come la cifra ermeneutica del mistero trinitario e della persona.

L'essere della persona si rivela quindi come donazione. L'empatia ci apre ad accogliere il dono dell'altro, lo si accoglie per comprendere e comprendersi e questo si realizza nella dinamica dell'amore. «L'essenza più intima dell'amore è di essere un dono».<sup>13</sup>

Il dono della comunione trinitaria è Cristo, il volto del Padre che nel dono dello Spirito rivela l'essenza trinitaria della persona; la comunione (*Koinonia*) si esprime in Lui attraverso il servizio (*Diakonia*) supremo: la morte in croce.

L'amore è in ultima analisi dono del proprio essere e identificazione con l'amato. Colui che fa la volontà di Dio impara a conoscere lo Spirito divino, la Vita divina, l'amore divino, e tutto questo non significa altro che Dio stesso. Mentre col dono di sé fa ciò che Dio esige, la Vita divina diventa la *sua* vita: quando ritorna in sé, trova Dio in sé.<sup>14</sup>

#### a) *La persona come analogia Trinitatis*

La struttura personale dell'uomo trova allora la sua piena esplicitazione in riferimento all'essere trinitario di Dio, che si rivela all'uomo come Amore. L'uomo, d'altra parte, scopre che è predisposto a ricevere questo amore, vi è in lui una ricerca costante di Dio, infatti

---

<sup>13</sup> EES, p. 432.

<sup>14</sup> EES, p. 460.

[...] nel suo mondo interiore, come in quello esteriore, 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 di Dio appartiene all'essere dell'uomo.<sup>15</sup>

Anche in questo passaggio si ricalca la strada agostiniana dell'interiorità. Attraverso la vita interiore si incontra il trascendente che primariamente si rivela all'uomo come persona. Scrive la Stein:

Mi sembra molto importante che a questo punto non si dica 'Io sono l'essere' oppure 'Io sono l'ente', ma invece 'Io sono colui che sono'. Quasi non si osa chiarire queste parole con le altre. Tuttavia se l'interpretazione agostiniana è esatta, si può dedurre: colui il cui nome è 'Io sono', è l'Essere in persona.<sup>16</sup>

Ed è per questo che «a Dio massimamente conviene il nome di persona»;<sup>17</sup> Dio si rivela a Mosè non come l'Essere primo, ma come persona, come colui che è, e che ha coscienza del proprio essere, infatti sia l'uomo, sia Dio, hanno coscienza del proprio essere anche se in maniera diversa.

La Stein riprende il passo vetero-testamentario di Es 3,14, nella traduzione agostiniana «Io sono Colui che sono», di questo 'Io' sottolinea l'incomunicabilità, che non vuol dire incomprendibilità ma l'originalità della persona e di Dio.

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

---

<sup>15</sup> SPU, p. 70.

<sup>16</sup> EES, pp. 366-367.

<sup>17</sup> EES, p. 381.



dagli altri enti. Ogni Io è unico, ha qualcosa che non divide con nessun altro ente, qualcosa di 'incomunicabile' (questo il significato tomistico dell'individualità). Con ciò non è ancora detto che esso sia *unico*, cioè che non partecipi a nessun altro *ciò che è*.<sup>18</sup>

L'«Io» umano e l'«Io» divino si manifestano in maniera differente, in Dio si ha la piena vita dell'Io, mentre nell'uomo la vita dell'Io non viene a coincidere con l'essere dell'uomo, l'«Io» dell'uomo è tentennante e ha bisogno di ulteriori contenuti che gli diano vita. In quanto

l'inconsistenza e la labilità del proprio essere diventa chiara all'Io quando se ne appropria con il pensiero e cerca di giungere al fondamento. Egli l'attinge, prima di ogni riflessione retrospettiva e di ogni analisi della propria vita, attraverso l'angoscia, che accompagna nella vita l'uomo non redento sotto vesti diverse (come la paura di questo e di quello), ma in ultima istanza come angoscia di fronte al proprio non-essere che lo 'porta davanti al nulla'.<sup>19</sup>

Solo in Dio la persona si realizza nel modo più completo, Dio è l'archetipo, a cui tutti gli *ens* finiti devono guardare «l'Io significa nello stesso tempo forma e pienezza, l'essere che possiede e domina pienamente se stesso».<sup>20</sup>

L'Io è in Dio pienezza di essere. Si può di conseguenza affermare, sulla linea di Tommaso, che *quid* ed *esse* in Lui coincidono, in Dio tutte le possibilità sono effettivamente realizzate.

L'«Io sono» di Dio e l'«Io» dell'uomo sono in relazione empatica e fanno sì che l'uomo possa percepire

---

<sup>18</sup> EES, p. 367.

<sup>19</sup> EES, p. 94.

<sup>20</sup> EES, p. 369.

l'auto-comunicazione di Dio, infatti «Il rapporto fra l'Io sono divino e la molteplicità degli enti finiti è l'*analogia entis* più originaria». <sup>21</sup>

Il tema dell'*analogia entis* <sup>22</sup> era stato molto discusso dalla Stein con il suo amico gesuita Erich Przywara, <sup>23</sup>

<sup>21</sup> EES, p. 370.

<sup>22</sup> Il pensiero analogico permette la possibilità di un contatto di conoscenza fra l'uomo e il creatore, nell'ambito della scolastica le nozioni trascendentali (l'uno, il vero, il buono) si possono predicare di tutte le realtà, quindi sia della creatura che del creatore, ma ovviamente in maniera diversa, infatti l'equivocità afferma che fra di essi ci sono incompatibilità assolute. D'altra parte l'univocità per eccesso affermerebbe che Dio e la creatura sono una cosa sola, l'analogia invece instaura una similitudine fra le caratteristiche umane e quelle divine, pur nella consapevolezza della differenza fra Dio e l'uomo. La riflessione teologica è sempre oscillata fra la via apofatica (*via negationis*) e la via analogica (*analogia entis*). Sul tema dell'analogia si vedano: E. CORETH – E. PRZYWARA, *Analogia entis*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Erster Band, Herder, Freiburg i.Br. 1957, pp. 468-476; W. PANNENBERG, *Analogia e dossologia*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 205-227; P. SEQUERI, *Analogia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Marietti, Torino 1977, pp. 341-351; Aa. Vv., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, (XXXVIII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate), Morcelliana, Brescia 1984; G. CASSETTA, *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a s. Tommaso*, Vallombrosa 1987; V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996; A. MILANO, *Analogia Christi*. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana, in «*Ricerche teologiche*», 1 (1990) pp. 29-73 (ora in ID., *Quale Verità? Per una critica della ragione teologica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, 163-213); G. SGUBBI, *Dire Dio nel dirsi di Dio. Riflessioni sull'analogia*, in M. MALLAGUTI, *Prismi di verità. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 308-338;

<sup>23</sup> Questo gesuita polacco è il massimo esponente di ogni riflessione sul pensiero analogico, il suo itinerario teoretico è pervaso da una passione teologica tesa a percepire la 'paradossale' relazione fra l'Infinito e l'essere creaturale/finito, una relazione che stabilisce una costitutiva

l'analogia è ciò che permette agli esseri finiti di accedere all'Essere di Dio.

La Stein definisce l'analogia:

Quel rapporto caratteristico tra essere finito e essere eterno, che permette, sulla base di un significato comune, di parlare di *essere* in entrambi i casi.<sup>24</sup>

---

apertura dell'uomo all'autocomunicazione di Dio – per dirla con K. Rahner –, in sostanza il *fil rouge* che fa da sfondo al suo pensiero è il rapporto di analogia così come è formulato dal Concilio Lateranense IV (DH 806). La Stein afferma che «poté vedere le bozze dell'*Analogia Entis*, ed, ebbe, specialmente tra gli anni 1925-1931, un vivace scambio di idee con P. E. Przywara» (EES, pp. 33). Si veda anche l'articolo di K. HEDWIG, *Edith Stein und die analogia entis*, in R.L. FETZ – M. RATH – P. SCHUTZ, *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, (Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt 1991), in *Phänomenologische Forschungen*, Band pp. 26-27, Freiburg – München 1993, pp. 320-352.

L'opera *Analogia entis* di E. Przywara fu edita la prima volta nel 1932 [*Analogia entis. Metaphysik*, vol. I Prinzip, Kösel-Pustet, Münster], anche Hans Urs von Balthasar ha subito l'influenza del padre Erich, distaccandosene in un secondo momento e riproponendo una nuova formulazione dell'analogia come *analogia caritatis*; si veda al riguardo per una costruzione più elaborata V. ZEITZ, *Przywara and von Balthasar on Analogy*, in «The Tomist», 52 (1988), pp. 473-498.

Anche E. Jüngel riconosce il suo debito nei confronti di Przywara, nella sua opera *Dio nel mistero del mondo*, definisce *Analogia Entis* opera «che non sarà mai abbastanza apprezzata» (*Ib.* 343). L'*analogia entis* è stato anche il punto della famosa diatriba con K. Barth, che opponeva l'*analogia fidei* all'*analogia entis*, essendo quest'ultima «invenzione dell'Anticristo» (*Die Kirchliche Dogmatik*, Zollicon – Zürich 1959, I/1, VIII), in quanto consentirebbe l'accesso a Dio non a partire da Lui, ma in base all'esperienza umana. Sulla polemica fra Barth e Przywara, si può vedere J. GREISCH, 'Analogia entis' et 'Analogia fidei': *une controverse théologique et ses enjeux philosophiques* (Karl Barth e Erich Przywara), in «Études Philosophiques», (1989) pp. 475-496.

<sup>24</sup> EES, p. 361.

Questo evidentemente non vuol dire ridurre la distanza infinita fra Dio e la creatura – di contro a quanto Heidegger aveva contestato a Tommaso –, ma permette di parlare di Dio e delle creature perché in entrambi si ritrova l'essere. L'analogia non elimina le distanze.

La distanza infinita tra Dio e la creatura non è per questo ridotta, 'infatti la similitudine della proporzionalità tra due e uno e tra sei e tre non è maggiore di quella tra due e uno e cento e cinquanta. Per questo l'infinita distanza tra Dio e le creature non sopprime la similitudine sopra menzionata'.<sup>25</sup>

a questo punto partendo dal concetto di analogia si ha la possibilità di dire qualcosa<sup>26</sup> sull'essere di Dio e di riconoscerlo come archetipo e creatore. Quindi, come aveva ben intuito Tommaso, in Dio e nell'uomo vi è l'essere ma non va detto di entrambi allo stesso modo, sebbene gli esseri finiti partecipino all'unico Essere eterno.

L'analogia, «in quanto rapporto d'imitazione, presuppone un'opposizione tra essere eterno ed essere finito»;<sup>27</sup> questa unità di essere fra Dio e l'uomo, significa che tutti gli *ens* creati sono stati chiamati all'esistenza da Dio, ma hanno un essere autonomo che non può identificarsi con Dio.

---

<sup>25</sup> EES, p. 362. Qui la Stein cita san Tommaso alla lettera: *De Veritate*, q. II, art. 1.

<sup>26</sup> «Grazie infatti, al dono dello Spirito vi è la possibilità di un 'innalzamento' delle creature nel regno della vita trinitaria», si sottolinea però che la vita intradivina, non è la stessa cosa a cui l'uomo partecipa per analogia.

<sup>27</sup> EES, p. 370.

È proprio del senso della creazione, il fatto che il creato non può essere immagine perfetta, ma solo ‘parziale’, ‘un raggio riflesso’: Dio, Eterno, Increato e Infinito, non può creare una cosa identica a sé, perché non può esserci un secondo essere Eterno, Increato, Infinito.<sup>28</sup>

### b) *La persona come imago Trinitatis*

In sintonia con la tradizione patristica, Edith Stein sviluppa il tema dell’uomo come immagine di Dio, che rappresenta il nucleo centrale e fondante dell’antropologia teologica. Il testo chiave ma anche classico che viene analizzato è Gn 1,26-27: all’interno dello scenario storico-salvifico, l’uomo appare come il fine principale e culmine di tutta la creazione.

Il testo dice che l’uomo è creato a immagine di Dio, aspetto basilare e lontano dalle concezioni delle altre religioni, dove in alcuni casi gli uomini sono considerati discendenti diretti degli dèi.

L’intento del brano di *Genesi* è di affermare che l’uomo, pur essendo immagine di Dio, non smette mai di essere uomo, non cambia i suoi tratti personali, l’uomo quindi è una ‘rappresentazione’ divina. Il passo biblico di Gn 1,26-28 esplicita che il compito dell’uomo e della donna, creati a immagine e somiglianza di Dio, è la procreazione e il dominio sulla terra.

Il passo di Gn 2,20 evidenzia l’importanza della creazione della donna. La donna è per la Stein ‘immagine speculare’ nella quale l’uomo vede riflessa la propria natura; viene quindi sottolineata la complementarietà

---

<sup>28</sup> EES, p. 371.

della donna rispetto all'uomo. Infatti, nella relazione si definisce anche l'essere personale di ciascuno di loro; l'incontro dell'uomo con la donna evidenzia la piena identità sia dell'uno che dell'altra; d'altronde, la comunione dell'uomo con la donna indica una vera e propria comunità d'amore, sul modello della vita trinitaria.

La fenomenologia sembra contestare questo tipo di interpretazione, in quanto considera quel testo (Gn 1,26-28), nell'ambito della definizione dell'essenza dell'uomo, ossia da un punto di vista ontologico.

Questa interpretazione viene sostenuta, dalla teologia di san Paolo, che associa il tema dell'immagine di Dio<sup>29</sup> a Cristo, uomo nuovo.

L'uomo è immagine di Dio, in quanto è immagine di Cristo, che è la vera immagine del Dio trinitario.

La Stein parte dall'uomo come *imago Dei* per giungere al mistero trinitario e tornare nuovamente a parlare dell'uomo; la Trinità è il mistero fondamentale di tutto il cristianesimo.

Il mistero dell'uomo si spiega con il mistero trinitario, così anche il mistero della Chiesa si comprende alla luce della Trinità. La natura più recondita della Chiesa trova nel mistero trinitario la sua origine, la sua vita e la sua finalità.

In queste pagine si ha profonda consapevolezza di questo primato della Trinità su tutti gli altri misteri cri-

---

<sup>29</sup> «La nozione d'*imago Dei*, inserita nel complesso della teologia neotestamentaria, riceve un contenuto nuovo e molto denso, tanto sul piano morale che soteriologico, cristologico ed escatologico» C. SPICQ, *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Roma 1969, p. 284. Si veda in proposito anche R. CANTALAMESSA, *Cristo 'immagine di Dio'. Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVI (1980), pp. 181-212, pp. 345-380.

stiani, anche la grazia della nostra ‘adozione a figli’ è opera della Trinità. La Trinità non è un concetto.

La Trinità è un’esperienza – parola questa oggi molto ambigua<sup>30</sup> –, nel senso che la comprensione della Trinità non nasce da meditazioni fuorvianti né tantomeno da raffinate filosofie, ma dalla rivelazione che Cristo ha portato all’uomo.

La Trinità ha posto l’uomo, sua immagine e somiglianza, al vertice della creazione per poter rivelare la sua onnipotenza, un essere dell’uomo in Cristo, un essere per la donazione empatica nella comunione, una comunione che è carità perché Dio è Carità.

È questo il segreto della Stein: la dimensione empatico-agapica ci porta fuori dalle secche del fenomeno e dalla elaborazione di una filosofia egocentrica e solipsistica; a parlare non è la *ratio*, ma il cuore, quelle ragioni che Pascal chiamava le ragioni del cuore.

Questa comprensione è possibile, da parte dell’uomo, perché c’è una comunanza – oltre a quella rilevata dal linguaggio analogico –, il «noi». Scrive la Stein:

L’Essere-Persona divino è l’archetipo di tutti gli esseri-persona finiti. 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’. Il ‘noi’ è la forma in cui sperimentiamo l’essere-uno di una pluralità di persone [...] l’essere inserito in una unità superiore non annulla la compattezza *monadica* della vita dell’Io. Ma c’è anche una diversità dell’*essenza*: la comu-

---

<sup>30</sup> Per una corretta chiave di comprensione filosofica e teologica del concetto di *esperienza* si rimanda a: N. GALANTINO, *Esperienza*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, *Dizionario di teologia*, op. cit., pp. 595-607.

nanza specifica che è il fondamento dell'essere-noi, lascia posto ad un *modo di essere personale*, che l'Io non condivide con nessun altro.<sup>31</sup>

In questa comunione entrambi vengono a completarsi nel 'noi', che riproduce quella immagine di Dio come paternità e maternità, dove trovano la loro specificità il maschio e la femmina: il noi così non viene ad annullare l'individualità e l'originalità dell'io e del tu.

La persona è immagine, dell'amore trinitario, l'unità delle persone divine è un'«unità dell'amore»,<sup>32</sup> l'amore viene inteso come atto di donazione completa che viene data dal riconoscimento dell'altro da sé, ciò nasce dalla stessa rivelazione del nome di Dio: «Io Sono è equivalente a 'io mi do totalmente a un Tu', 'sono tutt'uno con un tu' quindi anche ad un 'noi siamo'».<sup>33</sup>

La Chiesa, come comunità di persone create ad immagine di Dio, deve rispecchiare questa dimensione empatico-agapica delle Tre persone divine,

la vita intima di Dio è l'amore eterno, reciproco, interamente libero, indipendente da tutte le creature, delle Persone divine. Esse si donano reciprocamente l'unica eterna infinita essenza, e l'essere, che ognuna comprende perfettamente e tutte assieme comprendono. Il Padre la dona – dall'eternità – al Figlio generandolo, e mentre Padre e Figlio se ne fanno dono reciproco, dal loro amore e dono reciproco procede lo Spirito Santo.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> EES, p. 373.

<sup>32</sup> EES, p. 373. Inoltre, a proposito dell'inabitazione trinitaria nella persona: «La Vita divina – scrive la Stein – che si sviluppa nell'anima che ama Dio, non può essere altro che quella della Trinità» (EES, p. 471).

<sup>33</sup> EES, pp. 373-374.

<sup>34</sup> EES, pp. 374.



La struttura (*Aufbau*) spirituale della persona umana è trinitaria; riferendosi ad Agostino la Stein scrive:

Con i suoi tentativi, sant'Agostino è stato precursore in questa direzione. In lui troviamo molteplici approcci, egli parla dell'amore in quanto tale, e ancora indica che *spirito*, *amore* e *conoscenza* sono *tre e uno*; indi tratta della *memoria*, dell'*intelletto*, e della *volontà*.<sup>35</sup>

Sant'Agostino, come la Stein, ha trovato l'immagine di Dio non nell'uomo esteriore, ma nell'uomo interiore, cioè nella memoria, nell'intelletto e nella volontà; per sant'Agostino Dio ha lasciato nelle creature le sue *vestigia*, ma solo nell'uomo ha impresso la sua immagine.<sup>36</sup>

Il riferimento qui è al *De Trinitate* di Agostino. Questa struttura del tre-uno viene ritrovata nella vita intima dell'animo umano, in cui si ha un triplice movimento: il rimanere nell'essere intimo dello spirito e saperlo riconoscere, andare verso l'esterno e ritornare verso l'interno,<sup>37</sup> fino a giungere ad affermare che l'amore «è la grande unità Trinitaria, che riassume tutto in sé e riunisce mondo interno e mondo esterno».<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> EES, p. 462.

<sup>36</sup> Scrive Agostino: «Non tutto ciò che nelle creature è simile a Dio deve per ciò stesso dirsi sua immagine. La vera immagine è soltanto quella che, al di sopra di sé, ha Dio solo. Espressione diretta di Dio è soltanto quella immagine fra la quale e Dio non si interpone alcuna creatura» (*De Trinitate*, 1. XI, c. 5, 8 [PL 42, 991]). Su questo aspetto si veda C. BOYER, «L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne» in «Gregorianum», 27 (1946), pp. 173-199, 333-352; A. TRAPÉ, «Sant'Agostino», in A. BERNARDINO (a cura di), *Patrologia*, vol. III, Marietti, Casale Monferrato 1978, pp. 390-393.

<sup>37</sup> Cfr. EES, p. 468.

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

In questi passaggi si difende il pensiero di san Tommaso e sant'Agostino da Theodor Haecker – a cui si deve l'espressione *analogia Trinitatis*<sup>39</sup> –, il quale individua la sede dell'amore nel sentire. La Stein afferma che invece essa si trova nel pensiero e nella volontà:

Per Agostino l'amore è la molla del pensare, del desiderio come ricerca ardente dell'amato, della volontà, da cui parte poi l'agire della vita spirituale come tensione e ascesa continua. Occorrerebbe un esame più approfondito per stabilire la distinzione fra amore e volontà in quanto Agostino ha detto che il desiderio di conoscere è simile alla volontà, ma se il desiderio cessa, il volere, l'amore, invece, non hanno fine. Desiderare, volere e amare hanno in comune l'affermare un bene. Il desiderio tende a ricevere il bene desiderato, il volere tende alla sua realizzazione agendo nella misura in cui è necessario.<sup>40</sup>

Dio è amore e la relazione fra le persone della Trinità e fra Dio e l'uomo ha origine proprio dal fatto che Dio è amore e che dona se stesso, l'uomo è creato ad immagine di Dio e non può non ritrovare nell'amore la ragione ultima del proprio essere.

Tuttavia la persona umana non può raggiungere la piena realizzazione dell'amore,<sup>41</sup> che è solo della Trinità.

Nel *Verbo eterno* di Dio, il suo amore si rivela all'uomo:

In un certo senso questa è la funzione del Verbo nella Rivelazione. E per accettare con fede la Rivelazione divina occorre rivolgersi a Dio amandolo. Essa però si compie interamente

---

<sup>39</sup> EES, p. 463.

<sup>40</sup> EES, pp. 462-463.

<sup>41</sup> Cfr. EES, p. 469.

solo quando nella vita di grazia e di gloria Dio si dà all'anima, le comunica la sua Vita divina e l'attrae nella sua Vita divina.<sup>42</sup>

Nel *Verbo eterno*, Dio pur mantenendo la propria unica e perfetta essenza si rende uomo:

L'unione delle due nature in Cristo è il fondamento dell'unione degli altri uomini con Dio. Per questa unione egli è il mediatore fra Dio e gli uomini, la 'via' al di fuori della quale nessuno arriva al Padre.<sup>43</sup>

Cristo è l'archetipo e capo dell'umanità,

Cristo, non Adamo, è il *primogenito* di Dio e capo dell'umanità. Egli è il primogenito non solo in quanto figlio eterno di Dio, ma anche, a mio avviso, in quanto Padre degli eletti, Verbo fatto uomo, il cui cammino terreno e il cui splendore celeste erano previsti da Dio fin dall'eternità.<sup>44</sup>

### 3.2. La mediazione di Cristo nell'opera di salvezza

L'immagine perfetta di Dio è Gesù Cristo,<sup>45</sup> che non solo è il *Fülle der Menschheit*, ma è anche il *Fülle der*

---

<sup>42</sup> EES, p. 471.

<sup>43</sup> EES, p. 528.

<sup>44</sup> EES, p. 527.

<sup>45</sup> Anche la Commissione Teologica Internazionale è ritornata su questo tema: «per 'diventare' immagine di Dio è necessario che l'uomo partecipi attivamente alla trasformazione secondo il modello dell'immagine del Figlio (Col 3,10), che manifesta la propria identità tramite il movimento storico della sua Incarnazione nella gloria. Secondo il modello tratteggiato per primo dal Figlio, l'immagine di Dio in ogni uomo è costituita dal suo stesso percorso storico che parte dalla creazione, passando per la conversione dal peccato, fino alla sua salvezza e al suo compimento. Proprio come Cristo ha manifestato

*Gottheit*, «la 'via' al di fuori della quale nessuno arriva al Padre». <sup>46</sup>

Il Cristo, però, non è solo la definitiva rivelazione di Dio, ma anche quella dell'uomo. In Cristo Dio rivela l'uomo all'uomo, <sup>47</sup> questo non ha in sé il rischio di ridurre la cristologia in antropologia, ma è soprattutto in forza della sua persona e dei suoi meriti che l'uomo può salvarsi.

Cristo assume, sulla propria Persona, la colpa e la pena dovuta al peccato di Adamo per la redenzione dell'umanità, «Gesù Cristo attraverso la sua passione e morte ha espiato i peccati di tutti gli uomini e ha così soddisfatto la giustizia divina». <sup>48</sup>

Questo è stato un dono del Creatore, infatti Dio – secondo la Stein – non era tenuto a rimettere i peccati in forza dei meriti di Cristo; questo resta soltanto ed esclusivamente un dono, quindi «Dio può vedere in Cristo ogni peccatore pentito e accettare l'espiazione di Cristo per i nostri peccati». <sup>49</sup>

«Cristo non solo può mediante la grazia, scuoterci e toglierci il peso dei peccati, ma può anche giustificarci, cioè renderci santi, cioè colmarci della vita divina [...]». <sup>50</sup>

---

la sua signoria sul peccato e sulla morte attraverso la sua Passione e Risurrezione, così ogni uomo consegue la propria signoria attraverso Cristo nello Spirito Santo – non soltanto una sovranità sulla Terra e sul regno animale (come afferma l'Antico Testamento) – ma principalmente sul peccato e sulla morte» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, in «La Civiltà Cattolica», 155 (2004), IV, p. 257).

<sup>46</sup> EES, p. 528.

<sup>47</sup> È quanto afferma anche il famoso passo di GS n. 22.

<sup>48</sup> EES, p. 530.

<sup>49</sup> EES, p. 531.

<sup>50</sup> *Ibid.*

Il 'luogo scritturistico' citato è Rm 5, dove Paolo si esprime attraverso la tipologia Adamo-Cristo; Adamo, modello umano di peccatore, e Cristo, modello di obbedienza alla realizzazione del piano divino.

Scriva la Stein riferendosi a Adamo «in *un uomo* tutti hanno peccato»,<sup>51</sup> infatti

la grazia santificante era stata data ai primi uomini [...] come libero dono di Dio ed era destinata a tutti i discendenti. È chiaro che questa grazia è stata tolta ai colpevoli come punizione della loro disobbedienza.<sup>52</sup>

Questa disobbedienza, in riferimento al peccato originale, ha causato una sottrazione dei doni di Dio e la conseguente condanna a morte ma, insieme a questo, anche un cambiamento della natura e un essere portatori di questa natura distorta dal peccato.

Secondo la teologia e la fede [...], sembra esserci stata trasmessa dai nostri progenitori una natura spirituale-corporea: una natura nella quale la 'carne' si trova in lotta con lo spirito, la ragione si oscura (in confronto alla natura originaria incorrotta), la volontà si indebolisce, il cuore tende al male.<sup>53</sup>

Inoltre viene sottolineata la necessità assoluta e universale di Cristo, e la sua vittoria sull'influsso di Adamo.

Nel capitolo 5 della *Lettera ai Romani*, san Paolo parla di un coinvolgimento universale nel peccato di Adamo: si evidenzia la condizione di peccato dell'uomo, mentre risalta la figura del Cristo, e quindi al pessimismo della natura corrotta fa da contrappunto l'ottimismo della grazia.

---

<sup>51</sup> EES, p. 520.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> EES, p. 521.

La giustificazione del peccatore è frutto dell'amore misericordioso di Dio Padre, così anche la grazia, cioè la salvezza, è dono incondizionato di Dio e non frutto delle nostre opere.

Cristo, con il suo atto libero di donazione, ha ridonato all'uomo la libertà, ristabilendo la dimensione creazionale voluta da Dio, dando all'uomo la libertà di figlio di Dio.<sup>54</sup>

Questo dono di amore, fatto all'uomo, passa inderogabilmente attraverso l'esperienza della croce, «per merito della sua passione»,<sup>55</sup> «ha espiato i peccati di tutti gli uomini e ha così soddisfatto la giustizia divina».<sup>56</sup>

La sostituzione vicaria di Cristo apre all'uomo una dimensione altra, dove l'uomo è 'riguadagnato' alla propria dignità filiale e diventa collaboratore attivo all'opera di salvezza;

Cristo non solo può, mediante la grazia, scuoterci e toglierci il peso dei peccati, ma può anche giustificarci, cioè renderci *santi*, cioè colmarci di vita divina e portarci al Padre celeste come suoi figli. Per la redenzione torniamo figli di Dio, come lo erano gli uomini prima della caduta.<sup>57</sup>

In ultimo, fra l'uomo e Cristo vi deve essere una strettissima unione, Cristo è l'unica via al di fuori di essa, nessuno può giungere al Padre.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona...*, op. cit., p. 79.

<sup>55</sup> EES, p. 529.

<sup>56</sup> EES, p. 530

<sup>57</sup> EES, p. 531.

<sup>58</sup> EES, pp. 528-530 [qui si cita il *Denzinger* n. 1524-1536 nell'edizione del 1928].

Cristo, non Adamo, è il *primogenito* di Dio e Capo dell'umanità. Egli è il primogenito non solo in quanto Figlio eterno di Dio, ma anche, a mio avviso, in quanto padre degli eletti, Verbo fatto uomo, il cui cammino terreno e il cui splendore celeste erano previsti da Dio fin dall'eternità.<sup>59</sup>

### 3.3. Salvezza personale e dimensione ecclesiale

Il concetto di salvezza nel NT risente di una profonda trasformazione in senso personale e spirituale, la salvezza non è più un evento collettivo solo di un popolo (come l'esperienza dell'esodo), bensì un fatto prettamente personale e universale.

La salvezza si attua nella Pasqua di Cristo che è la Buona Novella ossia Vangelo di salvezza: «Esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco» (Rm 1,16).

Nei Padri greci come Ireneo, Clemente Alessandrino, Atanasio, la salvezza è vista come elevazione dell'uomo a un livello divino, per i Padri latini la salvezza è concepita come liberazione dal peccato e dal demonio. Sant'Agostino considera la redenzione come restaurazione di un ordine primitivo irrimediabilmente perso.

San Tommaso, d'altra parte, osserva che l'uomo non aveva nessuna possibilità di riparare il proprio peccato e ritornare a riconciliarsi con Dio, l'unico salvatore è Cristo *Nullus salvatur nisi per intercessionem Christi*.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> EES, p. 527.

<sup>60</sup> SAN TOMMASO, *Expositio super Ioannem*, c. 17, lect. 5.

Ma come intendere questa azione che ha liberato gli uomini dalla colpa? È un dono gratuito della misericordia divina? Sicuramente. Dio non era tenuto a rimettere i peccati per i meriti di Cristo. Tuttavia non è *soltanto* un dono: è necessario che gli uomini 'che per il peccato si erano allontanati da Dio', e che per la grazia di Cristo, che li sollecita e li aiuta, sono stati chiamati alla conversione e alla giustificazione 'si preparino aderendo liberamente alla grazia e collaborando con essa [...]'.<sup>61</sup>

Se l'uomo non avesse peccato – scrive san Tommaso – non ci sarebbe stata l'Incarnazione, nella Passione Cristo è la causa di salvezza, come Dio ne è causa principale, come l'uomo ne è la causa strumentale:

Ebbene causa efficiente principale della salvezza umana è Dio. Essendo però l'umanità di Cristo 'strumento della divinità' [...], di conseguenza tutte le azioni e le sofferenze di Cristo producevano strumentalmente, in virtù della sua divinità, la salvezza dell'uomo.<sup>62</sup>

La salvezza provoca la liberazione dal peccato, dal potere del demonio e dall'inimicizia con Dio. La salvezza operata da Cristo produce una trasformazione profonda dell'uomo attraverso il conferimento della grazia.

San Tommaso si avvale sia del linguaggio della divinizzazione nella prospettiva della patristica greca – questa è la linea di pensiero condivisa dalla Stein –, sia del linguaggio della liberazione, presente nella riflessione di Agostino. San Tommaso elabora una sintesi dei due mo-

---

<sup>61</sup> EES, p. 530 [qui la Stein cita anche *Denzinger* n. 797 nella versione del 1928].

<sup>62</sup> *S. Th.* III, q. 1, a. 3.



menti in quanto senza la liberazione dal peccato e dal diavolo non ci può essere divinizzazione.

Anche la Stein come san Tommaso sottolinea la necessità della fede come condizione essenziale per la salvezza; ma questa non è l'unica condizione escludendo, come Lutero, qualsiasi forma di mediazione e di cooperazione.

Nella linea tomista si assegna un ruolo fondamentale ai sacramenti. Scrive Tommaso:

Causa efficiente della salvezza umana è certo la grazia divina. Ma Dio dà la grazia agli uomini nel modo ad essi conveniente. Ecco perché gli uomini hanno bisogno dei sacramenti per conseguire la grazia.<sup>63</sup>

Fra questi il sacramento dell'Eucaristia è il più importante, anche se è necessario ricevere il Battesimo per essere iniziati alla vita divina, in quanto l'uomo battezzato può salvarsi anche solo con il desiderio di ricevere l'Eucaristia, pur senza averla ricevuta.

L'Eucaristia, però, è indispensabile per ricevere la grazia e la salvezza.

L'Eucaristia è indispensabile per la salvezza; infatti l'effetto del sacramento è l'unità del Corpo mistico, senza la quale non ci può essere la salvezza: poiché nessun uomo può salvarsi fuori dalla Chiesa.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, III, q. 48, a. 6.

<sup>64</sup> *Ibid.*, III, q. 61, a. 1 e ad. 2.

Anche per la Stein chi riceve il corpo del Signore viene trasformato nel suo Corpo, in modo tale che la comunità dei credenti diventi Chiesa Corpo di Cristo.<sup>65</sup> Ma:

Il Signore può concedere la Grazia anche a coloro che sono fuori dalla Chiesa. Ma nessun uomo può chiederla come suo diritto e nessuno può, appellandosi a questa possibilità, volontariamente eludersi dalla Chiesa.<sup>66</sup>

I sacramenti e la Chiesa sono «i mezzi esteriori della Grazia»,<sup>67</sup> inoltre:

La convinzione che si tratta di istituzioni divine può trovare fondamento nelle parole della Scrittura in cui crediamo. Ma è possibile anche che *crediamo in esse* immediatamente, cioè che sentiamo presente in loro lo Spirito di Dio.<sup>68</sup>

La salvezza viene anche attraverso il ricorso alla Trinità: «Per Lui, con Lui e in Lui a te, Dio Padre onnipotente, nell'unità dello Spirito Santo è reso ogni onore e gloria»,<sup>69</sup> la preghiera della Chiesa è quindi fondata sul modello della preghiera di Cristo. Nella liturgia si unisce, infatti, la Gerusalemme celeste e quella terrena, il nostro essere in cammino verso la Patria celeste è ciò che avviene già sulla terra unendo «la nostra voce ai cori celesti del Sanctus».<sup>70</sup>

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, III, q. 73, a. 3.

<sup>66</sup> Cfr. E. STEIN, *La struttura ontica della persona*, op. cit., p. 101.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 112.

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

<sup>70</sup> E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, trad. it. di A. Balestrieri, Morcelliana, Brescia 1987, p. 7.

In sintesi, questa riflessione sulla salvezza personale e la dimensione ecclesiale viene riscoperta dalla Stein non solo a partire da san Tommaso ma anche dalla liturgia, dove viene compreso il significato profondo del sacrificio, e questo è possibile attraverso la via sacramentale dove

diventiamo a poco a poco molto piccoli e umili, pazienti e indulgenti verso le pagliuzze presenti negli occhi altrui, perché abbiamo a che fare con la trave presente nei nostri e, infine, impariamo anche a sottoporci nella luce inesorabile della presenza di Dio e ad affidarci alla sua misericordia.<sup>71</sup>

La salvezza che Gesù concede all'uomo è la partecipazione alla vita trinitaria, chi incontra Cristo entra nel circolo della comunione divina.

Nella mediazione della Chiesa, si riflette la mediazione di Cristo, nuovo Adamo, che congiunge e unisce attraverso l'esperienza della croce la storia trinitaria con la storia umana. La Chiesa ne ripresenta il mistero, attraverso i sacramenti e soprattutto l'Eucaristia. Nella Chiesa lo Spirito rende presente la Passione di Cristo, e lo stesso Spirito ne diffonde la presenza nelle membra del Corpo ecclesiale, vivificando così la Chiesa.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*