

La responsabilità della preghiera nell'ecclesiologia di Edith Stein¹

CHRISTOF BETSCHART, OCD

Edith Stein non ha mai scritto opere ecclesiologiche propriamente dette, ma le sue riflessioni sulla relazione tra persona e comunità, come quelle sulla responsabilità individuale costituiscono un incentivo a ripensare lo spazio della preghiera nella vita della Chiesa. La ripresa di tre testi steiniani (Libertà e grazia del 1921, La preghiera della Chiesa del 1936 e l'ultimo capitolo di Essere finito e Essere eterno, ugualmente del 1936) dimostra che le membra viventi del Corpo mistico sono libere e responsabili anche per la loro preghiera.

¹ Pubblicazione originale in lingua francese: «La responsabilité de la prière dans l'ecclésiologie d'Edith Stein», in NRT 138 (2016/4), 585-602. Ringrazio il padre Alban Massie, s.j., Direttore della *Nouvelle Revue Théologique*, per il permesso di pubblicarne una traduzione italiana generosamente fatta da suor Maria Manuela Romano, ocd.

Parlare di ecclesiologia in Edith Stein, al Carmelo Teresa Benedetta della Croce, può sembrare esagerato sapendo che lei non si situa in quanto teologa e che non ha scritto alcun trattato o articolo di ecclesiologia. Ciononostante, si può ragionevolmente pensare che la sua riflessione filosofica sulla relazione tra persona e comunità le permetta di riflettere in maniera stimolante sulla Chiesa di Cristo e le sue membra. Si potrebbe sostenere che Stein sviluppi da fenomenologa l'affermazione di Papa Francesco, nella sua enciclica sull'ecologia, che «tutte le creature sono connesse tra loro»². Ciò vale *a fortiori* per gli esseri umani che formano insieme il genere umano in un'unità che sorpassa il tempo e lo spazio. Sarà stimolante mostrare come all'inizio l'interesse steiniano per l'uomo sia accompagnato da una riflessione sulla dimensione sociale e comunitaria dell'essere umano. Questo lavoro potrebbe indubbiamente essere fecondo per una riflessione ecclesiologica, ma nel quadro ristretto di questo contributo si tratterà di rintracciare più modestamente un filo rosso tra i testi che parlano esplicitamente della Chiesa: *Libertà e grazia* (1921), *La preghiera della Chiesa* (1936) e l'ultimo capitolo di *Essere finito e essere eterno* (1935-1937). Ciò che unisce questi tre testi dal punto di vista tematico è la centralità della preghiera come relazione con Dio e inseparabilmente espressione di solidarietà umana. Tale approccio all'ecclesiologia dalla preghiera precorre il Concilio Vaticano II per l'insistenza sulla libertà e la responsabilità delle membra della Chiesa. I seguenti tre punti riprendono i tre testi

² FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, LEV, Città del Vaticano 2015, 38s. (n. 42); cf anche 83s. (n. 91).

summenzionati nella prospettiva limitata di uno sguardo sulle membra della Chiesa.

1. UN APPROCCIO FILOSOFICO ALLA RIFLESSIONE ECCLESIOLOGICA

Dopo aver letto la *Vita* di santa Teresa, Edith Stein ha scritto il testo che secondo le ultime ricerche porta il titolo di *Libertà e grazia*³, principalmente nel 1921. Qui riflette da cristiana sulla questione della libertà e della responsabilità personale in rapporto alla salvezza che precede ogni umana iniziativa.

1.1. *La responsabilità personale*

Prima di affrontare la questione della cooperazione della libertà umana all'opera della grazia, si domanda in quale misura possiamo essere mediatori per la salvezza di altre persone. L'idea base è che ogni atto libero sia l'atto di un soggetto:

³ Questo testo *Libertà e grazia* (sigla: LG) è stato pubblicato con il titolo sbagliato *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, 51-113; ed. tedesca: B. BECKMANN-ZÖLLER – H.R. SEPP (edd.), «*Freiheit und Gnade*» und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (1917-1937), ESGA (= Edith Stein Gesamtausgabe) 9, Herder, Friburgo i.Br./Basilea/Vienna 2014, 8-72. Il cambiamento del titolo è documentato da B. BECKMANN-ZÖLLER, *Einführung der Bearbeiter*, in E. STEIN, «*Freiheit und Gnade*» und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (1917-1937), XXIII-XXIX e C.M. WULF, *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins*, in B. BECKMANN – H.-B. GERL-FALKOVITZ (edd.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, 249-267.

Non è giusto parlare di una *responsabilità comune* [*gemeinschaftlichen Verantwortung*] nel senso stretto della parola, poiché gli atti liberi sono qualcosa che ogni persona deve compiere per sé, e non in comune con altri, come per esempio le prese di posizione [*Stellungnahmen*]. E così ognuno porta da solo la responsabilità di se stesso e degli altri (LG 78 [163])⁴.

Se la responsabilità è personale per definizione⁵, non può essere delegata a qualcun altro come sembra preconizzare, ad esempio, il Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij: con molto *pathos*, l'Inquisitore fa ribadire a Gesù che la responsabilità e la libertà implicano in se stesse la possibilità drammatica di un rifiuto di Dio⁶.

Il fatto di non poter delegare la sua libertà e la sua responsabilità – nella misura in cui si è capaci di esercitarla – non esclude tuttavia l'idea di una responsabilità per altre persone che si fondi sull'interazione con esse. E, molto prima che si parlasse di eco-teologia, Stein pensa a una responsabilità che sorpassi il solo mondo umano e includa in ultima analisi tutta la creazione: «L'uomo è responsabile di tutto ciò che, nella natura, non è come dovrebbe essere; l'allontanamento della natura dal progetto del Creatore è a lui imputabile» (LG 87 [171]).

⁴ La prima cifra indica le pagine nell'edizione italiana e la seconda in parentesi quadre le pagine dell'edizione tedesca del 1962 (indicata anche nella nuova edizione del 2014).

⁵ Cf anche E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft*, in B. BECKMANN-ZÖLLER (ed.), *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Herder, Friburgo i.Br./Basilea/Vienna 2010, 110-262, qui 230s., dove parla – confrontandosi con Max Scheler – di una persona collettiva (*Gesamtperson*) come obiettivo ideale della comunità, considerando che le persone nella comunità agiscono in maniera più o meno libera e responsabile.

⁶ Cf F.M. DOSTOEVSKIJ, *Il Grande Inquisitore*, in *I Fratelli Karamazov*, vol. I, Garzanti, Milano 1979, 263-282.

Così, se è probabile che Stein pensi qui a un'interpretazione troppo letterale dei primi capitoli della *Genesi*, è possibile ampliare le sue idee e riconoscere l'impatto dell'agire umano sul nostro pianeta⁷.

1.2. *La responsabilità della preghiera di intercessione*

Per ciò che concerne la salvezza dell'uomo, Stein insiste sulla possibilità di una mediazione di altre persone secondo due modalità: la prima si fonda su un contatto diretto con le persone, invitandole ad aprirsi alla grazia, in altre parole ciò che si intende per missione o meglio per (nuova) evangelizzazione. La seconda modalità – alla quale Stein si interessa maggiormente – è possibile anche nel caso in cui le persone si rifiutino di accogliere Dio: si tratta della preghiera che non si indirizza direttamente alle persone – apparentemente o realmente chiuse

⁷ Cf a questo riguardo il dibattito cominciato con la pubblicazione di una storia delle scienze naturali avente per tesi che il cristianesimo sarebbe all'origine dell'attuale crisi ecologica: L. WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in *Science*, New Series, vol. 155, n. 3767 (Mar. 10, 1967), 1203-1207; cf ugualmente in questo senso E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Pustet, Regensburg 1981. Senza respingere il fatto che i cristiani abbiano la loro parte di responsabilità per la crisi ecologica di oggi, Thomas Pröpper risponde valorizzando la teologia cristiana della creazione e il rischio di un'assolutizzazione dell'autonomia umana che sembra essere piuttosto una causa storica della crisi: TH. PRÖPPER, *Revision der "biblischen Anthropozentrik"?*, in *Theologische Anthropologie I*, Herder, Friburgo i.Br./Basilea/Vienna 2011, 165-177; cf infine un contributo positivo per un'ecologia cristiana in CH. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere. La Creazione come ecologia compiuta*, BTC 175, Queriniana, Brescia 2016 (originale francese: *Dieu est aussi un jardinier. Une lecture de la première écologie du monde*, Cerf, Paris 2014).

a Dio –, ma che domanda dinanzi a Dio di intervenire a favore di queste persone.

La possibilità di questa mediazione di fronte a Dio ha ulteriori conseguenze. Proprio essa fa della salvezza una questione *comune* a tutti gli uomini. Ognuno è *responsabile* della propria salvezza, nella misura in cui essa può essere realizzata mediante la collaborazione della sua libertà e non senza di essa. E allo stesso tempo ognuno è responsabile della salvezza di tutti, nella misura in cui ha la possibilità, attraverso la preghiera, di domandare la Grazia per tutti gli altri; attraverso la sua preghiera, che è il suo *atto libero*, poiché la responsabilità è ancorata alla sfera della libertà (LG 77 [161s.]).

Questa citazione mostra bene che la libertà, quale la concepisce Stein, non isola il soggetto in se stesso, ma lo inserisce in «una vera comunità unita dal medesimo destino [*Schicksalsgemeinschaft*]» (LG 78 [163]), nella quale abbiamo la possibilità di intervenire gli uni per gli altri mediante la preghiera. Non stupisce che Edith Stein definisca la vocazione cristiana e più specificamente quella al Carmelo come una chiamata a stare davanti a Dio per gli uomini, indipendentemente dal riscontro che si otterrà per se stessi. Così potrà scrivere, in una lettera al suo amico Fritz Kaufmann, poco dopo aver vestito l'abito a Colonia: «la nostra vocazione è stare davanti a Dio per tutti» (Lettera del 14 maggio 1934)⁸. Questa idea della vocazione carmelitana è animata dalla convinzione steiniana sull'efficacia della mediazione orante: «Che la libertà divina, nell'esaudire una preghiera, si sottometta, in qualche modo, alla volontà dei Suoi eletti, è la realtà più stupenda della vita religiosa. La ragione di tutto questo eccede ogni comprensione» (LG 77 [161]).

⁸ Trad. di E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen II* (1933-1942), a cura di Maria Amata Neyer, ESGA 3, Herder, Friburgo i.Br./Basilea/Vienna 2006², 35.

Questo passaggio rivela la convinzione di fede che la preghiera d'intercessione sia una forma di mediazione efficace, al punto che la Stein suggerisce «che si è tentati di parlare di un potere assoluto del mediatore» (LG 76 [160]).

Pertanto questa potenza mediatrice è legata all'amore che solo il Cristo ha vissuto in maniera perfetta: «Cristo, il solo nel quale la totale pienezza dell'amore divino ha trovato luogo incarnandosi, è per questo, di fatto, l'unico sostituto [*Stellvertreter*] di *tutti* davanti a Dio e il vero *capo della comunità* [*Haupt der Gemeinde*] che riunisce l'*unica* Chiesa» (LG 79 [163s.]). Stein sottolinea che la mediazione di Cristo uomo dipende da quest'amore divino che in lui si è incarnato. Effettivamente, senza utilizzare la terminologia tecnica, propone un'articolazione della mediazione discendente con la mediazione ascendente, ossia l'idea che il Cristo uomo sia mediatore perché la sua natura umana è ipostaticamente unita alla natura divina. Le due nature unite nella persona del Verbo non sono giustapposte, ma la natura umana partecipa in maniera paradigmatica alla natura divina secondo la logica dell'analogia che caratterizza il rapporto tra Creatore e creatura: l'amore umano di Cristo partecipa all'amore divino infinito. Ciò significa che l'efficacia deriva in ultima analisi dall'amore di Dio che – secondo Stein – si è incarnato in Gesù Cristo. Tutte le altre mediazioni umane, ad esempio quelle in precedenza richiamate per la preghiera di intercessione, sono da intendere come partecipazione alla mediazione di Cristo. E, come la natura umana di Cristo è strumento della sua divinità, così il mediatore umano è, in maniera analoga, uno «*strumento della grazia divina*» (LG 75 [160]). Questa strumentalità è quella di una persona umana con la sua libertà e per questa ragione la certezza dell'efficacia della preghiera dà ancora più peso alla responsabilità: nella misura in

cui io posso liberamente aiutare un altro, ho la responsabilità di farlo. Quest'insistenza e questa radicalità nella responsabilità non possono non ricordare la riflessione di Emmanuel Lévinas che si concentra sulla questione della responsabilità⁹.

1.3. *La responsabilità nella comunione ecclesiale*

Ciò che è appena stato detto sulla preghiera come attività di evangelizzazione esteriore e interiore, non specifica ancora ciò che è la Chiesa in quanto comunione. Infatti, la *κοινωνία* con il Figlio (cf 1Cor 1,9) realizzata e manifestata nell'Eucarestia (cf At 2,42) è il punto di partenza di tutta la comunione ecclesiale. Poiché si tratta di una comunione tra persone, si basa essenzialmente su una responsabilità reciproca tra le sue membra al punto che si può dire con Stein che la Chiesa si fonda su una «dipendenza reciproca assoluta [*absoluten Aneinandergewiesenseins*]» (LG 79 [163]) e, lo stesso, che è costituita dall'«uno per tutti e tutti per uno [*Einer für alle und alle für einen*]» (78s. [163])¹⁰. Dimostra anche che la responsabilità reciproca è «nella più alta misura, *formatrice di comunità*, più

⁹ In particolare in E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie générale française, Paris 2014 e soprattutto in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Librairie générale française, Paris 2006. Cf ugualmente B. WALDENFELS, «La responsabilité», in E. LÉVINAS – J.-L. MARION, *Positivité et transcendance suivis de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2000, 259-283; cf A.U. MÜLLER, «Emmanuel Lévinas und Edith Stein», in *Edith Stein Jahrbuch* 3 (1997), 367-384; cf G.N. COPERTINO, *Interiorità e responsabilità. Un itinerario a Dio tra Husserl, Stein e Lévinas*, Textus et studia historica carmelitana 37, Edizioni Carmelitane, Roma 2014.

¹⁰ Si tratta di un'allusione a Alexandre Dumas nei *Tre Moschettieri*, anche se nel suo romanzo l'adagio ormai proverbiale si trova nell'ordine inverso: «“Tutti per uno e uno per tutti”» (A. DUMAS, *I tre moschettieri*, I Classici Blu, RCS Libri, Milano 2004, cap. 9, 116). Questa inversione riflette la priorità di Cristo nella sua relazione con la Chiesa e le sue membra.

di tutti i vissuti comunitari che possono essere, in senso autentico, comunitari. Su di essa si fonda la Chiesa» (LG 78 [163]). Solo Cristo ha assunto pienamente la responsabilità di tutti gli altri e così è il modello perfetto dell'«uno per tutti». In questa prospettiva, la nozione steiniana di responsabilità è da intendere al tempo stesso come risultato della libertà umana e come espressione dell'amore che si dona per la persona amata. E per questo motivo, il Cristo è «il vero capo della comunità [*Haupt der Gemeinde*], che riunisce [*zusammenhält*] l'unica Chiesa» (LG 79 [163s.]). Ciò significa che la responsabilità, così intrinsecamente legata alla libertà e all'amore, è costitutiva della Chiesa. Previene così la dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa del Concilio Vaticano II¹¹.

Tale riflessione ecclesiologica costituisce lo sfondo per comprendere l'atteggiamento di Edith Stein dopo la *Machtergreifung* del 30 gennaio 1933 in Germania¹².

Il suo desiderio e finalmente la sua scelta della vita consacrata nel Carmelo di Colonia non sono una maniera di evitare la responsabilità personale o addirittura una fuga ispirata dalla paura del nazionalsocialismo. Non rimane che ricordare la sua convocazione a Maastricht, dove si presentò alle SS con il saluto «Sia lodato Gesù Cristo» al posto dell'abituale «*Heil Hitler*»¹³. La responsabilità è as-

¹¹ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dichiarazione sulla libertà* [*Dignitatis humanae*], in S. GAROFALO (ed.), *Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni*, Ancora, Milano 1966, 726-759 (in particolare i numeri 1s. e 15).

¹² Cf A.U. MÜLLER – M.A. NEYER, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau – Biografie*, Patmos, Düsseldorf 2002, 214-216 e D.-M. GOLAY, *Edith Stein. Devant Dieu pour tous*, Cerf, Paris 2009, 161.

¹³ Cf SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Canonizationis servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce (in saeculo: Edith Stein) monialis professae Ordinis Carmelitarum discalceatorum (1891-1942). Positio super causae introductionis*, Guerra, Rome 1983, *Summarium*, 349-352, qui 351; sigla: *Positio*; cf C. RASTOIN, *Edith Stein (1891-1942). Enquête sur la Source*, Cerf, Paris 2007, 338s.

sunta – un po' come per Etty Hillesum¹⁴ – nell'esercizio della vita interiore e nel prendere sul serio la responsabilità nella preghiera.

2. LA PREGHIERA DELLA CHIESA

È PREGHIERA PERSONALE E COMUNITARIA

Entrata al Carmelo di Colonia, suor Teresa Benedetta della Croce ha la possibilità di approfondire le intuizioni delle sue opere giovanili. La strategia del governo nazista e la sua crescente repressione provocano un risveglio nella Chiesa, per esempio nella società San Bonifacio che crea una collana intitolata: «Io vivo e voi vivete. Il flusso vitale nella Chiesa», nella quale Edith Stein pubblica un articolo dal titolo: *La preghiera della Chiesa*¹⁵. Il contenuto di questo testo, particolarmente importante per il suo pensiero ecclesiologico, si fonda sugli elementi sviluppati in *Libertà e grazia* senza esplicitarli. Effettivamente si tratta soprattutto della proposta di articolare la preghiera comunitaria e la preghiera personale. Sente affini le due forme di preghiera: in quanto carmelitana, scopre il cuore della sua vita nelle

¹⁴ Cf E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, a cura di Jan Geurt Gaarlandt, Adelphi, Milano 2001⁶, 68 (testo scritto il 21 ottobre 1941) e altri passi.

¹⁵ Cf E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, in *Scritti Spirituali*, Mimesis-Docete/Edizioni OCD, Pessano 1998, 432-452; sigla: PC. Cf anche: M.-J. DE GENNES, «Un témoin de l'Église orante: Edith Stein», *Carmel* n. 82 (1996) 45-62; J. CASTELLANO CERVERA, «La preghiera della Chiesa. Una rilettura teologica», in J. SLEIMAN – L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi, profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale, Roma, Teresianum 7-9 ottobre 1998*, LEV, Città del Vaticano 1999, 181-203; D. CHARDONNENS, «Edith Stein et le mystère de l'Église», in *Teresianum* 51 (2000), 57-83; M. GULLO, «Édith Stein: image de l'Église en prière», in *Vies consacrées* 2 (2009), 133-147.

due ore di orazione in silenzio; ma, entrando al Carmelo, non rinnega tutto quello che ha ricevuto nei suoi numerosi ritiri all'abbazia di Beuron, con la sua liturgia benedettina curata. È dunque condotta verso una sintesi della vita di preghiera che le permetterà di oltrepassare ogni opposizione: qualsiasi preghiera, sia liturgica che personale, è preghiera della Chiesa secondo il modello della preghiera di Cristo stesso: «*La preghiera della Chiesa è la preghiera del Cristo sempre vivo [das Gebet des fortlebenden Christus]* che ha il suo modello [*Urbild*] nella preghiera del Cristo durante la sua vita di uomo» (PC 434 [45]). La preghiera comunitaria o personale di Cristo è quella di un ebreo, perché «pregò come poteva pregare un giudeo credente e fedele alla legge» (PC 434 [45]). Oggi percepiamo difficilmente l'impatto che una tale affermazione ebbe nel contesto del regime di Hitler¹⁶. Situa senza dubbio la Chiesa – e ciò in tensione con la posizione cattolica maggioritaria di quel tempo – in continuità con la tradizione giudaica. Queste idee si trovano già in forma di domanda nella sua lettera a Papa Pio XI dell'aprile 1933: «Questa guerra di sterminio contro il sangue ebraico non è un oltraggio alla santissima umanità del nostro Salvatore, della beatissima Vergine e degli Apostoli?»¹⁷. Tale domanda retorica non manifesta solamente la lucidità di Stein nel 1933, ma anche la sua convinzione che Gesù e la Chiesa siano radicati indefettibilmente nella fede ebraica. La preghiera di Gesù ha le sue radici nella tradizione ebraica e ne fa emergere un nuovo significato.

¹⁶ La dimensione giudea nei testi steiniani è evidenziata da D. COGONI, «“Das Gebet der Kirche”. Fenomenologia liturgica e spiritualità trinitaria in Edith Stein», in *Teresianum* 67 (2016/1), 133-172.

¹⁷ E. STEIN, *Lettera di Edith Stein a Pio XI*, in A. ALES BELLO – PH. CHENAUX (edd.), *Edith Stein e il nazismo*, Città Nuova, Roma 2005, 104-106, qui 105.

2.1. *La preghiera liturgica e l'Eucarestia in particolare*

In tutta la liturgia l'Ultima Cena fa apparire più immediatamente la novità-nella-continuità della preghiera di Cristo: «Forse è qui che noi abbiamo la visione più profonda della preghiera del Cristo [*den tiefsten Einblick in das Beten Christi*] e in un certo modo la chiave che ci introduce nella preghiera della Chiesa» (PC 434 [46]). Secondo gli evangelisti sinottici (cf Mt 26,17-29; Mc 14,12-25; Lc 22,7-23) la Cena è stata celebrata lo stesso giorno della Pasqua giudaica che commemora l'uscita dall'Egitto (cf Es 13,17-14,31). Cristo dà un significato nuovo a questo pasto in cui celebra la nuova ed eterna Alleanza: «La Pasqua dell'antica Alleanza è diventata [*übergeführt*] la Pasqua della Nuova Alleanza nell'ultima cena del Signore» (PC 435 [46]). Se Stein interpreta la Cena – più che la Croce o meglio la Pentecoste – come l'inizio della vita della Chiesa (PC 435 [46])¹⁸, è proprio per sottolineare con più vigore l'impossibilità di comprendere la Chiesa senza prendere in considerazione l'antica Alleanza.

Nella sua visione sintetica dell'Eucarestia Stein lega in un solo covone i diversi aspetti dell'Eucarestia, cosa notevole nel contesto preconciliare. Effettivamente a seguito del concilio di Trento e per smarcarsi dai riformatori, si è insistito sulla Messa come attualizzazione del sacrificio di Cristo. Nel suo approccio all'Eucarestia Stein propone una visione più completa che mantiene e unifica tre aspetti, vale a dire il *sacrificio*, il *pasto* e la *lode*.

Il *sacrificio* di Cristo sulla Croce è reso presente nel corso

¹⁸ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica* Ecclesia de Eucharistia, in «Enchiridion Vaticanum» 22 (2003-2004), 198-289. Nel n. 1 è espressa l'idea che la Chiesa «con la Pentecoste [...] ha cominciato il suo cammino pellegrinante verso la patria celeste» (199), lo stesso titolo dell'enciclica fa intendere che la Chiesa è, nasce e vive dall'Eucarestia.

della Messa che attualizza la redenzione per tutti gli uomini. Il Cristo si consegna sulla Croce in un dono di sé libero e totale affinché noi abbiamo la vita in pienezza. Questo dono di sé di Cristo chiede la risposta libera dei fedeli: così, nel momento dell'offertorio, quando le oblate sono portate all'altare, i fedeli sono chiamati a fare delle loro vite un sacrificio santo, capace di piacere a Dio (Rm 12,1s.).

Cristo ha istituito l'Eucarestia durante l'Ultima Cena, cioè durante un *pasto*. Ciò indica due aspetti a cui Stein è sensibile: in primo luogo il pasto e conseguentemente il nutrimento che assumiamo simbolizza che l'Eucarestia è il sacramento della crescita spirituale. Cristo è il pane della vita ed è lui che noi domandiamo come pane quotidiano nel *Padre nostro*. In secondo luogo il pasto si prende insieme e questo mostra che l'Eucarestia è per il popolo di Dio riunito. La liturgia è quella della comunione dei santi che si rende visibile in un'assemblea concreta, nel luogo di una celebrazione concreta con un prete e fedeli riuniti.

La celebrazione dell'Eucarestia, corrispondentemente al significato del verbo *εὐχαριστεῖν*, è, infine, un'azione di grazie e una *lode* a Dio in comunione con la creazione tutta intera. Di fatto, prima di diventare preghiera di domanda o di intercessione, l'Eucarestia è «un solo grande rendimento di grazie [...] per la creazione, per la redenzione e per il suo ultimo compimento» (PC 436 [47]). Questo aspetto è sviluppato in modo allusivo e troverà un dispiegamento in qualcuno come Teilhard de Chardin¹⁹.

¹⁹ Cf P. TEILHARD DE CHARDIN, *La messa sul mondo*, Queriniana, Brescia 1990 (originale francese: «La Messe sur le Monde», in Id., *Le cœur de la matière*, *Œuvres*, vol. XIII, Seuil, Paris 1976, 124-138 e *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, in *Opere di Teilhard de Chardin*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 1968 (originale francese: *Le milieu divin*, *Œuvres*, vol. IV, Seuil, Paris 1957)).

2.2. *La preghiera silenziosa*

La preghiera silenziosa e quella liturgica sono, insieme, costitutive della Chiesa, poiché lo stesso Gesù ha pregato in solitudine: «nella tranquillità della notte, sulla cima dei monti, nel deserto» (PC 440 [50]). Stein ricorda i quaranta giorni e le quaranta notti che hanno preceduto la vita pubblica di Gesù, la sua preghiera prima di scegliere gli apostoli e quella al Monte degli Ulivi. Questi tre momenti della vita di Gesù (inizio del suo ministero pubblico, scelta dei Dodici, ingresso nel mistero pasquale) sono accompagnati dalla preghiera per dimostrare che non sono solo avvenimenti esteriori, ma che si realizza un disegno divino. Poiché in tutti questi momenti di preghiera noi siamo di fronte al dialogo interiore di Gesù con il Padre suo, nel quale Gesù, unito al Padre, rimane in ascolto del suo disegno salvifico. Questo dialogo è permanente, cioè «non soltanto quando si allontanava dalla folla ma anche quando si trovava tra gli uomini» (PC 441 [50]). Il fatto che cerchi puntualmente la solitudine e il silenzio è una necessità antropologica: per coltivare un dialogo e un'amicizia bisogna consacrarle del tempo. Questo vale anche per i credenti che hanno bisogno del tempo della preghiera in silenzio per custodire e coltivare l'unione con Dio.

La preghiera solitaria di Gesù ci rivela la sua intimità e il suo dialogo con il Padre, ma non ci dice nulla sul contenuto di questo dialogo, ad eccezione di *Giovanni* 17, dove Gesù, a seguito del discorso di addio (Gv 13,31-16,33), non si rivolge più ai discepoli, ma «alzati gli occhi al cielo, disse: Padre, è venuta l'ora: glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te» (Gv 17,1). Secondo Stein, questa *preghiera di Gesù sommo sacerdote* trova corrispondenza nell'antica Alleanza, nel momento

dell'ingresso del sommo sacerdote nel Santo dei Santi, una volta l'anno, in occasione del Giorno della Riconciliazione, lo *Yom Kippour*. Stein è nata in questo giorno nel 1891, che cadde allora il 12 ottobre, e al Carmelo porterà come nome religioso il mistero della Croce. Ella scopre, infatti, in questo giorno «la figura del Venerdì Santo» (PC 442 [51]). Mentre il sommo sacerdote nell'antica Alleanza offre un olocausto per sé e successivamente per tutto il popolo, Gesù è allo stesso tempo sommo sacerdote e olocausto (Eb 8-9). Gesù non deve penetrare nel santuario, poiché «Egli è sempre e dovunque dinanzi alla faccia di Dio e la sua anima stessa è il Santo dei Santi perché essa non è solo dimora di Dio ma è unita per essenza indissolubilmente a Dio» (PC 442s. [51]). La sua umanità non è solamente, come nel nostro caso, dimora di Dio, ma la sua anima e il suo corpo sono ipostaticamente uniti alla natura divina. Così in *Giovanni* 17 ci è rivelata qualche cosa della vita intima di Dio che non si limita solamente alla relazione tra il Padre e il Figlio nello Spirito, ma si riferisce anche alla missione di Gesù nel mondo per i suoi e per la loro unità.

La preghiera di Gesù sommo sacerdote non è solo esempio, ma condizione di possibilità per la preghiera silenziosa come dialogo con il Padre e la fede dell'impatto sul mondo di questo dialogo: «gli avvenimenti visibili della storia della Chiesa si preparano nel dialogo silenzioso [*in der stillen Zwiesprache*] delle anime consacrate con il loro Signore» (PC 444 trad. mod. [52]). Stein porta alcuni esempi di questo dialogo utilizzando figure emblematiche: Paolo, Pietro, ma soprattutto e prima di loro Maria Vergine come modello di dialogo silenzioso con una reale incidenza sulla storia. Si tratta in preferenza di donne che il Signore sceglie per compiere grandi opere nella Chiesa. E Stein nel suo articolo nomina come esempi Brigida di Svezia,

Caterina da Siena e Teresa d'Avila. Nel 1936 non poteva sapere che nel 1999 Giovanni Paolo II l'avrebbe proclamata compatrona d'Europa insieme alle sante Brigida e Caterina²⁰.

Soprattutto nella sua interpretazione della preghiera silenziosa secondo Teresa d'Avila, Stein insiste sul rapporto tra preghiera e apostolato, riprendendo così le idee già espresse in *Libertà e grazia*. Teresa nel *Cammino di perfezione* mostra come l'ideale contemplativo sia animato interamente da uno spirito apostolico²¹, e la sua interpretazione insiste particolarmente sul fatto che i veri oranti non possiedono solo un desiderio ardente di operare per la Chiesa, ma più ancora «la chiara visione [*scharfen Blick*] dei bisogni e delle miserie del [loro] tempo» (PC 446 [54]). La stessa lucidità espressa da Stein nel suo modo di intuire il meccanismo del regime nazista. Questo sguardo penetrante deriva dal fatto che gli oranti sono persone che si lasciano: «sempre più profondamente attirare dal Signore nell'interno dell'anima fino a quella dimora nascosta» (PC 446 [54]). Questa interiorità non si oppone al mondo, ma la relazione con il mondo è plasmata dall'interiorità, dalla quale proviene la possibilità di cogliere il valore o il non valore delle cose e degli avvenimenti. Questa riflessione tratta dal commento steiniano al *Castello interiore* di Teresa²², scritto pressappoco

²⁰ Testo di Giovanni Paolo II per la proclamazione delle tre sante come compatrona d'Europa: GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica* "Spes aedificandi", in «Enchiridion Vaticanum» 18 (1999), 968-991.

²¹ Cf E. RENAULT, *Les intentions apostoliques de la réforme thérésienne*, in *L'idéal apostolique des Carmélites selon Thérèse d'Avila*, DDB, Paris 1981, 47-76; cf anche F.-R. WILHÉLEM, *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Éditions du Carmel, Venasque 1992: l'autore sviluppa la mistica apostolica soprattutto a partire dalla *Vita* e dal *Castello interiore*.

²² Cf E. STEIN, *Il Castello dell'anima*, in É. DE RUS, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, Cerf, Paris 2006, 287-289.

nello stesso momento, costituisce un *leitmotiv* di tutta la sua riflessione antropologica in risposta al behaviorismo: l'uomo non reagisce semplicemente a situazioni che incontra, ma è capace di rispondere dall'interiorità. Solo la persona che vive in profondità è veramente in grado di assumere la sua responsabilità in maniera adeguata agli eventi del mondo.

2.3. *La dimensione ecclesiale della preghiera*

Le prime due parti de *La preghiera della Chiesa* propongono soprattutto un approccio cristologico della preghiera, considerando la preghiera liturgica e personale di Gesù come sorgente ed esempio della preghiera della Chiesa. Nella terza e ultima parte è più accentuata la dimensione pneumatologica, poiché lo Spirito anima e suscita allo stesso modo la preghiera silenziosa e quella liturgica della Chiesa. Così le preghiere oggi tradizionali e comunitarie come il *Magnificat* o il *Benedictus* sono il frutto dell'opera dello Spirito nella vita delle persone:

[N]on si può opporre la preghiera interiore, libera da ogni forma tradizionale, quale «pietà soggettiva», alla liturgia come «preghiera oggettiva» della Chiesa. Ogni autentica preghiera è preghiera della Chiesa: mediante ogni autentica preghiera qualcosa avviene nella Chiesa ed è la Chiesa stessa che prega perché è lo Spirito Santo, che in essa vive, che in ogni singola anima «prega per noi con inenarrabili sospiri» (Rm 8,26) (PC 448 trad. mod. [55]).

Stein rifiuta la distinzione tra preghiera «soggettiva» e «oggettiva», precisamente perché ogni preghiera personale o comunitaria è allo stesso tempo «soggettiva» e «oggettiva», si tratta sempre infatti della preghiera di una persona concreta inserita nella realtà ecclesiale e nel mistero di Dio. Riprendendo liberamente un'immagine di Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Fides et ratio*,

potremmo dire che la preghiera personale e quella comunitaria sono le due ali che permettono all'uccello di volare²³.

Il livello più alto della preghiera consiste – con un'allusione chiarissima a Teresa di Gesù Bambino (PC 448 e 450s. [55 e 57])²⁴ – nell'unione piena e costante con Dio nel cuore della Chiesa. Tale unione si raggiunge per opera dello Spirito nel «dono totale del nostro cuore a Dio e il dono che Egli ci dà in cambio» (PC 448 [55]). L'unione con Dio si manifesta nella persona mediante l'unificazione di tutta la sua vita:

Per gli spiriti beati che sono entrati nell'unità profonda della vita divina tutto è unito: riposo e azione, contemplare e agire, tacere e parlare, ascoltare e dire, ricevere nell'amore il dono divino e rendere a fiotti l'amore in azione di grazie e di lode (PC 449s. trad. mod. [56])²⁵.

²³ Si tratta dell'immagine utilizzata da Giovanni Paolo II nel preambolo all'enciclica *Fides et ratio* per indicare la relazione tra fede e ragione («Enchiridion Vaticanum» 17 (1998) 898-1091, qui 899).

²⁴ Cf TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Manoscritto B*, in *Opere complete. Scritti e ultime parole*, LEV/Edizioni OCD, Roma 2009², 223 (foglio 3v); originale francese: *Œuvres complètes*, Cerf/DDB, Paris 1992, 226. Cf ugualmente la lettera di Edith Stein alla benedettina di Sankt-Lioba vicino a Friburgo in Brisgovia, Adelgundis Jaegerschmid: «La mia impressione fu che io mi trovassi davanti a una vita umana [quella di Teresa di Gesù Bambino] esclusivamente e totalmente plasmata dall'amore di Dio. Io non conosco niente di più grande e, per quanto possibile, vorrei integrarla nella mia e in quella di chi mi è vicino» (E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen I (1917-1933)*, a cura di Maria Amata Neyer, ESG 2, Herder, Friburgo i.Br./Basilea/Vienna 2004², 275; lettera del 17 marzo 1933).

²⁵ Questo tema potrebbe essere sviluppato. Si tratterebbe di mostrare una doppia complementarità prima all'interno della preghiera, tra la preghiera silenziosa e la preghiera liturgica, poi tra la vita di preghiera e la vita attiva. Possiamo notare un'analogia con la vita trinitaria: come il Padre genera il Figlio e dalla loro unione procede lo Spirito Santo, così la preghiera silenziosa «genera» la preghiera liturgica e comunitaria. L'attività apostolica «procede» come frutto dalla vita di preghiera allo stesso tempo personale e comunitaria.

L'unificazione individuale, di cui nella citazione, è analoga all'unità comunitaria: la vita umana implica la complementarità delle membra di uno stesso corpo. Di conseguenza esistono dei *focolari* in cui la liturgia è particolarmente curata e non c'è dubbio che stia pensando ai benedettini e in particolare all'abbazia di Beuron. Ma questa liturgia deve essere vivificata dal di dentro, altrimenti diventa una lode soltanto a fior di labbra e rigida. Per questo nella Chiesa ci sono *focolari*, come il Carmelo, dove la preghiera silenziosa è particolarmente coltivata. Trattando di complementarità nella Chiesa, si apre la strada a una questione centrale nella riflessione ecclesiological di Edith Stein: quella sul Corpo mistico.

3. LA CHIESA COME CORPO MISTICO

Durante la redazione de *La preghiera della Chiesa*, Edith Stein sta lavorando a *Essere finito e Essere eterno*²⁶, scritto al Carmelo di Colonia tra il 1935 e il 1937²⁷. Gli ultimi capitoli della sua opera principale offrono la sua riflessione più approfondita sul Corpo mistico.

²⁶ Cf E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. da Luciana Vigone, Città Nuova, Roma 1999; sigla: EFEE; ed. originale: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Anhang: A.U. MÜLLER (ed.), *Martin Heideggers Existentialphilosophie. Die Seelenburg*, ESGA 11/12, Herder, Friburgo i.Br./Basilea/Vienna 2006.

²⁷ Un altro testo sarebbe da considerare nella medesima prospettiva: cf E. STEIN, *Il mistero del Natale*, in *Scritti Spirituali*, Mimep-Docete-Edizioni OCD, Pessano (MI) 1998, 417-432.

3.1. Cristo capo del Corpo mistico secondo la natura e la grazia

Occorre ricordare che l'epoca steiniana è segnata dalla riscoperta del Corpo mistico come tema per la ricerca teologica²⁸. Anche se Stein non sembra conoscere l'opera monumentale di Emile Mersch²⁹ in Belgio e di Friedrich Jürgensmeier³⁰ in Germania, è stata in ogni caso influenzata da Erich Przywara, particolarmente dal suo *Augustinus* che contiene un capitolo sul Cristo totale, capo e corpo³¹. Dopo la morte di Stein, l'enciclica *Mystici corporis* di Papa Pio XII³² del 1943 riprenderà e valorizzerà nel magistero cattolico questo approfondimento che contribuisce notevolmente a una riconciliazione tra l'aspetto visibile e invisibile della Chiesa, ma nella prospettiva di un esclusivismo della Chiesa cattolica romana. Yves Congar ha descritto l'insoddisfazione generale riguardo a tale tesi esclusivista che è approdata a quella che è detta prospettiva inclusivista tale e quale appare nei numeri 7 e 8 della costituzione *Lumen gentium*³³ e in molti altri documenti conciliari.

²⁸ Cf a questo proposito la bibliografia di J.J. BLUETT, «The Mystical Body of Christ: 1890-1940», in *Theological Studies* 3 (1942), 261-289.

²⁹ Cf E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*. T. 1, *Doctrine de l'Écriture et de la tradition grecque*, T. 2, *Doctrine de la tradition occidentale*, Museum Lessianum, Louvain 1933.

³⁰ Cf F. JÜRGENSMEIER, *Der mystische Leib als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum*, Schöningh, Paderborn 1933.

³¹ Cf E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Hegner, Leipzig 1934. Questo libro è conservato nel *Nachlass* steiniano nel Carmelo di Colonia.

³² Cf PIO XII, «Enciclica *Mystici corporis*», in AAS 35 (1943), 193-248; cf DH 3800-3822 (in H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum definitionum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, Dehoniane, Bologna 1996², 1338-1353).

³³ Cf Y. CONGAR, «Lumen Gentium» n. 7, «L'Église, Corps mystique du Christ», vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique [1969], in *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 137-161.

In *Essere finito e Essere eterno*, Stein previene questo sviluppo conciliare: l'idea base è che gli esseri umani siano membra del Corpo mistico per la loro natura umana e che possano divenire membra *viventi* per grazia. Cristo è il capo del Corpo mistico per natura e per grazia allo stesso modo, il che implica una risposta alla questione teologica sul motivo dell'Incarnazione. Secondo Stein, la natura umana trova senso a partire e in vista della natura umana di Cristo, al punto che: «Forse non è ardito dire che in un certo senso la creazione del primo uomo deve considerarsi già come l'inizio dell'Incarnazione [*Menschwerdung*] di Cristo» (532 [438]). Di più, contrariamente agli altri approcci del suo tempo, Stein non concepisce il Corpo mistico come limitato alla Chiesa cattolica romana nella sua visibilità. Ella certamente sottolinea che i sacramenti costituiscono parte integrale dell'economia della salvezza, ma senza che Dio sia tenuto a salvarci mediante essi³⁴. Detto altrimenti: non si può conoscere tutto sul cammino che lo Spirito compie per comunicare la grazia di Cristo.

3.2. *La complementarità ontologica delle membra del Corpo di Cristo*

Tale articolazione tra natura e grazia permette a Stein di non limitare la complementarità nel Corpo mistico alla diversità carismatica e istituzionale (cf 1Cor 12; Gal 4,11s.), ma di allargare la prospettiva alla complementarità interpersonale a livello

³⁴ Cf E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, a cura di B. Beckmann-Zöllner, ESGA 15, Herder, Friburgo i.Br./Basilea/Vienna 2005, 103; cf ugualmente la testimonianza di suor Maria Ernst nella *Positio*, 61. Stein avanza la stessa convinzione sulla salvezza al di là delle frontiere visibili della Chiesa cattolica romana riguardo a sua madre ebrea e al filosofo protestante Husserl.

ontologico. Integra così una delle chiavi della sua antropologia, cioè il suo interrogarsi sull'individualità della persona umana non come individualismo, ma come condizione di possibilità di una complementarietà non soltanto funzionale, ma ontologica, che ha origine dalla pienezza della natura umana di Cristo:

In lui [il Cristo] l'essenza specifica dell'umanità era realizzata in pieno, e non in parte, come avviene negli altri uomini. Dalla sua pienezza abbiamo ricevuto tutto: non solo *gratiam pro gratia* [Gv 1,16], ma anche la nostra natura, affinché ognuno di noi, a seconda del suo modo di essere, potesse imitare [*nachbilden*] l'archetipo [*Urbild*] come ogni membro di un'unità formata viva [*lebendige Gestaltseinheit*] incorpora [*verkörpert*] a modo suo l'essenza del tutto, e affinché tutti insieme costituiscano [*aufbauen*] questo tutto (EFEE 532s. [438s.]).

L'edificazione del Corpo mistico non si osserva solamente nell'agire carismatico, ma anche e fondamentalmente nella natura unica di ciascuna persona. Questa tesi steiniana esprime teologicamente la sua concezione dell'individualità personale³⁵: si tratta di una qualità ultima di ciascuna persona (*ποῖον*, EFEE 512 [420]), che chiama anche «sigillo divino irripetibile [*unwiederholbares Gottessiegel*]» (EFEE 526 [433]). Si può sostitu-

³⁵ L'individualità personale è stata sovente affrontata nella recente ricerca steiniana. Per nominarne solo le monografie, cf S. BORDEN SHARKEY, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2010; R. ERRICO, *Principio di individuazione e persona*, Aracne, Roma 2011; F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*, Morcelliana, Brescia 2014; B. BOUILLOT, *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. De l'époque phénoménologique à la nuit obscure*, Hermann, Paris 2015. Tuttavia la questione raramente è stata trattata da un punto di vista teologico: cf CH. BETSCHART, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, «Studia Oecumenica Friburgensia, 58», Reinhardt, Basel 2013, in particolare 267-278 per la relazione tra individualità e Corpo mistico.

ire una funzione, ma non si può sostituire una persona a causa della sua unicità irripetibile. Il termine tedesco «*unwiederholbar*» – tradotto con «irripetibile» – non dice solamente il fatto di non essere ripetuto, ma l'impossibilità per principio d'essere ripetuto.

3.3. *La responsabilità delle membra del Corpo mistico*

L'impossibilità di sostituire una persona a un'altra ci fa ritrovare in modo approfondito l'idea, presente in *Libertà e grazia*, che non sia possibile essere responsabile al posto di un'altra persona come se noi potessimo sostituirci a lei, ma che sia possibile e necessario assumere la propria libertà e responsabilità per lei.

Resta da chiederci in quale maniera questa idea di responsabilità sia compatibile con l'immagine del corpo. Di fatto il discorso sul corpo e le sue membra potrebbe suggerire il contrario. Solo la persona tutta intera – il Cristo totale nel linguaggio agostiniano – è libera, mentre le membra con le loro azioni non avrebbero più libertà personale. Se si spinge fino in fondo questa interpretazione si può arrivare a un collettivismo che nega la libertà individuale a favore di un tutto assolutizzato. È possibile che il pericolo di un'interpretazione collettivista del Corpo mistico abbia condotto i Padri del Concilio Vaticano II – dopo il nazismo in Germania e il comunismo allora vigente in Russia – a preferire altre immagini della Chiesa come popolo di Dio, composto da una pluralità di persone, guidato da Cristo per la forza dello Spirito verso il compimento definitivo in Dio Padre (*Lumen gentium*, cap. 2, nn. 9-17).

Contrariamente a una possibile interpretazione collettivista, Stein si rende conto del limite intrinseco all'immagine, ossia che una pluralità di persone sia rappresentata da una sola

persona. La particolarità del Corpo mistico è che le sue membra sono persone coscienti e libere che possono apportare la loro pietra nell'edificazione della Chiesa solamente in quanto persone libere, perché l'edificazione si realizza attraverso la relazione di tutti con Cristo e gli uni con gli altri, e perché tali relazioni sono (inter-)personali solo nella misura in cui provengono dalla libertà personale. Il paradosso della libertà è che non si tratta di libertà di agire senza limite e senza criterio, ma piuttosto di una libertà unita a quella di Cristo. Questo scandalo di una libertà che sceglie di abbandonarsi, fa eco al suo saggio del 1921: «L'abbandono è l'atto più libero della libertà. Colui che, totalmente incurante di sé, – della propria libertà e individualità –, si consegna [*überantwortet*] alla Grazia, penetra in essa, completamente libero e totalmente se stesso» (LG 72 [156]). Questa riflessione sull'abbandono può provocare timore: le ideologie del 20° secolo non sono esistite grazie a membri che si sono «abbandonati» alle idee del loro partito?

Con Stein occorre sottolineare che la scelta dell'abbandono alla volontà di Cristo non è arbitraria, ma piuttosto motivata³⁶: non si tratta di abbandono a un'idea, ma a una persona di cui «sappiamo» che vuole il nostro vero bene o per dirla con la convinzione allo stesso tempo lucida e semplice di una Teresa d'Avila: «il Signore sa meglio di noi quello che ci conviene» (2M 1,8)³⁷. Non si tratta di un salto nel buio o di una sottomissione irrazionale, ma di una scelta motivata, fondata sulla

³⁶ Non può essere approfondita qui la questione teologica del rapporto tra volontà umana e divina in Cristo (cf DH 553-559 contro il monotelismo).

³⁷ TERESA DI GESÙ, *Opere*, trad. it. di Egidio di Gesù, Postulazione Generale OCD, Roma 1992. Si tratta di un *leitmotiv* teresiano: cf ugualmente V 6,5; 11,14; 13,15; CV 30,1; 3M 2,11; 4M 2,9 e 3,5; 6M 6,9 e 8,9; E 6,3.

convinzione (forse ancora oscura) che Dio vuole il bene degli uomini. Non ci si può abbandonare a Cristo e alla sua Chiesa senza la fiducia confidente nella filantropia divina che non concerne solo l'umanità in generale, ma anche ogni persona nella sua unicità. Così il cristiano crede che l'appartenenza al Corpo mistico, prima di essere compito della libertà, sia dono d'amore: possiamo donarci a Cristo solo nella fede che lui si è offerto per tutti gli uomini.

CONCLUSIONE

Il percorso di questo contributo ha affrontato la Chiesa a partire dalle sue membra e dal loro agire libero e responsabile in essa. Anche se i testi ai quali abbiamo fatto riferimento sono stati scritti nello spazio di circa quindici anni e con un genere letterario differente, è possibile scoprire in essi una progressione. In *Libertà e grazia*, l'accento è stato messo sulla responsabilità personale che si dispiega nella preghiera di intercessione e nella comunione ecclesiale. In *La preghiera della Chiesa* abbiamo potuto scoprire che la preghiera di ciascuno – nella misura in cui è «autentica» (*echt*) – è sempre preghiera della Chiesa che si radica a sua volta nella preghiera di Cristo. La questione della responsabilità, pur non essendo più il centro della preoccupazione, è presupposta, poiché la preghiera è allo stesso tempo sorgente di lucidità (davanti al regime nazista) e misteriosamente efficace per il mondo (malgrado l'apparente prevalenza della forza del male). L'ultimo capitolo di *Essere finito e Essere eterno* mostra come l'immagine biblica del Corpo di Cristo non possiede solo un significato funzionale (i ruoli differenti nella Chiesa), ma deve ricevere un'interpretazione ontologica che

possa rendere conto della responsabilità personale e dell'unicità di ciascuno nel Corpo mistico. La costante articolazione tra il Corpo ecclesiale e le sue membra aiuta a comprendere che la Chiesa non assorbe la personalità delle sue membra, ma dona loro di sbocciare investendo in maniera responsabile nel disegno di Dio che «vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4).