

«UNA CONOSCENZA OSCURA».
LA FEDE IN EDITH STEIN

LETTERIO MAURO
Università di Genova

1. «Sto per entrare nella chiesa cattolica. Non Le ho mai scritto che cosa mi abbia portato a tale scelta. Non lo si può né dire né scrivere. A ogni modo negli ultimi anni ho vissuto di più dedicandomi di meno alla filosofia. I miei lavori sono sempre e soltanto il risultato di ciò che mi dà da pensare nella vita, perché sono fatta così, debbo riflettere»¹. Con queste parole il 15 ottobre 1921 Edith Stein comunicava a Roman Ingarden, di cui era stata collega negli anni di studio con Husserl a Gottinga e di cui era divenuta amica, il suo prossimo passaggio dall'ebraismo alla fede cattolica, poi "ufficializzato" col battesimo nel Capodanno del 1922. Poco meno di quattro anni dopo, scrivendo il 13 settembre 1925 a Fritz Kaufmann, come lei e Ingarden allievo di Husserl a Gottinga, precisava a proposito del suo passaggio al cristianesimo che il percorso che l'aveva condotta al «luogo in cui si trova pace e quiete per tutti i cuori inquieti», era iniziato molto tempo prima, aggiungendo però che al riguardo non le era possibile in quel momento dire di più².

Dall'epistolario e dal più ampio dei suoi scritti a carattere autobiografico, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, emerge come a tale percorso avessero contribuito diversi fattori, alcuni di carattere filosofico-culturale, altri riconducibili a persone e avvenimenti che si erano incrociati in momenti diversi sul suo cammino; gli uni e gli altri avevano risvegliato in lei l'interesse per le «questioni religiose», che nel periodo del suo giovanile "ateismo" (dal 1906 al 1913) aveva considerato risolte a tutto vantaggio di grandi

¹ E. STEIN, «Lettera a Roman Ingarden del 15 ottobre 1921», in ID., *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, ed. it. di *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA) 4, a cura di E. Costantini e E. Schulze, rev. e integrazioni di A.M. Pezzella, Città del Vaticano 2001, 188.

² Cfr. ID., «Lettera a Fritz Kaufmann del 13 settembre 1925», in ID., *Selbstbildnis in Briefen*, I (1916-1933) (ESGA, 2), Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von M.A. Neyer O.C.D., Freiburg-Basel-Wien 2010³, 74. Sulla conversione di Edith Stein si vedano anche le considerazioni di A. MACINTYRE, *Edith Stein. Un prologo filosofico*, tr. it., Roma 2010, 289-309.

ideali etici e umanitari³. In un'altra lettera a Ingarden, rievocando un loro recente incontro a Bergzabern durante il quale aveva avuto modo di presentargli i motivi che l'avevano orientata verso il cristianesimo, osserva infatti:

Forse descrivendo la via da me intrapresa ho maltrattato troppo l'aspetto intellettuale. Nel lungo periodo di preparazione esso ha contribuito in modo sicuramente determinante. E tuttavia sono consapevole che decisivi sono stati gli avvenimenti reali, non il "sentimento" [...]. Ma come posso in poche parole darLe un'immagine di quegli "avvenimenti reali"? È un mondo infinito, che si apre come qualcosa di totalmente nuovo, se si inizia almeno per una volta a vivere interiormente, anziché esteriormente⁴.

Tra i fattori di carattere culturale, un ruolo di particolare importanza ebbero, a detta della stessa Stein, le conferenze tenute da Max Scheler a Gottinga nel 1913. Ricordando le sue straordinarie capacità comunicative, messe al servizio in quella circostanza delle tesi cattoliche, e il fascino che esercitava sui suoi ascoltatori, scrive Edith Stein:

Fu così che venni per la prima volta in contatto con un mondo che, fino ad allora, mi era stato completamente sconosciuto. Ciò non mi condusse ancora alla fede, tuttavia mi dischiuse un campo di "fenomeni" dinanzi ai quali non potevo più essere cieca. [...] Cadevano le barriere dei pregiudizi razionalistici nei quali ero cresciuta senza saperlo, e il mondo della fede stava improvvisamente dinanzi a me. Persone, con le quali avevo rapporti quotidiani e alle quali guardavo con ammirazione, vivevano in quel mondo. Doveva, perciò, valere la pena almeno di riflettervi seriamente. Per il momento non mi occupai sistematicamente di questioni religiose; ero troppo occupata in molte altre cose. Mi accontentai di accogliere in me senza opporre resistenza agli stimoli che mi venivano dall'ambiente che frequentavo e – quasi senza accorgermene – ne fui pian piano trasformata⁵.

Tra i fattori riconducibili, invece, a persone o a eventi da lei incrociati in quegli anni non meno importante per la sua personale "scoperta" del mondo della fede fu, per sua stessa testimonianza, un episodio, in apparenza marginale, occorso nel 1916 nel duomo di Francoforte; vi si era soffermata per una breve visita in compagnia di Pauline Reinach, sorella di

³ Su questo periodo si vedano le puntuali osservazioni di M. PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Milano 2001, 72-120. L'Autore ha analizzato in particolare le convergenze esistenti tra la posizione di Edith Stein nel periodo "pre-fenomenologico" e il pensiero di William Stern, suo docente di psicologia a Breslavia.

⁴ STEIN, «Lettera a Roman Ingarden dell'8 novembre 1927», in Id., *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, 258.

⁵ Id., *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, ed. it. di ESGA 1, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Roma 2007, 306.

Adolf Reinach, il più stretto collaboratore di Husserl a Gottinga, destinato a esercitare un rilevante influsso sulla Stein⁶, che scrive:

Entrò una donna con il suo cesto della spesa e si inginocchiò in un banco per una breve preghiera. Per me era una cosa del tutto nuova. Nelle sinagoghe e nelle chiese protestanti che avevo visitato ci si recava solo per la funzione religiosa. Qui invece qualcuno era entrato nella chiesa vuota nel mezzo delle sue occupazioni quotidiane, come per andare a un intimo colloquio. Non ho mai potuto dimenticarlo⁷.

Adolf Reinach, che si era arruolato volontario all'inizio del primo conflitto mondiale, cadde combattendo nelle Fiandre il 16 novembre del 1917. Durante i mesi trascorsi al fronte si era particolarmente concentrato sulle tematiche religiose; anzi, incontrando la Stein durante le vacanze natalizie del 1916, le aveva rivelato che in realtà egli non era mai stato veramente interessato alla filosofia e che erano appunto le questioni religiose (*religiöse Fragen*) ad assorbirlo allora interamente, lasciando intendere che, terminata la guerra, avrebbe riservato a queste ultime tutta l'attenzione⁸. Alla sua morte, la Stein, che aveva stabilito un forte rapporto di amicizia, oltre che con lui, con sua moglie Anne, ricevette da lei l'incarico di riordinare le carte che egli aveva lasciato. Pur accettandolo, confessa di essere ritornata nella loro casa timorosa di doversi confrontare con il dolore e la disperazione della giovane vedova e di essere rimasta, per contro, profondamente impressionata dalla compostezza serena e dalla fede intensa con cui Anne Reinach, che era entrata col marito nella Chiesa evangelica, viveva la propria situazione. Riguardo a questo episodio, anch'esso destinato a incidere su di lei in modo indelebile, osserverà diversi anni dopo: «Fu il mio primo incontro con la Croce, la mia prima esperienza della forza divina che dalla Croce emana e si comunica a quelli che l'abbracciano»⁹.

2. Il passaggio al cristianesimo condusse Edith Stein ad ampliare il panorama delle proprie fonti attraverso un ricco programma di letture e di studi concernenti *in primis* i grandi autori della scolastica medievale, a partire da Tommaso d'Aquino (di cui iniziò a tradurre nel 1925, su sollecitazione di Erich Przywara, le *Quaestiones de veritate*¹⁰ e successivamente, negli anni

⁶ Cfr. STEIN, *Dalla vita...*, 288-289; 323-328. Sul rapporto di Edith Stein con Adolf Reinach, cfr. anche MACINTYRE, *Edith Stein...*, 57-72.

⁷ STEIN, *Dalla vita...*, 467-468.

⁸ Cfr. ID., «Lettera a Kaufmann del 12 gennaio 1917», in ID., *Selbstbildnis in Briefen*, I (1916-1933), 19.

⁹ Cit. in TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, tr. it., Brescia 1952, 104.

¹⁰ E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit - Quaestiones disputatae de veritate 1-2* (ESGA, 23-24), eingeführt und bearbeitet von A.

Trenta, il *De ente et essentia*¹¹); esso la pose inoltre, proprio come filosofa, dinanzi a quesiti e compiti nuovi, innanzi tutto al problema di raccordare il suo precedente percorso filosofico col patrimonio di dati acquisito tramite l'adesione alla fede cristiana, precisando in tal modo all'interno della propria riflessione il ruolo di quest'ultima nei confronti della ragione naturale.

Di tali questioni parla a più riprese nel suo epistolario con Ingarden che, come da lei ricordato espressamente nella lettera del 29 novembre 1925, sentiva «totalmente estraneo»¹² a sé il mondo in cui era entrata. Qualche mese prima, comunicandogli di avere da poco iniziato lo studio appunto delle *Quaestiones disputatae* di Tommaso, precisava di ritenere «compito urgente una discussione tra la filosofia cattolica tradizionale e quella contemporanea (all'interno della quale [...] la fenomenologia è la più importante)»¹³. Il 13 dicembre dello stesso anno ribadiva al suo interlocutore un punto che giudicava essenziale per ben comprendere su quali basi si poneva per lei l'incontro tra filosofia e cristianesimo: «tanto meno il cattolicesimo è una *religione del sentimento*, tanto più qui si tratta proprio della questione della verità»¹⁴. A poco meno di un anno di distanza, chiariva ulteriormente la propria posizione, affermando di ritenere che una metafisica

si possa costruire soltanto su una filosofia che debba [soll] essere tanto critica nella misura in cui ne è capace [...] e su una dottrina della fede [*Glaubenslehre*] positiva (cioè poggiante sulla Rivelazione) [...]. A una siffatta metafisica, così come la intendo io, si dovrebbe premettere una delimitazione critica di ciò che la filosofia (cioè essenzialmente teoria della conoscenza e ontologia) e [la] teologia, ognuna per sé, può concedersi: una delimitazione da parte di entrambe [...]. Chi non si appoggia sul terreno della fede, allora è chiaro che – dal punto di vista del sapere scientifico – rinuncia alla metafisica e unitamente a una visione globale del mondo [*geschlossene Weltanschauung*]. Ma ciò lo tollera sino alla fine dei suoi giorni soltanto un razionalista e un intellettuale fanatico. E oggi sono in via di estinzione¹⁵.

Speer und FV. Tommasi, Freiburg-Basel-Wien 2008. Il recente avvio di questo lavoro di traduzione è menzionato da Edith Stein nella lettera a Roman Ingarden dell'8 agosto 1925 (cfr. STEIN, *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, 213), al quale, nella lettera del 13 maggio 1928, parla anche della promessa di Martin Grabmann «di fare un'introduzione al volume sul significato storico e attuale delle *Quaestiones*» (cfr. *ibid.*, 270).

¹¹ E. STEIN, *Übersetzung: Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen - De ente et essentia, mit dem Roland-Gosselin-Exzerpten* (ESGA, 26), eingeführt und bearbeitet von A. Speer und FV. Tommasi, Freiburg-Basel-Wien 2010. La traduzione del *De ente et essentia* si colloca, più in particolare, nel periodo che va dal 1932 al giugno del 1935, ossia tra la composizione di *Potenza e Atto* e quella di *Essere finito e Essere eterno*. Cfr. *ibid.*, XIV-XXI.

¹² ID., «Lettera a Roman Ingarden del 29 novembre 1925», in ID., *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, 225.

¹³ ID., «Lettera a Roman Ingarden dell'8 agosto 1925», *ibid.*, 213.

¹⁴ ID., «Lettera a Roman Ingarden del 13 dicembre 1925», *ibid.*, 228.

¹⁵ ID., «Lettera a Roman Ingarden del 28 novembre 1926», *ibid.*, 238-239.

Due punti vanno qui sottolineati. Innanzi tutto l'affermazione che soltanto dall'incontro di ragione e fede (e non dal contributo della sola ragione) può derivare una metafisica, ovvero una visione globale del mondo, capace di dare risposta al bisogno di verità proprio dell'uomo. In secondo luogo, il fatto che a tale verità la ragione naturale può accedere grazie ai dati forniti a essa dalla fede, senza peraltro rinunciare con ciò a dare vita, nell'ambito che le è proprio, a una filosofia intesa sulla scia di Husserl quale «scienza rigorosa»¹⁶, capace cioè di proporre con metodo rigoroso proposizioni inconfutabili. Non sorprende pertanto che in un'altra lettera a Ingarden la Stein affermi di non avere abdicato alla propria «dignità di filosofa», abbracciando la fede cristiana; riconoscere che vi sono realtà a cui la filosofia come sapere fondato sulla ragione naturale non può accedere e, quindi, riconoscere i limiti di essa non mortifica il suo peculiare statuto ma, al contrario, è a esso conforme:

Per quanto concerne la mia "dignità di filosofa" [...] devo dire: secondo me ci sono cose – non solo sotto il profilo religioso, ma anche filosofico – che superano i confini delle possibilità conoscitive naturali. La filosofia, intesa come scienza che proviene da una conoscenza puramente naturale, così come Lei certamente la concepisce, può anche riconoscere questi propri limiti. Quindi è conseguente da un punto di vista filosofico rispettare i limiti, mentre è un controsenso voler raggiungere con mezzi puramente filosofici qualcosa che si trova al di là di detti limiti¹⁷.

È, tuttavia, nel saggio da lei scritto nel 1929 per i settant'anni di Husserl e intitolato significativamente *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino: tentativo di confronto* (*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung*) che questo insieme di temi viene per la prima volta messo a fuoco in modo complessivo. Qui uno dei punti di maggiore contatto tra Husserl e Tommaso è individuato appunto «nella instaurazione di una filosofia come scienza rigorosa» e, quindi, nel non avere entrambi «mai dubitato del potere della ragione»¹⁸. Tale coincidenza di prospettive non esclude però una profonda differenza; per Husserl, infatti, «la ragione [...] non ha mai avuto [...] altro significato che quello di *ragione naturale*, mentre per Tommaso è

¹⁶ Cfr. E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, pref. di G. Semerari, Roma-Bari 2001. Husserl redasse il saggio *Philosophie als strenge Wissenschaft* a cavallo degli anni 1910-1911.

¹⁷ E. STEIN, «Lettera a Roman Ingarden del 10 febbraio 1928», in Id., *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, 267-268.

¹⁸ Id., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino: tentativo di confronto*, in Id., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, tr. it., Roma 1997, 63 (corsivo nel testo).

valida a proposito di essa la distinzione tra naturale e soprannaturale»¹⁹, ossia la distinzione tra ciò che la ragione è in grado di conoscere tramite le sue peculiari capacità e ciò che, invece, le è reso accessibile grazie alla fede. Tuttavia, diversamente da quanto poi è avvenuto nella riflessione dell'età moderna, Tommaso ha distinto, ma non separato, i due ambiti; per lui, infatti, se la filosofia è una questione riguardante la ragione, anche la fede ha a che fare con la verità e la falsità, cioè non è qualcosa di irrazionale, ma appunto un'altra via, accanto alla ragione, alla verità,

e precisamente in primo luogo una via per la verità, che altrimenti ci sarebbe preclusa [...], in secondo luogo, la via *più sicura*, poiché non c'è una certezza maggiore di quella della fede [...] anche se essa non è una certezza apoditticamente evidente²⁰.

In questo contesto Edith Stein può perciò parlare di una doppia dipendenza della ragione dalla fede: materiale, nel senso che la seconda fornisce alla prima una serie di contenuti a essa ignoti su cui riflettere e grazie ai quali allargare i propri orizzonti; formale, nel senso che, all'interno di questa prospettiva allargata in cui la ragione si caratterizza appunto come «ragione soprannaturale», la fede viene a configurarsi per essa, grazie alla certezza di cui gode, come misura e criterio di verità. Ciò peraltro non implica che la ragione venga, per dir così, snaturata o veda ridimensionata la propria dignità. Al contrario, in tale prospettiva è proprio la sua strutturale apertura al vero a essere esaltata; infatti, «se la fede rende accessibili verità che non sono raggiungibili per altra via, allora la filosofia non può rinunciare a questa verità di fede senza abbandonare, per l'appunto, la sua esigenza naturale di verità»²¹; al tempo stesso, nel far ciò, essa non viene meno al proprio metodo, che applica anche alle verità di fede, in tal modo valorizzandole filosoficamente e mettendone a frutto i contenuti per una più approfondita comprensione razionale della realtà.

Questa linea di pensiero è sviluppata dalla Stein nei due corsi, rispettivamente di antropologia filosofica e di antropologia teologica, da lei preparati durante il breve periodo trascorso all'Istituto tedesco di pedagogia scientifica di Münster. Nel semestre invernale 1932/33 dedicò il primo di essi a *La struttura della persona umana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, ossia a una approfondita indagine sull'essere umano finalizzata alla elaborazione di una filosofia dell'educazione. Frutto della convergenza dell'analisi fenomenologica e della posizione tommasiana, il corso mette insieme ai fini di una migliore e più completa comprensione dell'essere

¹⁹ STEIN, *La fenomenologia di Husserl...*, 63-64 (corsivo nel testo).

²⁰ *Ibid.*, 67 (corsivo nel testo).

²¹ *Ibid.*

umano appunto i dati della filosofia, qui definita «una conoscenza naturale»²², e quelli della verità rivelata accolti dalla fede, evidenziando come ciò che questi ultimi consentono di conoscere, ad esempio riguardo al concetto di persona, contribuisca a far emergere quanto in esso è contenuto ma non appare immediatamente evidente alla ragione naturale, pur essendo suscettibile di divenire questione filosofica come oggetto di ricerca razionale. Riguardo in particolare all'immagine dell'essere umano propria di quella che qui viene chiamata non più «ragione soprannaturale» ma «metafisica cristiana», Edith Stein rileva che essa, più delle altre concezioni antropologiche da lei prese in esame (quelle dell'idealismo tedesco, della psicologia del profondo, della filosofia esistenziale di Heidegger), appare capace di rendere conto in modo adeguato dei molteplici aspetti che vi rientrano e quindi di fare da sfondo a una filosofia dell'educazione. Proprio grazie ai dati della rivelazione, uniti a quelli desumibili dalla filosofia, dalla scienza e dalle conoscenze naturali, è infatti possibile elaborare una filosofia dell'educazione che tenga conto di aspetti dell'essere umano concernenti sia i lati oscuri della sua esistenza (ad esempio, il peccato originale) sia il suo fine ultimo (la redenzione e la salvezza eterna), rimasti ignoti alle altre concezioni sopra menzionate, che proprio per questo appaiono in grado di fare luce solo in parte circa la condizione umana²³.

Il secondo corso, intitolato *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, che avrebbe dovuto occupare il semestre estivo del 1933, non poté invece essere effettivamente tenuto dalla Stein, dimessasi il 20 aprile del 1933 dall'incarico di insegnamento a Münster, prima ancora di esserne ufficialmente allontanata, in seguito alla promulgazione della legge che vietava ai non ariani di occupare incarichi pubblici²⁴. Si limitò a prepararne il testo, precisando nella *Prefazione* che in esso si proponeva di completare il corso precedente da una prospettiva teologica con la messa a fuoco dell'immagine dell'uomo contenuta nella fede (*Glaubenslehre*):

mi era chiaro sin dall'inizio che una simile "antropologia filosofica", anche se fosse stata sviluppata molto più ampiamente di quanto mi era possibile in quel contesto, esigea un completamento [*Ergänzung*] teologico. [...] Ciò consegue però anche, dal punto di vista teoretico, dal modo in cui viene concepito nella nostra Chiesa il rapporto tra filosofia (ovvero scienza in genere) e fede. In base a esso la fede ha un duplice significato per la scienza: quello di un criterio

²² E. STEIN, *La struttura della persona umana*, tr. it., Roma 2000, 63.

²³ Cfr. *ibid.*, 37-53.

²⁴ Si veda quanto la Stein riferisce al riguardo nel breve scritto *Un contributo alla cronaca del Carmelo di Colonia I. Come giunsi al Carmelo di Colonia* (*Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel I. Wie ich in den Kölner Karmel kam*; tr. it. in STEIN, *Dalla vita...*, 483-506, in particolare 484-489), che si sofferma sugli eventi che precedettero il suo ingresso nel Carmelo.

[*Maßstab*], a cui essa deve commisurarsi [...], e quello di un completamento [*Ergänzung*], perché la verità rivelata dà risposta a molte questioni che per la ragione naturale sono insolubili²⁵.

In questo contesto si inseriscono anche due *excursus* sulla fede, al primo dei quali soprattutto, che mette a frutto tra l'altro l'ampia indagine su questo tema condotta da Tommaso nella q. 14 *De veritate*, è opportuno fare qui riferimento²⁶. La Stein vi valorizza in particolare due delle *auctoritates* da lui discusse: il testo di Agostino che definisce il credere «cum assensione cogitare»²⁷ e quello, ancor più celebre, della Lettera agli Ebrei (11,1) che chiama la fede «substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium». Il primo evidenzia che l'atto di fede implica comunque un pensare (*Denken*) e costituisce una forma di conoscenza (*Erkenntnis*), più elevata, tuttavia, rispetto a quella conseguibile tramite l'intelletto. In altre parole, la luce della grazia (*lumen supranaturale*), che la rende possibile, costituisce una sorta di "allargamento" dell'intelletto umano, che è in tal modo sollecitato ad aderire «a quella verità, che consiste nella conoscenza divina»²⁸, e che eccede dunque le sue capacità naturali, ma il cui contenuto esso deve almeno in una certa misura intendere, appunto per potervi aderire, sebbene non sia riconducibile a fatti di esperienza né riguardi realtà di per sé evidenti. Questa luce fa in modo che la fede non sia cieca (*blind*), sia cioè l'inizio del vedere (*Anfang des Schauens*) che troverà compimento nella visione beatifica; a essa può perciò essere riconosciuto un grado peculiare di certezza, che non si fonda appunto sulla immediata evidenza dei principi primi (diversamente dalla conoscenza naturale), né sulla contemplazione diretta dell'oggetto (diversamente dalla visione beatifica), ma sulla veridicità di Dio che ne ha rivelato i contenuti e che non può ingannarsi né ingannare.

Riguardo poi alla definizione della fede data in Eb 11,1 la Stein osserva:

Ciò che crediamo e speriamo è una realtà che "non si vede", ossia non vediamo così come vedremo nello stato di gloria; però la realtà che non si vede sta di fronte a noi in un modo che rende possibile alla volontà porsi come scopo e percepirla come vera; in tal modo la fede, in quanto atto specifico dell'acquisire conoscenza, diventa *argumentum non apparentium*, strumento per provare ciò che non sta dinanzi ai nostri occhi e per un saldo convincimento a suo riguardo²⁹.

²⁵ E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* (ESGA, 15), bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöllner, Freiburg-Basel-Wien 2005, 3.

²⁶ *Ibid.*, 32-38; 168-173.

²⁷ AGOSTINO IPP., *De praed. sanct.*, 2, 5 (PL 44, 963), cit. in TOMMASO D'AQ., *De ver.* q. 14, a. 1, ob. 1.

²⁸ Cfr. TOMMASO D'AQ., *De ver.*, q. 14, a. 8 resp.

²⁹ STEIN, *Was ist der Mensch?*, 37.

Nell'atto di fede, in altre parole, la ragione naturale è posta dinanzi a realtà a cui non accede tramite le sue procedure d'indagine, tali quindi da giustificare da parte sua dubbi o incertezze e da richiedere pertanto, per aderirvi, una intensa sollecitazione da parte della volontà. Non mancano, tuttavia, nei confronti di queste realtà anche motivi che rendono la ragione fiduciosa di trovarsi dinanzi a verità, facendole perciò ritenere l'adesione a esse un atto non contrario alla propria natura (*vernünftig*)³⁰.

3. Sulla nozione di fede la Stein ritorna ancora in *Essere finito e Essere eterno* (*Endliches und ewiges Sein*), il suo scritto teoreticamente più impegnato, ultimato nel 1936 nel Carmelo di Colonia. Ne parla in particolare nel § 4 della Introduzione, intitolato «Senso e possibilità di una filosofia cristiana», proponendo una volta di più, qui in riferimento alla tematica ontologica, l'ideale di un sapere capace di «raccolgere in unità tutto quello che ci è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla Rivelazione»³¹ e qui designato come «filosofia cristiana», ovvero *perfectum opus rationis*:

C'è una sfera dell'ente che è inaccessibile all'esperienza e alla ragione naturali, che però si è fatta a noi nota attraverso la Rivelazione e che pone nuovi compiti allo spirito che la accetta. [...] La ragione diverrebbe irragionevolezza se volesse ostinarsi a fermarsi a ciò che può scoprire con il suo lume e a chiudere gli occhi dinanzi a ciò che le è reso visibile da una luce superiore. Infatti si deve sottolineare questo: ciò che la Rivelazione ci partecipa non è qualcosa di semplicemente inintelligibile, ma ha un significato intelligibile [...] nella misura in cui ci è data la luce, ed è fondamento per una nuova intellesione dei dati di fatto naturali, che si palesano appunto con ciò come dati di fatto non *soltanto* naturali [...]. Le verità fondamentali della nostra fede – relative alla creazione, al peccato originale, alla redenzione, al compimento finale – mostrano ogni ente in una luce per la quale appare impossibile che una filosofia pura, cioè una filosofia fondata unicamente sulla ragione naturale, sia in grado di darsi una vera compiutezza, cioè capace di produrre un *perfectum opus rationis*. Essa ha bisogno di venire integrata con apporti provenienti dalla teologia, senza per questo divenire teologia³².

Grazie sia agli atti della «Deuxième Journée d'études de la Société thomiste» (Juvisy 11 settembre 1933)³³ sia alla traduzione tedesca del saggio

³⁰ Cfr. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 168-169.

³¹ ID., *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'Essere*, tr. it., Roma 1999, 63 (corsivo nel testo). C. BEAUVAIS, *Edith Stein et la modernité*, «Laval théologique et philosophique» 58 (2002), 117-136, vede in questa espressione l'apertura alla rivelazione cristiana del progetto di ragione della modernità.

³² STEIN, *Essere finito...*, 59-60 (corsivo nel testo).

³³ Cfr. *La philosophie chrétienne*. Juvisy, 11 septembre 1933, Journées d'études de la Société thomiste, II, Juvisy-Paris 1933.

di Jacques Maritain *De la philosophie chrétienne*³⁴, la Stein ha presente il dibattito sulla filosofia cristiana, svoltosi in particolare nella cultura francese tra la fine degli anni Venti e gli inizi degli anni Trenta del Novecento³⁵, ma ciò che motiva la sua proposta è sempre di nuovo la convinzione che una collaborazione (*Zusammenarbeit*) di filosofia e teologia sia possibile, sull'esempio della concezione tommasiana della filosofia come «scienza che procede puramente sul fondamento della ragione naturale»³⁶ senza per questo rompere ogni legame con la fede e la teologia, a differenza di quanto avvenuto nel pensiero moderno. Tommaso ha infatti elaborato una filosofia cristiana in senso proprio, ha cioè tenuto conto, nel suo fare filosofia, della verità rivelata sia come misura (*Maßstab*) a cui subordinare il proprio giudizio, sia come fonte di informazione (ad esempio circa i concetti di persona e di sostanza); essa infatti

parla un linguaggio accessibile alla ragione naturale e offre materiale per una concettualizzazione puramente filosofica, che può prescindere del tutto dai fatti della Rivelazione come tali e il cui risultato diviene patrimonio di tutta la filosofia successiva³⁷.

Ma vi è di più. Approfondendo spunti presenti nel corso di antropologia teologica sopra menzionato³⁸, la Stein prende qui in considerazione la possibilità per la filosofia di fare proprio, in determinati casi, il dato di fede come tale, e non più elaborandolo per conto suo; ciò avviene quando essa, trovandosi dinanzi a questioni alle quali si trova incapace di rispondere con i propri mezzi (l'esempio qui fatto è quello del problema dell'origine dell'anima umana), ricorre al dato di fede come a una fonte di conoscenza e non come a un'occasione appunto «per una concettualizzazione puramente filosofica». In questo caso

la filosofia, per ciò che stabilisce con l'aiuto della fede, non può pretendere quella evidenza intellettuale che è la caratteristica distintiva dei suoi propri ed autonomi risultati [...]. I risultati raggiunti insieme dalla visione della verità di fede e dalla conoscenza filosofica portano il sigillo di questa doppia fonte di conoscenza e la fede è una "luce oscura" [*dunkles Licht*]. Ci fa comprendere qualcosa, ma solo tanto da indicarci qualcosa che resta per noi incomprensibile³⁹.

³⁴ Cfr. J. MARITAIN, *Von der christlichen Philosophie*, aus der Französische übertragen und eingeleitet von Balduin Schwarz, Salzburg-Leipzig 1935 (ed. orig. Paris 1932).

³⁵ Cfr. G. FORNI ROSA, *La filosofia cristiana alla Società francese di filosofia 1927-1933*, Genova-Milano 2011.

³⁶ STEIN, *Essere finito...*, 40.

³⁷ *Ibid.*, 61.

³⁸ Cfr. ID., *Was ist der Mensch?*, 32-35.

³⁹ ID., *Essere finito...*, 62.

Anche la fede, quindi, come pure la teologia, che costituisce il tentativo di assimilarla concettualmente e di penetrarla progressivamente, è al pari della filosofia una forma incompiuta di sapere; in altre parole, quando si accolgono le verità che essa propone sulla base dell'autorità divina, si acquisisce certamente una conoscenza, priva tuttavia di evidenza intellettuale o sensibile e non desumibile da un'altra verità immediatamente evidente. D'altra parte, nell'atto con cui si accolgono tali verità sono implicati più momenti; innanzi tutto

tributiamo fede a Dio (credere Deo). Ma non possiamo tributare fede a Dio, senza credere in Dio (credere Deum), ossia credere che Dio esiste ed è Dio, cioè quell'Essere sommo e perciò perfettamente veritiero, che noi indichiamo con il termine Dio. Accogliere le verità di fede significa quindi accogliere Dio, poiché è lui il vero e proprio oggetto della fede, di cui trattano le verità di fede. Ma accogliere ciò significa anche volgersi a lui nella fede, cioè credere in Deum, tendere a lui⁴⁰.

In altre parole, nell'atto di fede il credente mira, più che a singole verità su Dio, a Dio stesso, che afferra senza vedere, «anche se è notte» afferma Edith Stein, citando letteralmente il ritornello del *Cantico dell'anima che si rallegra di conoscere Dio per fede*⁴¹ di Giovanni della Croce, autore che, dopo il suo ingresso nel Carmelo, sarà sempre più al centro dei suoi interessi⁴². Questa citazione e quella che subito segue dalla *Fiamma viva d'amore* – «il progresso dell'intelletto [...] consiste nello stabilirsi maggiormente nella fede, vale a dire nel mettersi sempre di più all'oscuro, giacché la fede è tenebre per l'intelletto»⁴³ – sono spia di tale avvicinamento alla dottrina spirituale di Giovanni della Croce, con la quale appunto la tesi della fede come «luce oscura», divenuta per lei sempre più rilevante, appare del tutto coerente, come la stessa Stein evidenzierà qualche anno più tardi in *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, l'ultimo suo scritto, composto nel Carmelo di Echt tra il 1941 e il 1942 in preparazione del quarto centenario della nascita di Giovanni⁴⁴. La fede è dunque «luce oscura» nel senso che le manca l'evidenza intellettuale delle verità di ragione, ma anche (e soprattutto) perché la realtà a cui tende, Dio, può essere raggiunta solo nella tenebra. Resta nondimeno ancora vero in *Essere finito*

⁴⁰ STEIN, *Essere finito...*, 65 (corsivi nel testo).

⁴¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico dell'anima che si rallegra di conoscere Dio per fede*, in *Id.*, *Opere*, Roma 1985, 1047-1048.

⁴² Cfr. S. PAYNE, *Edith Stein e san Giovanni della Croce*, in J. SLEIMAN, L. BORRIELLO (a cura di), *Edith Stein testimone di oggi, profeta per domani*. Atti del Simposio Internazionale (Roma, 7-9 ottobre 1998), Città del Vaticano 1999, 251-268.

⁴³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore*, B, 3, 48, in *Id.*, *Opere*, 802.

⁴⁴ E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, tr. it., Roma 1998.

e *Essere eterno* che nella notte dell'umano cammino verso Dio «ogni raggio di luce [...] è un aiuto inestimabile per non smarrirci [...] e anche la debole luce della ragione naturale può prestare validi servigi», il più elevato dei quali sembra essere quello «di preparare il cammino alla fede»⁴⁵, sia mettendo in luce quelle verità di essa che le sono in qualche misura accessibili, e che Tommaso aveva chiamato *praeambula ad articulos fidei*⁴⁶, sia, come era accaduto alla stessa Stein grazie all'ascolto delle conferenze di Scheler a Gottinga, aprendo allo sguardo di chi cerca la verità l'ampio orizzonte a cui la fede consente di accedere.

4. Nella sottolineatura di questo aspetto della fede come «luce oscura» ha senza dubbio avuto un ruolo importante anche l'influsso dello Pseudo-Dionigi Areopagita, ai cui scritti Edith Stein iniziò a interessarsi, presumibilmente a partire dal 1935, attraverso la mediazione dell'opera di san Tommaso⁴⁷. Lavorò dapprima a una traduzione-sintesi del *De coelesti hierarchia*, utilizzata in *Essere finito e Essere eterno* nelle pagine dedicate a una trattazione filosofica dell'angelologia⁴⁸, e successivamente alla versione dell'intero *Corpus Areopagiticum*⁴⁹, variamente messa a frutto sia in *Vie della conoscenza di Dio. La «teologia simbolica» dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*⁵⁰ del 1941, sia, attraverso la decisiva mediazione di Giovanni della Croce, nel già ricordato *Scientia Crucis*.

In *Vie della conoscenza di Dio* la fede è vista come una delle fonti su cui il teologo (nel senso dionisiano di colui che annuncia Dio, in quanto da lui ispirato) può basare la propria conoscenza e, quindi, la possibilità di formare le proprie immagini di Dio. Essa costituisce una sorta di ponte tra le altre due possibili forme di conoscenza di Dio considerate da Dionigi, quella conseguita per mezzo dell'intelletto naturale a partire dall'esperienza del mondo creato e quella a cui si perviene grazie a una esperienza soprannaturale. Nei confronti della prima si presenta sia come suo arricchimento quanto al contenuto del sapere, «nella misura in cui la fede ci dice su Dio qualcosa di nuovo rispetto all'esperienza naturale

⁴⁵ STEIN, *Essere finito...*, 66.

⁴⁶ Cfr. TOMMASO D'AQ., *S. c. Gent.* I, cc. 13, 15-16, 42; II, cc. 15, 24, 42; III, cc. 1, 22, 64; *S. Theol.* I, q. 2, a. 3. Per l'espressione *praeambula ad articulos fidei*, cfr. *S. Theol.* I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁴⁷ Cfr. P. ZORDAN, *Edith Stein interprete dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, in M. SHAHID, F. ALFIERI (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari 2009, 139-180.

⁴⁸ Cfr. STEIN, *Essere finito...*, 401-413.

⁴⁹ ID., *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (ESGA, 17), bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann und V. Rauff, Freiburg-Basel-Wien 2007².

⁵⁰ Cfr. ID., *Vie della conoscenza di Dio. La «teologia simbolica» dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, tr. it., Bologna 2003.

e alla teologia naturale», sia come sua conferma «da parte di un' autorità superiore»⁵¹; nei confronti della seconda esibisce, invece, una minore evidenza, configurandosi come una esperienza del divino priva di «una presa di conoscenza propriamente originaria», a cui pure mira. Queste tre vie di conoscenza risultano, pertanto, strettamente connesse, nel senso che ciascuna costituisce il compimento (*Erfüllung*) di quella inferiore e tutte rinviano alla pienezza della visione beatifica, pur essendo al tempo stesso distinte e indipendenti.

Fede non è semplice credenza ma assumere la verità rivelata e restarvi fedeli (*Annehmen und Festhalten der offenbarten Wahrheit*); proprio per questo,

merita il nome di conoscenza nella misura in cui essa conferisce il possesso della verità; ma è una conoscenza oscura [*dunkle Erkenntnis*], nella misura in cui la convinzione che la fede implica non si fonda sull'intuizione evidente della verità assunta per fede⁵².

Tale assumere la rivelazione soprannaturale può, in ogni caso, aprire a modi diversi di conoscere e comprendere Dio; è possibile, in altre parole, senza con ciò portarsi sul piano dell'esperienza diretta e personale di Dio, progredire in essa, passando ad esempio appunto dalla "semplice" assunzione di ciò che si legge nella Scrittura a una sua comprensione più ricca e interiore, che condurrà a una conoscenza di Dio e, dunque, a un rapporto con lui, più profondi e ordinati, tali da rendere possibile "riconoscerlo" allorché si faccia presente all'uomo nell'esperienza soprannaturale o addirittura in quella personale⁵³.

Nello scritto dedicato a Dionigi il tema della fede non è più, dunque, declinato all'interno della problematica ontologica ma in quella della elevazione spirituale a Dio. Se ciò è ben comprensibile alla luce della vicenda biografica di Edith Stein, ancor meno sorprende che questa lettura si accentui nelle pagine da lei dedicate alla dottrina mistica di Giovanni della Croce, nelle quali viene espressamente ricordato come il mistico spagnolo abbia parlato in molti passi dei suoi scritti della oscurità della fede. Tanto nella *Salita del Monte Carmelo* quanto nella *Notte oscura*, infatti, il distacco dalle realtà di questo mondo, premessa del raccoglimento nella semplicità della contemplazione oscura di Dio, viene avvertito dall'anima come una immersione nel nulla, nel quale sente venir meno appunto

il mondo che percepiamo coi nostri sensi [...] il saldo terreno che ci sostiene, la casa in cui ci sentiamo sul nostro, quella che ci alimenta e ci correda di

⁵¹ STEIN, *Vie della conoscenza di Dio...*, 55-56.

⁵² *Ibid.*, 48-49.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 57-60.

tutto il necessario, la fonte delle nostre gioie e dei nostri piaceri [...]. Ma non è così. In realtà stiamo per essere sistemati su una via più sicura, benché si tratti di una strada buia, immersa nella notte: la via della *Fede*. È senz'altro una *via* perché conduce al traguardo dell'unione. Ma è però una *via notturna*, perché – paragonata alla chiara visuale della ragione naturale – la fede è una *conoscenza oscura*: ci porta sì a conoscenza di qualche cosa, ma questo qualcosa non arriviamo a vederlo⁵⁴.

La fede allarga dunque l'orizzonte della ragione, che per suo mezzo è condotta a conoscere in maniera certa realtà, come sono quelle riguardanti la natura e l'agire di Dio, di cui non ha mai avuto notizia e a cui dà il proprio assenso senza fondarsi su alcuna evidenza sensibile; per questo si può dire, da un lato, che «la fede riconduce la ragione al suo nulla intrinseco: alla constatazione della sua impotenza e della grandezza di Dio»⁵⁵, dall'altro, che proprio perciò essa assomiglia appunto a Dio, dato che «entrambi acccano l'intelletto sì da apparirgli come tenebra»⁵⁶. Ma la fede non è soltanto questo, ossia notte oscura e, nondimeno, via; è anche forma di vita. Nel momento in cui, infatti, propone all'intelletto il complesso delle verità rivelate e quest'ultimo le accetta, aderendo fermamente e stabilmente a esse, prende forma nello spirito umano un atteggiamento corrispondente, un *habitus*, la vita di fede appunto, che, alimentandosi della convinzione dell'esistenza di Dio (*credere Deum*) e dell'accettazione convinta della sua parola trasmessa attraverso la Chiesa (*credere Deo*), solleva lo spirito stesso al di sopra, per dir così, del suo agire naturale, così che «spesso, nel nuovo mondo loro spalancato dalla fede, le potenze naturali trovano una quantità di materiale nuovo su cui lavorare»⁵⁷. La Stein sembra fare qui riferimento ai contenuti di ciò che, come si è visto, aveva chiamato successivamente «filosofia soprannaturale», «metafisica cristiana», «filosofia cristiana» come *perfectum opus rationis*, ossia all'impegno razionale nei confronti del dato di fede, di cui anche nella fase del proprio pensiero dedicata alla mistica, a conferma della continuità di esso, ribadisce pertanto sempre di nuovo la positività.

Riassunto: Il passaggio al Cristianesimo, nel 1922, consente a Edith Stein di ampliare notevolmente il panorama delle proprie fonti filosofiche; è in seguito a esso, infatti, che ella legge le opere dei principali autori della scolastica, in particolare di Tommaso d'Aquino, con cui confronterà costantemente i risultati delle sue indagini condotte col metodo fenomenologico. Le pone però anche il compito di raccordare i dati acquisiti

⁵⁴ STEIN, «*Scientia Crucis*»..., 68 (corsivi nel testo).

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 79-82 (82).

⁵⁶ *Ibid.*, 86.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 135-136 (136).

tramite la ragione naturale con quelli che le provengono appunto dalla fede cristiana da lei abbracciata. Negli scritti successivi alla conversione la fede è, quindi, da lei fatta espressamente oggetto di riflessione e vista come fonte di informazioni da integrare in una più comprensiva visione razionale della realtà, ma, al tempo stesso, come «luce oscura», giacché il sapere che essa trasmette «ci fa comprendere qualcosa, ma solo tanto da indicarci qualcosa che resta per noi incomprensibile».

Summary: Embracing Christianity, in 1922, allowed Edith Stein to widen considerably her philosophical sources. After her conversion, she read the works of the major Scholasticists and, in particular, of Saint Thomas Aquinas, with whom she compared the results of her phenomenological inquiry. Her task was then to connect the data acquired through natural reasoning with those resulting from her Christian Faith. In her post-1922 works, Edith Stein reflected on Faith, considered as a source of information to be integrated into a more comprehensive rational view of reality and at the same time as an "obscure light" which allows us to comprehend something, but just as much as to hint at something else, which remains for us utterly incomprehensible.

