

In memoria di mia mamma.

1. Il saggio “*Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*”

Le analisi di Edith Stein sulla *comunità di destino*, che vogliamo qui prendere in considerazione, sono contenute in un saggio, apparso nel volume VI delle *Edith Steins Werke*, mai pubblicato dall'autrice: *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*¹. La sorte di questo testo, come di tutto il materiale inedito della Stein, ritrovato tra le macerie di un convento a Herkenbosch in Olanda, dopo i bombardamenti della seconda guerra mondiale, e portato in salvo fortunatamente, non permette una classificazione inequivocabilmente certa, né per quanto riguarda la data di composizione né per il titolo. La ricostruzione, in generale, dei manoscritti dell'autrice ha presentato complicazioni anche per il fatto che alcuni dei suoi lavori furono da lei ripresi e rielaborati nel tempo; alcuni manoscritti, di cui l'autrice non aveva previsto la pubblicazione, rappresentano studi iniziali, successivamente approfonditi e confluiti in un altro testo, come il caso per esempio di *Potenza e Atto*, primo nucleo della sua opera maggiore *Essere finito e Essere eterno*, che ha tuttavia un'autonomia tale da costituire un'opera a sé². Similmente per il saggio in questione, che contenutisticamente presenta una formulazione dottrinale matura tanto da indurre a pensare che la sua stesura risalga perlomeno agli anni '30, tempo in cui la Stein era ormai entrata a far parte della chiesa cattolica e si stava confrontando col suo patrimonio filosofico-teologico, si è potuto stabilire, attraverso esami sul materiale d'archivio, che la sua redazione sarebbe precedente e da collocarsi tra il 1920 e il 1922³. Sebbene la lettura di questo saggio rimanga inalterata riguardo ai contenuti qualunque ne sia la datazione e l'analisi dell'autrice vada apprezzata, anche in questo caso, tenendo presente il suo pensiero complessivo, si sposta tuttavia l'angolo visuale da cui ci si pone, considerando come punto di partenza quegli anni friburghesi, dopo la laurea del 1916, che vedono dapprima la

collaborazione della Stein con Husserl, poi il suo successivo distacco e parallelamente anche il progressivo interesse per questioni di natura religiosa. Come aggancio per una collocazione in questo percorso, teniamo presente la conclusione della tesi di laurea della Stein sul problema dell'*Einfühlung*, in cui la filosofa si chiede, puramente in quanto fenomenologa, se sia possibile un'entropatia senza supporto delle espressioni corporee dell'altro, in rapporto cioè a persone puramente spirituali: «Ma come stanno adesso le cose in rapporto alle persone puramente spirituali, la cui rappresentazione non implica di per sé alcuna contraddizione? È forse impossibile pensare che tra loro non vi sia qualche relazione? Ci sono stati degli uomini che, in un improvviso cambiamento della loro persona, hanno creduto di esperire l'influsso della grazia divina; altri che nelle loro azioni si sentivano guidati da uno spirito protettore. [...] Chi deciderà se qui si tratti di un'esperienza genuina oppure di quella oscurità sulle proprie motivazioni, che abbiamo trovata nel considerare le *Idole der Selbsterkenntnis*? Ma, forse, in quest'ambito non è già data, con le immagini illusorie di un'esperienza del genere, anche la possibilità eidetica di una vera esperienza? In ogni modo mi pare che lo studio della coscienza religiosa sia il miglior mezzo per la risposta a questo problema»⁴. Alcune lettere all'amico e fenomenologo Roman Ingarden testimoniano che la Stein ha effettivamente portato avanti questa ricerca, sia sotto il profilo teoretico, come si desume dalla lettera del 30.8.1921 in cui ella informa l'amico che sta lavorando a una trattazione di filosofia della religione (secondo le ricerche è appunto il saggio che ci interessa)⁵, sia con una riflessione personale che l'avvicina sempre di più «ad un Cristianesimo assolutamente positivo»⁶.

Pertanto il lavoro della Stein qui in esame, benchè sia uno dei testi dell'autrice forse meno visitati, occupa a nostro avviso un posto rilevante, non solo nella sua produzione fenomenologica, ma come annuncio di un completamento della sua ricerca sul piano ontologico-metafisico, piano non contemplato nel termine husserliano di «ontologie regionali».

Abbiamo scelto il tema della *comunità di destino*, come nucleo pregnante del saggio, poiché proprio nello stesso arco temporale la Stein sviluppa in altri testi la sua indagine sulla vita associata, che culmina nella comunità⁷, ma ancor più perché l'autrice, per giungervi, attraversa tutto il terreno che riguarda il problema della libertà personale, che ci sembra esemplare punto d'innesto proprio tra il piano fenomenologico e quello ontologico-metafisico. Le riflessioni steiniane in questione fanno emergere anche la capacità della fenomenologa di muoversi in ambiti diversi, sapendoli tenere contemporaneamente sempre distinti. Ciò costituisce una prima messa in forma di quella sua posizione particolare sul rapporto filosofia-teologia, che rivestirà un ruolo centrale in *Essere finito e Essere eterno*:

anche là dove la filosofia incontra questioni a cui non può rispondere con i propri mezzi e accetta di venire integrata dalla dottrina di fede, non per questo la si deve ritenere teologia. Il suo compito è di riconoscere sé e altro da sé: essa rimane lo spazio intangibile del riconoscimento.

a) L'essere *umano tra natura e grazia*.

La complessità strutturale dell'essere umano viene colta qui in funzione della possibilità del passaggio al regno della grazia. Due sono le sfere, denominate "regni", in cui la vita umana può svilupparsi: il regno della natura e quello della grazia. Il motivo per cui si parla di "regni" lo si comprende in modo particolare quando l'autrice sottolinea che il passaggio dall'uno all'altro non può avvenire se non attraverso un atto libero del soggetto, così che tra il regno della natura e quello della grazia emerge manifestamente quello della libertà. La Stein avverte che a questo proposito, però, non si può parlare di un regno in senso stretto: «Parlare di un *regno* della libertà è perciò realmente impossibile, in quanto questo regno non ha dimensioni, esso è ridotto ad un punto. La persona, presa *unicamente* come soggetto libero, non è capace di compiere alcun movimento dell'anima, tutta la sua vita interiore si svolge in un regno che ha un'estensione e l'anima ha bisogno di legarsi ad un tale regno per potersi dispiegare in esso.»⁸ Un regno comporta dunque "estensione", che permette l'espandersi della vita dell'anima e il suo riempimento con dei contenuti, ma anche un dominio esercitato da un signore: nel caso del regno della grazia, si tratta di una signoria d'amore, che non desidera il possesso dell'anima, ma donarle la sua pienezza; per il regno della natura, in alcuni casi sembra che possa esercitarvi un dominio un tipo d'uomo di cui abbiamo una raffigurazione anche in personaggi letterari, come il *Faust* di Goethe o come *Prospero* della "Tempesta" di Shakespeare, che apparentemente dominano la natura e sembrano essere massimamente liberi, in realtà sono succubi di una potenza estranea, quella del maligno, che vuole impossessarsi delle anime. Un'autentica signoria a favore del regno naturale, analoga in qualche modo a quella divina, può essere esercitata dall'essere umano redento, il quale, unico essere che possa passare dalla natura alla grazia con una scelta responsabile, è capace di partecipare, anzi è chiamato a farlo, l'azione liberante della salvezza alle altre creature naturali: «L'anima dell'animale cupamente rinchiusa in se stessa e tuttavia eternamente inquieta di uscire da sé desidera una sicurezza che solo la Grazia può darle. Ma non può capire che cosa gli manchi, né l'impulso cupo è capace di diventare in esso un desiderio finalizzato e un atto liberante. La salvezza gli deve venire totalmente dall'esterno. Può giungere solo da un essere che trovi da sé un accesso alla sua anima e che, da parte sua, abbia con esso un certo legame

di comprensione. L'uomo è chiamato ad essere il redentore di tutte le creature. Può esserlo nella misura in cui egli stesso è salvato. Il santo comprende il linguaggio degli animali, egli sa farsi capire da essi e *fratello lupo* si sottomette a lui obbedendo»⁹.

L'essere umano, per quanto onticamente faccia anche parte della natura, deve ergersi su di essa, passare da ciò che è esteriore, corporeo-psichico, al nucleo più interno della sua anima, a ciò che di più spirituale c'è in lui, se vuole trovare il "luogo" in cui stare presso di sé.

La fenomenologia dei due "regni" fa emergere livelli diversi di profondità della struttura antropologica, con le loro diverse gradazioni di luminosità per la coscienza del soggetto e, di conseguenza, diverse configurazioni possibili dell'anima e del grado di libertà raggiunto dall'io.

Nella vita propriamente *naturale-spontanea*, il soggetto è indotto a reagire alle impressioni che mettono in movimento l'anima dall'esterno, perciò le sue prese di posizione sono passive, non libere: manca la regia (*Inszenierung*) di un ultimo centro interiore. A questa vita se ne contrappone una essenzialmente diversa: quella in cui l'anima non è più messa immediatamente in moto dalle impressioni, ma è "*guidata dall'alto*", riceve ancora le impressioni dal mondo, ma le coglie da quel centro profondo per mezzo del quale è ancorata al regno della grazia.

Vi è, poi, un altro tipo di vita naturale, non caratterizzata da un meccanismo inconsapevole, ma regolata dalla luce della ragione. E' chiaro che tra questa forma e la precedente vi è una differenza sostanziale: qui siamo già in una vita spirituale. «Se il discorso riguardava le *reazioni naturali*, non deve per questo limitarsi all'oscura vita psichica, bensì deve riguardare allo stesso tempo qualcosa che si trova anche nella vita spirituale. Tra le impressioni e le reazioni esistono rapporti che noi designiamo come *legge della ragione*. [...] Finché la vita spirituale si svolge nella forma della motivazione, cioè nella forma della *risposta* razionale alle impressioni, il soggetto spirituale sottostà senz'altro alle leggi della ragione, allo stesso modo in cui, ovviamente, tutti gli eventi naturali obbediscono alle leggi naturali. Riguardo a quest'ordine naturale possiamo parlare di un secondo regno della natura o, in maniera più pregnante, di un regno della *ragione naturale*. [...] Il regno della ragione non è una sfera spirituale che fluisce da un centro personale che lo qualifica in maniera particolare. Solo in tali sfere l'anima può essere realmente al sicuro ed essere penetrata dalla libertà.»¹⁰

È proprio in questo tipo di vita che è possibile nient'altro che una giustizia retributiva, la quale non conduce al regno della grazia, né ad un'autentica comunità di destino. Lo spirito della luce, lo Spirito Santo, infatti trasforma, abitando il suo nucleo, le reazioni naturali-psichiche dell'anima: «Si danno reazioni che attraverso di Lui vengono eliminate anche dove

abbiano origine dalla ragione naturale: odio, desiderio di vendetta, e altre simili. Si danno anche atti spirituali e stati dell'anima che sono le forme specifiche della sua vita attuale: amore, misericordia, perdono, beatitudine, pace. Essi si presentano anche là dove, secondo la ragione naturale, non ve ne sarebbe alcun motivo. Per questo *la pace di Dio è al di sopra di tutte le ragioni*, ed è per questo che, per tutti coloro che ne vivono fuori, il regno di Dio deve essere una *follia*¹¹. Anche il "regno" della ragione naturale non è in definitiva un autentico regno, poichè non ha uno spirito personale che ne costituisca il centro. La Stein sottolinea come la parola *spirito* qui significhi da un lato una *persona* spirituale, dall'altro una *sfera* spirituale, e come i rapporti che si possono stabilire tra le due si basino sul fatto che, da una parte, ogni sfera spirituale scaturisce da una persona ed in essa ha il suo centro e che, dall'altra, una persona può essere al sicuro in una sfera spirituale che non scaturisca da lei stessa. Il regno della grazia è la sfera spirituale che emana da Dio.

Dunque la vita psichica guidata dalla conoscenza sembra elevarsi al di sopra di quella animale, ma è questa una luce che non deve essere sopravvalutata; quanto più la psiche rimane natura, tanto più risulta vuota e chiusa a ciò che può animarla e illuminarla in profondità. Anche le operazioni dell'intelletto, come il soggetto libero preso di per sé, sono vuote e devono i loro contenuti a sfere che sono da esso indipendenti, perciò pure nel caso della vita naturale guidata dalla ragione la psiche risulta indifesa.

Riguardo l'entrata del soggetto in un regno spirituale e il suo dedicarsi allo spirito che ne è il signore, esiste l'estrema possibilità di darsi allo spirito del male e, in questo caso, come si è detto, l'anima cade in una schiavitù peggiore di quella dello stadio naturale, poiché le sue reazioni non sono neanche più naturali: se è naturale amare ciò che è amabile e odiare ciò che è detestabile, odiare ciò che merita amore non è più naturale ma diabolico.

b) Fenomenologia e ontologia della libertà.

Un'analisi degli atti liberi la Stein la conduce nella sua seconda pubblicazione, un lavoro di capillare indagine fenomenologica riguardante il problema della causalità nella psiche¹², elaborato nel 1918 e pubblicato nel 1922 nello *Jahrbuch* di Husserl: nella sfera del volere e dell'agire troviamo gli *atti liberi* "nei quali l'io non solo vive, ma è padrone dei propri atti"¹³. Tali atti *possono* sorgere da un proposito e *devono* essere avviati da un *fiat*, un "ora!", che interiormente mi dico al presentarsi del momento favorevole. Senza ripercorrere la complessa analisi condotta dall'autrice, questo passaggio ci sembra importante al fine di chiarire meglio ciò che è sotteso a quel modo d'essere "come un punto" proprio della libertà, prima evidenziato.

L' "ora!" del "fiat", che appare come punto di sospensione fra ciò che è passato e ciò che non è ancora e sembra concentrare l'inarrestabile flusso di coscienza in un istantaneo presente, è carico di potenzialità che la Stein approfondirà sempre più. Inoltre il "fiat" come spinta interna, si nutre della forza vitale determinata, sia sensibile che spirituale, propria di un soggetto, rinviando così immediatamente all'unicità della persona.

Lasciarsi riempire dalla sfera spirituale divina e votarsi al suo Signore significa per l'anima essere difesa da tutto ciò che può insidiarla, essere perciò *recintata* e *liberata*. È bene soffermarci su ciò che la Stein evidenzia nel significato del termine *liberato* con cui si caratterizza l'*habitus* del soggetto che è ancorato all'alto, l'*habitus* interiore dei figli di Dio: «Il meccanismo della vita naturale dell'anima non raggiunge quel centro che è il luogo della libertà e dell'origine dell'attività. L'anima guidata è tesa con questo centro verso l'alto, qui ne riceve le direttive e, *obbedendo*, si lascia muovere da esse. L'attività è sospesa al suo punto d'origine; della libertà, nel luogo della libertà non vien fatto alcun uso.»¹⁴. L'autrice si chiede se il rinunciare alla libertà e abbandonarsi non sia esso stesso un atto libero: per poter essere liberati bisogna essere già liberi? L'essere liberato, per un soggetto che vive imbrigliato nel regno della natura, comporta necessariamente un atto di libera collaborazione, altrimenti non può esservi passaggio ad un regno diverso da quello naturale. D'altra parte solo un essere in cui abitano già il bene e il male può cadere in tentazione, o consentire alla grazia. Ciò viene illuminato attraverso l'esempio di Cristo, al quale il tentatore viene dal di fuori: Cristo *non cade in tentazione* e non deve difendersi da essa, ma comprendendola e dandone risposta adeguata, la svela e mostra come l'uomo debba comportarsi per vincerla. C'è solo *una* tentazione a cui l'uomo integro e l'angelo possono cedere, di fronte alla quale, quindi, la libertà in quanto tale è esposta: quella di consistere in se stesso; essa è l'unica che è rivolta contro Dio e nient'altro e da cui il male stesso scaturisce. Se si fosse riempiti solo da Dio non si potrebbe cadere in tentazione, come vediamo per Cristo, viceversa se vi fosse in noi soltanto il male non potremmo resistergli. Nel caso di Cristo la libertà è rivolta del tutto al bene e a favore delle creature, come l'autrice metterà in luce nella figura del Mediatore universale.

La Stein si concentra su un'analisi fenomenologica che svolge il prezioso compito di portare alla luce delle dinamiche interiori, di districarle, riconoscendo allo stesso tempo che la loro ragione ultima rimane misteriosa e comporta il passaggio ad una rivelazione altra: «La discesa della Grazia nell'anima umana è un atto libero dell'amore divino, e non vi sono limiti alla sua estensione. Quali strade scelga per operare, perché cerchi di entrare in un'anima e da un'altra si lasci cercare, se, come e perché operi anche

laddove i nostri occhi non scorgono alcun effetto, sono tutte domande che sfuggono alla comprensione razionale. A noi è dato solo un riconoscimento delle possibilità in linea di principio e, sul fondamento di esse, una comprensione dei fatti a noi accessibili.»¹⁵

Nell'ambito dei vissuti, uno in particolare ha un carattere rivelatore: l'*angoscia* "di cui è piena ogni anima insicura"¹⁶. Si tratta di un'angoscia *metafisica*, che non è legata a qualcosa, non è angoscia per qualcosa, ma in essa viene *sentita* la peccaminosità dell'anima. «Infatti, non appena l'anima avverte veramente l'angoscia e la peccaminosità, non può più liberarsene [...]. Rimane allora fermamente legata a sé [...]. L'essere legata all'indietro, che non contrasta con l'allontanamento da se stesso, è una caratteristica primaria dell'angoscia.»¹⁷ Il carattere metafisico dell'angoscia sarà ancora messo in luce in alcune pagine densissime di *Potenza e Atto*, in riferimento alla possibilità di peccare mortalmente, stato che si avvicina a quello della dannazione: si è angosciati per la minaccia di annientamento che si avverte nel cuore del proprio essere. In questo testo tutta la riflessione sul peccato è trattata dal punto di vista ontologico-metafisico, poiché decidere contro Dio, essere assoluto, significa decidersi per il non essere, e si ribadisce, perciò, che le decisioni sono "vette nella vita della persona". Approfondendo poi anche questo non-essere, la Stein riconosce che esso non può equivalere a un niente, così come non lo è il modo d'essere dei demoni e dei dannati; non può provenire dal nulla, bensì da un atto originario di negazione da parte di un essente.¹⁸

Quanto più l'anima si svuota di sé, tanto più si apre il varco perché entri la grazia per cui veramente può realizzarsi l'atto propriamente libero: l'abbandono (*Selbsthingabe*), attraverso il quale la persona raccoglie tutto il suo essere in un punto, dopo essere giunta, libera dal meccanismo psicofisico, nel nucleo dell'anima e da qui aver preso in mano tutta se stessa per darsi. «L'abbandono è l'atto più libero della libertà. Colui che, totalmente incurante di sé – della propria libertà e individualità – si consegna alla Grazia, penetra in essa, completamente libero e totalmente se stesso. Si delinea così l'impossibilità di trovare la strada finché lo sguardo è fisso su di sé. L'angoscia può spingere il peccatore tra le braccia della Grazia. L'angoscia spinge da dietro. Ma se egli si volge completamente alla Grazia, perderà l'angoscia perché la Grazia lo libera dal peccato e dall'angoscia.»¹⁹

Per quanto riguarda questa fenomenologia della libertà, che apre parimenti alla conoscenza di livelli diversi di consistenza d'essere, la Stein si pone anche dal lato della grazia e della sua libertà. Può la grazia operare senza il concorso della libertà umana? L'autrice risponde negativamente, ma vuole andare a fondo di questa risposta perché essa implica, da un lato, ammettere un limite per la libertà di Dio e, dall'altro, ammettere la possibilità

di una resistenza assoluta alla grazia e quindi di un'esclusione dalla salvezza. Se quest'ultima in linea di principio non si può negare, come si è visto anche dalla possibilità estrema di darsi al male e alle reazioni che ne scaturiscono, *di fatto* può diventare infinitamente improbabile se si guardano gli effetti che la grazia è in grado di produrre nell'anima. Pertanto, se la libertà umana non può essere distrutta nemmeno da Dio, può essere da Lui attirata, non avendo limiti l'amore di Dio e la portata del suo libero agire. Questo amore viene colto nell'atto di fede, alla cui delucidazione la Stein dedica l'ultimo paragrafo del saggio. Da un lato l'essere afferrati da Dio è qualcosa a cui non ci si può sottrarre, dall'altro per passare al vero e proprio atto di fede bisogna tenersi alla mano che ci afferra. Solo così trovo in quella "potenza incomparabile" che mi sta dinanzi, il Dio infinitamente buono che mi sostiene²⁰. Dunque se Dio si arresta, per dir così, di fronte alla libertà di quell'essere che Egli stesso ha creato libero, tuttavia la sua Presenza è ineludibile e ciò è reso manifesto anche dall'insopprimibilità dell'angoscia, anche quando l'io cerchi di sfuggirle gettandosi nella vita periferica.

La fede nella sconfinatezza della grazia giustifica poi anche la speranza nell'universalità della salvezza. Tutto ciò introduce al problema della mediazione, in cui si scoprono all'opera le due libertà, quella umana e quella divina ed, altresì, che la possibilità della mediazione implica che la salvezza sia questione *comune* a tutti gli uomini.

2. *La Schicksalsgemeinschaft.*

Un mediatore può condurre un altro alla grazia senza un'attività diretta, per il semplice fatto che da lui emana la luce divina, di cui è riempito, e attira altri sulla stessa via. Ma quando il mediatore collabora attivamente alla salvezza di un altro, si rende evidente un duplice limite di questa attività: non si può costringere nessuno a salvarsi, né pretendere che la grazia lo faccia. Tuttavia questo limite s'incontra per l'appunto con un amore infinito e, giusta l'affermazione della Stein, il fatto che la libertà divina si sottometta, per dir così, alla preghiera di uno per la salvezza di un altro, è la "realtà più stupenda della vita religiosa", anche se eccedente ogni comprensione.²¹ Anche a questo proposito un'ulteriore chiarificazione va ricercata nelle pieghe del complessivo pensiero della Stein: il rispetto della libertà altrui non è limite formale, ma è la sostanza intrinseca della relazione di entropatia, che proviene dal riconoscimento dell'alterità come reale alter ego, tale perciò da produrre non solo una relazione legalisticamente intesa, ma il nucleo su cui può sorgere una comunità di persone che reciprocamente si riconoscono nel loro essere²².

La responsabilità per la salvezza propria e altrui e la libertà vanno di pari passo: «È singolare come proprio ciò che isola totalmente l'uomo e lo

pone totalmente su se stesso – e questo fa la libertà – lo lega, allo stesso tempo, indissolubilmente a tutti gli altri e fonda una vera comunità unita dal medesimo destino (*Schicksalsgemeinschaft*). Egli è responsabile della propria salvezza perché essa non è raggiungibile senza la sua collaborazione [...]. E allo stesso tempo egli è responsabile della salvezza di tutti gli altri e tutti gli altri della sua»²³. Questa reciproca responsabilità è appunto nel più alto grado *formatrice di comunità* e su di essa si fonda la Chiesa, che si costituisce per null'altro che per questo stare dinnanzi a Dio *uno per tutti e tutti per uno*. Cristo è l'unico sostituto di tutti davanti a Dio perché la pienezza dell'amore di Dio si è incarnata in Lui ed è, quindi, vero *capo della comunità*, la Chiesa. Accanto a questa sostituzione universale e sulla base di essa hanno senso i legami di patrocinio spirituale per il prossimo ed anche la possibilità di stare dinnanzi a Dio al posto di un altro, prendendo su di sé, la sofferenza per la punizione che questi si è meritato per una colpa. La Stein si rifà qui a questioni la cui trattazione ha svolto nella sua indagine sullo stato, elaborata negli stessi anni di questo saggio²⁴: si tratta in particolare dell'esame di colpa/pena il cui nesso richiama quello peccato/punizione. Anche in questo scritto l'autrice si era resa ben conto dell'intersezione di ambiti diversi, giuridico-etico-religioso, e della necessità di mantenerli rigorosamente distinti. Ella aveva trovato ispirazione nella sfera del diritto puro, indicata per la prima volta da Adolf Reinach²⁵, in cui appare evidente che ci sono stati-di-cose riguardanti il diritto, che sono indipendenti dall'arbitrio e dal fatto di essere riconosciuti dal diritto positivo. Nel diritto puro entrano quei momenti essenziali che Husserl aveva ben evidenziato come momenti costitutivi. Bisogna sempre partire dagli atti liberi attraverso i quali si introducono nel mondo stati-di-cose negativi, o ingiusti e allora si ha una colpa che richiede una punizione, o stati-di-cose positivi per cui si ha un merito che richiede una ricompensa. Ma mentre la pena di per sé non è adatta alla sostituzione, lo è la sofferenza, nei confronti della quale è possibile un atto libero, cioè assumersela. In questa assunzione volontaria è possibile che al colpevole si sostituisca un altro. Sulla base del fatto che solo alla figura del giudice compete la punizione, anche per la sostituzione la sua autorizzazione sarebbe necessaria; questo non si trova nel diritto positivo, ma se il giudice è Dio, unico Signore del mondo, a cui spetta di mantenere l'ordine attraverso l'equilibrio tra colpa-pena, merito-ricompensa, Egli può a suo gradimento accettare la sostituzione e solo a Lui si può rivolgere la preghiera che la accetti. La Stein sottolinea che in questo caso emerge come i rapporti giuridici puri si riempiano di senso religioso; dall'ontologia si apre la strada per considerazioni metafisiche, le quali incontrano la teologia e il dato rivelato e l'autrice percorre tutti questi ambiti. Al tempo stesso non va dimenticato ciò che nell'opera sullo stato ella parimenti sottolinea, che anche

il rimando della punizione nel suo senso proprio a Dio, come supremo giudice, non la relega in un ambito soltanto etico. Stein ribadisce con forza la diversità delle sfere rispettive del diritto puro, del diritto positivo, della morale e insieme ne coglie l'intersezione nella persona come soggetto capace di atti liberi²⁶.

Come si può chiedere nella preghiera di assumersi la sofferenza per la colpa di un altro, così si possono offrire i meriti, insiti nelle opere buone compiute, e chiedere che venga data ad un altro la ricompensa per questi dovuta. Questo non vuol dire, però, che ci si possa richiamare ai propri meriti dinnanzi a Dio, sia perché non si può mai essere certi di averne qualcuno, sia perché non si possono *fare affari* (*Geschäfte machen*) con Dio²⁷. Che si rivolga la propria supplica per un altro, questo è gradito a Dio, perciò non solo il santo può essere intermediario o sostituto dinnanzi al Signore, ma anche il peccatore, che ha il diritto di pregare per un altro e chiedere per lui la grazia: «Prima di tutto perché il Signore non è solo *giusto*, ma anche *misericordioso*. E poi perché non ci può essere opera più gradita a Dio che una preghiera devota.»²⁸ Nessuno si deve sentire escluso dalla misericordia divina e dalla corresponsabilità per l'estensione della grazia ad ogni altro; per di più la responsabilità vale anche per altre forme di vita. Per quanto riguarda il mondo animale, l'essere umano liberato è capace, come si è detto, di comprendere l'inquietudine cupa dell'animale perché si è sollevato sul mondo della natura, anche se la responsabilità per la redenzione del mondo animale è assolutamente diversa dalla corresponsabilità per gli altri essere umani. Per ciò che riguarda le creature inanimate, non toccate da alcun tipo di angoscia metafisica, nemmeno quella inconsapevole e oscura dell'animale, è in gioco una qualche responsabilità dell'uomo? In queste creature è posto un senso originario, la loro forma, che si manifesta nel loro dispiegamento nello spazio, ma poiché esse non *si* muovono come gli esseri animati, non essendo formate a partire dall'interno, non sono capaci di sentire, non possono evitare le aggressioni esterne e non sono capaci di conservarsi, ma devono *essere conservate*. «Il dominio della natura fondato sulla conoscenza fa sì che l'uomo conservi le creature nel senso ontologico inscritto in loro. La tecnica moderna, nella misura in cui vede il proprio compito nel sottomettere la natura all'uomo e nel metterla al servizio dei suoi desideri naturali, senza preoccuparsi del pensiero creatore e in contrasto stridente con esso, rappresenta una caduta radicale dal servizio originariamente ad essa prescritto. L'uomo è responsabile di tutto ciò che, nella natura, non è come dovrebbe essere; l'allontanamento della natura dal progetto del creatore è a lui imputabile. Ricordiamo ancora che, secondo la sua struttura, l'uomo è capace di portare una simile responsabilità.»²⁹

Abbandono e preghiera ci sono apparsi come atti fondamentali da parte del soggetto per l'incontro della libertà umana con la grazia divina. Ma c'è qualcosa di più originario ancora dell'atto, libero per eccellenza, dell'abbandono di sé? Se l'abbandono richiede la fatica di un cammino, l'attraversamento della propria interiorità e la progressiva presa di coscienza delle sue pieghe anche più interne per potersi "prendere in mano" e consegnarsi, c'è un punto che prelude al cammino, che si pone tra attività e passività del soggetto? Proprio in *Psicologia e scienze dello spirito*, la Stein parla di un *Erlebnis*, lo "stato di riposo in Dio", un abbandono di maggior passività, si potrebbe dire, consistente in una semplice recettività: «Esiste uno stato di riposo in Dio, di totale rilassamento di ogni attività spirituale, in cui non si fanno piani, non si prendono decisioni e non solo non si agisce, ma si rimette ogni cosa futura alla volontà divina e ci si "abbandona" completamente al "destino". Si riceve questo stato dopo che un vissuto, che ha superato le mie forze, ha completamente consumato la forza vitale spirituale e ha privato la persona di ogni attività. Il riposo in Dio, rispetto al venir meno dell'attività per la mancanza di forza vitale, è qualcosa di completamente nuovo e particolare. Il venir meno era caratterizzato da un silenzio di morte, al suo posto si presenta ora un senso di sicurezza, della liberazione da ogni preoccupazione e da ogni responsabilità e impegno ad agire. [...] Questo flusso vivente appare come l'afflusso di un'attività e di una forza che non è mia e che diventa attiva in me senza alcuna mia richiesta personale. L'unico presupposto per una tale rinascita spirituale è una particolare capacità ricettiva come quella che si fonda sulla struttura della persona che si è liberata dal meccanismo psichico.»³⁰ L'esempio che la Stein adopera per illuminare questo afflusso, si rifà alla relazione interpersonale: il rapporto con persone che hanno un'intensa vitalità può esercitare un'azione vitale su chi è stanco e non presuppone alcuna attività da parte del soggetto. Siamo risospinti alle questioni centrali del saggio preso in considerazione: la ricettività del soggetto richiede una struttura ontica non solo corporeo-psichica, ma anche psichico-spirituale e un io che in sé è relazione.

Vogliamo mettere in evidenza, a conclusione della nostra lettura del saggio della Stein, come saltino subito agli occhi quei termini, ad esempio quello di angoscia, che ci rinviano ad altri autori; se un confronto può senz'altro essere fatto e accompagnare la lettura³¹, tuttavia il significato proprio dell'analisi steiniana rimane immutato: ella si muove autonomamente, in aderenza a ciò che vuole esaminare, così come si manifesta, ben sapendo che anche altri hanno trattato le stesse questioni, ma che è l'appello intrinseco alla *cosa stessa* che sollecita anzitutto la risposta di un pensatore e che proprio per questo il suo cammino non si compie mai in solitudine.

¹ E. STEIN, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik in Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Werke VI, Editions Nauwelaerts - Verlag Herder, Louvain-Freiburg 1962; tr. it. di M. D'Ambra, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza* in : E. STEIN, *Natura Persona Mistica – Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di A. Ales Bello, ed. Città Nuova, Roma 1997.

² E. STEIN, *Potenz und Akt – Studien zu einer Philosophie des Seins*, Werke XVIII, Verlag Herder, Freiburg 1998, tr.it. *Potenza e atto – Studi per una filosofia dell'essere* di A. Caputo, a cura di Hans Rainer Sepp, prefaz. di A. Ales Bello, ed. Città Nuova, Roma 2003.

³ Si confronti la ricostruzione particolare di questo saggio di Edith Stein, il cui titolo originale sarebbe "Natur, Freiheit und Gnade", nello studio di Claudia Mariele Wulf: "Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins" in: Beckmann Beate / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (Hg.): *Edith Stein. Themen, Bezüge, Dokumente*. Orbis phänomenologicus, Perspektiven 1, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 249-267.

⁴ Cfr. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917, S. 131-132; tr. it. *Il problema dell'empatia*, di E. e E. Costantini, prefaz. di A. Ales Bello, Studium, Roma 1998², pp. 229-230.

⁵ E. STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, Werke XIV, Verlag Herder, Freiburg 1991, Br. 76 , S.139 ff., tr. it. *Lettere a Roman Ingarden 1917-1931* di E. ed E. Costantini, revisione di Anna Maria Pezzella, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p.183 ss.

⁶ E. STEIN, *Ebd.*, Br. 53, 10.10.1918, S.106 ff., tr. it. p. 132 ss.

Come testimonianza del cammino che portò la Stein ad occuparsi sempre più di questioni religiose e del Cristianesimo in particolare, sono preziose anche quelle lettere in cui ella parla del lascito di Adolf Reinach che, dopo la sua morte, avvenuta nella prima guerra mondiale, ha avuto l'incarico di riordinare. Non solo appare assai significativa, proprio sotto il profilo religioso, la ripercussione nell'animo della Stein della tragica morte dell'amico, ma anche il riferimento ad alcuni dei suoi ultimi scritti riguardanti questioni di filosofia della religione, (si confronti Br. 27, 12.2.1918, S. 70 ff., p.78 ss. nella tr. it. citata).

⁷ Cfr. E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft in Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», V, Halle 1922; ristampa Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970²; tr. it. *Individuo e comunità in Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, di A. Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1999².

⁸ Cfr. E. STEIN, *Die ontische Struktur der Person...cit.* , S. 140; tr. it. cit., p.55.

⁹ Ivi., S. 169; tr. it., p. 84.

¹⁰ Ivi , S. 148-149; tr. it., pp. 64-65.

¹¹ Ivi, S. 151-152; tr.it., p. 67.

¹² Si tratta dei già citati *Beiträge...*

¹³ Ivi, S. 46; tr.it., p. 84.

¹⁴ E. STEIN, *Die ontische...*, S. 138 ; tr. it., p. 53.

¹⁵ Ivi, S. 159; tr. it., p.75.

¹⁶ Ivi, S. 155; p.70.

¹⁷ Ivi, S. 155; p. 71.

¹⁸ E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., S. 139 ff. ; p. 212 ss.

¹⁹ ID., *Die ontische...* cit, S. 156; p. 72.

²⁰ Ivi, si confronti S. 192; pp. 108-109

²¹ Ivi, S.161; p.77.

²² Si confronti a questo proposito, L. AVITABILE, *Il ruolo della comunità nella vita sociale, politica e religiosa* in: A. ALES BELLO – A. MARIA PEZZELLA, *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società Diritto Religione*. Lateran University Press, Città del Vaticano, 2008.

²³ E. STEIN, *Die ontische...*, S. 162-163; tr. it., p.78.

²⁴ Si confronti a questo proposito la lettera di Edith Stein a Roman Ingarden già citata, tr. it. p. 184. E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat* in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VII, Halle 1925. E' stato ripubblicato insieme al saggio *Beiträge...* cit. dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Una ricerca sullo Stato* di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999².

²⁵ A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagendes bürgerlichen Rechts* in *Gesammelten Schriften*, Halle, 1921, tr.it. *I fondamenti a priori del diritto civile*, di Daniela Falcioni, Giuffrè Editore, Milano, 1990.

²⁶ Si confronti *Eine Untersuchung über den Staat* cit., S. 102 ff. ; tr.it. p. 142 ss.

²⁷ Cfr. E. STEIN, *Die ontische...*S. 167-168; tr. it. p. 83.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, S. 171; tr.it. p.86-87.

³⁰ Cfr. *Beiträge...* cit. S. 76; tr. it. pp.115-116.

³¹ Si ricorda che nello stesso vol. delle Opere della Stein in cui è stato pubblicato il presente saggio, appare anche lo studio più importante dell'autrice su Heidegger: E. STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie in Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Werke VI, Editions Nauwelaerts-Verlag Herder, Louvain-Freiburg 1962, S. 69-135; tr. it. *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger* di A. Maria Pezzella in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 153-226.