La espiritualidad de Edith Stein

«Una filósofa tan profunda, que en sus elucubraciones ha ido desde Husserl hasta santo Tomás, y que al mismo tiempo vivió como carmelita descalza en el mundo espiritual de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, pertenece por esta conexión a lo más sublime que se pueda imaginar en las cimas de la vida religiosa» [1]. Estas palabras son del ilustre profesor Grabman, uno de los grandes del pensamiento y de la vida de nuestros tiempos, que conoció personalmente a Edith Stein. Nos parece que no se podía caracterizar mejor una vida vibrante de fe religiosa y de amor por la filosofía, rica en sugestiones intelectuales y místicas; una vida de carmelita, consciente de su origen hebreo, que, recorriendo el camino de la unión con Dios, llegó en pocos años a la realización plena del ideal carmelitano, en tal grado, que la Iglesia se dispone hoy a canonizarla.

La bibliografía de los últimos años relativa a Edith Stein es superabundante [2]. Estudios y trabajos divulgativos, incluso el cine y el teatro,

---

[1] En carta de Grabman (Munich) al Carmelo de Colonia con fecha del 16-5-1947.

[2] Puede consultarse la siguiente bibliografía: *Arch. Bibl. Carm.*, especialmente V. IV-VIII. Para el presente trabajo hemos manejado las obras siguientes: *Coloniensis Causa Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Sr. Teresiae Benedictae a Cruce* (E. Stein) *Professae et Choristae Ordinis B. M. V. de Monte Carmelo,* Articuli pro construendo Processu ordinario informativo. Coloniae, 1962 (abrev. art.).

TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein, Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin,* Glock und Lutz, Nürnberg, 1954. TERESIA A MATRE DEI, OCD, *Edith Stein, Auf der Suche nach Gott,* Butzon und Bercker. Kevelaer, 1963; *Estudios*: Hilda C. Graef, *Le philosophe et la Crois Edith Stein.* Paris, Cerf, 1955; JOHN M. OESTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo.* Madrid, Aguilar, 1961 ("Edith Stein, testigo de amor", pp. 423-480); Jean de Fabrègues, *La conversión d'Edith Stein patronne de l'existentialisme.* París, 1963; Las obras de Edith Stein, V. I-VII han sido publicadas en Nauwelaerts (Louvain) y Herder (Freiburg): Edith Steins Werke. 1954-1965 (en curso de publicación).

presentan datos y sucesos acaecidos: en primer lugar su conversión a Cristo, su entrada en el Carmelo de Colonia y el trágico epílogo de los sufrimientos de la deportación y muerte sobre el más «gigantesco calvario de nuestra época», como afimaba Karol Woiyyla, arzobispo de Cracovia, en el discurso conmemorativo del XX aniversario de la liberación del campo de concentración de Auschwitz. Otras iniciativas tratan de valorizar su actividad filosófica, su constante esfuerzo por reconciliar los métodos y los objetivos de la filosofía moderna con los principios perennes de la filosofía tomista y mediante esto con la variada riqueza del pensamiento cristiano, en particular de la ontología católica. Sin duda, para E. Stein santo Tomás tuvo siempre una importancia capital y decisiva; permaneció siempre fiel a las líneas fundamentales de la filosofía tomista [3].

Pero hay que añadir asimismo, que con frecuencia Edith añade a la significación una interpretación o reflexión que es totalmente suya, fruto de su profunda penetración filosófica y teológica, y no pocas veces de su «intuición mística». Por último no faltan estudios que acometen la tarea de trazar su imagen espiritual, la imagen de su constante y rápida transformación en Cristo crucificado, de su continuo crecimiento en el amor de Dios y del prójimo, sobre todo después de haber oteado nuevos horizontes de ardiente vida interior con el estudio casi apasionado de las obras de san Juan de la Cruz, su guía y modelo para subir el «monte místico» en la más continua unión con Cristo ensalzado en la cruz.

Pero todos estos trabajos y estudios se limitan, al menos en su mayoría, a un análisis de sus obras más conocidas y difundidas, ignorando incluso la existencia de otros escritos (todavía no publicados), que revelan como espejo fiel su ascesis interior; son además indispensables para una presentación conjunta de su figura como escritora carmelita. No hay que olvidar que para Edith Stein, el Carmelo fue la meta a la que aspiraba con profunda convicción desde que leyó la autobiografía de santa Teresa de Avila: «Cuando recibí el santo bautismo pensé que sería solamente la preparación para entrar en la Orden» [4]; y que además una vez que entró en el Carmelo de Colonia, buscó con incesante esfuerzo enraizar sus actividades intelectuales en la espiritualidad carmelitana y convertirla en propia vida.

---

[3] Ya desde su primer encuentro intelectual con santo Tomás trató de confrontar este nuevo mundo con el de la fenomenología. Como resultado apareció en 1929 su obra *Die Phänomenologie Husserls und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Jubiläumsausgabe für Husserl), Halle, 1929. En 1931 inició la traducción del *Tratado sobre la Verdad de Santo Tomás* (Quaestiones disputatae de veritate): *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit.* Breslau, 1931-33. 2v. Una nueva edición en los v. III-IV de Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg, 1952. Por otra parte, hablando del lugar que ocupó el Aquinate en su vida intelectual ella misma se definió "una discípula reverente y de buena voluntad" (cit. en Oesterreicher, oc. c., p. 466).

[4] Relación *Wie ich in den Karmel Kam* (Mi entrada en el Carmelo) cit. en Teresa Renata a Sp. Sancto o. c., p. 133.

Para Edith la vocación carmelitana significaba «una gracia del todo inmerecida», buscando demostrar su agradecimiento. Una carta a la Madre Petra [5] refleja su generoso anhelo de «vivir en consonancia con su vocación sublime», vocación que le ofrecía la posibilidad de «estar oculta al mundo», junto con «la mayor facilidad para unirse totalmente con Dios mediante una vida consagrada al amor de Dios» [6]. En el recordatorio de su profesión perpetua puso aquella frase de san Juan de la Cruz: «ya sólo en amar es mi ejercicio». Del mismo modo sus hermanas en religión atestiguan que repetía con agrado el dicho del doctor místico: Por amor de Cristo deseo ser pobre, vacía y despojada de todo [7].

Pero fue ante todo la vida exclusivamente contemplativa, la vida de ininterrumpida oración lo que buscó en el Carmelo, abismándose en ella con maravilloso empuje para seguir un deseo íntimo de búsqueda de Dios-Verdad. Siempre la primera en el coro, pasó todo el tiempo libre ante el santísimo Sacramento. Allí se veía a la filósofa, silenciosa e inmersa en el más profundo recogimiento, atenta a la misteriosa comunicación de Dios en el alma. «Dios y el alma son espíritus que se compenetran en la forma en que tan sólo espíritu y espíritu pueden hacerlo. Mediante un don personal libre y recíproco, aún permaneciendo la distancia inmensa entre lo Increado y lo creado», había escrito evocando sin duda su propia experiencia [8].

Para entregarse a la oración amaba el retiro de la celda y la atmósfera vital del silencio, porque sabía que tan sólo en la soledad y en el silencio el alma entra en íntimo contacto con la Trinidad que habita en ella, haciéndola participar de su vida trinitaria. «La vida divina que se desarrolla en el alma no puede ser otra que la vida trinitaria de la divinidad. El alma, abandonándose por entero a la voluntad paterna de Dios participa en cierto modo en la generación del Verbo. Se une al Hijo deseando desaparecer en El, con el fin de que el Padre no vea otra cosa en ella si no al Hijo, y su vida se une al Espíritu Santo y se convierte en una amorosa efusión divina... Mediante tal unión el alma, y por ello todo el hombre, se transforma totalmente, aún conservando su propio ser que jamás se convierte en una parte de la divinidad. Sin embargo podemos llamar a esta unión, más íntima que la del alma con el cuerpo, verdadera unión de sustancia [9].

---

[5] Con fecha del 26-7-1933. La Madre Petra era la Superiora de las Ursulinas de Dorsten (Münster i. w.).

[6] Art. 47.

[7] Es conmovedor pensar que en el Carmelo, desde la toma de hábito hasta la profesión perpetua, llevó un hábito viejo, totalmente gastado y remendado, alegre siempre de ser pobre en el vestir. Profesó una gran devoción al santo escapulario. Siempre se arrodillaba y lo besaba al ponérselo y quitárselo. El día de su deportación se negó enérgicamente a dejar el santo hábito: "el hábito de la Señora" como lo llamaba, es símbolo protector de su virginidad (art. 35).

[8] *Endliches und ewiges Sein.* Herder, 1962, v. II de las obras completas p. 422. Citamos por la edición alemana.

[9] Ib. ed. cit. pp. 421-422.

Frente a una vida tan rica y tan enraizada en el ideal espiritual del Carmelo, vida cuyo itinerario, maduración y última consumación se refleja en sus obras, nos parece justificada la tentativa de un estudio detallado de Edith Stein como escritora de espiritualidad y mística carmelitana, así como la valoración crítica del contenido objetivo, místico y espiritual de toda su producción, excepto los escritos puramente filosóficoeducativos.

En nuestro trabajo estudiamos dos partes principales:

Los escritos espirituales de Edith Stein y los temas fundamentales de su espiritualidad.

Escritos espirituales de Edith Stein

En los escritos espirituales de Edith, al menos en su mayor parte, se destaca la elaboración objetiva de la filosofía que ama las estructuras lógicas como base para criterios concentuales precisos. Se apoya en argumentos teológicos seguros que constituyen el marco general de sus exposiciones, mientras que durante muchos años se nota la falta de un cálido tejido de expresiones sentidas, o se reduce a pocas líneas. Sólo en el último período de su vida se puede apreciar un tono diverso, un cambio que refleja, a veces de manera sorprendente, el desarrollo de su vida de fe y de amor; lo que permite suponer que tuvo conocimientos de orden sobrenatural por no decir experiencias místicas. Con ocasión de un juicio de su gran obra *Kreuzenswissenschaft* (La ciencia de la Cruz), su amiga Hedwig Conrad-Martius, también filósofa y que conocía muy bien a Edith, observó con finura que «la objetividad aparentemente fría de su modo de exponer, parece incendiarse aquí, para quien lo comprenda, con el don más íntimo de sí misma; don que solamente puede tener su origen en la experiencia mística personal» [10].

De esta forma, sus obras más importantes ofrecen un «carácter autobiográfico». Reflejan su ascensión gradual hacia Dios, los dos períodos de su itinerario interior: el primero, de prevaleciente *asimilación intelectual;* el segundo, marcado por dos factores determinantes: la cruz de Cristo. El material que nos ha dejado no es muy abundante. Dada su humildad, Edith no hubiese cogido nunca la pluma para expresar sus ideas sobre las relaciones del alma contemplativa con Dios. Afortunada-

[10] *Briefe an Hedwig-Martius mit einen Essay über Edith Stein,* editadas por Hedwig Conrad-Martius. München, kösel-Verlag, 1963, 7 ss. 17.

mente, fue requerida más de una vez, empezando por los años inmediatamente anteriores a su entrada en el Carmelo, a escribir artículos para revistas o componer ensayos hagiográficos de carácter más o menos divulgativos. A esto hay que añadir breves escritos y algunas poesías por propia iniciativa o compuestas con motivo de alguna celebración dentro de la vida monástica.

Del examen de todos sus escritos aparece con claridad cómo Edith se había entregado al estudio de la espiritualidad carmelitana y a la teología mística de la Orden, aunque con medios limitados (no hay que olvidar esto) con el fin de adquirir sobre todo un conocimiento profundo de la doctrina de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz.

Los primeros escritos espirituales

Ya los primeros escritos de Edith revelan una acentuada tendencia por la teología espiritual o por la mística, hecho que no sorprende cuando se considera su apertura no sólo al mundo religioso y a los problemas de la filosofía católica, sino también al estudio de la literatura mística [11]. En 1930, año en que pronunció una conferencia en Ludwigshafen sobre el tema *El misterio de Navidad,* Edith había llegado al término de una evolución filosófica iniciada con la psicología profunda, madurada bajo una orientación conscientemente fenomenológica con derivaciones hacia el existencialismo, al principio más bien inmanentista (Heidegger), pero en su última fase caracterizado por línea acentuadamente positiva hacia la trascendencia, hacia los misterios de la comunicación y de la presencia del tú increado y absoluto. Había llegado a tal término después del estudio, las traducciones y las interpretaciones de los grandes pensadores modernos católicos, pero sobre todo después del encuentro y bajo el influjo eficaz de la metafísica espiritualista (san Agustín) y de la filosofía de la virtualidad ontológica (santo Tomás). Ahora, completamente libre de cualquier contingencia en su pensar, se entregó por completo a la búsqueda del ser; búsqueda acompañada por el aumento gradual del predominio del factor religioso. Como fruto espiritual de esta nueva situación intelectual-interior tenemos el anteriormente mencionado *Misterio de Navidad,* un ensayo sobre *Isabel de Hungría* y un breve artículo sobre *Caminos del silencio interior.*

[11] Entre los fondos del *Archivium Carmelitanum Edith Stein* se encuentra una breve carta donde se lee entre otras cosas: "Me permito enviarle aquí adjunto un trabajito sobre la poetisa católica Ruth Schaumann... Creo dar a conocer a una mujer dotada de un fuerte espíritu de interioridad que desde luego está muy cerca de nosotros en muchas cosas. Me agrada recordar, por ejemplo, la conversación que tuvimos usted y yo en casa de ... en Ludwigshafen; conversación que demostraba su *inclinación por la mística...*" (27-11-1930).

El misterio de Navidad [12]

Este opúsculo que ofrece una profunda elevación sobre el misterio de Navidad, está dividido en cuatro capítulos: I. *Adviento y Navidad,* II. *En pos del Hijo de Dios hecho hombre,* III. *El cuerpo místico de Cristo,* IV. *Los medios de salvación.*

Los dos primeros capítulos preparan el corazón humano para comprender lo que significa «el milagro de la nochebuena», representado por la «luz aparecida entre las tinieblas para encender la vida divina en el alma» (p. 20). Este milagro sirve de reclamo al hombre para retornar a la intimidad de hijo de Dios. Tres son las señales de la filiación divina: «Ser *uno* con Dios, *uno* en Dios y *hacer* su voluntad.» Los medios para realizar plenamente esta meta sublime los señala el Niño Jesús en el pesebre: es necesario «vivir la vida entera en cotidiana comunicación con Dios, escuchar las palabras que Dios ha pronunciado y que nos han sido transmitidas, y seguir fielmente estas palabras» (p. 31). Pero sobre todo es necesario «vivir eucarísticamente», puesto que la eucaristía es la acción vivificadora y sobrenatural que le permite al hombre «salir fuera de la limitación de la propia vida para establecerse en la inmensidad de la vida de Cristo» (p. 36-37).

Como se ve, Edith, adaptándose a las exigencias de su auditorio, ha prescindido de toda especulación teológica, contentándose exclusivamente con la sencilla actitud de una contemplativa que adora el misterio navideño y eucarístico, centrando la propia vida en una perspectiva cristológica, considerada a la luz de la redención. Por eso estas páginas revelan la encantadora sencillez de un alma que se ha abismado por entero en el misterio de Belén, descubriendo en él la misma fuente inagotable de límpida experiencia espiritual, que llenó de entusiasmo el corazón de los místicos más grades del Carmelo.

Isabel de Hungría [13]

El año siguiente, invierno de 1931-1932, encontrándose en Breslau a la espera de recibir una cátedra de filosofía, Edith compuso esta breve

[12] Weignachtsgeheimnis. Köln. Karmel, 1950. Conferencia pronunciada en Ludwigshafen en 1930. La edición italiana *Il misteri di Natale* —por ella citamos— fue hecha en 1955 por la editorial Corsia dei Servi.

[13] *Lebensgertaltung im Geist der hl. Elisabeth,* obra publicada en *Die Frau in Ehe und Beruf, Bildungsfragen heute* ("Frauenbildung und Frauenberufe). Herder, Freiburg, 1962, p. 106-118.

semblanza sobre Isabel de Hungría, obra maestra de «Hagiografía psicológica», dividida por ella misma en tres partes sin títulos.

Para trazar en pocas palabras—que causan admiración por su nitidez y fuerza convincente—el itinerario biográfico de la atrayente y amable figura de la princesa húngara, llevada a la edad de cuatro años a las corte de Turingia y muerta en su juventud siendo ya viuda y madre de cuatro hijos, tras años de austeras penitencias e innumerables obras de caridad para con los pobres, Edith ha utilizado las fuentes comunes sin pretender tan siquiera tocar los problemas criticohistóricos.

Esto se explica por el hecho de que su intento al reconstruir la historia externa y aludir a hechos pasados—que compara en los años de su niñez a una «fábula maravillosa» y más tarde a un «libro de caballerías»—, tiene por objeto únicamente calar la personalidad interior de Isabel e iluminar el reflejo de la acción de Dios en su esfuerzo heroico por alcanzar la santidad. Así, nos la presenta como a un alma que, gracias a la disposición interior de humildad, de retiro, de olvido total de sí misma, supo responder a la llamada de la gracia. Esto no fue fácil para «el temperamento fogoso» de la joven marquesa que quería «secundar los impulsos de su corazón ardiente y enamorado, libre de reflexiones propias o de influjos ajenos»; pero lo consiguó, a fuerza de continuos sacrificios, «ocupando sin descanso su férrea voluntad en dominar la propia naturaleza, obligada, como punto de partida, a abrazar un género de vida, impuesto desde fuera, aunque consciente de la contradicción que existía entre éste y las inclinaciones de su corazón» (p. 117).

«A la luz de la gracia... convertida en instrumento dócil en manos del divino modelador, que había encendido potentemente la llama del amor», acertó a «encontrar en aquella forma exterior lo que convenía a la interior» y pudo ascender a la «plenitud del ser humano, plenitud en que se refleja la naturaleza liberada y transformada por la fuerza de la gracia» (p. 118).

Enmarcada en una imagen tan sublime y transparente, Isabel se nos muestra como *la santa del amor y de la alegría*. Amor y alegría desbordante que se manifiestan en una «naturaleza libre y sin concesiones» como afirma Edith (p. 111), y que son los dos ejes sobre los que gira toda su vida en su última fase ascensional. Pero el acento más fuerte lo pone en el amor, porque es en el más puro amor por Cristo en donde está escondido el secreto de su existencia por Dios, y podemos decir que Edith delineó también aquí su ideal, su camino hacia la santidad. «El amor de Cristo, he aquí el espíritu que llenó la vida de Isabel y es la fuente de su incesante caridad para con el prójimo» (p. 110). Y el amor —así termina el opúsculo—que hizo que su corazón entrase en el divino corazón de Cristo, la llevó a la plena realización del «ama y haz lo que quieras».

Caminos del silencio interior [14]

Edith escribió estas páginas en 1932 para el boletín de la «Societas Religiosa». Resume sintéticamente su pensamiento acerca de uno de los problemas más acuciantes de la vida interior: la unión de la voluntad. Ya había abordado el tema en una conferencia—a la que se remite—sobre la imagen espiritual del alma femenina conforme a su eterna predestinación. Ahora plantea de nuevo la cuestión: ¿qué disposición interior se requiere para vivir en intimidad con Dios, con una adhesión de corazón, con una pasión amorosa que prolongue el encuentro con El durante toda la jornada? Responde: «Abrirse a la gracia.» «Esto significa renunciar totalmente a la propia voluntad, abandonándose como un prisionero a la voluntad divina y dejando el alma en las manos de Dios, dispuesta a recibirle y a dejarse modelar por El» (p. 85).

Esta disposición no sólo es posible, dice Edith, sino incluso necesaria. Cada cual debe comprometerse a unirse totalmente a Dios por la fe y el amor. Es en este sentido como Edith pretende hablar de «caminos del silencio interior». Caminos que arrancan de la disposición permanente de abrirse sin interrupción a la gracia. «La primera hora de la mañana hay que reservarla para el Señor», afirma identificando esta hora con la participación activa en la santa misa. Es el «coloquio silencioso con Dios» durante el sacrificio del altar, quien crea en el alma «un silencio solemne» lleno de santa alegría, de fuerza y coraje». Dios la ha llenado de su gracia y ella ha quedado vacía y libre de todo lo que la oprimía. «Ha salido de sí misma y ha entrado en la vida divina. Como llama sosegada arde en ella el amor encendido por el Señor; amor que la empuja a difundir el amor y encenderlo en todos» *(ib.)*

El amor hace penetrar al alma hasta la intimidad de Dios. En El divisa el camino que debe recorrer. «Su mirada no va muy lejos, pero sabe que cuando haya llegado allí donde el horizonte se cierra, se abrirá otro panorama.» Viene el mediodía, llega el atardecer, pero el alma que camina en fe y amor encuentra siempre nuevo descanso y fuerza en Dios, aún cuando una mirada sobre la jornada que termina le haga constatar que todo fue incompleto.

¿Y cuáles son los medios para realizar «tal unión con el Eterno, para mantenerla encendida o también para reavivarla»? En su respuesta, Edith pone en primer plano a la oración, si bien añade que no todos la pueden

[14] *Wege Zur inneren Stille* en "Monastsbrief für die Societas Religiosa", febrero 1932, publicado recientemente en *Edith Stein, Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*, Herder, Freiburg, 1962, pp. 84-86.

hacer del mismo modo. Después de la oración señala la lectura espiritual y la participación en la vida litúrgica de la Iglesia. Pero tampoco rechaza las devociones populares, que también son medios que pertenecen a la categoría de operaciones dispositivas. Los caminos del silencio interior son, pues, las disposiciones interiores adquiridas en la oración, alimentadas con la lectura espiritual y la liturgia, que disponen el alma a la unión de voluntad y permiten que Dios la llame «a la convivencia con El en un maravilloso descanso, como un anticipo del sábado eterno» (página 86).

De todo esto se deduce, que ya en los primeros escritos espirituales de Edith, nacidos de una situación vital y humana y enriquecidos con los valores de una experiencia compleja en el ámbito sociológico, se delinean los puntos clave de su espiritualidad: la absoluta primacía del *Dios-amor* y el *misterio de Cristo,* ambos en conexión íntima, puesto que la revelación del amor apareció con Cristo, así como las exigencias del amor se sustanciaron en el Verbo hecho carne. Pero aquí no aparece aún el aspecto de la cruz como símbolo de la unión de desposorios, que más tarde, después de los sufrimientos de las purificaciones pasivas de la noche dolorosa, se convertirá en la orientación fundamental de su vida. De este modo con su impronta personal característica de toda la producción steiniana, estos primeros ensayos espirituales revelan el ardiente anhelo de un alma que anclada en lo fundamental de la vida interior navega con seguridad hacia la santidad del Carmelo.

En el carmelo de Colonia

Cuando Edith entró en el Carmelo de Colonia no esperaba que pudiese continuar sus trabajos intelectuales. Había dejado el mundo de la filosofía para retirarse a la soledad del Carmelo; pero el mundo no la había olvidado e incluso el Carmelo se acordó de su capacidad intelectual. Así, tuvo que coger de nuevo la pluma para escribir artículos, ensayos hagiográficos y poesías [15], y para llevar a cabo la terminación de su

[15] De aquel período se conservan nueve poesías, de las cuales cuatro ofrecen profundas interpretaciones de los salmos siguientes: 45 (V 44) *Mi corazón palpita de palabras graciosas* (1935), 46 (V 45) *Dios es para nosotros refugio y fortaleza* (1936), 61 (V 60) *Escucha, oh Dios, mi queja* (1936) y 47 (V 46) *Batid palmas, pueblos todos* (1937). Una poesía intitulada *Estoy a vuestro lado* (Ich bleibe bei Euch) (1937-38), canta a Cristo la gratitud de un alma profundamente abismada en el misterio pascual. La Poesía *Vinea Carmeli* (1936) ofrece una introducción mística al mundo alegórico-simbólico del Cantar de los Cantares. La poesía *Pax vobis* (1937) ensalza la belleza de la Reina de la Paz. San José es saludado con un jubiloso canto *Lasst froche Lieder schallen* (Cantad alegres cantos). El misterio de Navidad es esclarecido de nuevo en una poesía compuesta para el bautismo de su hermana Rosa Stein; la *Nochebuena* (1936).

gran obra *Potenz und Akt* (Acto y potencia), empezada en 1931 [16]. Tenemos los siguientes escritos: *Santa Teresa de Jesús* (1934), *Santa Teresa Margarita Redi* (1934), *Expiación mística* para la fiesta de san Juan de la Cruz (escrita probablemente en 1934), *La oración de la Iglesia* (1936), *Ser finito y ser eterno* (1936), *M. Catalina Esser* (1938) y *Sancta Discretio* (1938). Hay que añadir además la relación autobiográfica *Mi entrada en el Carmelo* [17], y una compilación del oficio y de la misa en honor de *María Regina Pacis* [18], titular del Monasterio e Iglesia del primer Carmelo de Colonia [19].

Santa Teresa de Jesús [20]

Este opúsculo ofrece, al menos en su mayor parte, un compendio de la *Autobiografía* teresiana con el resultado inevitable de que los años de la subida de Teresa a la santidad ocupan 44 páginas de 60, mientras que las dedicadas a la actividad de la Madre fundadora las desarrolla superficialmente y sin referencias a datos históricos. Esta exposición unilateral se explica quizá por la concepción eminentemente ideal que Edith tenía de la Santa de Avila. Lo que la había impresionado no era la obra externa de la Reforma, emprendida y llevada a término por santa Teresa en medio de innumerables dificultades y contrariedades, sino el sentido y criterio de la *verdad,* conocida y vivida por la gran mística; verdad que ella buscó largos años.

Además le interesaba respecto a santa Teresa, la variada riqueza de pensamiento y la profundización de la vida interior, toda orientada a la fiel correspondencia a la gracia y la adquisición de las estructuras ontológicas de la santidad. Se comprende por ello que Edith incluyese en el opúsculo «los grados de oración» (p. 20-24); hecho que nos permite

---

16 Acerca de las relaciones entre *Potenz und Akt* y *Endluches und ewiges Sein* cf. la edición alemana v. 2 de las obras de Edith Stein, p. 487-496. El manuscrito de *Potenz und Akt* que no fue incluido en las obras completas —puesto que se trata de un estudio preliminar— abarca VII + 437 páginas en 4.° y se encuentra en el "Husserl-Archiv".

17 *Wi ich in den Karmel Kam.* Fue incluida en la 5-7 edición alemana de la biografía de *M. Teresia Renata de Spiritu Sancto,* o. c.

18 Como fuente había usado el *Office et Messe* de *Notre Dame de Paix,* concédes par la S. C. des Rites á la Congregation des Sacrés-Coeurs et de L'adoration perpétuelle, rescrit du 9 dic. 1911. Paris, Maison-Mére, 35 rue de Picpus, 1912.

19 Habiendo sido destruido el "segundo" Carmelo de Colonia en un bombardeo, las carmelitas de Colonia residen actualmente en el antiguo monasterio.

20 Este título elegido por Edith, fue cambiado en la edición alemana por el de *Teresia von Avila.* Konstanz-Freiburg, Kanisinsverlag, 1952. La tercera edición es del año 1959; citamos por ella. Notamos de paso que en 1935 publicó *Eine Meisterin der Erziehungs-und Bildungsarbeit: Teresia v. Jesus* en Kath. Frauenbildung im deutschen Volk, 48 (1935).

disponer hoy día no sólo de su interpretación, sino también entrever con mayor amplitud el vigor de aquel mundo espiritual que ella se había creado ya en el período inicial de su existencia carmelitana.

Santa Teresa Margarita Redi[21]

Esta semblanza fue compuesta con ocasión de la canonización de la «azucena de Florencia» (1933), con el fin de dar a conocer al lector alemán su figura carmelitana tan atrayente. Por desgracia, el opúsculo denota carencia de fuentes seguras y material suficiente. No obstante expone con acierto el núcleo dinámico de la vida de esta santa sencilla, haciendo resaltar su incomparable amor por el sagrado corazón de Jesús. Quizá se pueda afirmar que fue entonces cuando prendió llama en los sentimientos religiosos de Edith aquella devoción al corazón de Jesús, que se convirtió en la característica de su vida de oración en los últimos años pasados en Echt. La semblanza exhala, por otra parte, frescura y viveza, denotando sobre todo una gran estima por la santidad carmelitana entendida como realidad de amor.

Expiación mística[22]

Este breve escrito, que fue encontrado después de la guerra entre los manuscritos de Edith, contiene según parece, una especie de anotaciones sobre una meditación hecha como preparación a la fiesta de san Juan de la Cruz, en donde se examina el significado de la expiación mística en la obra del santo. Es la primera vez que Edith ha abordado la interpretación de un tema de la mística sanjuanista, tema que se puede resumir como sigue: «Por el fuego de la expiación se llega a la beatífica unión de amor; una realidad que es al mismo tiempo muerte y resurrección.» Podemos ver ya en su tentativa el punto de partida de una serie de trabajos sucesivos, que en el espacio de un decenio han preparado el clima interior de su última obra, *La ciencia de la Cruz*. De este escrito arranca de hecho una línea de doble dirección, en relación con otros

[21] *Die hl Teresia Margareta Redi.* Rita-Verlag, Würzburg, 1934.
[22] *Das mystische Sühneleiden.* Zum Fest des hl. Johannes vom Kreuz.

trabajos compuestos en el Carmelo de Echt para la fiesta de la Exaltación de la cruz: *Ave Crux spes unica* (1939 y *Exaltación de la cruz* (1941).

La oración de la Iglesia[23]

Un grupo de sacerdotes muy conocidos y de seglares alemanes deseando restablecer la fe en el ambiente del régimen nazista, quisieron publicar dos volúmenes sobre el tema: *yo creo, yo vivo, tú vives.* Rogaron a Edith que compusiese este artículo para incluirlo en la obra. Así nació esta hermosa exposición que nos permite conocer bien su pensamiento sobre la oración y la función de Cristo en la vida de oración. Resumiendo la fórmula por Cristo, con El y en El, Edith pone de relieve que en la oración se coloca en primer término la alabanza tributada a Dios por la Iglesia mediante Jesucristo y en Jesucristo. La oración de la Iglesia es «la oración de Cristo viviente; aquélla tiene su modelo en la oración de Cristo durante su existencia humana» (p. 4).

Cristo ha participado en la oración litúrgica: He aquí por qué la oración de la Iglesia es *Liturgia y Eucaristía* (c. I). Pero Cristo se retiró también a la soledad. Por eso la oración es *El diálogo solitario* con Dios; diálogo que hace la Iglesia y que es *oración de la Iglesia,* de la que es modelo y revelador. Para reafirmar la plena eficacia de la oración solitaria y silenciosa para la Iglesia, Edith cita ampliamente el capítulo tercero del *Camino de perfección.* Pero aquélla abarca también la oración de unión mística con Dios, que es oración nacida del «ofrecimiento de los grandes enamorados» que «sube hasta Dios, el cual es amor» (p. 23). *Vida interior, forma exterior y acción* (c. III) es por lo tanto el título, bajo el que afirma Edith que también la misma es oración de la Iglesia y de ningún modo expresión de «piedad subjetiva» en contraposición con la «oración objetiva de la Iglesia». Es más, en la oración de unión mística «ora la misma Iglesia, porque ora el Espíritu Santo, que vive en ella, con gemidos inefables» (Rom. 8, 26). Las almas que han alcanzado este alto grado «son verdaderamente el corazón de la Iglesia: en ellas vive el amor sacerdotal de Jesús. Escondidas con Cristo en Dios, no pueden irradiar sino amor divino, del que están colmadas, en los corazones de los demás y colaborar de esta forma a consumar a todos en la unidad en Dios, que fue y es el gran deseo de Jesús» (p. 23).

---

[23] *Das Gebet der Kirche* publicado por primera vez en *Ich lebe und ihr lebt.* Paderborn, Bonifatiusverein, 1936. Nueva edición en "Erbe und Auftrag" 38 (1962) y en "Schnell und Steiner", München-Zürich, 1962. En 1965 lo editó también el Carmelo de Colonia.

Ser finito y ser eterno[24]

El año 1936 señala también la fecha en que Edith terminó su obra fundamental «*Endliches und ewiges Sein*», «*Un ascenso a la significación del ser*» como queda definitivamente fijado el subtítulo en 1938-1940. El libro es un estudio de «ontología fundamental»—para usar esta expresión de Heidegger»[25]—pero con una orientación claramente cristianocatólica. Edith había reemprendido la reelaboración de su manuscrito *Potenz und Akt* por orden explícita de su superior, el provincial de Baviera. Ahora polarizó su atención sobre la consideración sistemática de las relaciones del ente con el ser increado; dicho con más precisión: se centró en la cuestión de la apertura del ente mediante el conocimiento del Ser que hace que el hombre sea lo que es; es decir, constituye su esencia.

En todo ente existente en el mundo, dice Edith, se da continua y esencialmente esta apertura en la que el ser lo llama y atrae hacia sí, revelándole toda la ilimitada y vastísima plenitud de su divinidad. Creado en clima de libertad el hombre puede escoger estos caminos para encontrarse conscientemente con el Ser: uno es el de la razón, del raciocinio silogístico de la filosofía. El otro es el de la fe que conduce a la revelación; vía oscura, pero también luminosa, puesto que contiene la respuesta segura de un Dios personal. Salta a la vista que Edith, partiendo de la distinción radical de santo Tomás entre razón y fe, se inclina más bien a hacer suyas las tendencias agustinianas—y pascalianas—, introduciendo la razón, en cierto sentido, en el ámbito de la fe, naturalmente bajo el influjo no del todo superado del existencialismo e inmanentismo modernos[26]. Escribe por ejemplo: «Cuando... El (Cristo) revela que El está

[24] La editorial Borgmeyer (Breslau) que había editado anteriormente la traducción del *Tratado sobre la Verdad* de santo Tomás, aceptó asimismo la publicación de Endliches und ewiges Sein. "Fueron elegidos los tipos, se tiraron las pruebas, pero el libro no fue nunca impreso", escribe a este respecto J. Oesterreicher, l. c., p. 454-455. "Las leyes antisemitas de Hitler prohibían la publicación de obras escritas por judíos, puesto que, según razonaba él, un judío era tan no-alemán que todas las palabras que dijera en alemán eran mentira." De esta forma, el libro fue publicado en 1950 formando parte del v. II de sus obras.

[25] Heidegger distingue entre *ontología* que permanece concentrada en los entes con su ser, y *ontología fundamental* que penetra hasta el fundamento de los entes.

[26] No podemos entrar a exponer aquí el concepto de trascendencia de Edith o sus posturas frente a los diversos problemas del ser. Nos parece, sin embargo, útil indicar cómo Edith en su intento de armonizar la filosofía fenomenológica y la de santo Tomás, es decir, el inmanentismo cristiano moderno con el realismo clásico tomista, no ha caído en la cuenta de que moverse y partir del ámbito del "cogito" moderno, del examen de la conciencia, como base del ser y de todo valor, no puede llevar sino a una relación entre el hombre y Dios, o entre ser creado e increado, que es entendida como parte del todo, carente

junto a mí más fielmente que el padre y la madre, porque El es el Amor mismo, sé que es *razonable* confiar en el brazo que mantiene mi ser»

El análisis de la obra nos llevaría demasiado lejos. Diremos solamente que Edith se consagró con el apasionado amor y la constante energía de su espíritu al tema del ser, partiendo del hombre y llevándole gradualmente hasta la indescriptible belleza del Ser eterno. Valorizando las siete moradas del *Castillo interior* de santa Teresa de Avila, para señalar al alma su camino hacia Dios, y buscando incansablemente textos de san Agustín *(De Trinitate)* para perfilar su imagen de eternidad [27], establece e interpreta las leyes que regulan la condición espiritual del hombre y delinea las estructuras fundamentales del yo, de la persona y de la libertad. Al final, llega a plantearse el candente interrogante: ¿puede el hombre amar verdaderamente a Dios? Al poder afirmar plenamente la capacidad real del hombre de amar a Dios—puesto que El lo ha amado primero manifestándose y revelándose en Cristo—la obra refleja en las últimas páginas el avanzar de la vida del hombre hacia la transformación total en Cristo, transformación de amor en que el «ser alza al heroísmo de amor, amando no sólo a sus enemigos y a sus hermanos, sino a sus enemigos, a todos los que se encuentran con él» [28].

Tal es el desarrollo de este libro, sin duda una aportación de indiscutible valor para la ontología católica y para llevar a primer plano la renovación tan urgente del filosofar en su esencia incorruptible. Por lo demás, un lector de acusada sensibilidad podrá descubrir, examinando línea tras línea y siguiendo la orientación esencial de la obra, cómo Edith, con frecuencia llevada por el ímpetu de la idea, revela su propia alma, su camino hacia la transformación en el amor increado, que es el ser ilimitado y eterno. Así, este estudio fundamental armoniza los problemas esenciales del pensamiento filosófico aparentemente abstractos y estrictamente científicos, con las realidades vividas por la más elevada penetración misticoespiritual. Libro que no puede ocultar, en última instancia, su fuente vital: la adhesión incondicional de Edith a la teología mística del Carmelo, llevada a la expresión total y luminosa de la inmersión en la trascendencia del ser increado y absoluto.

---

de sólido fundamento y por lo tanto no exenta del peligro de construir sobre el simple acto de la voluntad o del sentimiento. Es claro que también es esta la situación del laicado moderno que no ha adquirido una formación filosófica conforme a los principios de la philosophia perennis o escolástica.

[27] Cf. sobre todo c. VII, 9, 7 de *Das Gottesbild im natürlichen des Menschen (La imagen de Dios en la vida espiritual del hombre)*, ed. cit., p. 412-420.

[28] Cf. p. 410.

Una mujer alemana y gran carmelita: Catalina Esser [29]

Durante los años de su estancia en el Carmelo de Colonia produjo un tercer trabajo hagiográfico: la biografía de la M. Catalina Esser, fundadora del «segundo» Carmelo de Colonia.

A fines del siglo XVIII los revolucionarios franceses habían penetrado en los territorios alemanes a lo largo del Rin donde se difundió el terror de la persecución. El 4 de julio de 1802 fue cerrado también el monasterio de las carmelitas descalzas de Colonia sito en la Schnurgasse, y las dieciséis monjas se refugiaron en la casa de una buena señora, continuando en escondido su vida de oración en cuanto les fue posible. Una joven aspirante que no pudo entrar, pero que nunca perdió la nostalgia de la vida carmelitana, dejó a su única hija su ardiente deseo como último testamento. Esta joven fue Catalina Esser. Acogió con entusiasmo y con coraje invencible el testamento de la madre, obteniendo después de muchos años de fatigas increíbles el consentimiento del cardenal de Colonia Von Geissel y la autorización del rey de Prusia Federico Guillermo IV para fundar el «segundo» Carmelo de Colonia.

La última carmelita había muerto en 1842 en casa de dicha señora. En 1850 se inauguró el nuevo Carmelo. Catalina Esser se había convertido en la hermana Francisca de los inmensos méritos de Jesucristo. Constituía un no pequeño sacrificio para esta mujer de cuarenta y seis años, habituada durante años a la independencia, volverse de nuevo niña, obedecer, someter el propio juicio al de los superiores», escribe Edith evocando sin duda su propia experiencia. Más tarde confesó abiertamente que le costó mucho: «Es más fácil dejarse crucificar con el Salvador, que hacerse como un niño menor de edad.» Pero se logró (p. 157).

Elegida priora en 1855, la M. Francisca Esser dirigió la formación de una entera y nueva generación de carmelitas descalzas. Agotada por los trabajos y enferma desde hacía algunos años, murió el 11 de febrero de 1866 con la sonrisa en los labios.

Esta biografía que escribió Edith por obediencia para hacer resaltar la figura de la M. Catalina Esser, tiene valor principalmente para la historia del Carmelo de Colonia y de aquellos otros Carmelos procedentes del mismo. Desde el punto de vista espiritual su valor es relativamente pequeño, aun cuando Edith haya usado diligentemente todos los documentos a su disposición. Lo que parece haber atraído e impresionado a

[29] *Eine deutsche Frau und grosse Karmelitin, Mutter Katharina Esser,* en "Die in Deinem Hause wohnen", a cargo del P. Eugen Lense. New York, Benzinger et Co, 1938.

Edith, es la vida de fe de esta carmelita, descubriendo algo de *su* vida y sacando nuevas fuerzas espirituales de los ejemplos frecuentes de su heroica virtud de entrega.

Sancta Discretio[30]

El último trabajo de Edith en Colonia fue una breve meditación sobre este punto fundamental de la regla de san Benito, y en cierto sentido de todas las escuelas de espiritualidad. Lo escribió para el santo de la M. Teresa Renata del Espíritu Santo (15 octubre 1938), su maestra y más tarde su priora. Pocas páginas, pero que reflejan un clima de acusado afecto filial. Acababa apenas de terminar la M. Teresa su libro sobre los Dones del Espíritu Santo[31], cuando Edith Stein presintiendo quizá próxima la separación, quiso añadir al pensamiento de su querida Madre —la cual había interpretado los dones en orden inverso al de la sagrada escritura, es decir, como escala del alma para llegar a la identificación plena con Cristo—un elemento esencial y común a los siete dones: la *sancta discretio,* «el sello de la santidad benedictina». Pero precisa en seguida: «En el fondo no existe santidad sin ella, es más, estudiándola en profundidad y en todas sus dimensiones coincide con la santidad misma» (p. 179).

Partiendo de esta premisa, expone principalmente qué significa la discreción: «Es el don de distinguir lo que debe ocultarse en el silencio, de aquello que se debe revelar. Es asimismo el don de distinguir cuándo hay que hablar o callar, a quién se puede confiar una cosa y a quién no» (p. 179). Preguntándose a continuación de dónde proviene este don y rechazando que se deba tan sólo a la discreción *natural*—suficiente para la vida social pero que «no penetra en lo más íntimo del alma»—, subraya, en primer lugar, que «la verdadera discreción *sobrenatural* se encuentra exclusivamente allí donde reina el Espíritu Santo, donde un alma, mediante el ofrecimiento indivisible de sí misma y la capacidad de entregarse libremente, escucha la voz suave del dulce Huésped, estando atenta a sus inspiraciones» (p. 180). Ahora ya la respuesta es inmediata. La discreción es «el octavo don» del Espíritu Santo; más aún, «pertenece esencialmente a cada don en particular, y se podrá afirmar que los siete dones constituyen la huella visible (Ausprägungen) de este único don»; suposición que demuestra después al tratar de cada don en particular.

---

30 Publicada en "Erbe und Auftrag" 38 (1962) 3, p. 179-181.

31 TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Von den Gaben und Früchten des Heiligen Geistes.* Freiburg, Herder, 1951.

Envuelto de esta forma en el misterio del Espíritu Santo, el entendimiento humano «ve... a toda criatura y todo suceso en la profundidad de la misma, que hace resplandecer a plena luz la verdad revelada... y se une a la Trinidad penetrando casi la misma fuente eterna y todo aquello que mana de la misma y que se contiene en aquel movimiento vital de la divinidad que es amar y conocer juntamente» (p. 180). Es obvio que Edith tuvo que llegar a la conclusión de que «la santa discreción se distingue radicalmente de la inteligencia del hombre, aún de la más aguda» *(ib.)*

Lanzando una mirada hacia un maravilloso panorama espiritual, exclama al final de su breve exposición: «El ojo del espíritu iluminado por la luz celestial, avanza indistinguible. Con la unidad aumenta la plenitud hasta convertirse en rayo simple de luz divina: (discierne) todo el mundo, como acaeció en la magna visión de san Benito» (p. 181).

Concluyendo: las obras escritas en Colonia durante estos años, y podemos incluir también su compilación del oficio y de la misa en honor de María Regina Pacis (1937) [32], no todas tienen el mismo valor. Mientras los ensayos hagiográficos no rebasan el nivel de tantos otros ensayos del género, su obra *Ser finito y ser eterno* resume sin duda los aspectos más salientes de sus aspiraciones interiores. *La oración de la Iglesia* encarna los primeros aspectos fundamentales de su espiritualidad y nos suministra elementos del todo especiales para descubrir las características genéricas y las dimensiones del concepto que ella tiene de la oración; concepto vivido cotidianamente y llevado a una actividad de primer orden en tal grado, que no es posible eliminarlo de su existencia. Se convirtió

---

[32] Al componer los textos del oficio y de la misa, Edith se centró principalmente en las dimensiones de signo y de memorial de la liturgia, incluyendo, por otra parte, en ellos el tema de Ester (lecciones del primer nocturno, capít. de primeras y segundas vísperas); este tema aparecerá de nuevo, con contornos más precisos, en los escritos pertenecientes al período de Echt. (Cf. Nächtliches Zwiegespräch.) La estructuración del oficio a base de realidades cristocéntricas y marianas que se pueden apreciar de forma más o menos específica en todas las antífonas, lecturas y cantos, nos autorizan a hacer aquí una alusión a esta obra entre los escritos espirituales. El *deseo* de la paz es proyectado a diversos aspectos bíblicos; deseo que se concierte en *constatación* maravillosa de la gracia, otorgada a quienes han implorado a la Reina de la paz y que concluye con la tranquilidad proveniente de la promesa divina de irradiar luz y paz. Así se desarrollan las antífonas de las primeras vísperas: "In viam pacis dirige gressus nostros formosissima Pacis Regina" (1), "Pacem et veritatem doce nos, sapientissima Pacis Regina" (3), "Vinculo pacis conjunge corda nostra, clementissima Pacis Regina" (4). "In pace aeterna confirma nos, fidelissima Pacis Regina" (5). Y he aquí la respuesta de Cristo, rey y autor de la paz, de las antífonas de laudes: "Pacem meam do vobis: non quomodo mundus dat, ego do vobis" (1), "Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis" (2), "Jesus stetit in medio eorum et dixit: Pax vobis" (3), "Pax vobis ab eo, qui est, et qui erat, et qui venturus est" (5). La oración recoge los dos elementos, reafirmando nuevamente la necesidad de la intercesión de María para gozar de paz en la tierra y en la eternidad: "Deus, qui per Unigenitum tuum pacem hominibus misericorditer largiri dignatus es, concede nobis intercedente Beata Maria semper Virgine, ut tanti numeris gratia constanter perfruentes in terris aeternae pacis gaudia consequi mereamur in coelis."

en clima vital de su encuentro con Dios, de su búsqueda de quietud y deliciosa posesión de la verdad increada.

Otro aspecto sobresale en el análisis de *Sancta Discretio*. Es su inmersión en el *Misterio del Espíritu Santo* y en conexión con esto la nota de pasividad que refleja por otra parte el creciente influjo de la doctrina sanjuanista. Igualmente importante para su espiritualidad es el encuentro con la cruz, lo que hace que el último año en el Carmelo de Colonia represente la apertura de una nueva fase de su vida interior; fase decisiva, comparable a las noches pasivas del espíritu, en las que Edith se muestra auténtica hija de san Juan de la Cruz.

HACIA LA TEOLOGIA MISTICA

Para huir de las medidas antisemitas del régimen nacionalsocialista y del amenazante peligro de una deportación, Edith atravesó la frontera germano-holandesa la noche del nuevo año de 1939, buscando refugio en el Carmelo de Echt, fundación de Colonia. También allí pudo proseguir trabajando intelectualmente, aunque con frecuencia le faltase el tiempo y sobre todo el material necesario. Así, ya a los pocos meses de su llegada emprendió la redacción de una breve semblanza sobre *Marie-Aimée de Jesús* (1939). Para la fiesta de la Exaltación de la santa Cruz escribió una profunda reflexión con el título de *Las bodas del cordero* (1939) y al año siguiente *Ave Crux* (1940).

Encontró también tiempo para hacer un estudio sobre la teología mística del Pseudo-Dionisio: *Caminos para el conocimiento de Dios* (1941) y para satisfacer los deseos de la comunidad con ocasión de las fiestas de las superioras, escribiendo pequeñas representaciones en forma de diálogo: *Estoy siempre en medio de vosotras* (1939), *Te Deum laudamus* (1940) y el *Diálogo nocturno* (1941), que refleja su gran anhelo y por el que había ofrecido la vida: el retorno de Israel al Corazón de Jesús. En agosto de 1941 comenzó su última gran obra, *La ciencia de la cruz* que tuvo que dejar incompleta el 2 de agosto de 1942, día de su deportación al campo de concentración. Junto a estos escritos nos ha dejado once poesías muy significativas por su evolución interior y profundo espíritu de piedad [33], la traducción de las poesías de la

[33] La mayor parte de estas poesías, más bien oraciones o súplicas, que tienen como objeto Cristo y María, o que se dirigen al Espíritu Santo, revelan la participación íntima en los sufrimientos de Cristo Crucificado: *Al timón* (¡Señor! la tempestad agita las olas) (1940), *El Señor apremia* (1940), *Tú que en el Monte de los Olivos sudaste gotas de angustia* (1940); otras nacen de la actitud de Edith

Noche oscura, de la *Llama de amor viva* y del *Cántico*[34]; así como la poesía *La carmelita* de Isabel de la Trinidad[35] y algunas estrofas breves compuestas por encargo de sus hermanas de religión.

Un vaso de elección de la sabiduría divina: Marie-Aimée de Jesús (París, 1839-1874)[36]

Esta obrita se centra en la consideración de la imagen espiritual de Marie-Aimée, ánima vibrante de amor purísimo a Jesús crucificado. No constituye expresamente un estudio biográfico de carácter divulgativo sino recoge el eco de la expresión más ardiente de apasionado deseo por asemejarse a Cristo[37], que es tan característico de los últimos años de Edith. Por eso tienen valor de testimonio personal: Edith traza en ella, aunque inconscientemente, su ideal de unión de desposorio con Cristo paciente, delineando, de esta suerte, el retrato de la carmelita en su lanzamiento infinito hacia la transformación total en Cristo.

Como motivación inmediata de este estudio predomina la intención de Edith de dar a conocer la *riqueza interior* de Marie-Aimée, de una «vida, como escribe, que fue muy sencilla en su itinerario externo, pero

---

frente a las terribles consecuencias de la guerra, de la persecución de los judíos y de la ideología nazista. Así las poesías: *No juzguemos* (1940), *Bendice a los oprimidos por el sufrimiento* (1939), *En tu corazón habita la paz eterna* (1940), y la solemne súplica a María en 1939: *Tú que eres la Madre excelsa.* En las últimas poesías se nota la invasión sobrenatural de Dios que se posesiona progresivamente de su alma hasta el vértice de la unión mística. Los dos sonetos para la transverberación de santa Teresa (1940): *De lo alto del cielo desciende un rayo* y *Sólo el rayo del cielo no me da paz,* tienen valor autobiológico, reflejando la experiencia de un alma, que ha recibido el rayo de luz de la misma fuente de su inmaterialidad en el más profundo centro donde Dios habita. Pero las descripciones mejores de la arcana experiencia de la presencia de Dios en el fondo del alma, aparecen en dos poesías al *Espíritu Santo,* escrita una en la fiesta de Pentecostés de 1942, en las que se manifiestan las cualidades de subido conocimiento místico y contemplativo. Señalamos además dos poesías, con ocasión de la profesión en la Orden Tercera del Carmen de Rosa Stein (19-6-1941): *Después de un largo camino, aquí está la meta,* y de Mons. Dr. J. Lemmens (14-11-1941): *¡Oh Virgen Madre!*

[34] Edith había hecho ya anteriormente otra traducción del *Cántico* (1931-1932).

[35] Cf. "La Carmelite" en *Souvenirs.* Paris, 1946, p. 421-422.

[36] *Ein auserwähltes Gefäss der göttlichen Weisheit: Marie-Aimée de Jésus.* Manuscrito (1939), archivo del Carmelo de Echt. No publicado. La escribió en el verano de 1939, probablemente con intención de publicarla, como se deduce de la brevísima introducción. Se encuentra en el v. VI de sus obras. Por dos veces la menciona Edith en sus cartas (30-5-1939 y 17-11-1940).

[37] En la carta del 30 de mayo de 1939 escribe: "Lo esencial de una vocación religiosa es la llamada de N. Señor Jesucristo, según nuestras constituciones. Todo es interpretado erróneamente como actividad humana (se refiere a un folleto sobre una carmelita que había abandonado la Orden), todo sigue el axioma de la psicología oficial... Soy feliz por haber comenzado a estudiar la vida y las obras de la Hermana Aimée de Jesús para escribir su biografía. Será este el mejor antídoto, ya que la obra de Dios aparece claramente en toda esta vida" (cit. en HILDA GRAEF, *Le philosophe...* p. 231).

que sin embargo encierra una riqueza interior, a la que tan sólo es posible hacer referencia en una breve semblanza» (Introducción).

El capítulo primero, *Belén,* se inicia con el «acontecimiento decisivo de la vida de la Hermana Marie-Aimée», es decir cuando la niña de cuatro años se retiraba para invocar en recogida meditación interior el nombre del «Altísimo», y cuando extasiada por el resplandor «de la unidad de Dios en tres personas» se le apareció Cristo en lo profundo del cielo, anunciándole su elección como esposa [38].

Este suceso, que como subraya Edith no era cosa de un «sueño provocado por una imaginación viva», creó una relación de amistad íntima entre la niña y Jesús, amistad que la sostuvo en medio de tantos dolores e hizo que encontrase en El la única felicidad; Jesús era como se lee en el capítulo segundo, *Nazareth,* «vida de su vida, la realidad más verdadera que conocía»; frase que refleja también maravillosamente el estado interior de Edith misma.

En páginas sucesivas describe a la adolescente durante su larga, angustiosa espera hasta entrar en el Carmelo, para delinear a continuación en el capítulo tercero, *El desierto,* el retrato de la joven carmelita. Son breves líneas, pero llenas de expresión dinámica, en las que se acusa de nuevo la sintonía de las dos almas. «Aunque el mundo que rodeaba a la joven carmelita no advirtió lo que acaeció en su interior, escribe Edith, con todo, la irradiación de tal riqueza de gracia no podía permanecer oculta. Todo su ser reflejó la presencia divina. Su vida religiosa estaba orientada por el Espíritu Santo incluso hasta en sus pasos externos. Inagotable en la caridad fraterna, sobre todo cuando se trataba de inflamar los corazones a mayor amor de Dios, sabía ganar a todas. Esto no impedía que ya desde el primer año después de su profesión fuese afligida con grandes pruebas... Atormentadoras fueron las noches del alma, períodos de gran oscuridad y abandono. Pero nada pudo saciar la sed de sufrimiento de la fiel esposa de Cristo. Con su Señor quería subir todo el camino de la cruz. El fruto de las pruebas fue una unión cada vez más íntima, una creciente configuración con Jesús.»

El capítulo cuarto, *La obra,* está dedicado a los años en que Marie-Aimée escribió, contra Renan [39], una *Vida de Jesús.* Principalmente se evidencia la ayuda sobrenatural que recibió la carmelita de París para redactar y terminar esta obra. «Aquella introducción de su fiel discípu-

---

[38] Cr. *Soeur Marie-Aimée de Jésus, réligieuse carmélite.* Carmel de Créteil, 1923, t. 1, p. 9-10: "... l'Esprit de mon Bieu-Aimée m'eleva dans des hauteurs inaccessibles, non une fois, mais plusieurs fois, jusqu'au Très-Haut, *seul* Dieu en trois personnes... En présence du Père... m'apparaissait son Fils... J'etais destinée, moi chétive et frêle créature, à devenir l'épouse de mon Seigneur".

[39] *Vie de Jésus,* 1863. La obra produjo en Francia y fuera de ella una dolorosa reacción. (Sobre la difusión de la obra, la polémica y las respuestas católicas, cf. *Enciclopédia cristológica.* Trad. ital. Alba, Edizioni Paoline, 1962, p. 1163-66.)

la a los misterios de su vida y pasión, haciéndole revivir, cada vez, lo que representan.» Después de algunas páginas que hablan de la joven maestra de novicias, pasa Edith al último capítulo, *Consumatum est,* recargando el acento sobre la actividad transformante que nace de la presencia de Jesús en el fondo del alma. «Mientras Marie-Aimée formó almas jóvenes para su predilecto Señor, El perfeccionó su alma. La unión con Dios, y con toda la santísima Trinidad, fue cada vez más profunda y también más completo el desapego de todas las cosas de la tierra.» A última hora, antes de abandonar este destierro, Marie-Aimée recibió la gracia de «participar también en el sumo abandono de Dios. Después vino la paz de la eternidad... Se había cumplido lo que le había dicho una vez al Señor en una acción de gracias: mi Amado me ha tomado para sí, para que yo sea siempre toda suya».

Las bodas del Cordero [40]

El tema de esta breve meditación que escribió Edith para la fiesta de la Exaltación de la cruz, arranca de un texto del Apocalipsis: «Venerunt nuptiae Agni et uxor eius preparavit se» (19, 7), texto que encierra, según Edith, «el más profundo sentido del misterio de nuestra santa vocación».

Frente a este texto plantea Edith una pregunta triple. ¿Quién es el Cordero, quién es la esposa, y de qué boda se trata? No se nota en seguida su preocupación por precisar la figura del Cordero, considerado desde el evangelista Juan en el Jordán, como Palabra, y figurado por él en el Apocalipsis como *símbolo,* y descrito después por san Pablo como misterio pascual prefigurado en la antigua Alianza. Sin embargo, la parte central está consagrada a la esposa. Sorprende la actualidad de su reflexión y la eficacia vital con que exalta la belleza de la Iglesia-Esposa, la nueva Jerusalén. Recogemos su pensamiento, puesto que se trata de uno de los pasajes más significativos de toda la obra steiniana:

«Igual que Cristo bajó del cielo, así también su esposa, la Iglesia, tiene su origen en el cielo: ha nacido por la gracia de Dios, y está unida a El con vínculo indisoluble. La Iglesia-Esposa está construida con piedras vivas. Fue puesta la piedra angular cuando la palabra de Dios tomó la naturaleza humana en el seno de la Virgen. Fue entonces cuando comenzó entre el alma del Niño Jesús y el alma de la Madre virginal

[40] *Die Hochzeit des Lammes.* Manuscrito (1939), archivo del Carmelo de Colonia B 21. No publicado. 14-9-1939. Fue leído por la superiora a la comunidad para la ceremonia de la renovación de los votos.

esa unión íntima que llamamos desposorio. Escondida a todo el mundo, la nueva Jerusalén había venido a la Tierra. Todas las demás piedras que hubo que colocar en la inmensa construcción, estaban llamadas a nacer de esta primera unión nupcial: toda alma llamada a la vida de la gracia. La esposa Madre estaba llamada a ser la Madre de todos los redimidos. Igual que nacen continuamente nuevas células de la célula productora, del mismo modo también ella estaba destinada a procrear la ciudad viva de Dios. Este misterio escondido fue revelado al evangelista san Juan cuando, bajo la cruz, fue encomendado como hijo a la Virgen Madre. En este momento la Iglesia comenzó visiblemente a existir; había llegado su hora, pero no su perfección definitiva. La Iglesia está viva, desposada con el Cordero, pero la hora de las bodas solemnes tendrá lugar solamente cuando sea vencido el dragón.»

La tercera parte describe las bodas del Cordero. Están invitados todos los que se dejan crucificar con Cristo en el árbol de la cruz. Estos son los bautizados, los señalados con la sangre del Cordero. No todos, sin embargo, comprenden la llamada; no todos siguen la voz del esposo. «No obstante se da una llamada a la imitación más intensa que penetra hasta el fondo del alma y exige una respuesta clara. Es la vocación a la vida religiosa... en la que quienes han sido llamados a unirse sólo a Dios, experimentan más intensamente la unión matrimonial con el Señor.» Y cuando éstos se entregan a El, «se celebran como en un preludio las bodas celestiales».

El tema principal de la unión matrimonial que se realiza en la cruz participando en los sufrimientos del Señor y abismándose en el misterio del dolor infinito de Cristo, finaliza aquí [41]. Volverá sobre él desarrollándolo ampliamente como elemento esencial y constructivo de una «scientia crucis» en la obra homónima. Pero ya estas páginas indican claramente la importancia fundamental del aspecto de la cruz que caracteriza la vida y la producción literaria de Edith en los últimos años de su estancia en Echt.

Ave Crux [42]

El terror de la segunda guerra mundial, la preocupación por la seguridad personal de todo católico, las deportaciones de los judíos cada día en aumento, todo este mundo de angustias y de sufrimientos sirve de fondo a esta exposición sobre la cruz, misterio y signo de contradicción, señal de amor. Sobre esta base antitética desarrolla Edith el tema.

[41] La siguiente explanación sobre el significado e importancia de los votos religiosos, refleja ciertamente muy bien su ideal de la vida carmelitana, pero no ofrece un interés particular.

[42] 14-9-1940. Manuscrito (1940). Archivo del Carmelo de Echt (Holanda). No publicado.

El protagonista es el Señor crucificado que desde la cruz formula a la carmelita la petición de permanecerle fiel en medio del mundo que arde en llamas. «Si tú te decides por El, así leemos, quizá lo debas pagar con tu vida.» A pesar de todo, Cristo espera «tu decisión, aquella firme respuesta que está llena de sentido y exige la renuncia absoluta a la propia voluntad, deseando hacer únicamente la de Dios». El crucificado exige pobreza y pureza: «Que tu corazón esté liberado de todo deseo terreno. Que Jesús crucificado sea el objeto único de tus deseos, de tus pensamientos... El te habla desde la cruz, te habla a través de la santa regla y de las constituciones, por la boca de tus superiores. Te habla con el suave silbido del Espíritu Santo en lo más íntimo de tu corazón.» Escuchar «esta voz noche y día y seguir su invitación, implica renunciar a la propia voluntad y crucificar cada día, cada hora, el amor propio».

Centrándose después en la contemplación de Dios en la cruz, continúa: «Sus brazos extendidos. El desea atraerte a su corazón. Quiere tu vida para darte la suya. Ave Cruz, spes unica. El mundo está ardiendo. Pero en lo alto, sobre las llamas, resplandece la cruz. Las llamas no la pueden consumir. La cruz es el camino que lleva desde la tierra al cielo. Quien la abraza con fe, con amor y esperanza, es conducido por ella al seno de la Trinidad... El mundo está ardiendo. ¿Quieres apagarlo? Mira la cruz, del corazón abierto brota la sangre del Salvador, sangre que extingue las llamas del infierno. Libera el corazón mediante la fiel observancia de tus votos, y la pleamar del amor divino fluirá a tu corazón, desbordándolo y fecundándolo todo, todo hasta los confines de la tierra. ¿Oyes los gemidos de los heridos en el campo de batalla en el este y oeste? Tú no eres ni médico ni enfermera y no puedes curar las heridas. Estás encerrada en tu celda y no puedes estar junto a ellos... Mira al Crucifijo. Si estás unida a El con amor de esposa, entonces será *tuya* su preciosísima sangre. Unida a El, eres Omnipotente como El. Ni como médico, ni como enfermera, ni como sacerdote ayudas aquí y allí. Pero con la fuerza de la cruz puedes estar en todos los frentes. Tu amor misericordioso te llevará a cualquier lugar de miseria el amor que brota del corazón divino y que derrama su preciosa sangre, para aliviar, curar y salvar».

No es tan sólo el apostolado de la oración de la carmelita el que ha querido destacar Edith en este maravilloso «himno a la cruz. La cruz es la fuente en donde pone ella la plena eficacia de la vida carmelitana, es el misterio del que brota toda la síntesis espiritual asceticomística de los escritos de sus últimos años; es el sello de su unión esponsalicia con Cristo y es también el símbolo de una misteriosa presencia de la verdad primera que la ha enriquecido con conocimientos sobrehumanos, elevando su alma hasta su inmersión en la divinidad.

Caminos para el conocimiento de Dios[43]

Leyendo este trabajo sobre la «teología simbólica del Aeropagita y de sus premisas objetivas», inmediatamente se nota el cuidado que pone Edith en clarificar la terminología del Pseudo-Dionisio y en crear términos equivalentes en alemán. Este cuidado por exponer clara y ordenadamente la doctrina sobre la teología mística nos permite entrever su posición acerca del problema de la contemplación o de la experiencia mística, es decir, el poder analizar su pensamiento sobre las vías o los diversos medios de conocer a Dios[44].

Acerca de la parte puramente filosófica es suficiente aludir, para nuestro objetivo, que Edith se fija en la riqueza encerrada en el leitmotiv del Corpus Dionysianum: el continuo fluir de Dios de todo ser y su retorno a Dios para «iterum fluere», que es la ley fundamental o el *orden del ser;* orden que al mismo tiempo es también un *orden de conocimiento.* Esto sucede por el hecho de que Dios, prototipo de toda imagen y símbolo en el que El se revela y por medio del cual irradia su divinidad, debe ser conocido anteriormente a su imagen y símbolo, para poder comprender la relación que existe entre imagen y Dios. Las imágenes consideradas como expresión posible e inteligible de lo divino, exigen por consiguiente el conocimiento de Dios.

Edith distingue tres modos: 1. El conocimiento natural de Dios. 2. La fe como vía «ordinaria» de conocer sobrenaturalmente a Dios. 3. La experiencia sobrenatural como vía «extraordinaria» de conocimiento sobrenatural de Dios. Estos tres modos o vías corresponden a tres grados de acercamiento a Dios, o como resulta del contexto, Edith va a de-

[43] *Wege der Gotteserkenntnis,* fue publicado en alemán en 1946 en *Tijdschrift voor Philosophie* 8 (1946) 1, p. 27-74 a cargo del Husserl-Archief de Lovaina con una introducción del Dr. L. Gelber. Ofrece la reconstrucción aunque no la redacción definitiva de un manuscrito dactilografiado de Edith, compuesto en 1940-1941 y destinado a la publicación. Lleva el imprimatur señal de que fue sometido a la censura eclesiástica, y algunas correcciones hechas por Edith. Respecto al plan de reconstrucción y a los respectivos criterios científicos seguidos cr. la introducción, especialmente las pp. 27-29. Otro ejemplar que había enviado Edith en septiembre de 1944 a Estados Unidos para una revista fenomenológica, no fue publicado. Sólo en 1946 la revista dominicana "The Thomist" emprendió la publicación en inglés.

[44] El estudio se divide en dos partes: I. *Reflexiones preliminares.* 1. Areopagítica. 2. El orden del ser y del conocer areopagíticos. 3. Los grados de la "Teología".—II. *Teología simbólica.* 1. Exposición sobre la "Teología simbólica" de las *Areopagíticas.* 2. Sentido mediato e inmediato de los nombres simbólicos. 3. El símbolo como imagen. 4. La relación de la imagen y sus premisas en el que habla y escucha. (En esta parte, la más interesante y también la más importante habla Edith: a) del conocimiento natural de Dios. b) de la fe, c) de la experiencia sobrenatural de Dios.) 5. Teología simbólica como velo que oculta. 6. Grados de ocultamiento y revelación. A todo esto añade una observación final: La "Teología simbólica" y otras teologías.

mostrar cómo a cualquier modo en que Dios se revele, corresponde, o deriva del mismo, también una forma de conocer. El tercer grado es el más sublime y por lo tanto el más importante, al que se ordenan los demás modos. «En el encuentro personal», escribe a propósito del significado de la experiencia sobrenatural para la teología simbólica, «encuentro que es posible gracias al toque interior, tiene lugar el conocimiento íntimo de Dios; aquel conocimiento que posibilita «plasmar la imagen según el original» (p. 63).

La teología simbólica tiene por consiguiente el cometido de «revelar a través de la imagen el mundo que trasciende los sentidos». Enseña cómo se puede liberar uno cada vez más del mundo sensible, llevando, de esta forma, de lo sensible a lo espiritual y a lo sobrenatural, y en última instancia, a la cima más sublime: a la unión con aquel que es uno (p. 65-66).

El estudio termina indicando aquellas vías del conocimiento de Dios, que encuentran demostración en otras «teologías» y que afirman que Dios es el «primer teólogo» (Ur-Theologe) que se revela a sí mismo mediante su ser.

Escritos menores

Para completar la imagen espiritual de Edith, que se trasluce fielmente en sus escritos, creemos oportuno ocuparnos brevemente de sus pequeñas composiciones para las fiestas de las superioras de su comunidad. Se trata de tres representaciones que merecen mencionarse, *Ich bin inmer in eurez Mitte* (1938) *(Estoy siempre en medio de vosotros), Te Deum laudamus y Nächtliches Zwiegesprach* (1941) *(Diálogo nocturno).*

La primera, que contiene un coloquio entre santa Angela Merici y una superiora de las Ursulinas [45], recoge y ofrece un tema de la espiritualidad lexoviense: el de la «infancia espiritual». Pero el valor de esta composición no hay que ponerlo tanto en el hecho de que Edith haya escogido la infancia espiritual como tema base y punto de partida [46],

[45] Fue escrita para el onomástico de la M. María Attilia (13-12-1939). Se conserva manuscrito y sin publicar en el Archivo del Carmelo de Echt. Aparecen en el trasfondo algunas ideas sobre las relaciones entre Dios = creador-artífice y el alma = creatura e imagen; evidentemente eco de las primeras reflexiones de Edith sobre el estudio de la Teología simbólica del Pseudo-Dionisio.

[46] Saber esperar pacientemente a que llegue la hora,
la hora señalada por El,
y caminar en la oscuridad, como nos guía
el dulce silbido del Espíritu Santo,
para recoger, sin ser vistos por ninguna mirada humana,
las flores que se abren en el sendero,

como es su interpretación personal, en la que despega hacia el concepto de la plena libertad de Dios creador y artífice, que conduce al alma por el camino que ha elegido El y que será para ella el de la infancia espiritual.

Cuando el hombre —homo viator— descubre que el infinito amor de Dios artífice es el término de su recorrido, no se siente ya amenazado de lo que llamamos «destino». Su devenir está determinado desde el principio de la creación y tiene en su movimiento, en su crecer, un objetivo, una finalidad, ya que, el movimiento por el que se define, obedece a una ley que Dios ha establecido desde la eternidad, cuando «creó la materia y la transformó en imagen dentro de las formas más variadas».

«La imagen se mueve bajo su mano y vive... con la vida que El mismo le dio y que ahora se refleja en lo interior y va hacia su encuentro.» Es el retorno a la fuente de la vida, retorno que se hace por el camino de la infancia espiritual señalado por Dios; retorno metafísico en el que es «cierta una sola cosa: *Dios existe* y nos conserva con su protección en el ser». En la realidad infinita del ser divino desaparece toda preocupación terrena.

Menor valor tiene la representación *Te Deum laudamus*[47], diálogo entre san Ambrosio y san Agustín, que causa más bien la impresión de ser una composición artificial, de poco efecto dramático y en la que se echa de menos por completo la nota personal. Sin embargo, se advierte su carácter cristocéntrico. La conversión de san Agustín, tema central, es una conversión a Cristo, y el rayo de la gracia aparece en conexión con la lectura de la palabra «induere Christum».

El diálogo nocturno, por el contrario, es una de las composiciones más personales y características de Edith[48]. La escena nos conduce a la celda de la superiora de una comunidad de Carmelitas. De noche recibe la visita de una desconocida que resulta ser la reina Ester, vuelta otra vez al mundo para implorar la liberación de su pueblo. Ester es Edith misma. Como a contemplativa y esposa del gran Rey le parecía hallarse en lugar de la reina del Antiguo Testamento. Este pensamiento no la había dejado desde que el exterminio de los judíos creció día tras día, asustando al mundo entero[49].

---

flores pequeñas, ofrecidas días tras día
por manos de la Madre.
Pero su perfume penetra el mundo entero...
Esta es la sublime sabiduría de la infancia espiritual,
que nos mostró la blanca flor del Carmelo,
y que es también nuestro camino.

[47] Para el santo de la M. Antonia Ambrosia (17-12-1940). Manuscrito sin publicar que se conserva en el Archivo del Carmelo de Echt.

[48] Para el santo de la M. Antonia Ambrosia (13-6-41) Edith misma hizo de protagonista impresionando gratamente a la comunidad asistente. Manuscrito del Archivo del Carmelo de Echt aún no publicado.

[49] Ya en carta a la M. Petra del 31-10-1938 había escrito: "Confío en que el Señor haya aceptado mi vida en favor de todos. Debo pensar siempre en

La reina Ester que nos describe Edith no es ya la mujer de la antigua alianza; una de aquéllas figuras que esperaron confiadamente en la venida del Mesías. La ve a la luz de la teología de la cruz y de la gloria, trazando su imagen eterna. De este modo, Ester es una «redimida», que ha «participado» en el drama del Gólgota. Es contemplada en unión con Cristo crucificado, y habiendo recorrido ya el camino del gran retorno hacia la trascendencia, hacia la fuente eterna: Cristo. En una página estupenda podemos apreciar todos los sentimientos de Edith acerca del inmenso misterio de la redención.

Leemos:

ESTER

Nosotros, que hemos servido fielmente al Señor,
a la manera de los Padres, esperamos tranquilos,
lejos aún de la luz que hemos deseado siempre.
Llegó sin embargo el día, en que desapareció la calma
de la creación entera. Todos los elementos aparecieron
como rebeldes. La noche cubrió la tierra, a mediodía. Pero en
el corazón aparecía, iluminada por un resplandor, una
montaña pelada y sobre la montaña una cruz, de la que
pendía alguien, desangrándose. Nos entró sed
de beber de esta fuente, de sus heridas, nuestra salvación.
La cruz desapareció en la noche.
Pero la noche nuestra, repentinamente, se iluminó con una nueva luz
jamás soñada: luz suave, bienaventurada.
Salía de las heridas de aquel hombre
que acababa de morir sobre la cruz.
Ahora vino a acampar sobre nosotros.
El mismo era la luz, la luz eterna,
deseada por nosotros desde tiempos antiguos,
esplendor del Padre y salvación de los pueblos.
... ...
Lo que pasó entonces, ninguna palabra lo puede expresar.
Todos nosotros, esperando la beatitud,
estábamos en la cima, en el Corazón de Jesús.»

Después de esta contemplación magnífica, Edith parece sumergirse en la visión de Ester, encontrándose en el paraíso junto a la Virgen,

la reina Ester que fue llamada a salir de su pueblo para encontrarse ante el rey, con el fin de implorar en favor del mismo. Sólo soy una pequeña Ester muy pobre y sin fuerzas, pero el Rey que me ha elegido es inmensamente grande y misericordioso."

radiante de luz purísima y amor celestial. De este ambiente de beatitud eterna, Ester ve cómo de su pueblo nace la Iglesia, «ramito de flores delicadas», cuyo corazón es la Inmaculada, toda pura, El retoño de David». Del corazón de Jesús «fluye la plenitud de la gracia al corazón de la Virgen, y de aquí la corriente de la vida a todos los miembros». Después ve cómo despunta otro día de eternidad: «Llevada por coros de ángeles hasta el trono del Altísimo, María es coronada con estrellas y el esplendor del cielo la sirve de sol.» Llegó el momento en que Ester envuelta misteriosamente por esta gloria, es atraída, invitada por una llamada poderosa que le hace exclamar en un grito de alegría:

«Me sentí unida a El,
mi vida era sólo un destello de su vida,
vida de eternidad y para la eternidad.»

Después un momento de silencio, de nostalgia, de admiración ante la apoteosis de María. A continuación un cambio radical. Ester revela el motivo de su llegada. Ha vuelto para buscar almas en el santuario de la Virgen que oren para implorar el retorno de Israel al Corazón de Jesús. El diálogo termina con la absoluta confianza de Edith en la fuerza impetrativa de la oración de las almas carmelitanas. Podemos preguntarnos si no es éste el «testamento» que ha dejado Edith como deber sagrado a su Orden, es decir la oración incansable y confiada por el retorno a Cristo.

La ciencia de la cruz [50]

La causa próxima que motivó la elaboración de este trabajo sobre san Juan de la Cruz fue debida a la celebración del IV centenario del nacimiento del santo. Los superiores habían encargado a Edith que contribuyese con su pluma, dándole sin embargo plena libertad para el planteamiento concreto de la obra o estructura del tema. De este modo pudo Edith hacer una interpretación personal de la genial síntesis mística de las obras sanjuanistas; interpretación original que no excluye la apertura a los problemas del existencialismo y psicologismo modernos.

Hacía años que estaba preparada. Pero justamente esta orientación, aun partiendo de una fidelidad cada vez más cabal al pensamiento sanjuanista no podía evitar totalmente el peligro de abandonar a lo largo

[50] *Kreuzeswissenschaft,* traducida al español con el título de *La ciencia de la cruz.* Estudio sobre san Juan de la Cruz. San Sebastián, Dinor, 1959. Citamos por esta edición.

de la misma, tanto en el método como en las principales soluciones, la línea nítida y el contenido metafísico de las obras del doctor místico. Es cierto que Edith se acercó con amor reverente a la doctrina sanjuanista, distinguiendo atentamente entre lo que era resultado de sus deducciones personales y el pensamiento vital y sólidamente teológico del santo reformador. No obstante, la orientación dada a algunos aspectos fundamentales de la obra sanjuanista arranca de la creencia de que los textos sanjuanistas permiten y exigen en cierto modo un desarrollo ulterior en la línea de la filosofía personalista; es decir, que la síntesis de las exigencias asceticomísticas de san Juan de la Cruz está en línea de apertura para poder ser completada por puntos de vista esenciales de la ontología moderna.

Animada por esta constatación, se creyó en el deber de confirmar y ampliar el pensamiento sanjuanista, enriqueciéndolo con acepciones concernientes a la existencia y esencia metafísica del hombre, sobrepasando de esta manera los límites de una simple interpretación de la obra sanjuanista y se puede afirmar que ha sabido llevar a cabo su cometido, ganándose un puesto destacado en los campos de los modernos estudios sanjuanistas, aunque no siempre logre evitar algún error al querer fijar el genuino pensamiento del santo. Quizá hubiera podido evitar alguna inexactitud, si hubiese tenido a su disposición mejores materiales científicos o si por lo menos hubiera podido utilizar directamente el texto original español [51].

La obra se divide en tres partes, la última de las cuales es un fragmento, sin que poseamos notas o indicaciones de Edith que nos puedan orientar en su reconstrucción.

La introducción contiene una breve exposición sobre *sentido, origen y fundamento de la ciencia de la cruz.* «No se trata (en este libro) de pura teoría... ni de un edificio ideal..., se trata de... una verdad real y operante: como una semilla penetra en el centro del alma y crece imprimiendo en ella un sello característico» (p. 26). Es en este sentido como Edith se propone hablar de una ciencia de la cruz como nota característica de la doctrina de san Juan de la Cruz.

La primera parte se centra en *el mensaje de la cruz,* analizando los motivos principales de la ciencia de la cruz, documentándoles con alguna consideración rápida al itinerario biográficoespiritual del santo. La segunda parte expone *La doctrina de la cruz* durante el período de la resurrección (c. 3), analizando temáticamente sobre todo las cuatro obras principales: *Subida, Noche, Cántico* y *Llama.* Termina con la unión de desposorio del alma con Cristo consumada con el matrimonio espiritual. En la tercera parte, *Sobre el camino de la cruz,* o *el seguimiento de la*

[51] Edith no sabía bien el español y tuvo que servirse de traducciones francesas.

cruz, aborda claramente la exposición de la ciencia de la cruz tal como se realizó y encarnó en la vida del santo doctor.

Llegaba a este punto cuando la inesperada presencia de la Gestapo interrumpió su labor sin que ni siquiera pudiese terminar la frase empezada. No obstante la ciencia de la cruz es la creación más personal de toda la producción steiniana, reflejando fielmente «la auténtica fisonomía de la autora» y su «incondicional adhesión al ideal carmelitano» (Introducción). En ella se ha superado a sí misma, ha vencido las trágicas circunstancias de las realidades humanas y políticas para abismarse exclusivamente en las realidades infinitas del ser increado, que fue siempre centro de todas sus investigaciones intelectuales y espirituales. En esta obra Edith se ha revelado como escritora de espiritualidad carmelitana, en la que se aprecia, al mismo tiempo, la unidad perfecta entre un ideal prefijado y cumplido, entre anhelo espiritual y experiencia auténtica.

Edith había recorrido y gustado hasta las últimas consecuencias el verdadero camino de la cruz, alcanzando por este medio la unidad esponsalicia que se realiza sólo sobre la cruz y significa la imitación incondincional de la pasión y muerte del Señor.

LOS TEMAS FUNDAMENTALES DE LA ESPIRITUALIDAD EDITH STEIN

El mismo análisis de los escritos espirituales de Edith ofrece ya una visión clara de los principales temas que demuestran su preferencia por la teología bíblica y por la espiritualidad típicamente carmelitana. Los temas son: el alma en marcha hacia el encuentro con Dios uno y trino, presente en su más profundo centro; y su incardinación a la cruz de Cristo, misterio de muerte y resurrección que conduce al hombre a la libertad de los hijos de Dios y a la unión con el Señor. Por una parte, auténtico teocentrismo, que la ha llevado al estudio de la vida contemplativa y de la experiencia mística, mientras, por otra, su cristocentrismo, no menos auténtico, la ha hecho penetrar en las ilimitadas dimensiones del misterio de Cristo y en la fuerza redentora de la cruz. Con ello hemos indicado también la orientación de nuestra investigación, la cual requiere una división de los dos aspectos en «vida contemplativa y teocéntrica» y «vida en Cristo».

La vida contemplativa y teocéntrica

En todos los escritos espirituales de Edith predomina, con carácter más o menos preciso, el tema de la búsqueda de Dios en la oración; tema en el que no es menos subrayada la importancia del amor, como elemento dinámico y constitutivo, que el valor del conocimiento.

Edith define la oración como «trato del alma con Dios» [52], trato que jamás se pierde en abstracciones filosóficas solamente, aun reconociendo a la filosofía cristiana su tarea más noble de preparar el camino de la fe» [53], sino que implica un trato concreto, absoluto y comprometedor, presentándose como «movimiento ascensional» [54] o como una subida a Dios» [55]. Evidentemente esta concepción se debe al influjo decisivo de la doctrina mística de san Juan de la Cruz, en donde se coloca en primer plano la idea de subir o ascender. Pero Edith tiene también en cuenta que este movimiento ascensional, que abarca los diversos grados de la vida contemplativa o del conocimiento de Dios, es una subida que se realiza en la oscuridad y en el silencio» [56]; en la oscuridad de la fe, contentándose con «una simple mirada del espíritu al Dios escondido, que está veladamente presente» [57], y continúa envuelto en el silencio de la contemplación mística, en la que «Dios aun revelándose en sus misterios, manifiesta al mismo tiempo su impenetrabilidad» [58].

Esta concentración en el tema de la búsqueda de Dios, incita a Edith a análisis notablemente profundos y a reflexionar sobre la problemática general de la vida de oración, empezando por la definición esencial del alma como «lugar» o «espacio vital» para el encuentro con Dios; poniendo de relieve, a continuación, y con gran vigor, el valor plenamente purificativo-transformador de la contemplación y del conocimiento de Dios por la fe para acentuar finalmente el carácter de la experiencia mística que ella con otros autores, no todos carmelitas, identifica con la teología mística: ésta constituye la cima a la que suben los grados del conocimiento de Dios [59].

---

52 *Teresia von Avila,* l. c., p. 21.
53 *Endliches und ewiges Sein,* l. c., p. 29.
54 "La vida espiritual es una vida que sube. En ella cualquier forma fundamental condiciona, merced a la subida, la forma siguiente de la que también procede", *Endliches und ewiges Sein.* 414.
55 *Wege der Gotteserkenntnis.* l. c., p. 37-38.
56 *Ib,*
57 *Endliches und ewiges Sein,* p. 408.
58 *Wege der Gotteserkenntnis,* p. 45.
59 *Ib.,* p. 73. Esa tendencia se debe, según parece, al estudio de la *Theologia mystica* del Pseudo-Dionisio.

El alma. Su importancia como lugar del encuentro con Dios

La importancia que adquieren en la espiritualidad steiniana las descripciones del alma humana [60] y la urgencia que siente la autora por dar una noción clara de sus estructuras, son herencia espiritual de Santa Teresa y de san Juan de la Cruz, aunque aplique e incorpore elementos procedentes de la psicología profunda.

No es inútil resaltar que entre las acepciones de que se sirve, pone en la base, haciéndolo suyo, el concepto teresiano del alma como «*castillo interior*»... es un «lugar», es más, un castillo con muchas moradas, en las que el yo puede moverse con libertad, saliendo afuera o internándose en su interior» [61]. Afirma que en el centro de este «lugar» o de este castillo habita Dios uno y trino. De aquí se sigue que el alma, buscando a Dios, debe concentrar toda su atención en él: «Cuanto más se eleve hacia Dios más profundamente desciende dentro de sí, porque la unión con Dios se realiza en el interior del alma, en su más profundo seno» [62]. O como leemos en otro pasaje sintomático: «En su elevación hacia Dios, el alma se levanta o es levantada sobre sí misma, y sólo cuando esto acaece consigue propiamente penetrar en su interior» [63]. Es evidente que Edith concluya que «el alma se encuentra propiamente en su casa cuando está en su parte más íntima, en la sustancia o en lo más profundo de su ser» [64].

Después de haber explicado, en sentido más bien genérico, la estructura fundamental del alma, demuestra Edith que este fondo o profundidad posee la capacidad de poder llenarse con la presencia vivificante de Dios, con la inhabitación activa de las personas divinas. Si considerásemos este fondo solamente en las condiciones de su originaria limitación, no podría elevarse por sí mismo a la unión con Dios que se realiza en él. Pero el hecho de que puede darse en él una libre decisión espiritual, lo «capacita para recibir el espíritu de Dios», puesto que el hombre «como persona libre que es, puede entregarse en la forma nece-

---

60 Habla de ella no sólo en su obra filosófica *Endliches und ewiges Sein,* sino que también la dedica algunas páginas decisivas en *La ciencia de la cruz,* c. 3, "el alma en el reino del espíritu y de los espíritus", p. 207-246.

61 *Endliches und ewiges Sein,* p. 344-345. En la nota treinta y tres leemos: "a Santa Teresa le interesaba tan sólo describir "el castillo del alma como la casa de Dios", para esclarecer lo que ella misma había experimentado, a saber: del mismo modo que el Señor saca al alma de la situación de peligro del mundo exterior, de la misma manera la atrae cada vez más hacia sí, hasta poder finalmente unirse a ella en su propio centro".

62 *La ciencia de la cruz,* p. 210.

63 *Ib.,* p. 201.

64 *Ib.,* p. 208.

saria para recibirlo»[65]. La medida de capacidad receptiva depende por consiguiente de la *libertad* de la persona para darse a Dios. «Cuando la persona se abre a El en virtud de su libertad, su ser más íntimo es como un vaso en el que se derrama el espíritu de Dios (la vida de la gracia)... Todo aumento de gracia fortalece el ser espiritual del alma y le da una inteligencia más rica y penetrante de la *Palabra divina* y del sentido sobrenatural que se manifiesta en cada acontecimiento revelándose en su interior a modo de «infusión». Por ello el alma que se apoya en virtud de su libertad en el espíritu de Dios o en la vida de la gracia, es capaz de un cambio o renovación radicales»[66]. Gracias a este cambio, el alma es llevada a su máxima purificación, lo que la permite darse cada vez más plena y libremente a El para estar presta para aquella unión que sólo es posible entre personas espirituales»[67].

Envuelta e invadida por el infinito amor divino que ensancha la capacidad de amarlo, puede realmente «comparticipar» del amor de las tres divinas personas. Con todo, la extensión de su capacidad, es decir, de su facultad para responder a la «plenitud del amor» de Dios, queda condicionada por la medida de su ser. «Los espíritus creados no son capaces de recibir la plenitud total del amor de Dios y de participar plenamente de la misma. Su participación se limita a la medida de su ser, lo que implica no sólo un «tanto-cuanto», sino también el «modo»: el amor lleva el sello de la impronta personal»[68].

La fe, principio elicitivo de la oración contemplativa

Las detalladas disquisiciones de Edith sobre la fe, como medio perfectivo del entendimiento respecto a la trascendencia de Dios, medio que sin embargo es insuficiente para un encuentro inmediato con Dios, ocupan un lugar destacado en sus obras principales. Ante todo explica cuál es la *función* que desempeña la fe en la búsqueda de Dios y la compara a un puente que posibilita el paso del conocimiento natural al conocimiento sobrenatural[69]. La fe es por lo tanto un elemento esencial e indispensable que permite al alma elevarse por encima de la simple actividad de la razón humana para contemplar las perfecciones de un Dios personal a la luz de las verdades reveladas y justamente de un Dios que es amor

---

65 *Endliches und ewiges Sein*, p. 461.
66 *Ib...*, p. 409.
67 *Ib...*, p. 462.
68 *Ib...*, p. 462.
69 "El paso del conocimiento natural de Dios al conocimiento sobrenatural se puede comparar con el conocimiento personal, cuya existencia hemos podido deducir anteriormente sólo por ciertos efectos. La fe puede tender el *puente* para dar este paso." *Wege der Gotteserkenntnis*, p. 62-63.

infinito. Al mismo tiempo, aquélla se manifiesta como el fundamento de la certeza en relación con el conocimiento sobrenatural y contemplativo. Escribe: «Más que el camino del conocimiento filosófico nos sirve el camino de la fe: nos revela a un Dios cercano personalmente, que ama y es misericordioso. La fe nos proporciona una certeza que no posee ningún otro conocimiento natural» [70].

De la certeza de la fe deduce Edith su *primera propiedad* característica, la plenitud:

«Frente al *conocimiento natural de Dios,* la fe posee ya en cierto sentido el carácter de plenitud... igual a la clarividencia intelectual ante un oscuro «presentimiento»..., o como *enriquecimiento del contenido del saber...,* y finalmente como una *confirmación* de lo que se sabía con anterioridad a través de una autoridad superior» [71].

Esta constatación fundamental del pensamiento steiniano concuerda perfectamente con la *segunda propiedad* de la fe: ésta «ensancha la posesión de la verdad» y merece por tanto el apelativo de conocimiento. Pero no se trata de un conocimiento inmediato e intuitivo, como acaece en la contemplación sobrenatural y en la experiencia mística. El conocimiento por la fe es *conocimiento oscuro* —como «también la vía de la fe es una vía oscura» [72]—, «en cuanto que la convicción que causa no se funda sobre un conocimiento claro de la verdad, sino que se basa en el aceptado por la fe» [73], que sin embargo implica una certeza sobrenatural mayor que la del solo conocimiento natural; certeza adquirida no sólo por deducción o abstracción.

Esta última afirmación, es decir, las estrechas relaciones entre la fe como conocimiento oscuro y la posesión de Dios, que repite Edith con una insistencia que delata, a no dudarlo, el influjo de la doctrina sanjuanista, la lleva a recalcar que la fe «en cuanto conocimiento oscuro y revelado aviva al mismo tiempo la nostalgia de la primera claridad desvelada, al igual que el encuentro mediato engendra el deseo de encontrarse inmediatamente con Dios; incluso el contenido de la fe despierta este deseo, porque encierra la promesa de la visión beatífica» [74]. Dios mismo satisface este deseo «dejándose encontrar por quienes lo buscan» y es justamente la fe quien ofrece un medio adecuado «para corresponder al deseo de Dios por dejarse encontrar» [75]. Aún más. Partiendo de una comparación con el conocimiento natural de Dios y de «todo conocimiento verdadero de Dios en que él mismo se da al hombre, aunque no siempre con una presencia sensible, como en el conocimiento experi-

---

70 *Endliches und ewiges Sein,* p. 58.
71 *Wege der Gotteserkenntnis,* p. 62.
72 *Endliches und ewiges Sein,* p. 58.
73 *Wege der Gotteserkenntnis,* p. 56.
74 *Ib...,* p. 70.
75 *Ib.,* p. 70.

mental», señala Edith cómo en el conocimiento por «fe, esta revelación de Dios consiste en su manifestación personal por medio de la palabra» [76].

Esta afirmación nos muestra también las características del *contenido* de la fe y de las realidades que se refieren inmediatamente a la comunicación que Dios hace de sí mismo. Contenido que consiste, según ella, en la manifestación personal de Dios como «aquel que es, como creador y conservador del ser» [77]. Sin duda, una comunicación de gran valor, realizada en el orden sobrenatural, pero que sin embargo no implica todavía una experiencia de las realidades divinas. Con todo existen relaciones de analogía entre el conocimiento por la fe y la experiencia pura e inmediata de Dios. Escribe Edith: «La gracia mística hace experimentar lo que señala la fe: la inhabitación de Dios en el alma. Quien busca a Dios guiado por las verdades de la fe, se encaminará con paso libre hacia donde el místico es atraído: es decir, se librará de las representaciones e «imágenes» de la memoria, incluso de la actividad natural del entendimiento y de la voluntad para esconderse en la soledad de su vacío interior, permaneciendo allí en la fe oscura de la simple mirada del espíritu del Dios escondido que está verdaderamente presente. Aquí permanecerá en profunda calma—llegado al lugar de su reposo—, hasta que le plazca al Señor cambiar la fe en visión. Esto representa, a rasgos generales, la *Subida del Monte Carmelo*, tal como fue enseñada por nuestro padre san Juan de la Cruz» [78].

Como se ve, la fe, ejerciendo un verdadero proceso de interiorización, representa en el sistema steiniano la *disposición* o *condición* necesaria para la actuación de una actitud contemplativa inicial, la denominada contemplación de «simple mirada», en la que la atención del alma se orienta hacia la presencia de Dios, presencia escondida pero no menos real que la que puede «sentir» por breves instantes y a la que Edith califica como un indicio, como el grado más inferior de la contemplación mística» [79]. Este «sentimiento de la presencia de Dios» que se puede experimentar momentáneamente, constituye para Edith el fin al que puede conducir la teología [80].

Esta inicial actitud contemplativa, para la cual la fe constituye su disposición necesaria, cuando se convierte en un «estado permanente del conocimiento amoroso» produce como fruto la *contemplación adquirida*.

«El alma permanece en una actitud de quieta, pacífica y amorosa atención y presencia de Dios, a quien ha llegado a conocer por la fe,

---

[76] *Ib.*, p. 69.
[77] *Endliches und ewiges Sein*, p. 58.
[78] *Ib.*, 407-408.
[79] *Wege der Gotteserkenntnis*, p. 61.
[80] "... preparando el camino que conduce a Dios; de modo que él mismo habla, me habla a mí (por ejemplo, merced a una "nueva" luz que se enciende en mi interior leyendo la sagrada Escritura, un libro, escuchando un sermón, etcétera). Entonces, y por un instante, me elevo (por encima de la fe) al conocimiento experimental de Dios." *Wege der Gotteserkenntnis*, p. 65.

sin detenerse en la consideración de ninguna verdad concreta. Como fruto de la meditación, tenemos aquí la *contemplación adquirida.* En el fondo no se distingue de la fe...» [81].

Para probarlo más autorizadamente cita *Subida* 2, 10, 4: «La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en la fe.» Por lo mismo se da una contemplación natural, en la que el discurso y el raciocinio cesan en la búsqueda y encuentro con Dios, comunicándose entonces al alma una quieta posesión de Dios por amor. Qué importancia reviste la fe, lo demuestra la siguiente afirmación en la que subraya Edith cómo también la contemplación que es *infundida* sin el ejercicio previo de la meditación, presupone la fe. «Esto no tendrá lugar sin relación a la fe. Ordinariamente será gracia que se concederá al alma, ya preparada para recibirla por el ejercicio de una fe viva, con una vida ajustada a esa fe» [82]. La fe les permite acercarse a la límpida y segura luminosidad de las verdades reveladas y sacar de ellas las luces necesarias para comprender lo que sucede en su centro interior. Respecto al contenido, el que se refiere a la contemplación adquirida, es totalmente diverso, puesto que puede brotar de la consagración voluntaria a Dios por la fe.

Concluyendo, se puede afirmar que estas aseveraciones reflejan su propia vida de fe. Se lee en los «artículos» del proceso de beatificación que «apagando la luz natural, confió todas las decisiones de su vida interior a la luz infalible de la fe, por medio de la cual Dios la favoreció, con la participación de su luz divina. De este modo, lo sobrenatural invadió el espacio vital de su alma [83].

La contemplación infusa y la experiencia mística

Edith se planteó, más de una vez, el problema de la contemplación infusa y de la experiencia de Dios, que identifica prácticamente con la «teología mística» o al menos no siente la preocupación por separar ambos conceptos. Para elaborar el concepto de contemplación se sirve de una confrontación entre fe y contemplación. Contemplando la fe exclusivamente en el terreno intelectual porque aunque la voluntad tome parte en la aceptación del contenido de la fe, sin embargo se trata todavía de la aceptación de un conocimiento, insiste en que «la contemplación es cosa del corazón, es decir, de lo más interior del alma» [84].

Aquí es donde puede recibirse, una vez que el alma ha sido prepa-

[81] *La ciencia de la cruz,* p. 248.
[82] *Ib.,* p. 248.
[83] N. 32.
[84] *La ciencia de la cruz,* p. 249.

rada por la «noche de la fe» y purificada por la noche pasiva del espíritu. Al describirla, Edith nos ha dejado una página maravillosa de la más pura mística carmelitana.

«Esta contemplación... es algo más puro, tierno, espiritual e interior que todo el conocimiento que procede de la vida natural del espíritu y está levantado sobre todo lo temporal constituyendo un verdadero principio de la vida eterna en nosotros. No se trata tan sólo de aceptar el mensaje de la fe percibido por los oídos, ni tan sólo de un mero volverse a Dios a quien sólo se conoce de oídas, sino de un toque interior de la divinidad, de un percibir a Dios que tiene fuerza suficiente para desligar el alma de todas las cosas creadas y encumbrarla, sumergiéndola al mismo tiempo en un amor cuyo objeto se desconoce» [85].

Reflexionando un poco sobre este texto, encontraremos afirmadas en él todas las propiedades de la «contemplación mística». El alma ha superado toda forma de conocimiento natural y vital del espíritu. Bajo la acción inmediata y transformante de Dios ha adquirido una suma finura y delicadeza, enteramente espiritual e íntima, que la ha elevado por encima de los restringidos límites humanos de penetrar las verdades eternas. En este estado, que es un verdadero anticipo a cierta participación de la vida eterna, goza de completa disponibilidad para recibir la irradiación de Dios que le permita tomar contacto con el ser divino en una maravillosa intuición de la verdad primera; y Dios, por su parte, la arropa irresistiblemente en el misterio de su amor infinito, despegándola de todas las cosas creadas y elevándola a alturas insospechadas donde se le comunica. Esta «revelación» de Dios tan profunda y maravillosamente eficaz hace que el alma se llene de «vida divina», que «la vida divina se convierta en *suya* y que ella sea «en un sentido nuevo y más sublime, la imagen de Dios trino y uno, por encima de las demás creaturas y de cuanto ella es por razón de sus estructuras naturales» [86].

Para expresar la sublime riqueza de la actividad mística, Edith siente el deseo de recargar el acento sobre la completa pasividad del alma que es invadida por la misteriosa fuerza de la irrupción divina, que es como «fuego», como un «incendio» de su esencia. Dios es amor, amor ardiente, y de ninguna otra manera podría comunicarse al alma en su infinita grandeza, ya que ninguna otra cosa, excepto el amor, posee en grado supremo semejante fuerza unitivo-asimilativa. Por esto concluye Edith: «y como Dios es amor, de ahí que el apoderarse Dios del alma es inflamarla en amor conforme a la disposición del espíritu. El amor eterno es fuego devorador, que consume todo lo terreno y perecedero que halla, como son los movimientos que despiertan en el alma las creaturas. En tanto que el alma anda tras las criaturas, está esquivando el amor de

---

[85] *Ib.*, pp. 170-171.
[86] *Endliches und ewiges Sein*, pp. 410-411.

Dios, pero no puede huir de El; entonces aun el amor a sí misma se le convierte en fuego consumidor» [87].

Con todo también la contemplación mística, «el rayo de tiniebla» [88], la misteriosa sabiduría de Dios que se le infunde al alma, sigue siendo un «conocimiento oscuro y general», subraya Edith, porque «ciega el entendimiento y se le presenta como en tinieblas». Pero precisamente por esto «es el único camino para llegar al Dios incomprensible» [89]. Mediante ella, el alma no necesita escrutar o deducir nociones y conceptos de verdades comunicadas a través de cualquier luz contemplativa. Es cierto que todo grado de conocimiento contemplativo implica una mayor irradiación de verdades reveladas, y con ello «una donación más rica y profunda de Dios al alma que supone para ella un conocimiento de Dios más completo.

Por su parte, es necesario también una entrega o disponibilidad cada vez más incondicional» [90], y precisamente esta disponibilidad a la comunicación incomprensible, que no se puede expresar adecuadamente en conceptos y que implica no obstante «una certeza interior... que se basa en la intuición de la presencia divina» [91], hace que se sumerja en un arranque de amor, en el «simplex intuitus veritatis», haciendo pasar el centro de gravedad del conocimiento a la experiencia amorosa. De ahí que el conocimiento místico de Dios sea más bien «reconocer su presencia, cuando se manifiesta inesperadamente» [92] o cuando «se siente el toque que proviene de su presencia en lo más profundo del alma». Entendida de este modo, la experiencia mística de Dios se convierte en el «núcleo de toda experiencia mística; es un encuentro con Dios de persona a persona» [93] con otras palabras: «El encuentro personal con el Señor es propiamente la experiencia de Dios» [94].

Este «conocimiento experimental personal posee el carácter de inmediatez», afirma Edith, «del mismo modo que hablamos de una experiencia inmediata de lo que está presente y no a través de sus efectos o de su mensaje» [95]. No obstante, cualquier forma de «*experiencia sobrenatural*—y la experiencia personal en mayor grado—guarda proporción con la fe, del mismo modo que, en el ámbito natural, la experiencia personal es proporcionada al saber, según el grado de formación: como la *realización* de lo que se haya podido comprender sólo intelectualmente por cierto tiempo, sin una previa toma de conocimiento personal» [96].

---

87 *La ciencia de la cruz*, pp. 256-251.
88 DIONISIO AREOPAGITA, *Theologia mystica*, I, 1.
89 *La ciencia de la cruz*, p. 170.
90 *Wege der Gotteserkenntnis*, p. 61.
91 *Ib.*, p. 59.
92 *Ib.*, p. 66.
93 *Ib.*, p. 59.
94 *Ib.*, p. 61.
95 *Ib.*, p. 61.
96 *Ib.*, p. 62.

Actividad amorosa y conocimiento experimental

Como hemos visto, Edith ha perseguido valorizar la importancia del encuentro con Dios en la intimidad más escondida del alma como realidad fundamental de la vida mística, demostrando que la posibilidad de amor al Dios que habita en su interior supera la capacidad de conocer.

De hecho en el amor el alma contempla el objeto en sí mismo, tal como se presenta, sin necesidad de raciocinios o de análisis intelectuales. Este le permite amar a Dios perfectamente sin poseer un conocimiento cabal. De este modo, para iniciar una actividad amorosa, es suficiente basarse en un conocimiento general, confuso; en «un modo de conocer —como explica Edith—que sin embargo es indispensable, puesto que no se da amor sin conocimiento. El amor «implica en sí mismo el conocimiento como premisa previa..., y por su parte busca un conocimiento cada vez más profundo» [97], y esto porque el amor «es al mismo tiempo conocimiento» [98].

La correlación esencial entre amor y conocimiento, la ha incitado a preguntarse qué relaciones existen entre ambos, principalmente, en la vida mística. Sostiene que ambas pertenecen al modo como se comunica Dios, es decir, al mismo acto contemplativo. Dios no manifiesta su amor en la contemplación sin infundir un conocimiento de sí, y el alma no ama a Dios sin sentido y sin tener un conocimiento de El. Esta afirmación es valedera para todos los grados de la contemplación hasta llegar a la unión mística, en la que al alma «le gustaría sentir el contacto con la esencia divina en la propia sustancia del alma... y disfrutar de las noticias de Dios, ajenas a todos los sentidos y muy por encima de todos los modos de conocer comunes» [99].

Pero ya en la purificación pasiva causada por el fuego consumidor del amor divino, escribe Edith aludiendo a la primera contemplación, la voluntad divina va penetrando progresivamente hasta sentirla como una realidad presente» [100]. Después, en la contemplación mística, «Dios le otorga una entrevista personal mediante un contacto o toque en el centro o sustancia del alma; le abre su propio interior, concediéndole especiales ilustraciones sobre la naturaleza de Dios y sobre sus secretos juicios y misterios; le hace el regalo de su propio corazón» [101]. En otro texto paralelo puntualiza aún:

---

97 *Endliches und ewiges Sein,* p. 414.
98 *Ib.,* p. 420.
99 *La ciencia de la cruz,* p. 331.
100 *Ib.,* p. 240.
101 *Ib.,* pp. 241-242.

«Mediante las ilustraciones acerca de los misterios divinos ese *interior cerrado* de Dios se va abriendo. Si el alma, cuando se le comunica la gracia, recibe una corriente de vida divina y se ve así elevada sobre su ser, aquí, en la unión mística, es ella la que es introducida en la misma vida y ser de Dios» [102].

Esto significa que Dios penetra el interior del ser humano, quien a su vez se interna en Dios por medio de un conocimiento experimental que es fuente creciente de amor cada vez más profundo.

«Cuando Dios se entrega al alma en el matrimonio espiritual, llega a conocer a Dios de un modo como no le había conocido antes, con un conocimiento que de ninguna otra manera pudiera adquirir... Por consiguiente, tampoco supo antes, como lo sabe ahora, a quién entregaba su voluntad, ni lo que entregaba, ni qué clase de entrega exigía de ella la voluntad divina» [103].

La posición de Edith referente a este punto no deja lugar a dudas. Aceptando íntegramente la doctrina de la teología mística tradicional del Carmelo, pone de relieve cómo al conocimiento experimental e intuitivo, que tiene por objeto la esencia divina y sus misterios comunicados sobrenaturalmente, corresponde la actividad amorosa llevada al límite de su máxima capacidad de expresión, porque es iluminada y avivada por la luz que ha recibido a consecuencia de la intervención irresistible de Dios. Y Dios, por su parte, eleva también el entendimiento al contacto íntimo de su esencia. Queda por explicar ahora de qué manera encuentra el amor el modo adecuado para desarrollar toda su capacidad.

Sirviéndose del concepto de *donación* recíproca, escribe:

«En el ámbito de los seres finitos, el amor presenta diversas formas y distintos modos: como amor del inferior al superior ofrece más bien las características de deseo, presto a recibir; como amor del superior al inferior se caracteriza preferentemente por su donación generosa de desbordante plenitud personal. Pero para ser verdadero amor necesita ofrecerse como donación» [104].

Edith aprovecha cualquier oportunidad para subrayar cómo el amor encuentra su más alta expresión de donación dándose a otro. El contacto íntimo entre dos personas nace de la donación mutua. Esto que es aplicable al orden natural, lo es mucho más al orden sobrenatural y a la vida mística. He aquí sus palabras:

«El amor es donación de un bien. Donación, en sentido estricto, es propia sólo de las personas. Por esto, el amar estrictamente es un intercambio de personas..., requiere para su perfección este intercambio de donación entre dos personas. Sólo de esta forma goza de plenitud el «sí», puesto que una persona no se abre a otra sino entregándose a ella. El

102 *Ib.*, p. 243.
103 *Ib.*, p. 244.
104 *Endliches und ewiges Sein*, p. 417.

verdadero conocimiento de una persona es posible tan sólo cuando se es una misma cosa. Para esta meta sublime el amor incluye en sí mismo el conocimiento. Es receptivo y al mismo tiempo acción libre. De este modo se extiende también a la voluntad y es la realización del deseo. Pero el amor en su última perfección se realiza sólo en Dios: en el intercambio de amor de las personas divinas, en el ser divino que se da a sí mismo» [105].

«El acercamiento más próximo a este amor puro, que es Dios, se da en el ámbito de la creación, en la donación de las personas creadas a Dios. Es verdad que ningún espíritu finito podrá abarcar jamás totalmente el espíritu divino. Pero Dios—y sólo El—abarca plenamente todo espíritu creado; quien se entrega a El, llega mediante la unión amorosa con El a la más alta perfección del ser, a aquel amor que es al mismo tiempo conocimiento, donación del corazón y acción libre» [106].

De este texto se puede deducir que para Edith lo esencial de toda actividad amorosa en la contemplación, consiste en llegar a la unión con Dios o al conocimiento unitivo mediante la donación de uno mismo a El; donación que no destruye la propia persona o individualidad del que se da, aun cuando tenga lugar mediante la total disponibilidad de dejarse «absorber por la vida divina». Antes al contrario implica «la más audaz conquista y ganancia muy sobre toda humana ponderación» [107]. En la donación incondicional el alma está en condiciones de dar a Dios mucho más de cuanto ella vale; da a Dios el mismo Dios que inhabita en su sustancia divinizándola. Concepto éste tan familiar a san Juan de la Cruz (Edith cita expresamente *Llama* 3, 5-6), y que echa sus raíces al mismo tiempo, en la doctrina del Pseudo-Dionisio sobre la esencia del conocimiento experimental.

Tratando expresamente, en *la ciencia de la cruz,* de la unión amorosa, insiste en la idea de que constituye «el fin para el que han sido creadas las almas»; por eso mismo tienen que darse «las circunstancias y condiciones que hagan posible dicha unión». Está claro que al hombre se le ha concedido «una libertad total de su centro íntimo como mejor crea, porque la donación amorosa es solamente posible a un ser libre» [108]. Tan sólo esta libertad le ofrece la posibilidad de tomar contacto con las tres divinas personas; posibilidad que nunca proviene, sin embargo, de la sola capacidad natural. La primera iniciativa debe salir necesariamente de Dios que se le revela, cuando «hace donación de sí al alma por la vida de la gracia y de la gloria, comunicándole su vida divina y atrayéndola hacia sí» [109]. «Estamos ante la más profunda inmersión del alma

---

105 *Ib.*, pp. 416-417.
106 *Ib.*, p. 420.
107 *La ciencia de la cruz,* p. 245.
108 *Ib.*, p. 244.
109 *Endliches und ewiges Sein,* p. 407.

en la esencia divina, que la deja como divinizada»[110], de tal modo que se convierte en imagen de la santísima Trinidad y participa del intercambio de amor de la donación trinitaria que se realiza en ella:

«El contemplativo tiene experiencia del misterio de la inhabitación divina en su alma. Lo que quiere decir: la vida divina que anima el alma es la misma vida de la Trinidad, puesto que el alma donándose a sí misma por amor del Dios trino, se entrega a la voluntad paterna de Dios que, en cierto modo, engendra de nuevo en él al Hijo divino; el alma se une además al Hijo con el deseo de adentrarse en El, para que el Padre contemple en él a su Hijo querido[111], por último el alma se abisma en el Espíritu Santo transformándose de esta forma en efusión de amor divino»[112].

A este fin se orienta toda la vida espiritual, afirma Edith; fin que se alcanza plenamente tan sólo por el amor y don total de sí mismo, participando del mismo amor y don mutuo que constituye la vida intratrinitaria. «Amar es entregarse uno mismo a un «tú», es sinónimo de la expresión: me entrego totalmente a un «tú»; soy uno en mi «tú», o también sinónimo de la fórmula «nosotros somos». En el plano de existencia divina esto implica «una caridad intercambiable, perfectamente libre, independiente de todo lo creado, inmutable y eterna con las tres personas divinas»[113].

Pero la acción divina, que penetra lo más profundo del alma mediante la gracia, manifestándose con una fuerza inconfundible y transformante, le otorga el conocimiento contemplativo y la experiencia afectiva de este secreto misterio. La lleva por medio del amor y de la caridad a una más grande unión como tan sólo la hubiera podido producir la contemplación. Así como en la vida intratinitraria el acento recae sobre la caridad, del mismo modo en los grados más elevados de la mística el alma percibe a Dios por medio de la caridad como a riqueza propia del ser eterno e increado. La misma estructura del alma exige esta preminencia de la actividad amorosa.

VIDA EN CRISTO

La vida contemplativa no puede realizarse plenamente sino en Cristo, Verbo encarnado, y con Cristo, Dios y hombre. «Desde la eternidad está el alma destinada a participar, en calidad de esposa del Hijo de

110 *La ciencia de la cruz*, p. 245.
111 *Endliches und ewiges Sein*, p. 407.
112 *Ib.*, p. 421.
113 *Ib.*, p. 324.

Dios, de la vida trinitaria divina. A fin de desposarse con ella, el Verbo eterno se reviste de la naturaleza humana. Dios y el alma serán *dos en una carne*» [114]. Así hace suya Edith una posición típicamente teresiana: el misterio de la Encarnación determina como base y punto de convergencia la vida espiritual del cristiano y del contemplativo, indicando el camino para llegar a la más sublime meta de la ascesis del alma.

El camino de la vida interior es Cristo [115]

En todos sus escritos espirituales no se ha cansado nunca Edith de resaltar y poner de relieve el dinamismo santificante que resulta de la íntima unión con Dios. Merced a su divina presencia el alma saca fuerzas vitales para toda la actividad sobrenatural. Cuanto más se da a El, tanto más «el amado la rodea de incomparables ternuras» y «la irá instruyendo en los secretos misterios de su sabiduría» [116]. Convencida de todo esto, Edith, apoyándose en la cristología de san Pablo y en la mística cristocéntrica del *Cántico sanjuanista,* ha querido colocar en el centro de la vida espiritual la incorporación del cristiano al Cristo total, tras cuyo anhelo consume su vida para sumergirse, con realismo consciente y hasta sus últimas consecuencias, en el cotidiano «mihi vivere Christus est».

De este modo ha puesto de relieve en sus escritos el carácter distintivo del catolicismo: la imitación de Cristo con sus consecuencias concretas: «Cristo... es la figura que señala el fin hacia el que todo ser humano está orientado y ordenado y del que depende su razón de ser» [117]. Cristo es este fin, porque «encarna el ideal de la perfección humana».

De aquí se deduce que «cuando más progrese (el hombre) en la vida de la libre donación de amor, tanto más se asemejará a Cristo... Es ésta una verdad de la vida sobrenatural. Es decir, que también los fieles imitadores de Cristo serán elevados progresivamente por encima de los límites de la naturaleza» [118]. Dicha vía se inicia con el bautismo en donde «toda alma es elevada al estado de gracia y engendrada de nuevo por Cristo y nacida para El» [119]. Edith afirma claramente que esta meta «no es sólo vocación de algunos elegidos, sino la de todo cristiano» [120].

Pero de por sí este renacimiento del cristiano no sería suficiente si

---

114 *La ciencia de la cruz,* p. 355.
115 *Das Gebet der Kirche,* p. 26.
116 *La ciencia de la cruz,* p. 313.
117 *Endliches und ewiges Sein,* p. 474.
118 *Eingliederung der Frau das Corpus Christi Mysticum* en "Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute". Freiburg, Herder, 1962.
119 *Ib.,* p. 120.
120 *Ib.,* p. 120.

no retornase continuamente a Dios por medio de la unión personal con Cristo. Dicha unión se efectúa «mediante la *fe* en El, creyendo que El es el camino de salvación, y creyendo asimismo en los medios otorgados por El para alcanzar la salvación. Se actúa del mismo modo por la *esperanza* que espera confiadamente la vida prometida por El, y por el *amor* que trata de acercarse a El por todos los medios posibles: buscando conocerle siempre más íntimamente, meditando en su vida, en sus palabras. Principalmente por el amor que tiende a la unión más íntima con El mediante la eucaristía, y participa, a través del año litúrgico, en su presencia mística que se perpetúa en la Iglesia.

Con todo, «la fuente vital» para la actuación plena de la vida espiritual, es para Edith —lo mismo que para Isabel de Dijon—, el *alma de Cristo*. «Esta encierra en sí la plenitud del Espíritu Santo» y dada la «ilimitada libertad de la persona de Cristo, puede disponer de su plenitud divina y vital» [121]. Cuando desea el alma «hacerse una con El», vivir plenamente de aquella maravillosa fusión que nace de su inserción total en El, es necesario que «se abra en su centro más profundo al efluvio de la vida divina» que brota de esta fuente, «para ser modelada en cuerpo y alma según la imagen del Hijo de Dios» [122]. Entonces esta unión comporta «algo más que la sola unión de personas creadas» [123], y esto es precisamente porque es unión de amor indisoluble entre Esposo y esposa que nunca se acabará. Sino que seguirá siendo unión por gracia que implica una lucha de la propia voluntad contra la naturaleza. De esta forma se hace el alma una con Cristo, viviendo de su vida, pero sólo por su abandono en el Crucificado, sólo cuando ha recorrido con él todo el camino del calvario». Sumergirse en su vida implica «padecer y morir con él, pero también resucitar con él a la vida eterna y divina» [124].

Mística de la Cruz

El aspecto más original y más cuidadosamente valorado en la espiritualidad de Edith, que aflora con matices diversos, es sin duda su apasionada búsqueda de la fuerza redentora en la cruz de Cristo. Siguiendo la *Teología de la Cruz*, de san Pablo—a la que denomina incluso *evangelium pauli* [125]—se adentró con la vida y el estudio en las riquezas insondables que se encierran en el misterio de la cruz, viendo en él «una característica esencial de la Reforma (Teresiana): la vida de los carmelitas

121 *Ser...*, pp. 423-24.
122 *Ib.*, p. 426.
123 *Eingliederung der Frau...*, l. c., p. 120.
124 *La ciencia de la cruz*, p. 42, 44.
125 *Ib.*, p. 42.

descalzos debía consistir en el seguimiento de Cristo camino del Calvario y en la participación en su cruz» [126]. El Carmelo no puede concebirse sin la cruz, al igual que la vida espiritual no es posible sin el Crucificado. No basta con abrazar la cruz, dice Edith, es necesario también subir con el Señor para dejarse crucificar. «Quien pertenece a Cristo debe llegar a la madurez de Cristo, debe por fin recorrer el vía crucis, desde Getsemaní hasta el Gólgota» [127]. En otro texto paralelo escribe:

«El que quiere tomar parte en su vida debe como El caminar a la muerte de cruz, crucificar como El la propia naturaleza... Cuanto más perfecta sea esta Crucifixión activa o pasiva, tanto más íntima será la unión con el Crucificado y tanto más rica la participación en su vida» [128].

Edith presenta la cruz no sólo en su aspecto soteriológico, sino que subraya también su valor *objetivo* y *absoluto:* señala el camino de la perfección y de la vida eterna, porque es signo de misericordia y de amor infinito. Cristo muriendo en la cruz, paga «a la justicia divina el precio del rescate por todas las culpas y pecados de todos los tiempos y abre las exclusas de la misericordia del Padre en favor de todos los que no vacilen en abrazarse con la cruz y el Crucificado» [129].

Edith no se limita a esto. La cruz no es un fin en sí mismo. Es señal de gloria como afirma un capítulo entero de *La ciencia de la cruz:* «la *gloria de la resurrección*». Para comprender cabalmente las riquezas vitales de gracia que contiene el misterio de la cruz, es necesario calar las relaciones intrínsecas y necesarias que se dan entre la muerte y la resurrección del Señor; en cierto sentido la cruz es el símbolo más elocuente de las mismas: «Ella se eleva y empuja hacia lo alto» [130]. Quien muere con Cristo en la cruz encontrará abierta la puerta de la que «saltan torrentes de luz divina que envuelven a cuantos siguen al Crucificado» [131].

De esta forma la cruz simboliza el paso del hombre viejo al nuevo. «De esta manera viene a verificarse una nueva encarnación de Cristo en los cristianos, equivalente a una resurrección tras de la muerte en cruz. El *nuevo hombre* ostentará las señales de las llagas de Cristo, como un recuerdo del estado miserable de pecado, del que ha sido resucitado a una nueva vida» [132].

Se comprende ahora por qué Edith insiste tanto en *creer* en la fuerza redentora de la cruz y acercarse al Crucificado por la fe.

«Creemos que Cristo ha muerto por nosotros, para darnos la vida. Esta fe es la que nos permite ser una cosa con El, con la unidad que tienen los miembros con la cabeza, y abre para nosotros el torrente de

---

126 *Ib.*, p. 25.
127 *Il mistero di Natale,* ed. cit., p. 27.
128 *La ciencia de la cruz,* p. 62.
129 *La ciencia de la cruz,* p. 356.
130 *Ib.*, p. 45.
131 *Ib.*, p. 45.
132 *Ib.*, p. 356.

su vida. Tal es la fe en el Crucificado, fe viva que unida con un abandono amoroso constituye para nosotros la entrada a la vida y el principio de la futura glorificación» [133].

Se comprende asimismo por qué propone como materia de meditación el *tema de la cruz,* adoptando en la contemplación amorosa de la cruz una actitud típicamente carmelitano-sanjuanista. La cruz es el medio interior para revivir los misterios de Cristo. «Quien de esta manera lleva la cruz experimentará que es ella un yugo suave y una carga ligera, porque... en todas las cosas... hallará grande alivio y suavidad» [134]. Más adelante puntualizará todavía: «Así es como la unión matrimonial del alma con Dios será el fin, para el que ella fue creada, mediante la cruz redimida y en la cruz consumada y santificada, para quedar marcada con el sello de la cruz para toda la eternidad» [135]. En estas palabras podemos ver, sin duda alguna, la síntesis de su vida espiritual y de sus exposiciones sobre la teología espiritual.

Concluyendo y basándonos en todo cuanto hemos venido diciendo sobre el misterio de la cruz tal como aparece en los escritos de Edith Stein, tenemos que afirmar que su gran capacidad de introspección, unida a un profundo deseo de ahondar en los múltiples aspectos de su misterio preferido, la ha llevado a una exposición profunda, clara y precisa de las insondables riquezas de la cruz. Esto sólo es explicable teniendo en cuenta la auténtica experiencia mística de la autora.

Siempre que habla del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, nos encontramos con el elemento cognoscitivo y experimental en estrecha correlación. Edith habla apoyándose en la experiencia personal, envuelta en la plenitud de un misterio asimilado y vivido en toda su amplitud. Cuando se sumerge en la contemplación del Señor en un trance doloroso [136], o que lucha en el Monte de los Olivos dirigiendo una acuciante súplica al Padre [137], parece como si estuviese recogida ante una persona viva, aterrada ante la verdad desnuda que espanta su mirada. Lo mismo que al hablar de la cruz del Señor, se ve un alma que comunica con profunda emoción una experiencia, cuyo peso depende de sus espaldas. Se distingue a una carmelita consciente de su vocación.

De esta forma podemos afirmar que la orientación ascético-mística de las estructuras de la espiritualidad steiniana, todo el camino que conduce «al alto monte de la perfección» en donde reina la libertad poseyendo el don completo de Dios, está marcado con la cruz. Indica que esta concepción ha brotado de la plena libertad y auténtica conciencia

---

133 *Ib.,* p. 44.
134 *Ib.,* p. 61.
135 *Ib.,* p. 357.
136 Poesía compuesta en Echt: "El Señor exprime en la prensa...".
137 Poesía compuesta en Echt: "Tal fue en el monte...".

de haberse decidido al seguimiento de Cristo crucificado, desposándose con él en la cruz.

«Las almas que han alcanzado (esta donación) son el corazón de la Iglesia: en ellas vive el amor sacerdotal de Jesús. Escondidas con Cristo en Dios no pueden irradiar sino amor divino, del que están colmadas, en los corazones de los demás y colaborar de esta forma a consumar a todos en la unidad en Dios» [138].

GERDA BROCKHUSEN, ocd
Milano

[138] *"La oración de la Iglesia"*, ed. cit., p. 10.