Angela Ales Bello

# *Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila*

**Abstract:**

Edith Stein's encounter with St. Theresa d'Avila's writings changes the course of her life because it is one of the reasons that leads her to the faith in Jesus Christ and the motive of her choice to enter into the Carmel of Cologne. In the paper I underscore Edith Stein's interpretation of Theresia's *Castle of the Soul* and the importance of her figure from an intellectual point of view besides a spiritual one.

**Key-words:** Change; Faith; Intellectual point of view; Spiritual

L'incontro con Santa Teresa d'Avila segna la vita di Edith Stein e non solo dal punto di vista interiore, ma anche esteriore; l'incontro sembra che sia avvenuto per la prima volta durante le lezioni di Husserl sulla Filosofia della Religione attraverso la lettura del libro di Rudolf Otto, *Il sacro*. A tale incontro si deve il suo rinnovato interesse per l'esperienza religiosa, sopito durante la sua adolescenza e prima giovinezza, e la sua scelta esistenziale che la conduce al Carmelo di Colonia. Di tutto questo Edith Stein non parla esplicitamente, piuttosto, da filosofa, riflette sugli scritti della mistica carmelitana e considera la Santa di Avila esemplare per comprendere il senso del massimo livello di contatto con il divino.

Che la Stein abbia vissuto personalmente l'esperienza mistica non è ricavabile dalle sue testimonianze, potrebbe essere dedotto da alcuni indizi e dalla sensibilità che mostra nel commentare gli scritti dei mistici carmelitani, ma ella ha sempre sostenuto che tutto ciò che accadeva nella sua interiorità era in suo *secretum* e non intendeva rivelarlo.

Editoriale
Il tema di B@bel
Spazio aperto
Ventaglio delle donne
Filosofia e...
Immagini e Filosofia
Giardino di B@bel
Ai margini del giorno
Libri ed eventi

Dalle sue opere emerge l'interesse, che si può definire 'oggettivo', per la mistica come via per raggiungere il divino, ma, a suo avviso, anche la filosofia è in grado di percorrere tale cammino, sebbene in modo molto più limitato, perché si tratta di un cammino umano, mentre l'esperienza mistica indica un'iniziativa di Dio. Tuttavia queste due esperienze sono esaminate parallelamente, anzi la filosofia serve a comprendere il senso dell'esperienza mistica.

Allora, per cogliere il nesso e l'intreccio fra filosofia e mistica, considerate da Edith Stein come due vie di conoscenza della verità, è opportuno iniziare dal commento dell'opera di santa Teresa, il *Castello interiore*, che costituiva un'appendice alla sua opera maggiore *Essere finito e Essere eterno* completata nel 1936, mentre si trovava nel Carmelo di Colonia.

Le osservazioni, con le quali si apre tale commento, non sono immediatamente perspicue, se si ignora il contesto in cui debbono essere inserite per una loro delucidazione. È vero che è presente in nota un riferimento all'opera più significativa di Edith Stein, appunto, *Essere finito e Essere eterno,* e al luogo in cui in quell'opera si trova un cenno sull'immagine del castello interiore, proposta da Santa Teresa d'Avila, ma tutto ciò non rivela ad una prima lettura il legame profondo che hanno le analisi dell'Autrice con le riflessioni della Santa Madre. E non si tratta di un legame estrinseco, ma di una sorta di illuminazione che consente ad Edith di approfondire la costituzione dell'essere umano.

Per capire tutto ciò è necessario procedere ad una serie di precisazioni che riguardano la biografia spirituale ed intellettuale di Edith Stein ed è opportuno iniziare dalla testimonianza di Suor Teresia Renata de Spiritu Sancto[1]. Narrando dell'amicizia che univa Edith, allora giovane assistente universitaria e Hedwig Conrad-Martius, studiosa di filosofia e ben nota nel circolo dei discepoli di Edmund Husserl[2], Suor Teresia fa riferimento alle visite che spesso ella faceva ai coniugi Conrad a Bergzabern, dove essi curavano un frutteto. Durante una di queste visite, nell'estate del 1920, Edith prende a caso nella biblioteca degli

[1] Teresia Renata De Spiritu Sancto, *Edith Stein* (trad. it. delle Carmelitane Scalze di Arezzo), Morcelliana, Brescia 1959.
[2] Ho delineato la figura e la biografia di H. Conrad-Martius nel mio libro *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

amici un grosso volume, è la *Vita di Santa Teresa scritta da lei stessa* e racconterà quell'incontro con queste parole: «Ne cominciai la lettura e ne rimasi talmente presa, che non l'interruppi finché non fui arrivata alla fine del libro. Quando lo chiusi, dovetti confessare a me stessa: 'Questa è la verità!'»[3].

Certamente si tratta di un'illuminazione – forse di un'esperienza mistica? – che le consente di riscoprire, come si è anticipato, quella esperienza religiosa ricevuta dalla madre ebrea, esperienza che ella aveva messo da parte fin dalla sua adolescenza, ma non si deve dimenticare che la giovane fenomenologa sta analizzando dal punto di vista filosofico, in quegli anni, proprio il tema della costituzione del soggetto umano sulla scia del maestro Husserl e per mezzo del metodo di ricerca da lui proposto. Per tale ragione si può ipotizzare che quell'esclamazione si riferisca anche ad un'improvvisa, ulteriore chiarificazione della struttura interiore dell'essere umano, chiarificazione che condurrà l'Autrice a scavare ancora di più, per trovare quel nucleo profondo e personale che caratterizza ciascuno di noi.

L'incontro con Teresa d'Avila sconvolge la vita spirituale di Edith, aprendole orizzonti prima sconosciuti, ma tutti racchiusi nell'immagine semplice e importante del castello. Non a caso questa immagine aveva attirato anche Franz Kafka, proprio a causa del particolare rapporto che si instaura, in tale realtà, fra 'interno' ed 'esterno'. Da un lato, sembra che esso sia impenetrabile ed inespugnabile, dall'altro, si sa che dentro si svolge una vita, è abitato e si desidera entrare.

L'immagine serve egregiamente a comprendere la struttura dell'essere umano e riassume i risultati delle analisi che la Stein stava conducendo negli anni Venti e che aveva iniziato nella sua tesi di laurea dedicata al tema dell'empatia, cioè del modo in cui si costituisce un rapporto conoscitivo fra gli esseri umani[4].

Ciascuno di noi riconosce un altro simile a se stesso in modo immediato e intuitivo proprio per la presenza di un particolare vissuto, che è quello empatico. Ognuno di noi sa, perché vive e sente, che l'incontro

[3] Teresia Renata, *Edith Stein*, cit., p. 130.
[4] E. Stein, *Il problema dell'empatia* (trad. it. di E. ed E. Costantini, *Prefazione* di A. Ales Bello), Studium, Roma 1998[2].

con ciò che è esterno permette di mettersi in contatto con esseri inanimati o animati e, in questi ultimi, trova una corrispondenza con se stesso, riconoscendo, attraverso la corporeità, lo strato animatore e quindi cogliendo la manifestazione di un corpo vivente, centro di movimento, di reazioni di carattere psichico; inoltre, scoprendo una straordinaria affinità con alcuni suoi atti, operazioni, espressioni che indicano prese di posizione consapevoli, scelte volontarie, aperture verso dimensioni non visibili.

Attraverso l'empatia, l'essere umano coglie la sua struttura di essere umano proprio in relazione all'altro soggetto, scopre che sta vivendo una serie di atti di tipo motorio e percettivo, che lo rimandano alla corporeità, altri di tipo reattivo – prese di posizione spontanee – di tipo istintivo e affettivo, che rivelano la dimensione psichica, altri, infine, che, implicando la decisione e la presa di posizione consapevole, rimandano alla dimensione dello spirito.

Tutto ciò è già delineato da Edith Stein nella sua dissertazione di laurea, dedicata all'analisi dell'empatia e viene approfondito per mezzo di indagini che, concentricamente, tendono ad uno scavo ulteriore nella vita della psiche e dello spirito, in *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*[5]. Se le realtà prese in esame sono la psiche e lo spirito, la nostra Autrice sa molto bene che esse sono oggetto di indagine da parte di alcune discipline, che si sono delineate nel corso dell'Ottocento, cioè la psicologia e le scienze che si interessano delle produzioni spirituali umane, quali ad esempio la linguistica, la storia della letteratura, la storiografia, l'antropologia culturale, il diritto, la sociologia. Tutte si configurano come ricerche parziali che hanno il loro valore, ma che si debbono fondare su un'accurata disamina del significato dell'essere umano che può essere fornita solo dall'indagine filosofica o, meglio, dall'indagine fenomenologica: infatti, quest'ultima tende ad evidenziare ciò che è essenziale nei fenomeni esaminati, e, quindi, ciò che è essenziale nella vita della psiche e dello spirito. In tal modo si capiscono i riferimenti alla psicologia come scienza, che si trovano alla fine del commento al *Castello interiore* e il richiamo al rischio che corre tale disciplina nel descrivere i fenomeni psichici senza che si

[5] E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (trad. it. di A.M. Pezzella, *Presentazione* di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1996.

faccia riferimento all'anima, cioè ad una struttura ben configurata che solo una seria indagine filosofica può mettere in evidenza.

Tuttavia non è propriamente così, ciò che nel testo che segue si vuole anche sottolineare, è che non solo la ricerca filosofica indica una strada per entrare nell'interiorità e comprenderla, ma anche, e si potrebbe aggiungere soprattutto, la via percorsa e proposta dai mistici, e quindi da santa Teresa, serve allo scopo.

Santa Teresa funge da guida in un cammino che apparentemente è a lei estraneo e lontano, quello di una ricerca intellettuale, ma ciò che Edith qui vuole sostenere è che molte possono essere le vie che conducono alla verità, anche ad una verità parziale, quale quella relativa alla struttura dell'interiorità umana e alle sue possibili aperture[6].

Questa impostazione è già presente nell'opera *Essere finito Essere eterno* e, in particolare, nella parte dedicata a *L'immagine della Trinità nella creazione*. Analizzando *L'essere persona dell'uomo*, l'Autrice ripropone i risultati delle sue indagini precedenti, sottolineando che «l'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale»[7].

Possiamo prendere come filo conduttore questa prima descrizione essenziale, cercando nei suoi testi ulteriori chiarificazioni.

Si è notato che, nei confronti della tendenza della scienza psicologica di fare a meno dell'anima, la Stein ha indicato, al contrario, l'urgenza di prenderla in esame. In realtà, il termine anima (*Seele*) è usato in modo fluttuante e non sempre univoco nei suoi scritti e ciò genera qualche difficoltà di comprensione, ma si vedrà che le sue intenzioni sono chiare. Infatti, nelle analisi sopra citate, si è detto che l'essere umano possiede psiche (*Psyche*) e spirito (*Geist*); ora il termine anima (*Seele*) qualche volta è riferito alla unione della psiche e dello spirito, qualche altra ad uno solo dei due momenti. L'oscillazione linguistica si giustifica con il fatto che le analisi fenomenologiche tendono a considerare l'anima non

[6] Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 2003².

[7] E. Stein, *Essere finito e Essere Eterno* (trad. it. di L. Vigone, *Presentazione* di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1999³, p. 386. Per la trattazione sull'anima si confrontino anche i seguenti testi di Edith Stein: *La struttura ontica della persona*, in *Natura Persona Mistica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997 e *Introduzione alla filosofia* (trad. it. di A.M. Pezzella, *Prefazione* di A. Ales Bello), Roma 1998.

come un'unità monolitica, ma come un terreno complesso di atti e di operazioni, che hanno anche qualità diverse; alcuni di questi costituiscono la psiche, da riferirsi a tutto ciò che troviamo in noi stessi come impulsi, tendenze, prese di posizioni spontanee e che non possono essere eliminati, ma eventualmente controllati da una serie di atti liberi e volontari; poiché questi ultimi ci consentono di prendere decisioni, hanno, allora, caratteristiche peculiari e, quindi, fanno parte di una sfera diversa che si definisce spirito. Il complesso psichico e spirituale è diverso dalla corporeità e, perciò, può con un termine unitario essere chiamato anima.

Mentre la sfera corporea e quella psichica ci accomunano al mondo degli animali superiori, quella spirituale ci caratterizza in modo proprio, si comprende allora la definizione sopra citata: «L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale», ciò vuol dire che il nostro corpo è animato da una psiche e ulteriormente vivificato dallo spirito. In tal modo si giustifica l'affermazione seguente a quella indicata:

> «L'anima dell'uomo, *in quanto* spirito, si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale, ma l'essere umano, pur distinguendosi dagli animali, non è un puro spirito, pertanto [...] lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma, dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il 'suo' corpo e la 'sua' anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che, di per sé, non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé, ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente»[8].

Data la sua natura 'intermedia', si potrebbe dire sulla scia di Pico della Mirandola, l'essere umano ha la possibilità di elevarsi o di regredire e ciò è affidato all'anima. Proseguendo nell'analisi di quest'ultima, l'Autrice ce ne fornisce la descrizione più esauriente, indicandola come lo «spazio» al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; ha, pertanto, un aspetto sensibile ed agisce nel corpo, un aspetto spirituale che le consente di uscire fuori di sé e di mettersi in

[8] Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 387.

contatto intelligente con il mondo esterno; ma, in quanto 'anima' nel senso più proprio, abita in se stessa e l'io abita in lei.

Allora la descrizione si amplia inglobando un nuovo elemento: l'io, che si può muovere liberamente dentro l'anima andando ora verso l'esterno, ora verso l'interno. Si comprende che, essendo l'anima uno spazio e l'io quella possibilità di percorrerlo dall'esterno all'interno e viceversa, il paragone con il castello interiore è possibile, anzi inevitabile; si tratta di un castello dove si trovano molte abitazioni[9]. L'immagine proposta da Santa Teresa 'illumina' di luce nuova la descrizione essenziale condotta sul piano filosofico ed è, pertanto, facile stabilire una sorta di circolarità fra i due momenti.

Certamente alla Santa non interessava l'approfondimento filosofico, l'analisi della struttura dell'anima, la possibilità di entrare in essa e di comprenderla anche attraverso la ricerca razionale, ella descriveva l'esperienza di una chiamata: «[...] come il Signore richiami l'anima, che si è persa nel mondo esterno, l'attiri a sé sempre di più, finché egli può unirsi ad essa nel suo centro»[10]. Ma tutto ciò interessa ad Edith Stein, quest'ultima non cessa mai di essere filosofa e di voler comprendere anche fin dove sia possibile l'esperienza di fede ed anche l'esperienza mistica. Ecco come si giunge al suo commento al *Castello interiore,* che doveva costituire, appunto, una delle due appendici all'opera *Essere finito e Essere Eterno*.

La vicenda editoriale di questo libro ci fa capire perché ciò non sia avvenuto. Suor Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), che ebbe, provvidenzialmente per noi, un permesso speciale per completare la sua opera nel Carmelo di Colonia[11], riuscì a correggerne le bozze, ma non a vederlo definitivamente stampato. L'edizione dell'opera non incluse le due appendici e, forse, questo non fu del tutto positivo per la comprensione globale del suo lavoro teoretico, perché, se si pensa che l'altra

[9] *Ibid.*, p. 395.
[10] *Ibid.*, nota 33.
[11] Suor Teresia Renata riporta un'interessante testimonianza del vecchio maestro Edmund Husserl: «Non credo – diceva con vera fierezza paterna – che la Chiesa abbia un altro neoscolastico della qualità di Edith Stein. Ringraziamo il Signore che nel Carmelo di Colonia possa continuare la sua attività filosofica!», Teresia Renata De Spiritu Sancto, *Edith Stein*, cit., p. 245.

appendice riguarda *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, si capisce che l'Autrice intendeva stabilire un confronto fra due posizioni contemporaneamente molto vicine e lontane rispetto alla sua e decisamente lontane tra loro.

Perché scegliere proprio una Santa del Cinquecento e un pensatore del Novecento e neppure un esponente della filosofia cristiana, anzi un suo oppositore? Forse proprio per far risaltare, quasi provocatoriamente, l'efficacia e l'attualità della descrizione spontaneamente resa da santa Teresa, sulla base di ciò che aveva 'provato'. Una descrizione che avvalora il lavoro di scavo di chi segue il metodo fenomenologico e lo conduce sempre di più nella profondità interiore, in quel luogo già indicato filosoficamente da sant'Agostino e ricordato anche da Husserl[12].

Spontaneamente fenomenologa, Santa Teresa coglie bene la struttura dell'essere umano, meglio di chi, pur dicendo di seguire il metodo fenomenologico, un metodo che cerca di descrivere il fenomeno così come si presenta, non sa metterne in evidenza tutte le dimensioni e rimane alla superficie; ed è proprio ciò che è accaduto a Martin Heidegger. Egli ha cercato di analizzare l'esistenza, ma è rimasto alle porte del Castello, non ha saputo penetrare in esso[13].

Commentando, passo per passo, l'opera di santa Teresa, Edith Stein, dopo aver ricordato che per la Santa la porta per entrare è la preghiera e la meditazione, si accinge a descrivere le dimore che sono nel suo interno e che vengono incontro all'io, che vuole rientrare in se stesso. Ella procede ad una sorta di razionalizzazione dei consigli dati da santa Teresa a chi voglia percorrere il suo stesso cammino. La porta non è, allora, solo quella della preghiera, ma anche quella dell'autocoscienza, come d'altra parte è indicato dalla Santa, e la conoscenza di sé è correlativa alla conoscenza di Dio, pur oscura e imperfetta.

Nella seconda dimora, Dio entra nell'anima attraverso richiami

[12] Husserl termina la sua opera dedicata a Cartesio *Meditazioni cartesiane* (trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960) con il celebre invito agostiniano. «Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas», dimostrando in tal modo che il terreno di indagine, l'interiorità umana, lo avvicinava al pensatore medievale.

[13] L'altra appendice ad *Essere finito e Essere eterno* è stata pubblicata nella traduzione italiana di A.M. Pezzella in E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993.

esterni, la lettura di un libro, le parole di una predica, o anche le esperienze dolorose, come le malattie. Se queste chiamate di Dio sono ascoltate e la propria vita è ordinata alla volontà di Dio compiendo opere buone, cercando di stare lontani dai peccati, la ricompensa è costituita dalle 'consolazioni', che sono le emozioni che accompagnano l'essere umano. Siamo ancora nella 'normale' vita di fede; ancora non è iniziato il cammino della mistica.

Tale cammino comincia nella quarta dimora, allorché l'iniziativa si sposta completamente nelle mani di Dio; non si tratta del movimento dell'anima a Dio, ma del movimento che va da Dio all'anima, e ciò si concretizza nella differenza fra consolazioni e dolcezze, queste ultime hanno la loro origine in Dio e consentono l''orazione di quiete'.

A questo punto, allora, si manifesta un'altra 'conversione', ci si accorge che la fonte divina sgorga dal profondo dell'anima. In tal modo si entra in se stessi con i sensi e le potenze dell'anima; per esprimere ciò nei termini filosofici sopra indicati si nota che l'io si sposta dall'anima sensibile, ma anche dall'immaginazione e dall'intelletto, verso l'interno dove queste ultime capacità umane vengono illuminate da una luce nuova.

La quinta dimora si delinea nel gioco sottile dell'essere addormentati o desti; i sensi e le potenzialità umane si sono addormentati, ora si è svegli per Dio, perciò ci si addormenta alle cose del mondo e ci si risveglia in una dimensione diversa: si attua l''orazione di unione', durante la quale nasce il desiderio di lasciare la vita mondana e di lavorare per Dio alla salvezza delle anime.

La Stein, prima di proseguire nella descrizione del cammino della mistica, si ferma a riflettere sull'esistenza di due strade che conducono a Dio e questo per evitare che si ritenga esclusa l'unione con Dio per chi non accede all'esperienza mistica:

> «la prima è un salire faticoso con i propri sforzi, ovviamente con l'aiuto di Dio; la seconda è un essere trascinati in alto che risparmia molto lavoro, ma la cui preparazione e traduzione in atto pone pesanti richieste alla volontà»[14].

[14] E. Stein, *Il Castello interiore*, in Ead., *Natura Persona Mistica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997, p. 118.

Nell'ottica della mistica sponsale si entra attraverso la sesta dimora al 'fidanzamento spirituale'; questa immagine serve per comprendere, in termini umani, ciò che accade fra Dio e l'anima, quando cercano di conoscersi e di provare il loro amore. Qui si manifesta anche una grande sofferenza, che sembra riservata solo a questa fase nel *Castello interiore*, mentre è più presente e diffusa nel cammino descritto nelle opere di san Giovanni della Croce, che suor Teresa Benedetta prenderà in esame successivamente[15]. Tuttavia, nonostante l'aridità interiore, la difficoltà di pregare, l'anima sente la vicinanza di Dio, ode le 'locuzioni' o sperimenta l''estasi', quando viene toccata da una parola di Dio, o, infine, sente il 'volo dello spirito', nel quale si rivela in un istante ciò che non potrebbe imparare mai con le sue forze. Si manifesta a questo punto una sorta di tensione per l'anima, da una parte vorrebbe evitare ogni rapporto con gli altri, dall'altro vuole partecipare la sua gioia. Sembra che questo secondo desiderio prevalga nei due grandi mistici carmelitani, santa Teresa e san Giovanni: essi, infatti, vogliono comunicare le proprie esperienza per una finalità pratico-religiosa, quindi per uno scopo educativo[16] e tentano, perciò, di dire a parole ciò che, in realtà, è indicibile[17].

Rimanendo sempre nella dimensione della mistica sponsale, la settima dimora è lo stato di unione con la divinità. Ma se finora si è parlato di Dio, ora ci si riferisce esplicitamente alla Trinità; le Tre Persone si chinano sull'anima e si manifestano ad essa in modo che la 'divina compagnia' non l'abbandonerà più, anche se la visione diretta non l'accompagnerà sempre, ma a tratti. È proprio qui che si rende manifesto il mistero trinitario, secondo la testimonianza dei mistici[18].

L'incontro avviene nel punto centrale e più intimo dell'anima, quello

[15] Ead., *Scientia Crucis. Studio su San Giovanni della Croce* (trad. it. di P. Edoardo di S. Teresa), Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982.
[16] Che la finalità della Santa Madre Teresa fosse di ordine pedagogico è confermato dal lungo saggio *L'arte di educare* a lei dedicato e contenuto in E. Stein, *La vita come totalità. Scritti di educazione religiosa* (trad. it. di T. Franzosi), Città Nuova, Roma 1994.
[17] Cfr., A. Ales Bello, *Il Linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabés*, a cura di M. Baldini e di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 1989.
[18] Il tema della Trinità ha un ruolo centrale nella speculazione filosofico-teologica della Stein, si potrebbe ipotizzare che tale centralità sia legata anche al suo passaggio dall'Ebraismo al Cristianesimo, determinato dalla scoperta dell'amore di Cristo, e dal legame d'amore che si stabilisce tra le Persone divine.

che già sant'Agostino aveva indicato come il luogo dell'inabitazione di Dio; egli non solo aveva certamente sentito tutto ciò, ma aveva anche mostrato con un'argomentazione razionale che, se si cerca Dio, in qualche modo bisogna già sapere che cosa è, anche se oscuramente, perché è sperimentato in prima istanza come presente in se stessi:

> «[...] Entrai, da te guidato, nell'intimo della mia anima e ci riuscii perché tu ti facesti mio aiuto. Entrai e vidi con l'occhio della mia anima, qualunque esso fosse e sopra di esso, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile, non questa luce comune e visibile ad ogni uomo, né una luce del medesimo genere, ma più intensa, quasi che essa da chiara si facesse smagliante ed occupasse tutto con la sua immensità. [...] Chi conosce la verità conosce quella luce e chi conosce quella luce conosce l'eternità. È l'amore che fa conoscere. O verità eterna, o vero amore e diletta eternità! Sei tu il mio Dio, a te anelo e di giorno e di notte!»[19].

Edith Stein commenta: «*Dio è amore*, questo è il punto di partenza di sant'Agostino, e questo già di per sé è Trinità. Infatti, l'amore necessita un amante, un amato e l'amore stesso»[20].

La persona, nonostante sia giunta alla meta, non si chiude in se stessa, al contrario è richiamata ai suoi doveri, quindi a vivere nel mondo insieme agli altri; non c'è isolamento, anzi l'esperienza personale è la fonte di una grazia che si diffonde. Nessuna chiusura egoistica: infatti, il ritornare nel centro di se stessi per ritrovare Dio, costituisce in pari tempo la massima apertura. È su questo aspetto che l'Autrice si sofferma nella parte finale del suo saggio, in cui giustifica il suo interesse anche speculativo per il cammino interiore percorso dalla Santa Madre, non solo al fine di conoscere la struttura dell'essere umano, ma di comprendere anche il suo processo di formazione dall'infanzia alla giovinezza e i rischi che sono ad esso connessi, se non interviene una precisa opera educativa. Tali rischi consistono da un lato in quello che si potrebbe definire 'narcisismo', dall'altro nella

> «idea di se stessi basata sull'immagine che gli altri vedono dall'esterno e, quindi, ovviamente una formazione della psiche modellata

[19] Aurelio Agostino, *Confessioni*, 7, 10, 1-2.
[20] Stein, *Essere finito e Essere eterno,* cit., p. 462.

in derivazione dall'esterno, che contribuisce all'occultamento della sua essenza autentica»[21].

Con la sua straordinaria capacità di mettere tutto in 'armonia', la nostra pensatrice trova nessi profondi fra i diversi aspetti della realtà. Perciò è comprensibile che la valutazione dell'opera di santa Teresa si inserisca all'interno di un contesto apparentemente estraneo, quello della psicologia dei secoli diciannovesimo e ventesimo. Edith Stein, pur scorgendo l'insufficienza di gran parte di quella disciplina, riconosce che, sul versante filosofico, pensatori come Wilhelm Dilthey (1833-1911), Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Adolf Pfaender (1870-1941), Hedwig Conrad-Martius (1988-1966) hanno contribuito a non ridurre l'interpretazione dell'essere umano alla sola componente psico-fisica, ma ne hanno colto gli aspetti spirituali, fornendo una solida base per una fondazione della psicologia. Ciò ha consentito a lei, che li ha avvicinati e conosciuti durante la sua formazione filosofica, di percorrere un cammino speculativo che l'ha condotta non solo a riesaminare i momenti più significativi dell'antropologia presente negli scritti dei pensatori cristiani medievali e moderni[22], ma anche ad apprezzare le sottili descrizioni dei mistici e a volerli seguire in quel luogo privilegiato per l'incontro con la divinità, che è il Carmelo, luogo a lei indicato dalla 'Santa Madre' Teresa.

[21] Stein, *Il Castello interiore*, cit., p. 142.
[22] Per una sintesi dell'itinerario filosofico: Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit.