

Empatia e relazione con Dio

in Edith Stein*

in: AA.VV., *Lumen fidei*. L'intelligenza mistica, Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, Edizioni OCD, Roma 2015, pp. 73-92.

Christof Betschart

Il tema a me assegnato è l'empatia in Edith Stein, a partire dalla sua tesi fino a *Scientia Crucis*. Possiamo chiederci perché parlare di empatia nel contesto della vita spirituale e della teologia. Direi semplicemente perché la vita spirituale e la teologia hanno necessariamente una dimensione *relazionale*. Propongo come punto di partenza della nostra riflessione il numero 36 dell'Enciclica *Lumen Fidei*.

La teologia [...] appartiene al movimento stesso della fede, che cerca l'intelligenza più profonda dell'autorivelazione di Dio, culminata nel Mistero di Cristo. La prima conseguenza è che nella teologia non si dà solo uno sforzo della ragione per scrutare e conoscere, come nelle scienze sperimentali. Dio non si può ridurre ad oggetto. Egli è Soggetto che si fa conoscere e si manifesta nel rapporto da persona a persona (LF, n. 36).

Ciò vale anche per il teologo, il quale realizza il suo compito non soltanto nell'elaborare un discorso su Dio (con Dio come oggetto del suo discorso), ma nella sua vita di preghiera e dunque nella sua relazione "da persona a persona" con il Dio tripersonale che alimenta la sua riflessione. Ma la *Lumen Fidei* suggerisce qualcosa di più: la teologia stessa in quanto discorso è chiamata a conoscere e parlare di Dio come *soggetto* che si comunica particolarmente nel "mistero di Cristo". La conoscenza di Dio

* Ringrazio suor Maria Manuela Romano del Carmelo di Monte San Quirico per aver riletto il testo e per i suoi commenti costruttivi.

come soggetto significa che la conoscenza intersoggettiva è una questione essenziale per la teologia.

L'empatia non dice tutto della conoscenza intersoggettiva, ma riguarda una conoscenza allo stesso tempo privilegiata e limitata che cercheremo di approfondire in questa sede. Vi propongo due parti principali. Nella prima parte propongo una riflessione fondamentale sulla conoscenza intersoggettiva secondo la tesi sull'empatia, mettendo in risalto tre punti essenziali. La seconda parte tratterà lo sviluppo della comprensione steiniana dell'empatia nell'ultimo scritto, *Scientia Crucis*, o piuttosto l'arricchimento del suo pensiero in tre direzioni.

1. La conoscenza intersoggettiva nella tesi sull'empatia

Come ci conosciamo gli uni gli altri? Nella conoscenza intersoggettiva possiamo evidenziare in primo luogo l'aspetto sensibile della nostra conoscenza. Posso vedere una persona, sentirla, parlare o ridere, darle la mano o un abbraccio. La conoscenza sensibile non può essere isolata dalla conoscenza intellettuale, per esempio se facciamo un'affermazione su una persona come bassa o alta, come magra o grassa, ecc., questi concetti presuppongono un'attività intellettuale. Però questa conoscenza rimane superficiale come se la persona fosse un oggetto, per esempio una statua di marmo o un robot. La nostra conoscenza intersoggettiva va, fin dal suo inizio, al di là di una conoscenza oggettivante. Conosciamo le persone in quanto soggetti umani, che hanno una vita interiore con diversi vissuti e una struttura personale con abitudini e capacità. Che cosa ci permette di percepire non soltanto l'aspetto fisico di una persona o il timbro della voce, ma anche qualcosa della sua vita interiore? Secondo la Stein¹ è la nostra

¹ Cfr. E. STEIN, *L'empatia*, ed. it. a cura di Michele Nicoletti, Franco Angeli, Milano 1986; ed. ted.: *Zum Problem der Einfühlung*, a cura di Maria Antonia Sondermann, Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) 5, Herder, Friburgo-Basilea-Vienna 2008. Dopo il primo riferimento bibliografico utilizzo soltanto i titoli brevi.

capacità di empatia² o in tedesco *Einfühlung*. Questo sostantivo, tradotto, significa “sentire dentro” l'altra persona. L'empatia fa sì che percepiamo spontaneamente un uomo o una donna non unicamente come oggetto fisico, ma come un soggetto di una vita interiore. In questo senso l'empatia è presupposta nelle relazioni intersoggettive.

In questa sede, non ci è possibile seguire tutta la riflessione steiniana sull'empatia³, ma cercherò di sintetizzare ciò che la nostra Autrice intende per atto d'empatia. Nel senso più fondamentale, l'atto d'empatia è la conoscenza intuitiva (il “sentire”) della coscienza straniera con tutta la sua ricchezza: essere un soggetto con una struttura personale, con delle abitudini e soprattutto con tanti vissuti. L'atto d'empatia è mio, cioè un atto *originario*, ma il suo contenuto è la coscienza straniera con i suoi vissuti (il contenuto è *non-originario* perché appartiene al soggetto altrui). L'empatia nella prospettiva steiniana è un atto conoscitivo fondamentale, presupposto poi in tanti altri atti: per esempio, per avere compassione di una persona, devo conoscere già il suo dolore e lo conosco per empatia. L'empatia è spontanea: quando vedo un bambino sorridere, colgo (*gewahren*) allo stesso tempo la sua gioia senza riflettere. Questa empatia spontanea si può sviluppare con il tempo, per esempio è più facile “empatizzare” la gioia o la tristezza di una persona che conosciamo già da molto tempo rispetto a un estraneo.

² Talvolta la parola tedesca *Einfühlung* viene tradotta con «enteropatia» per evitare una precomprensione psicologica che non permette di cogliere il senso steiniano. Manteniamo qui la traduzione «empatia» utilizzata nelle traduzioni e linguisticamente giusta.

³ Cfr. la letteratura molto ricca sull'empatia secondo Edith Stein. Indico soltanto alcune pubblicazioni in italiano: E. COSTANTINI, *L'empatia, conoscenza dell'io estraneo*, «Studium» 86/1 (1990), pp. 73-91; L. BOELLA – A. BUTTARELLI, *Per amore di altro: l'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina, Milano 2000; L. BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006; M. ARMEZZANI *et al.*, *Intenzionalità ed empatia. Fenomenologia, psicologia, neuroscienze*, «Quaderni dell'AIES» 3, Edizioni OCD, Roma 2008. Ci sono tanti altri studi in altre lingue, per esempio in inglese di A. MACINTYRE, «Stein on Our Knowledge of Other Minds», in *Edith Stein. A Philosophical Prologue (1913-1922)*, Rowman & Littlefield, Lanham 2007, pp. 75-87. Per una bibliografia più ampia, cfr. M.A. SONDERMANN, «Sekundärliteratur», in *Zum Problem der Einfühlung*, cit., p. XXXIII.

A questo primo approccio vorrei aggiungere tre precisazioni: la *prima* concerne il fatto che l'empatia secondo la Stein è una nostra capacità che dipende dalla nostra natura, ma anche dall'uso che ne facciamo. Ci sono delle differenze individuali e specifiche, date dal fatto che le donne di solito sono più capaci di empatia, perché l'orientamento verso le persone è più marcato nella loro natura sessuata. Questa capacità naturale si sviluppa nella vita concreta e se non viene coltivata, non si può affinare e rimane grossolana. Invece, anche con una capacità naturale piuttosto limitata, la conoscenza delle persone può migliorare con il tempo.

La *seconda* precisazione tocca i limiti dell'empatia. Gli sbagli sono sempre possibili e sarebbe pericoloso non fare attenzione alla possibilità di cogliere empaticamente qualcosa che non esiste in realtà. Le illusioni sono tantissime, per esempio quando "empatizzo"⁴ la gioia di una persona che di fatto è triste.

La *terza* precisazione, particolarmente importante nel nostro contesto, concerne il fatto che empatia significa una conoscenza intuitiva fra due o più soggetti. In primo luogo pensiamo evidentemente all'empatia nelle relazioni fra soggetti umani, ma il termine "soggetto" ha un'estensione maggiore. Siamo capaci di empatia non soltanto rispetto ai soggetti umani, ma anche rispetto ad alcuni animali⁵. Allo stesso tempo, la Stein formula l'ipotesi di un'empatia rispetto a Dio e questo più di cinque anni prima del suo Battesimo e senza ancora credere in Dio. Visto che l'empatia è l'esperienza della coscienza straniera, allora anche l'esperienza di Dio è data per empatia.

⁴ Questo neologismo segue la possibilità della lingua tedesca di distinguere fra il sostantivo (*Einfühlung*) e il verbo (*empfinden*).

⁵ Cfr. *L'empatia* 128 [66 ed. ted. originale del 1917] e 162 [97], dove la Stein utilizza l'esempio del cane di cui si può empatizzare il dolore quando è ferito alla zampa o la gioia quando scodinzola. Anche con le piante (cfr. *L'empatia* 140s. [77s.]), una certa empatia è possibile riguardo al loro vigore (*Frische*) e alla loro fiacchezza (*Mattigkeit*).

1.1. *L'empatia nella relazione con Dio*

Nella tesi sull'empatia, troviamo alcuni riferimenti alla dimensione religiosa dell'empatia. Il testo seguente è particolarmente importante per la nostra ricerca, perché la Stein mostra bene l'analogia fra la conoscenza delle persone umane e di Dio:

Così l'uomo coglie la vita psichica [*Seelenleben*] del suo simile; così anche il credente coglie l'amore, la collera e il comandamento del suo Dio; e Dio non può cogliere la vita dell'uomo in altro modo. Dio, che è onnisciente, non si può ingannare sulle esperienze vissute dell'uomo, come invece si ingannano reciprocamente gli uomini sulle loro esperienze vissute. Tuttavia neanche per Dio le esperienze vissute degli uomini diventano sue proprie, né assumono la stessa specie di datità di quelle proprie (*L'empatia* 64 [11])⁶.

La Stein mette in rilievo la reciprocità della conoscenza per empatia: l'uomo può conoscere Dio per esempio mediante la lettura dei testi biblici, in cui si parla dei "sentimenti" di Dio come il suo amore, la sua fedeltà, la sua gelosia e collera. Si può trattare di una conoscenza concettuale dell'amore o della collera di Dio. Ma, come la Stein sottolinea, può esistere anche una conoscenza per empatia, cioè una conoscenza intuitiva della vita di Dio, dei suoi "sentimenti". Sicuramente possiamo illuderci in questa empatia. Il rischio di antropomorfismo è molto reale se prendiamo la gelosia o la collera di Dio, ma anche il suo amore, semplicemente come attitudini umane. L'empatia della vita divina non è data automaticamente, perché in ultima analisi si tratta di un'esperienza mistica gratuita. Lo vedremo più avanti.

⁶ «So erfafst der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfafst er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen. Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis wird sich über die Erlebnisse der Menschen nicht täuschen, wie sich die Menschen untereinander über ihre Erlebnisse täuschen. Aber auch für ihn werden ihre Erlebnisse nicht zu eigenen und nehmen nicht dieselbe Art der Gegebenheit an» (Zum Problem der Einfühlung, cit., p. 11).

La Stein aggiunge che anche Dio conosce l'uomo per empatia e in questo caso si tratta di un'empatia perfetta senza possibilità di illusione. Ma anche da parte di Dio, i nostri vissuti non diventano i suoi e di conseguenza l'empatia non è da prendere nel senso di una fusione fra Dio e noi. L'empatia non è fusione perché i due soggetti sono consistenti in se stessi, Husserl e Stein direbbero che sono un «io puro»⁷, un soggetto in senso forte come condizione di possibilità di ogni relazione intersoggettiva⁸.

1.2. *L'empatia né fusione, né separazione*

Da un lato, dunque, l'empatia secondo la Stein non è fusione, ma dall'altro lato non è neanche separazione fra i soggetti. La conoscenza empatica mi fa conoscere la vita altrui. Non si tratta soltanto di una conoscenza sensibile che mi permetterebbe di riferirmi ai *miei* vissuti, da attribuire in seguito a un'altra persona⁹. Se fosse così, il sorriso del bambino che vedo rimanderebbe alla *mia* gioia che poi attribuirei al bambino. In questa pro-

⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. II/1 *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Tübingen 1993⁷, pp. 359-363 sull'io puro nella quinta ricerca; cfr. anche *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Niemeyer, Tübingen 2002⁶, p. 58 (§33), p. 109s. (§57) e p. 160 (§80). Più tardi, Husserl parlerà dell'ego trascendentale (cfr. *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg 1995³, pp. 8-28; tutta la prima meditazione col titolo "*Der Weg zum transzendentalen Ego* [Il cammino verso l'ego trascendentale]"); cfr. *L'empatia*, cit., p. 100s. [41]: piccolo paragrafo sull'io puro come base di tutta la ricerca; cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, trad. di Anna Maria Pezzella, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001² (1998); *Einführung in die Philosophie*, a cura di Claudia Mariele Wulf, ESGA 8, Herder, Friburgo-Basilea-Vienna 2004, pp. 149-151 ed. italiana [104s. ed. tedesca]. La Stein non ha mai messo in questione l'io puro come presupposto metodologico della fenomenologia.

⁸ Questo vale anche per l'unipatia, per esempio nel caso del contagio psichico che può condurre a una fusione in senso psicologico, ma non nel senso di una perdita della propria consistenza soggettiva.

⁹ La sua riflessione sul rapporto fra la fenomenologia e la psicologia *del suo tempo* si trova nella critica di tre teorie psicologiche che negano la possibilità di conoscere la vita altrui: "La teoria dell'imitazione [*Nachahmungstheorie*]", "La teoria dell'associazione [*Assoziationstheorie*]" e "La teoria della conclusione per analogia [*Analogieschlußtheorie*]" ; cfr. *L'empatia*, cit., pp. 76-86 [21-30].

spettiva di separazione nessuna comunione spirituale sarebbe possibile. La Stein invece pensa che sia possibile cogliere la gioia di un'altra persona anche quando io stesso sono triste. Qui sorge una domanda: è possibile empatizzare qualcosa che non ho vissuto? Secondo la Stein è possibile empatizzare tutto ciò che potrei vivere, anche se non l'ho ancora vissuto. Anzi si dovrebbe dire che molto spesso gli atti di empatia ci aiutano a conoscere meglio noi stessi, perché i vissuti altrui svelano qualcosa della nostra stessa struttura esperienziale (*Erlebnisstruktur*). Ma è anche possibile empatizzare qualcosa che io stesso non potrò mai vivere, perché non corrisponde alla mia struttura esperienziale? Per esempio, è possibile per un uomo empatizzare il dolore del parto di una donna? La risposta quasi spontanea sarebbe "no", perché l'uomo non partorisce. La Stein risponderebbe che l'uomo non può averne un'empatia con una rappresentazione compiuta (*erfüllt*), ma può cogliere il vissuto del partorire con una rappresentazione vuota (*Leervorstellung*)¹⁰.

Cerchiamo adesso di applicare meglio questa riflessione steiniana all'empatia fra Dio e l'uomo. Rispetto alla non-fusione negli atti di empatia, l'approccio metodologico della Stein mi sembra una chiave sicura per pensare la relazione fra Dio e l'uomo. La nostra soggettività o *subsistentia* soggettiva è inalienabile: non può essere distrutta; potrebbe teoricamente ri-

¹⁰ La Stein dà l'esempio autobiografico dell'esperienza religiosa: «Ciò che invece contrasta con la mia propria struttura di esperienza vissuta non posso portarlo a me a "riempimento" ma posso però averlo dato nel modo della rappresentazione vuota. Io stessa posso essere non credente e tuttavia capire che un altro sacrifichi alla sua fede tutti i beni terreni che possiede. [...] Così ottengo empatizzando il tipo dell'"*homo religiosus*" che mi è per natura estraneo e lo capisco sebbene ciò che là mi si fa incontro in modo nuovo, rimarrà sempre "non riempito"» (*L'empatia*, cit., p. 199s.); «*Was dagegen meiner eignen Erlebnisstruktur widerstreitet, das kann ich mir nicht zur Erfüllung bringen, ich kann es aber noch in der Weise der Leervorstellung gegeben haben. Ich kann selbst ungläubig sein und doch verstehen, daß ein anderer alles, was er an irdischen Gütern besitzt, seinem Glauben opfert. [...] So gewinne ich einführend den Typ des homo religiosus, der mir wesensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird*» (*Zum Problem der Einfühlung*, cit., p. 129). Nel 1916, la Stein è convinta che il vissuto della fede religiosa si oppone alla sua struttura esperienziale e che lei stessa non potrà mai sperimentarlo. Ciononostante dice di essere capace di empatizzarlo, per esempio rispetto alla persona che lascia tutto per la sua fede. Può empatizzare il tipo dell'uomo religioso con una rappresentazione vuota anche se questa dimensione le manca.

cadere nel nulla, se Dio non fosse fedele e non ci mantenesse nell'esistenza. Nei dibattiti sulla conoscenza intersoggettiva, questo significa per la Stein che l'io puro non è il prodotto dell'incontro, ma il suo presupposto¹¹. Ciò che cambia non è l'io puro, ma piuttosto l'io che la Stein chiama l'io personale che ha una storia e si sviluppa negli incontri con altre persone.

Se si prende sul serio la preghiera come possibilità di relazione con Dio, che la Stein scorge in alcuni amici, allora non si può assolutizzare la trascendenza o l'alterità di Dio nel senso di una separazione radicale fra Dio e noi¹². La conoscenza intersoggettiva e di conseguenza la comunione con Dio sarebbero impossibili. La tradizione giudeo-cristiana insiste sul fatto che siamo creati a *immagine di Dio* (Gn 1,26s.). Tommaso ha riconosciuto l'immagine di Dio nell'uomo, nella nostra attività intellettuale e volitiva e dunque nella nostra vita spirituale che rassomiglia alla vita divina e più particolarmente alle processioni intratrinitarie¹³. Questo indica, a mio avviso, che siamo capaci di empatizzare la vita divina al di là di una rappresentazione vuota, anche se nessuna esperienza di Dio può essere totalmente "compiuta" in questa vita¹⁴. In più, non ne siamo capaci con le nostre

¹¹ Buber afferma nel suo saggio molto conosciuto *Io e tu* già all'inizio della sua ricerca: «Non c'è alcun io in sé, ma solo l'io della parola fondamentale io-tu, e l'io della parola fondamentale io-esso» (M. BUBER, «Io e Tu (1923)», in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 1993, pp. 57-157, qui p. 59; ed. ted.: «Ich und Du», in *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1984, pp. 7-136, qui p. 8). La Stein sarebbe d'accordo nel dire che nella vita concreta, le relazioni non vanno da io puro a io puro, ma da persona a persona. In questo senso si può verificare che non ci comportiamo in modo identico nelle diverse relazioni personali o impersonali. Ma se l'io nella relazione personale e impersonale non è lo stesso, che cosa permette di utilizzare la stessa parola "io" nei due casi? Con la Stein e la tradizione da lei seguita (Agostino, Cartesio, Kant, Husserl) potremmo rispondere che la condizione di possibilità di questo uso è l'io puro o la soggettività trascendentale.

¹² A questo proposito si può indicare il paradosso dell'assolutizzazione dell'alterità di Dio. Se Dio fosse tutt'altro, non potremmo neanche fare l'affermazione che è tutt'altro, perché ogni affermazione è resa impossibile. L'espressione si contraddice.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* Ia, q. 93, a. 7c.

¹⁴ Per dirla con le parole di Paolo: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto [ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην]» (1Cor 13,12). È il modo paolino di sostenere la trascendenza e l'alterità di Dio, ma non si tratta di una trascendenza che escluderebbe già in questa vita almeno una conoscenza imperfetta.

forze, perché questa capacità si inserisce nella storia di Dio con l'uomo, nella storia della caduta e della salvezza. L'empatia con la vita di Dio è resa possibile soltanto da Lui.

1.3. *L'empatia senza mediazione corporea?*

L'empatia verso altre persone umane è spontaneamente legata alla percezione sensibile: vedere la faccia di qualcuno, toccare la mano, sentire la voce, ecc. ci permette di empatizzare la vita interiore, come già detto con limiti e illusioni possibili. Nei confronti di Dio non abbiamo la stessa possibilità, la divinità non si può conoscere con i sensi esterni. A questo proposito, la Stein sviluppa il suo pensiero: nella tesi di dottorato insiste sulla mediazione del corpo vivente per poter empatizzare. Nell'*Introduzione alla filosofia* invece, la Stein mette in rilievo un'empatia senza mediazione corporea, ma che funziona in modo analogo al contagio psichico. Se il mio vivere cambia senza motivo, posso rendermi conto che un altro vivere modifica il mio vivere. Questo si può applicare alla conoscenza empatica puramente spirituale, come la Stein dice:

In tali casi [di contagio] può accadere che io sia consapevole nel mio vivere del vivere estraneo, poiché nella sua mancanza di motivi [*Motivlosigkeit*] rimanda oltre se stesso alla sua origine. (A partire da ciò ci sarebbe la possibilità di riflettere sul fatto che senza la mediazione del corpo vivente estraneo, solo sul fondamento del proprio stato di vissuto [*Erlebnisbestand*], si potrebbe giungere alla datità della spiritualità estranea) (*Introduzione alla filosofia* 215 trad. mod. [165])¹⁵.

¹⁵ «Es kann in solchen Fällen vorkommen, daß ich in meinem eigenen Erleben selbst des fremden innewerde, indem es in seiner Motivlosigkeit über sich selbst hinausweist auf seinen Ursprung. (Von hier aus wäre die Möglichkeit zu erwägen, daß man ohne die Vermittlung des fremden Leibes, rein auf Grund des eigenen Erlebnisbestandes zur Gegebenheit von fremder Geistigkeit kommen könnte)» (*Einführung in die Philosophie*, cit., p. 165).

La Stein si riferisce alle situazioni in cui non riesce a capire il cambiamento del proprio vivere. Per esempio, se sono triste e incontro una persona gioiosa, la sua gioia mi rende gioioso per contagio. Forse non mi rendo subito conto di questo cambiamento, ma soltanto quando rifletto sull'accaduto. La Stein suggerisce che qualcosa di simile possa accadere senza mediazione corporea: nel vissuto religioso, per esempio nel *riposo in Dio* e nel *sentimento di sicurezza* (*Geborgensein*) di cui la Stein parla in prima persona singolare¹⁶, si rende conto di una pace interiore e di una nuova forza di cui non può spiegare l'origine, perché hanno un'origine al di là della sua vita. Come dice, si tratta dell'«afflusso di un'attività e di una forza che non è mia»¹⁷, ma non ne parla ancora in termini di relazione personale. La Stein sperimenta il riposo, la pace, la sicurezza e la forza. È toccata da Dio in un incontro senza mediazione corporea, ma il Dio che sperimenta è per lei soprattutto una forza trascendente e non ancora un essere personale. Certo, l'interesse per il vissuto religioso è già presente negli scritti giovanili della Stein, ma non ancora nel senso di un incontro personale. Mi sembra che la lettura della *Vita* di santa Teresa sia stata determinante per entrare in una relazione personale con Dio e per arricchire la sua concezione solamente conoscitiva dell'empatia di Dio. La definizione conosciutissima dell'orazione nel libro della *Vita* sarà per lei una spinta per rinnovare la riflessione sull'empatia riguardo a Dio: «l'orazione mentale non è altro, per me, che un intimo rapporto di amicizia, un frequente trattenimento da solo a solo con colui da cui sappiamo di essere amati» (V 8,5)¹⁸. Sarebbe molto interessante vedere come questa definizione si sia progressivamente attualizzata nella vita della nostra Santa, ma dobbiamo limitarci a cogliere i frutti maturi del suo pensiero in *Scientia Crucis*.

¹⁶ Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*. Contributi per una fondazione filosofica, trad. di Anna Maria Pezzella, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996; *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, a cura di Beate Beckmann-Zöller, ESGA 6, Friburgo-Basilea-Vienna, Herder 2010, p. 115s. ed. it. [76 ed. ted. originale].

¹⁷ *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 116 [76].

¹⁸ «[Q]ue no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5).

2. *Scientia Crucis*

Edith Stein, al Carmelo Suor Teresa Benedetta della Croce, scrive *Scientia Crucis* più di venticinque anni dopo aver difeso la sua tesi sull'empatia. Di solito si dice che una tesi di dottorato è fondamentale per il percorso ulteriore di un autore, ma nel caso della Stein, a prima vista, questo non sembra accadere, perché utilizza molto poco lo stesso termine "empatia" nelle opere seguenti¹⁹. Ciononostante, la realtà dell'empatia rimane molto presente in tutte le sue ricerche antropologiche, ma si arricchisce proprio mediante la definizione appena citata di Teresa. Non si tratta soltanto di mettere in rilievo l'aspetto conoscitivo della relazione interpersonale (questo è il caso dell'empatia nella prospettiva steiniana), ma la relazione come amicizia. In *Scientia Crucis*, il termine "empatia" non appare più, ma la realtà stessa dell'empatia si sviluppa in tre direzioni²⁰. L'empatia si sviluppa nella storia con Dio, chiama l'amore e viene mediata dall'umanità del Verbo Incarnato.

2.1. *L'empatia nella relazione storica con Dio*

In *Scientia Crucis*²¹, scritta nel 1941-1942 alla fine della sua vita, Edith Stein si occupa della vita e delle opere di Giovanni della Croce. La seconda parte sulla *dottrina della croce* (*Kreuzeslehre*) propone una lettura dei quattro trattati del santo Dottore (*Salita al monte Carmelo*, *Notte oscura*,

¹⁹ Cfr. *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 197-226 [149-175] sulla conoscenza della persona straniera (*Erkenntnis der fremden Person*); cfr. M.-J. DE GENNES, «Une question controversée: l'empathie chez Edith Stein», in *Une Femme pour l'Europe: Edith Stein (1891-1942)*, Actes du Colloque international de Toulouse (4-5 mars 2005), Cahier d'études steiniennes 2, Cerf-Carmel-Ad Solem, Paris-Toulouse-Genève 2009, pp. 107-129, qui pp. 124-126.

²⁰ Questo sviluppo presuppone la riflessione steiniana sull'empatia come fondamento filosofico. In questo senso, per avvicinarci alla spiritualità steiniana, dobbiamo conoscere la sua filosofia.

²¹ Cfr. E. STEIN, *Scientia Crucis*, trad. di Cristiana Dobner, Edizioni OCD, Roma 2002; ed. ted.: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ed. di Ulrich Dobhan, Herder, Friburgo-Basilea-Vienna 2003.

Cantico spirituale, Fiamma d'amor viva). Soltanto in alcune pagine, la Stein cerca di combinare l'insegnamento spirituale di Giovanni con le proprie ricerche antropologiche. In queste riflessioni, inserisce anche un paragrafo sulle tre specie di unione fra Dio e l'uomo:

[Per] la prima [specie di unione], Dio dimora essenzialmente in tutte le cose create e così le conserva nell'essere; con la seconda, si deve intendere l'inabitazione per grazia nell'anima; con la terza, l'unione trasformante, divinizzante, attraverso l'amore perfetto (*Scientia Crucis* 189 [139])²².

In questa sede, ci interessiamo alla distinzione fra l'inabitazione per grazia e l'unione trasformante. Secondo la Stein, l'unione trasformante non è soltanto un grado superiore dell'inabitazione, ma una nuova specie di unione. L'unione non è diversa dal punto di vista di Dio, perché Dio è fedele nel chiamare l'uomo alla comunione con Lui²³. La distinzione specifica fra l'inabitazione per grazia e l'unione mistica concerne il vissuto della relazione con Dio: l'inabitazione per grazia nell'essenza dell'anima non è sperimentata direttamente, ma mediante la vita teologale nella fede, speranza e carità. L'esperienza mistica e, *a fortiori*, l'unione mistica²⁴ sono secondo la Stein un sentire spirituale (*Spüren*) in un modo più originario rispetto alla conoscenza discorsiva, perché il sentire spirituale è più pro-

²² «[D]urch die erste wohnt Gott wesentlich in allen geschaffenen Dingen und erhält sie dadurch im Sein. Unter der zweiten ist das gnadenhafte Innewohnen in der Seele zu verstehen, unter der dritten die umgestaltende, vergöttlichende Vereinigung durch die vollkommene Liebe» (*Kreuzeswissenschaft*, cit., p. 139).

²³ «È lo stesso Unico Dio in tre Persone, presente in tutti e tre i modi [*Weisen*], e l'Essere è lo stesso Essere immutabile nei tre modi. Eppure l'inabitazione [*Innewohnen*] è diversa, perché il luogo dove dimora l'unica e stessa, immutata, Divinità, ogni volta è diverso [*anders geartet*]; perciò l'inabitazione stessa muta» (*Scientia Crucis*, cit., p. 200).

²⁴ L'esperienza mistica è momentanea e può essere data alle persone senza grazia santificante, per esempio a una persona atea o agnostica (l'allusione autobiografica è assai chiara); l'unione mistica invece presuppone una comunione permanente che necessita un dono libero, reciproco e definitivo che non si potrebbe concepire senza la grazia santificante: «Il nudo tocco [*bloße Berührung*] nel più profondo interiore non ha necessariamente come presupposto l'inabitazione [*Innewohnen*] per grazia. [...] L'unione, invece, come reciproca consegna [*wechselseitige Hingabe*], non può avvenire senza la fede e l'amore, cioè senza la grazia santificante» (*Scientia Crucis*, cit., p. 204).

fondo delle facoltà spirituali (*Scientia Crucis* 178s. [131]). Ci sono dunque due specie di atti da distinguere: da un lato, l'atto di *credere* che il Dio uno e trino abita in me e, dall'altro lato, l'atto con cui si può *sentirne* la presenza stessa.

L'insistenza sulla novità dell'unione mistica può stupire, perché sembrerebbe separare l'esperienza mistica della vita cristiana nella grazia. Perciò è importante sottolineare come sia possibile esprimere la continuità nello sviluppo della vita cristiana. Lo sviluppo si manifesta particolarmente nell'analogia della conoscenza intersoggettiva. Esiste un tipo di conoscenza intersoggettiva perché sentiamo parlare di qualcuno, per esempio di papa Francesco che non conosco personalmente, però mediante tante testimonianze, l'Enciclica *Lumen Fidei*, ecc. La conoscenza indiretta può svegliare il desiderio di conoscerlo di più e personalmente, da persona a persona senza mediazione. Secondo la Stein, esiste qualcosa di analogo nel rapporto con Dio. La fede rassomiglia alla conoscenza indiretta di una persona nel senso della *fides ex auditu* (Rm 10,17). L'esperienza mistica invece rassomiglia alla conoscenza diretta fra due persone. La conoscenza diretta rispetto a quella indiretta offre qualcosa di nuovo nell'approfondimento della conoscenza reciproca. La Stein riprende a questo proposito il concetto husserliano di "*Erfüllung*" (riempimento o anche compimento)²⁵: la conoscenza mistica "riempie" la conoscenza di fede. Ci sono certamente varie possibilità per nutrire e approfondire la fede. La particolarità dell'esperienza mistica è che non dipende dallo sforzo umano e consente il passaggio a un'esperienza *diretta* della presenza di Dio. Si tratta di una conoscenza diretta che potremmo chiamare *per empatia*. E come l'empatia fra persone umane è limitata, così *a fortiori* nella conoscenza di Dio. La Stein è attenta ai limiti intrinseci della conoscenza per empatia, e di conseguenza anche a quelli dell'empatia nei confronti di Dio che si compirà soltanto

²⁵ A proposito del concetto di *Erfüllung*, si veda la trattazione nell'opera che ha preparato la *Scientia Crucis*, cioè le *Vie della conoscenza di Dio*. La "teologia simbolica" dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà, trad. di Francesca De Vecchi, EDB, Bologna 2003, p. 55s.; *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, a cura di Beate Beckmann e Viki Ranff, ESGA 17, Herder, Friburgo-Basilea-Vienna, p. 48s.

nella vita eterna, essendo la visione beatifica la conoscenza dell'essenza divina per empatia. La conoscenza che Dio ha di noi è perfetta, ma la nostra conoscenza di Dio può sempre svilupparsi e compiersi progressivamente nella *nostra* storia di salvezza.

2.2. *L'empatia chiama l'amore*

L'interesse iniziale per l'empatia mi ha condotto a tematizzare la relazione con Dio dal punto di vista conoscitivo, perché l'empatia steiniana è un tipo di *conoscenza* intuitiva di altri soggetti con la loro vita interiore. L'aspetto conoscitivo tuttavia non basta per esprimere la relazione con Dio in una prospettiva cristiana. Questa prospettiva deve necessariamente essere integrata dalla libertà dei soggetti e dal loro amore reciproco. L'incontro con Teresa d'Avila, mi pare, abbia rivelato questa dimensione "affettiva" a Edith Stein: l'amicizia si costituisce non soltanto per la conoscenza, ma anche e soprattutto per l'amore reciproco. Non si può rendere conto della relazione con Dio senza l'amore che unisce Dio e l'uomo. A mio avviso, in *Scientia Crucis*, la Stein non parla più di empatia perché non vuole unilateralmente focalizzarsi sull'aspetto conoscitivo. Di fatto, la terza specie di unione si riferisce all'unione trasformante per amore, in Giovanni della Croce. L'empatia fa capire i vissuti altrui, ma non unisce alla vita altrui. Soltanto l'amore reciproco è unitivo. La Stein utilizza in alcuni passi l'espressione «unione mistica» (*mystische Vereinigung* o *Einigung*)²⁶, ma molto più frequentemente riprende l'espressione «unione d'amore» (*unión de amor*; *Liebesvereinigung*) che si trova in Giovanni della Croce²⁷.

²⁶ Cfr. *Scientia Crucis*, cit., pp. 197, 199, 204-206, 300 [144, 146, 150s., 215]. Più frequente è l'espressione "matrimonio mistico" (*Ibid.*, pp. 184, 189, 197, 204, 219, 238, 295 [135s., 139, 144, 150, 160, 174, 211]).

²⁷ Giovanni della Croce non parla di unione mistica, ma spesso di unione con Dio, di unione delle volontà divina e umana e di unione d'amore (cfr. 1S 11,3; 3S 33,5; 2N 7,3; 2N 12,4,6; 2N 21,10,12; CB 28,10; 39,5; LB 1,16; 2,32). La Stein utilizza l'espressione *Liebesvereinigung* ca. 30 volte, per esempio in *Scientia Crucis*, cit., pp. 55, 61, 77, 98, 143, 151 ecc. [41, 45, 57, 72, 105, 111 ecc.].

Per capire meglio questo sviluppo del pensiero steiniano, mi riferisco alla sua traduzione del *De veritate* di san Tommaso soprattutto dal 1926 al 1929²⁸. Si chiede nella *quaestio* 22 se sia superiore l'intelletto o la volontà. Secondo Tommaso, assolutamente parlando, l'intelletto è superiore perché la conoscenza ci permette di possedere ciò che conosciamo *a modo nostro*, mentre la volontà ci orienta fuori di noi verso l'essere stesso della cosa voluta. Ma rispetto a Dio, la volontà è superiore, perché la nostra conoscenza di Dio è limitata alla nostra capacità (*quidquid recipitur...*), mentre con la nostra volontà amiamo *Dio stesso* al di là della conoscenza necessariamente limitata che possiamo avere di Lui²⁹.

L'amore raggiunge una conoscenza più profonda di Dio, perché l'amore unisce e assimila l'amante all'amato³⁰. Questa somiglianza fa accedere a un'empatia approfondita e "riempita", perché la vita divina non è più una vita straniera, ma una vita che diventa realmente nostra per grazia e che diventa sperimentalmente nostra nell'unione d'amore. L'amore non si può fermare prima di possedere l'amato e di conseguenza l'amore spinge a una conoscenza sempre più profonda.

Allo stesso tempo – questo stabilirà la reciprocità fra l'amore e la conoscenza di Dio – l'amore stesso si concretizza e si intensifica mediante questa nuova conoscenza di Dio. La fede viva nell'unione per grazia è accompagnata dall'amore. Ma questo amore dipende nella sua intensità dalla conoscenza: la Stein paragona la conoscenza per fede a una conoscenza personale indiretta, nella quale l'amore è meno intenso come accade per una persona che conosciamo per sentito dire. Nell'unione d'amore, invece, l'amore è più forte perché si fonda su una conoscenza per empatia. Ecco uno dei passi in cui la Stein cerca di mostrare la novità dell'unione d'amore rispetto all'unione per grazia:

²⁸ Cfr. A. SPEER – F.V. TOMMASI, «Einleitung», in E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bd. 1, ESGA 23, Herder, Friburgo-Basilea-Vienna 2008, pp. XI-XCIII, qui p. XXV.

²⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 11, in E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bd. 2, ESGA 24, Herder, Friburgo-Basilea-Vienna 2008, pp. 596-600.

³⁰ Cfr. GIOVANNI DELLA CROCE, *IS* 4,3, ecc.

Se Dio le si dona [all'anima] nel matrimonio mistico, allora ella conosce Dio in un modo in cui prima non l'aveva conosciuto e non può imparare a conoscerlo su nessun altro cammino; ella prima non aveva conosciuta neppure la sua stessa ultima profondità. Quindi non ha mai saputo, come ora sa, a chi abbandonare la sua volontà, che cosa abbandonare e quale consegna possa desiderare da lei questa divina volontà (*Scientia Crucis* 204s. trad. mod. [150])³¹.

La nuova conoscenza di Dio e di se stessi perfeziona il dono di sé reciproco che infine si può paragonare all'intimità del matrimonio. La persona umana si possiede e si dà a partire dall'ultima profondità dell'anima e si indirizza a Dio di cui conosce – anche se oscuramente – la vita intima. Il concetto di riempimento utilizzato per parlare della nostra conoscenza di Dio si può applicare anche al nostro amore per Dio che si intensifica e alla speranza che si esprime come desiderio ardente della visione beatifica³².

2.3. *L'empatia rispetto al Verbo Incarnato*

Negli scritti fenomenologici, l'empatia nei confronti di Dio è un'empatia senza mediazione corporea. Nell'incontro con Teresa e in quanto cristiana la questione dell'empatia si rinnova di fronte al mistero del Verbo Incarnato³³. Se il Verbo ha assunto la nostra umanità, allora nei suoi occhi, nel suo volto, nei suoi gesti e parole si rivela qualcosa della sua vita interiore umana e divina. Sicuramente non abbiamo oggi la possibilità di incontrare Gesù *in carne ed ossa* come duemila anni fa, ma possiamo incontrarlo nella

³¹ «[W]enn Gott sich ihr [der Seele] in der mystischen Vermählung hingibt, dann lernt sie Gott in einer Weise kennen, wie sie ihn vorher noch nicht gekannt hat und auf keinem andern Wege kennenlernen kann; sie hat auch ihre eigenen letzten Tiefen vorher nicht gekannt. Sie hat also noch gar nicht so wie jetzt gewußt, wem sie ihren Willen hingibt, was sie hingibt, und welche Hingabe dieser göttliche Wille von ihr verlangen kann» (*Kreuzeswissenschaft*, cit., p. 150).

³² La distinzione fra unione per grazia e unione trasformante d'amore concerne la conoscenza, l'amore e la speranza. Visto che si tratta di una relazione interpersonale si mostra la continuità nella relazione fra il Dio uno e trino e l'uomo. Ma dal punto di vista del vissuto, la Stein mette in evidenza una differenza specifica, perché nell'unione trasformante il vissuto si colloca nel centro personale (*personale Mitte*; cfr. *Scientia Crucis*, p. 205 [150]).

³³ L'insistenza di Teresa sull'Umanità di Cristo è conosciuta: cfr. *Vita* 22 e 6 *Mansioni* 7.

sua parola, nella comunione ecclesiale, nei Sacramenti, nell'arte religiosa, nel servizio ai fratelli e alle sorelle, ecc.³⁴ Gesù si presenta come rivelatore o esegeta del Padre (cfr. Mt 11,27; Lc 10,22; Gv 1,18) e della loro comunione di vita (cfr. Gv 14,11.21; 16,15; 17,20). La questione nevralgica è dunque come queste mediazioni permettono di cogliere non semplicemente la vita umana dell'uomo Gesù, ma la sua vita divina.

La risposta deve rendere conto del fatto che la natura umana è distinta, ma non separata della natura divina, perché in questo caso Gesù non potrebbe rivelarci il Padre. Si deve ammettere in ultima analisi non soltanto una capacità umana di Dio – l'uomo in quanto *capax Dei*³⁵ –, ma anche una capacità divina dell'uomo – Dio o più precisamente il Verbo come *capax hominis*³⁶. Questa reciproca capacità si fonda su una somiglianza che rende possibile l'empatia rispetto a Dio e anche l'empatia di Dio rispetto a noi, perché l'empatia non si potrebbe concepire senza somiglianza. L'uomo è fatto per Dio e può trovare il suo compimento soltanto in Lui. Ma visto che l'uomo nello stato della natura caduta non è in grado di arrivare al suo compimento, ha bisogno del Verbo che in quanto *capax hominis* si incarna e si dona per noi sulla croce.

Posso precisare che l'Incarnazione per la Stein – in questo punto più vicina ai Francescani – non è soltanto da considerare in vista della redenzione della natura caduta per poter di nuovo essere in comunione con il Dio trinitario, ma che è motivata già «nell'ordinamento della creazione verso il compimento in Cristo» (*Scientia Crucis* 299, nota 252 trad. mod. [214, nota 490]). Il Vangelo ci mette in contatto con la vita dell'uomo Gesù,

³⁴ Cfr. R. KÖRNER, «"Einfühlung" im Sinne Edith Steins. Ein personaler Grundakt im christlichen Glaubensvollzug», in *Edith Stein. Testimone per oggi, profeta per domani*, Simposio internazionale su Edith Stein, Teresianum 7-9 ottobre 1998, Teresianum, Roma 1999, pp. 151-171; cfr. P. MANGANARO, *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002: dopo un capitolo introduttivo sull'empatia, il tema non appare più nella trattazione della *Scientia Crucis*.

³⁵ Cfr. ORIGENE, *De principiis* III, 6, 9; AGOSTINO, *De Trinitate* XIV, 8, 11 (PL 42, col. 1044) e XIV, 12, 15 (PL 42, col. 1048).

³⁶ Cfr. A. GESCHÉ, *Dieu est-il "capax hominis"?*, «Revue Théologique de Louvain» 24 (1993), pp. 3-37; cfr. F. NERI, *Cur verbum capax hominis*. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea, GBS, Roma 1999.

le sue attitudini, i suoi sentimenti e le sue parole nelle quali Gesù rivela il Padre suo e la loro vita divina. Le mediazioni sono tre: la mediazione del testo scritto che ci mette in contatto con la vita di Gesù, la mediazione della percezione sensibile (vedere Gesù, ascoltarlo, ecc.) nella quale si rivela la sua vita interiore, e infine la mediazione della vita di Gesù nella quale si manifesta la sua unità con il Padre e la loro comunione di vita, conoscenza e amore. Questa terza mediazione si incentra sul mistero di Cristo la cui umanità è personalmente – o con il termine tecnico *ipostaticamente* – unita alla divinità. Nel dono della fede conosco Gesù Cristo come vero uomo e vero Dio. Conoscere la divinità di Gesù *per empatia* suppone un approfondimento della fede in un incontro personale con Gesù, cioè in un'esperienza mistica. Rispetto all'empatia senza mediazione corporea l'empatia verso Gesù è più conforme al nostro modo di conoscere che comincia di solito con la percezione sensibile, ma le due forme conducono allo stesso mistero di Dio *capax hominis* e dell'uomo *capax Dei*. Il Verbo Incarnato attualizza nell'unione ipostatica questa duplice capacità e diventa per noi il cammino verso il Padre (cfr. Gv 14,6). Sono cosciente di toccare una questione che andrebbe sviluppata nell'ambito della cristologia³⁷. Da un lato, l'Incarnazione rivela che come uomini siamo capaci di Dio, perché il Verbo è capace di assumere la nostra umanità. La duplice capacità, nonostante la differenza fra il finito e l'infinito, indica una somiglianza nella vita da persona. La somiglianza rende conto della possibilità di un'esperienza mistica, cioè di un "incontro" da persona a persona. Ma, d'altro canto, per poter parlare di un'unione mistica, questa somiglianza va perfezionata nell'amore che unisce e assimila l'amante all'amato come indicato nel paragrafo precedente.

Per aprirci questo cammino l'Incarnazione è la condizione necessaria ma non sufficiente, perché la nostra libertà umana ferita dal peccato non ci permette di "camminare" da soli. Gesù nel suo mistero pasquale di morte e risurrezione rinnova la nostra natura e libertà umane in Cristo. La nostra natura umana libera è stata all'origine del peccato. Nel «*Fiat*»

³⁷ Questo vale anche per la classica questione come l'uomo Gesù si conosce nella sua divinità; cfr. C. BETSCHAT, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, Studia Oecumenica Friburgensia 58, Reinhardt, Basilea 2013, p. 350s.

al Getsemani (*Scientia Crucis* 211 [155]), Gesù sceglie liberamente il dono totale di sé per rinnovare e orientare la nostra natura e libertà verso Dio. La nostra Autrice insiste che nella passione «scompare la beatitudine esperita dell'indissolubile unione» (*Scientia Crucis* 211 [155]). Il paradosso è che Cristo rinuncia per un momento a ciò che vuole offrirci: una partecipazione *cosciente* alla sua unione ipostatica. Ciò che la Stein mette in luce già nella sua tesi sull'empatia verso Dio è possibile soltanto perché il Verbo si è incarnato e si è offerto per noi sulla croce per risuscitarci insieme a Lui. Il Verbo Incarnato, crocifisso e risuscitato e il dono dello Spirito rendono possibile l'empatia nei confronti di Dio. Come Gesù è autore e perfezionatore della fede (cfr. Eb 12,2), così è anche autore e perfezionatore dell'empatia rispetto a Dio, cioè dell'esperienza mistica. Questo significa che ogni empatia nei confronti di Dio si concentra nel mistero di Cristo e più particolarmente nell'unione delle due nature in Lui. L'empatia della vita e delle persone divine è un'associazione – non necessariamente cosciente – al mistero di Cristo.

Conclusione

La sfida del mio intervento è di mettere in relazione l'empatia nella tesi della giovane Edith Stein con ciò che viene elaborato in *Scientia Crucis*, dove il termine non appare più. Ho cercato di dimostrare che nonostante l'assenza terminologica, la realtà c'è, ma sviluppata e arricchita in varie direzioni: storica, affettiva (in senso spirituale) e cristologica. L'empatia (in senso steiniano) nella relazione con Dio è un'esperienza mistica come si evince dall'uso dello stesso verbo *fühlen* per parlare dell'esperienza di Dio e dell'empatia (*ein-fühlen*). La differenza con l'esperienza della fede è che non crediamo soltanto di essere in relazione con Dio, ma sentiamo questa relazione perché siamo interiormente toccati da Dio (*Scientia Crucis* 203 [149]).

Questo è importante per la comprensione della teologia. All'inizio ho fatto riferimento al numero 36 della *Lumen Fidei* secondo il quale Dio è un oggetto particolare, cioè un oggetto (in senso lato) che è soggetto. Chi dice soggetto, dice capacità di relazionarsi: ciò è vero nella vita intratrinitaria,

ma anche nel relazionarsi del Dio uno e trino nell'*oikonomia* di creazione e di salvezza. Visto che il messaggio di salvezza si indirizza agli uomini, la relazione fra Dio e l'uomo sottostà a tutta la teologia. L'interesse teologico per il relazionarsi di Dio con l'uomo aiuta a capire che la teologia non è un'indagine fine a se stessa, ma al servizio della comunione fra Dio e l'uomo.