

Una teología epifánica, eficaz y discreta. Diálogo entre Edith Stein y la teología contemporánea¹

Cuando se habla de Edith Stein no se piensa inmediatamente en ella como «teóloga»; posiblemente porque su formación y el ámbito de su dedicación científica se ha centrado en especial en la filosofía y en la pedagogía. Sin embargo, quien se aproxima a su vida y a su obra escrita, percibe la presencia y la palabra de Dios simultáneamente encarnada y dicha. Su existencia es *verdad vivida* y, por eso, su teología puede entenderse primariamente como testimonio y profecía, como verdad dicha desde la existencia.

En consonancia con el lema propuesto para este simposio, «testimonio para hoy – profecía para mañana», quisiera abordar la misión teológica de la mujer de Breslau en la triple clave de la *epifanía*, la *eficacia* y la *discreción*, siguiendo la perspectiva de la belleza, la bondad y la verdad indicada por los trascendentales del ser. En fidelidad al estilo de ser y de pensar de Edith Stein, ensayo hacerlo a modo de *diálogo*, mediante una lectura de su figura a partir de la teología actual. Para concluir luego, a modo de sugerencia, con el enunciado de tres rasgos singulares y promisorios de su figura teológica para el futuro.

Para profundizar y personalizar la mirada, elijo tres interlocutores en esta aproximación: Hans Urs von Balthasar como representante de

¹ La presente conferencia ha sido presentada durante el Simposio Internacional «Edith Stein (Teresia Benedicta a Cruce, ocd). Testimone per oggi – Profeta per domani», que ha tenido lugar en el Teresianum – Roma del 7 al 9 de octubre de 1998. Su Autora es Doctora en Teología por la Facultad de Teología de la UCA. La Comisión del Simposio autorizó la publicación en esta revista.

una «teología de los santos», Ignacio Ellacuría como paradigma de «teólogo y mártir por un pueblo crucificado», y Teresa de Lisieux como exponente autorizada de una «ciencia teológica» de alcance universal. La elección podría ser distinta, pero esta «constelación» de figuras ofrece una posibilidad de intercambio y de mutua fecundación. Porque: «Los hilos de las distintas misiones se entrecruzan estrechamente entre sí (...). En la comunión de los santos, las misiones se compenetran, se estimulan y se dan relevo unas a otras»².

1. La Misión Teológica de Edith Stein: un diálogo a partir de Balthasar³

En diversas obras monográficas, dedicadas a Padres de la Iglesia, poetas, místicas, y teólogos, Balthasar ha ensayado una lectura teológica de estas figuras⁴. Según él: «La misión no es, como se piensa equivocadamente a menudo, la resultante de dos componentes: de una gracia general ofrecida a cada uno, y de diversos rasgos históricos, caracterológicos y biográficos, adheridos al individuo agraciado. La misión es, más bien, la figura (Gestalt) especial y singular de la gracia pensada y preparada por Dios para cada enviado...»⁵.

² H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. II. Fächer der Stile*, Einsiedeln, 1969², 873. En esta perspectiva de diálogo, cf. V. R. AZCUY, «Ensayo de un capítulo conclusivo o el fruto del encuentro», en: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von BALTHASAR*, Buenos Aires, Teología, 1997, t 2, 331-365.

³ Como aproximación al autor, cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1993. En lengua castellana y de reciente aparición, cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, *Imagen y Palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1998; y C. AVENATTI DE PALUMBO – V. R. AZCUY, *Contornos de una figura. Introducción a Balthasar*, Proyecto 30, Homenaje a Hans Urs von Balthasar (1998) 7-23.

⁴ En el ámbito del Carmelo es conocida, sobre todo, la obra dedicada a Teresa de Lisieux: H. U. von BALTHASAR, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Olten, 1950, reeditada en 1970, junto con su monografía de 1952 sobre Isabel de la Trinidad, con el título *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln, 1990.

⁵ H. U. von BALTHASAR, «Geleitwort», en: Adrienne von Speyr, *Die Sendung der Propheten*, Einsiedeln, 1953, 7.

Esta concepción posibilita, por una parte, una mirada de la misión teológica como totalidad y, por otra parte, destaca la prioridad de la *misión* sobre la *persona*: «Lo importante en el gran santo es su misión, el nuevo carisma regalado por el Espíritu a la Iglesia. Quien lo recibe y lo lleva es sólo su servidor, un servidor débil y con resistencias -aun en las más altas realizaciones-, en el cual lo que brilla no es la persona, sino el testimonio, la misión y el ministerio»⁶. La disposición de la persona a la misión, cuando es radical, llega hasta la «expropiación». Edith Stein ha entendido y mostrado esto en la propia carne: «quien quiere pertenecer a Él totalmente, debe entregarse a Él en un desprendimiento total de sí mismo»⁷.

Una mirada atenta a la vida de Edith Stein permite descubrir con claridad una diversidad de aspectos que, a la vez, se concentran en un punto y fundan un desconcertante e inédito equilibrio, una unidad indescriptible a partir de lo diferente. En ese centro, misterioso pero de inmensa fuerza configuradora, está su *misión* como don del Espíritu Santo. El «primer esbozo» ofrecido por Hanna Barbara Gerl-Falkovitz al introducir su obra *Luz inexorable. Edith Stein – Filosofía, mística, vida* da cuenta de esta fascinante convergencia:

«Una vida inusual, que en su primera mitad asciende por lo escarpado, segura de sí, hace 'carrera' y no conoce resistencias; y que en la segunda mitad se inclina hacia abajo y hacia adentro, vuelve a lo discreto, y finalmente desaparece en una zona gris. Una vida llena de dones por un lado y, por otro, humillada en lo más profundo – seguimiento de Cristo, por parte de una judía, filósofa y mártir 'por la Iglesia y el Carmelo, su pueblo judío y Alemania, y todos los que Dios me ha dado', como ella lo formula en un acto de ofrenda.

(...) En la figura de Edith Stein se encuentran tensiones diversas, que en otro lugar se hubieran dispersado como meras oposiciones: judaísmo y cristianismo, ciencia y religiosidad, inteligencia y entrega, pensar elevado y humildad. Para tener esta multiplicidad de elementos ante la vista, se necesita una atenta circunscripción de su figura. Se

⁶ BALTHASAR, *Schwester im Geist*, 22.

⁷ Edith STEIN, «Zum 6.1.1941», en: GW XI, 149 [248]. Los textos de Edith Stein citados en la versión castellana de la presente conferencia han sido traducidos directamente de la edición alemana; la referencia a página de la edición castellana preparada por F. J. SANCHE FERMÍN (Edith Stein, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1997), se cita entre corchetes.

da un largo camino desde la imagen arrogante, consciente de 'sí y autocrítica de la estudiante de Göttingen hasta la 'esposa del Corde-ro', con una expresión del rostro que trasunta un dolor inexplicable y una profunda interioridad, como se reconoce en la fotografía de su toma de hábito. A Edith Stein no se la puede comprender a partir de una sola mirada, sino sólo al seguir la huella de muchas y desconcertantes líneas, que lentamente se unen en la claridad»⁸.

Gerl-Falkovitz -entre otros- ha intentado la difícil tarea de perfilar esta misión a partir de las distintas hebras que constituyen su textura única. La integración de elementos parece darse, en este caso, tanto en la misma vida de la santa como en su apertura y encuentro con lo diferente. En este sentido, quisiera destacar una propuesta de lectura sugerida por la autora en otra ocasión: pensar a Edith Stein en la perspectiva de su *función de puente* (Funktionsbrücke)⁹, es decir, en su función de comunicación, conexión e intercambio entre los opuestos antes mencionados.

En definitiva, a partir de la visión de totalidad sostenida por Balthasar y de la acentuación de los opuestos según Gerl-Falkovitz, se puede llegar a una primera conclusión: en la misión teológica de Edith Stein se integran y armonizan diversos contrarios sin llegar a desaparecer, porque, aunque a lo largo de la vida unos se han ido ocultando para dejar brillar a otros, una mirada de síntesis nos permite contemplar en su figura un paradigma sorprendente por la condensación de lo diferente en lo uno.

Si se agudiza la vista, se reitera la pregunta acerca de la *singularidad teológica* de esta misión particular¹⁰. El interrogante no es fácil de responder, porque los grandes santos son al mismo tiempo concretos e incomprensibles, lo absolutamente determinado y lo que escapa totalmente a una posible definición¹¹. Pero, a la luz de lo ya dicho,

⁸ H.-B. GERL, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1991, 11-12.

⁹ El concepto ha sido explicado por ella durante unas jornadas dedicadas a Edith Stein en Birkenwerder (Alemania), del 3 al 5/2/1995, con el tema «Zum Begriff der 'Wahrheit' bei Edith Stein».

¹⁰ Como sostiene Edith STEIN: «Keine Frau ist ja nur *Frau*, jede hat ihre individuelle Eigenart und Anlage...», cf. *Aus der Tiefe leben. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit, mit zahlreichen erstveröffentlichten Texten*, W. Herbstrith (ed), München, 1988, 150.

¹¹ BALTHASAR, *Schwester im Geist*, 20.

resultará iluminador tener en cuenta a dos de los intérpretes más reconocidos e intuitivos; ellos, a su modo, han dado una respuesta inicial a la cuestión.

Entre los conocedores de la mujer de Breslau que gozan de un consenso generalizado, no es posible dejar de nombrar en primer lugar a Waltraud Herbstrith¹², quien ha difundido la figura desde el lema de la *búsqueda o deseo de verdad*. Una experiencia paradigmática de este camino hacia la verdad es el encuentro de Edith con Teresa de Ávila, que acontece en la casa de su amiga Hedwig Conrad-Martius al leer la autobiografía de Teresa: «Cuando cierra el libro, después de una noche en vela para terminar de leerlo, se dice a sí misma: «Ésta es la verdad»»¹³. La expresión trasluce el tono de un hallazgo, como si Edith Stein se dijera «esto es», «encontré lo que buscaba». La verdad se le presenta encarnada en la santidad de una mujer, es decir, bajo un rostro existencial; pero también se le muestra en referencia a la Verdad de Dios que es Amor. En una de sus cartas, luego de haber ingresado al Carmelo de Köln, afirma: «Lo óptimo es que el espíritu del Carmelo es el amor y que este espíritu habita plenamente en esta casa»¹⁴.

Klaus Hemmerle, en continuidad con la intuición de W. Herbstrith, intenta, de modo breve y a la vez orientador, una interpretación de la grandeza espiritual de la santa¹⁵. Por su estilo más reflexivo, ofrece algunas perspectivas interesantes para aproximarse al núcleo. Dos de ellas me parecen definitorias en el itinerario de la mujer de Breslau: por un lado, *el amor a la verdad y la verdad como amor*, que Hemmerle sintetiza como «amar al Amor», y por otro, *la búsqueda de verdad como ser-con y pensar-con* (Mit-sein y Mit-denken¹⁶), expresada tam-

¹² Perteneció al Carmelo de Köln y formó parte del grupo fundador del «Edith-Stein-Karmel» en Tübingen. Actualmente es priora en dicha comunidad y ha escrito una serie de libros sobre la santa, entre ellos: W. HERBSTTRITH, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Aschaffenburg, Kaffke-Verlag, 1987 (1981'); —, *Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit*, München-Zürich-Wien, Verlag Neue Stadt, 1991.

¹³ HERBSTTRITH, *Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche*, 17.

¹⁴ Texto citado por HERBSTTRITH, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, 116.

¹⁵ Cf. K. HEMMERLE, «Die geistige Grösse Edith Steins», en: L. ELDERS (ed.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, München, 1991.

¹⁶ De hecho, el mismo año W. HERBSTTRITH edita una obra en colaboración con distintos autores con el título: *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempto, 1991.

bién como vivencia de la «communio». En realidad, ambas dimensiones están unidas porque el amor es relacional y la verdad es dialógica.

Con respecto al primer punto, él ha propuesto descubrir la figura de Edith Stein como *amor a la verdad* a través de la dinámica existencial e intelectual de su buscar, preguntar y pensar, para concluir que este amor tiene como meta más íntima *la figura de la cruz*. *Amar al Amor* es amar al Crucificado: «amor a quien es *el Amor*, amor a la cruz, camino a través de la noche, de la sustitución y de la muerte»¹⁷.

Tan evidente como este rostro de la verdad es, en ella, su capacidad de buscar, amar e interiorizar la verdad *en el encuentro y en el diálogo con el otro*; se trata del segundo aspecto relevante indicado por Hemmerle. El amor a la verdad revela de este modo una virtud configurante: en su experiencia interior, es notorio cómo se deja impactar por las figuras de los santos y, de modo único, por la *epifanía de la cruz*; en la conformación de su pensamiento, es visible la huella que dejan sus interlocutores principales: desde Husserl y Santo Tomás hasta Dionisio el Areopagita y Juan de la Cruz.

En Edith Stein, esta actitud dialógica se muestra en su modo de relacionarse con sus raíces, con los acontecimientos de la historia y con las personas que se han ido acercando a su mundo o a las que ella ha decidido aproximarse. Ciertamente, esta disposición interior se ha integrado con más firmeza a su autoconciencia mediante su profundización filosófica de la *Einfühlung* (intuición), tema de su disertación doctoral. Dada la coherencia personal de esta mujer, es difícil imaginar en ella una claridad intelectual que no lleve a una progresiva asimilación vital de la misma; así, su actitud fenomenológica de conocimiento la conduce, a través de su camino interior, a un permanente crecimiento en la percepción y recepción de la verdad.

A modo de conclusión de esta primera parte, se podría decir que lo propio en la mujer de Breslau es este *buscar y abrirse a la verdad para entregarse a ella*. Desde la visión presentada a partir de Balthasar y Gerl-Falkovitz, mirada de totalidad y de integración de los opuestos, se manifiesta que la pasión de Edith Stein por la verdad incluye tanto una disposición a *asumir lo distinto* como una virtud peculiar de *integrar en el centro*.

Visto desde la perspectiva de sus intérpretes, Herbstrith y Hemmerle, se puede visualizar mejor que la búsqueda de la verdad es

¹⁷ HEMMERLE, art. cit., 289.

itinerario hacia ella; con sus matices, ambos autores destacan el camino de «ascenso y descenso del alma por la belleza» (Isidoro de Sevilla). En este sentido, se pone de relieve que la *verdad es amor crucificado* y que para llegar hasta allí se requiere, al mismo tiempo, la cualidad de ser uno mismo (Selbst-sein) y de comprometerse con el ser del otro (Mit-sein)¹⁸. En síntesis, si el amor a la verdad tiene como cima el amor a la cruz de Cristo, entonces la misión teológica de Teresa Benedicta tiene mucho que ver con el misterio de la piedad y de la *compasión* (Mit-leiden) y, éste con María, el «prototipo de seguimiento en la cruz de todos los tiempos»¹⁹.

La verdad muestra el máximo esplendor de su belleza en la cruz. Ante ella, los que se han dejado atravesar por la espada de la verdad se convierten en «amantes de la cruz» y, por esta entrega, comienzan a brillar hasta llegar a ser una memoria de la gran *Epifanía de Dios*. Así, la misión de Edith Stein abre un horizonte prometedor para pensar la teología de hoy y del mañana, porque el mismo testimonio de su santidad se ofrece como *lugar de manifestación* para la teología.

2. Edith Stein y el «pueblo crucificado»: su relación con Ignacio Ellacuría

Como eco latinoamericano de la conocida obra de Jürgen Moltmann *El Dios Crucificado*²⁰, el teólogo Ignacio Ellacuría²¹, asesinado el 16 de noviembre de 1989 en San Salvador (Centroamérica) a causa de su compromiso cristiano con los pobres, ha escrito un artículo programático en 1978 con el título *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*²². Mediante la noción de *pueblo crucificado*, el autor ha querido interpretar la realidad de opresión y persecución sufrida por el campesinado salvadoreño y asociarla a la imagen bíblica de Isaías 53, planteándose su valor soteriológico en tanto *Siervo de*

¹⁸ Cf. HEMMERLE, art. cit., 279.283.

¹⁹ GW XI, 122 [258].

²⁰ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser Verlag, 1972.

²¹ Para una introducción al autor, cf. I. ELLACURÍA – J. SOBRINO – R. CARDENAL, *Ignacio Ellacuría: el hombre, el pensador, el cristiano*, Bilbao, Ediciones Ega, 1994.

²² Compilado años más tarde en: I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Para anunciarlo y realizarlo en la historia, Santander, Sal Terrae, 1984, 25-63.

Yahvé colectivo.

Una de las conclusiones de Ellacuría en este ensayo sirve para acercarnos a su pensamiento: «Siervo doliente de Yahvé será todo aquel que desempeñe la misión descrita en los cánticos [del Deutero-Isaías], y lo será por antonomasia quien la desempeñe de forma más total. Por mejor decir, siervo doliente de Yahvé será todo aquel crucificado injustamente por los pecados de los hombres, porque todos los crucificados forman una sola unidad, una sola realidad, aunque esta realidad tenga cabeza y tenga miembros con funciones distintas en la unidad de la expiación»²³.

El intento teológico de Ellacuría, en el contexto de la pobreza y la guerra civil centroamericana de las últimas décadas, es de gran relevancia en el marco de la teología de la liberación latinoamericana. En efecto, tras las huellas de Karl Rahner y en presencia del *sufrimiento de los pobres*, el teólogo ha desarrollado una doble intuición teológica: por un lado, que los pobres son un lugar teológico, es decir, un sacramento de Cristo y de su Pasión, porque, como «pueblo crucificado», son una *imagen* de Cristo en la cruz. Por otro lado, ellos son quienes en su semejanza de destino y en su vivir «con espíritu», unidos al Señor por la fe, no sólo muestran la presencia de Dios sino que *continúan eficazmente la salvación* de Cristo en la historia²⁴.

El teólogo salvadoreño lo resume así, sin medias tintas: «los pobres son salvadores»²⁵; evidentemente, no meramente por ser pobres,

²³ ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», 54.

²⁴ La originalidad del planteo en la teología latinoamericana es importante. El tema de los pobres como lugar teológico es pensado en un doble sentido: ellos son «lugar de manifestación» y al mismo tiempo, por su unión con Cristo, «lugar de salvación». Como primer paso de su reflexión, el autor distingue ambos aspectos: «Parece claro e indiscutible que son los pobres los llamados preferencialmente a ser evangelizados, a ser los primeros en el reino, a ser sacados de su condición de oprimidos. En este sentido ellos son los salvados, los elegidos. Más difícil es mostrar que ellos son también los salvadores por antonomasia, esto es, los que van a realizar entre los hombres la verdadera salvación y la liberación integral» (cf. art. «Pobres», en: *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, 796). Luego viene la fundamentación de su pensamiento.

²⁵ En su artículo «Pueblo de Dios» de *Conceptos fundamentales*, continúa su explicitación: «... De ahí que sean dos cosas distintas el reconocer que en los pobres, como estatuto social mayoritario del mundo, se compruebe empíricamente un enorme potencial de liberación y el afirmar que ellos son los elegidos por Dios para ser los salvadores de la humanidad. Son los salvadores porque son los condenados por este mundo de pecado y porque son los elegidos por libre y gratuita iniciativa del Dios cristiano» (848).

sino por vivir esta pobreza en la fe y el seguimiento de Jesús, el Salvador: la cualidad salvífica no está dada por la situación de indigencia, sino por la unión con Cristo. Comentando las bienaventuranzas, el autor explica esta realidad desde su concepto de «pobres con espíritu»: «pobres que asumen su pobreza real en toda su inmensa potencialidad humana y cristiana desde la perspectiva del Reino»²⁶.

Una aproximación más detenida al pensamiento teológico de Ellacuría muestra que todo planteo de *soteriología histórica* conlleva la pregunta acerca de «qué humanidad históricamente oprimida sea continuadora de la salvación de Jesús»²⁷ y, por tanto, la cuestión de si los pobres pueden constituir un sujeto eclesial²⁸: porque ¿puede haber «humanidad salvadora» que no sea Iglesia?

Desde otro contexto histórico y desde otra experiencia vital, como parte de otro pueblo perseguido y crucificado, Edith Stein llega a planteos semejantes, porque su misión se presenta semejante a la de Ignacio Ellacuría, mártir de un pueblo crucificado. Sólo que la mujer de Breslau, ya carmelita, no elabora este tema de modo sistemático; a veces lo alude veladamente, y otras lo hace de modo más explícito. Al meditar sobre el misterio de la Epifanía del Señor, señala como «entrelíneas»:

«Cuanto más profundamente esté sumergida una época en la noche del pecado y en la lejanía de Dios, tanto más necesita de almas que estén íntimamente unidas a Él. Y Dios no deja que ellas falten en tales situaciones. De la noche más oscura surgen las figuras de los más grandes profetas y santos. Pero la corriente configurante de la vida mística permanece, en gran parte, invisible»²⁹.

Su mirada, como la de Ellacuría al hablar de *un pueblo que lleva sobre sí el pecado del mundo*, es histórica y soteriológica: en ella se

²⁶ Cf. I. ELLACURÍA, «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres», en: *Conversión de la Iglesia al Reino*, 129-151, 151.

²⁷ Cf. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», 26.

²⁸ Sobre este punto me he referido en: V. R. AZCUY, *Los pobres como lugar, presencia, sacramento de Cristo en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Tesis de Licenciatura en Teología, Buenos Aires, 1988 (inédito).

²⁹ Edith STEIN, «Verborgenes Leben und Epiphanie», en: GW XI, 145 [242-243].

pone de manifiesto lo que está sucediendo en la situación de ese momento³⁰ y se visualizan con nitidez los contornos de la salvación y del pecado simultáneamente. Si bien Edith Stein no posee las categorías eclesiológicas que vendrán con el aporte del Vaticano II y se desarrollarán en el posconcilio, su captación de totalidad ante el misterio cristiano le permite anticiparse al tiempo y formular la verdad de Cristo y de la Iglesia de modo luminoso y profético.

En su presentación de *El misterio de la Navidad* y en meditaciones sucesivas sobre la Fiesta de la Epifanía, dentro de un marco espiritual y litúrgico, ella nos ofrece una teología del Verbo Encarnado como Redentor y una eclesiología que es continuación del misterio de Cristo, pensada desde el concepto de «Cuerpo Místico» conforme a la época³¹. La inseparabilidad de los misterios cristológicos, Encarnación y Redención, se expresa en su concepción unitaria, de sabor patristico, a modo de *Encarnación Redentora*: «El misterio de la Encarnación y el misterio del mal permanecen estrechamente unidos. (...) El Redentor ha venido al mundo para realizar ese intercambio admirable. Dios se hizo un Hijo de la humanidad, para que los hijos de la humanidad llegaran a ser hijos de Dios»³².

A partir de este misterio de la Natividad del Redentor, ella piensa la unidad de *Cristo e Iglesia* y la de *salvación y pecado*; en definitiva, todo se reduce a la definición que pide la venida de Cristo al mundo: «Él pronuncia su *Sígueme*, y el que no está con él está contra él. Él lo dice también para nosotros y nos coloca frente a la decisión entre la luz y las tinieblas»³³. Resumiendo, la visión teológica de Edith presenta dos rasgos fundamentales: primero, una fuerte *concentración soteriológica* que evidencia su opción por una «theologia crucis»; segundo, una tendencia a percibir el «nexus mysteriorum», tal como se

³⁰ Al año siguiente, para la misma Fiesta, escribirá: «Un nuevo año en la Mano del Señor -si viviremos el final del mismo, no lo sabemos...», cf. GW XI, 150 [250].

³¹ Para un panorama general de su eclesiología, cf. F. J. SANCHO FERMÍN, *Acercamiento de Edith Stein a San Juan de la Cruz*, *Teresianum* XLIV (1993) 169-198. De todos modos, cabe destacar que Edith Stein supera la visión de la época y perfila, desde su identificación con el pueblo judío y desde su conciencia histórica, una eclesiología en términos de *Pueblo de Dios*.

³² Edith STEIN, «Das Weihnachtsgeheimnis. Menschwerdung und Menschheit», en: GW XII, 198.200 [378.380-381].

³³ *Ibid.* GW XII, 199 [380].

Para comprender mejor, todavía es posible dar un paso más: ¿tiene Teresa Benedicta ante sus ojos un «pueblo crucificado» cuando medita en los misterios de la infancia del Señor? En primer lugar, hay que destacar que en los escritos espirituales cobran mucho relieve el martirio de Esteban y la matanza de los inocentes:

«La estrella de Belén es, incluso hoy, una estrella en la noche oscura. (...) Esteban, el protomártir, el primero que siguió al Señor en el martirio, y los niños inocentes, los bebés de Belén y de Judá, brutalmente degollados en las manos de los crueles verdugos. Todos ellos forman el séquito del Niño en el pesebre. ¿Qué quiere decir todo esto?...»³⁵.

El «incluso hoy» y el «¿qué quiere decir todo esto?» nos hacen notar que, en las imágenes de la persecución y el martirio que se superponen con el nacimiento del Redentor, Edith Stein está contemplando una prefiguración del misterio de la Iglesia y de la humanidad, coincidente con lo que ella está viviendo como cristiana y como parte del pueblo judío a la vez. La interpretación hecha del seguimiento de Esteban no deja de ser elocuente, máxime cuando él es propuesto como modelo cristiano: «lo siguió [al Señor] también en el espíritu, espíritu de Amor que lucha contra el pecado, pero que ama al pecador y que, incluso ante la muerte, intercede ante Dios por sus asesinos»³⁶. «San Esteban parece como el más cercano a la fiesta del Salvador recién nacido. ¿Qué es lo que ha dado al primer testigo de sangre del Crucificado este lugar de honor? Él realizó con entusiasmo juvenil lo que dijo Cristo al venir al mundo: *Me has dado un cuerpo; mira, que he venido a cumplir tu voluntad*. (...) El Niño del pesebre (...) nos lo presenta como a nuestro modelo y como si dijera: Mirad el oro que espero de vosotros»³⁷.

³⁴ Es interesante destacar que, bajo esta fórmula ha sido caracterizada la cristología de Jon Sobrino, quien pertenece a la misma escuela teológica que Ignacio Ellacuría dentro de la teología de la liberación, cf. N. E. BEDFORD, *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino*, Tübingen, Augustinus-Buchhandlung, 1995.

³⁵ GW XII, 197-198 [377-378].

³⁶ *Ibid.* GW XII, 199 [379].

³⁷ Edith STEIN, «Zum 6.1.1941», en: GW XI, 148 [247-248].

La verdad teológica mostrada en los relatos de Infancia bíblicos tiene su parangón con lo que acontece en la historia. Teresa Benedicta, que dialoga con la verdad en todas sus formas de manifestación para comprometerse con ella, percibe la Voz del Espíritu de Dios en la historia. Pero no se confunde: ella distingue la eficacia del martirio cristiano de este otro martirio escondido que padece su pueblo judío, así como Ellacuría sabe diferenciar la realidad material y sociológica de la pobreza de su potencial salvífico y de los mártires por los pobres. En la meditación que la carmelita escribe para la Fiesta de Epifanía de 1941, al hablar de la matanza de los niños inocentes, nos recuerda la imagen del *Siervo de Yahvé* como figura colectiva de un pueblo crucificado en la historia:

«No muy lejos del primer mártir [Estéban] se encuentran las *flores martyrum*, las tiernas flores que fueron arrancadas antes de que pudieran llegar a realizar el *acto* del sacrificio. (...) Sin embargo [estos niños] no pueden ser equiparados al confesor consciente que con heroísmo se compromete en la causa de Cristo. Ellos se asemejan más bien a los corderos que, en su indefensa inocencia, son llevados al matadero. De este modo son la imagen de la *pobreza* más extrema»³⁸.

En conclusión, la teología formulada por Edith Stein se reviste para nosotros de una actualidad profética y de una penetración histórica muy sugerentes: ¿quiénes son los que patentizan *la imagen de esta pobreza más extrema*? ¿cómo se sigue realizando la salvación en la historia? ¿qué tiene que ver la suerte del pueblo judío, concretamente esta porción de pueblo perseguido y masacrado durante el nacionalsocialismo, con el «pueblo crucificado» que *completa lo que falta a la pasión de Cristo*? Son preguntas que merecerían continuar la reflexión...

De todos modos, al mostrar la relación entre Ignacio Ellacuría y Teresa Benedicta de la Cruz, se pone en evidencia que *la salvación de Cristo sigue aconteciendo en medio del pecado y de la noche de la historia* y que el parentesco de estas dos figuras está, precisamente, en haberse hecho ellos mismos, en unión con Cristo, profetas y mártires de los crucificados. Una teología que nace de la cruz sólo puede ser eficaz, porque se sitúa en el lugar fontal del Amor redentor.

³⁸ Ibid. GW XI, 148-149 [248].

Con frecuencia se afirma que Edith Stein es *una mujer de ciencia*, más específicamente, que pertenece al ámbito de la ciencias filosóficas y humanísticas. Esta capacitación se trasunta, sin lugar a dudas en su estilo de «hacer teología», fundado y conceptual, pero no es su primera fuente. Ésta hay que buscarla más bien en el ámbito de su experiencia de Dios, allí donde el Espíritu desempeña su propio magisterio, el Espíritu «que todo lo explora, incluso la profundidad de la divinidad»⁴⁰.

Para pensar la ciencia divina de Teresa Benedicta, me ha parecido oportuno evocar a otra mujer que ha dado muestras de *saber de Dios*, declarada doctora de la Iglesia por su eminente. «ciencia del amor»: Teresa de Lisieux⁴¹. Porque, ¿qué otra cosa puede ser la *ciencia de la cruz*, como titula Edith su obra sobre Juan de la Cruz⁴², sino *ciencia del amor* (cf. MsB 1r)? De hecho, el punto de encuentro entre ambas, según la afirmación de la misma Edith acerca de la «pequeña» Teresa, es el amor:

«Mi impresión es que aquí, de modo único, una vida humana ha sido formada hasta lo último por el amor a Dios. No conozco nada más grande y, de ello, quiero tomar cuanto sea posible para mi vida y para todo lo que me rodea»⁴³.

Como punto de partida, en esta ocasión quisiera profundizar un pensamiento de Klaus Hemmerle que une a ambas mujeres en el amor,

³⁹ Las obras se citan según la edición y las siglas de: Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes* (Textes et Dernières Paroles), Du Cerf-Brower, 1992.

⁴⁰ Edith STEIN, «Sancta Discretio», en: GW XII, 194 [263].

⁴¹ Ya en otra oportunidad he propuesto el parentesco y la cercanía de estas dos figuras, cf. V. R. AZCUY, *Teresa de Lisieux: «No conozco nada más grande»*. Aproximación de la mano de Edith Stein, Proyecto 22 (1995) 61-72; cf. también como profundización a partir del tema de la verdad: S. J. CAMPANA, *Ser alcanzado por la verdad para derramarse*. La pasión de Teresa y Edith, Proyecto 27 (1997) 202-220. La autora propone a Edith Stein bajo el lema «sed de claridad y verdad crucificada».

⁴² Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Joannes a Cruce, en: GW I.

⁴³ Edith STEIN, *Selbstbildnis in Briefen*. Erster Teil 1916-1934, en: GW VIII, 133.

y al mismo tiempo las distingue por su modo particular de vivirlo: «La figura de este amor en Teresa de Lisieux es la infancia: Teresa del Niño Jesús – en el caso de Edith Stein, el mismo amor tiene la figura de la cruz: Teresa Benedicta de la Cruz»⁴⁴. Si bien la afirmación debería ser mátizada⁴⁵, nos sirve para iniciar la reflexión explorando el horizonte de coincidencias y diferencias entre estas dos figuras femeninas.

Ante todo, es conveniente recordar algo más de esta «ciencia de los santos»⁴⁶. En la carta de proclamación doctoral de Teresa de Lisieux *Divini amoris scientia*⁴⁷, la Iglesia ha querido reconocer el alcance universal de su magisterio, apto especialmente para los más sencillos⁴⁸. Allí se explica que esta «ciencia del amor divino, que el Padre de las misericordias derrama por Jesucristo en el Espíritu Santo, es un don, concedido a los pequeños y a los humildes, para que conozcan y proclamen los secretos del Reino, ocultos a los sabios e inteligentes» y que es, además, «la expresión luminosa de su conocimiento del misterio del Reino y de su experiencia personal de la gracia»⁴⁹. Edith Stein, a diferencia de la santa de Lisieux, ofrece por sí misma una definición del tema al introducir su obra *La ciencia de la cruz*:

«Cuando hablamos de *ciencia de la cruz*, no ha de entenderse en el sentido habitual de *ciencia*: ella no es una simple teoría, es decir, no es una mera conexión de afirmaciones verdaderas -reales o de razón-, no es una construcción ideal desarrollada a partir de pasos lógicos del

⁴⁴ HEMMERLE, art. cit., 289.

⁴⁵ Sólo si se tuviera en cuenta el nombre de las dos carmelitas, habría que mostrar el parentesco de ambas en el misterio del sufrimiento: en Teresa expresado en su segundo nombre *de la Santa Faz*, y en Edith desde su *de la Cruz*; pero hay algo más que parece haber sido poco destacado: Edith Stein ha tomado como segundo nombre *Benedicta*, como señal inconfundible de su filiación espiritual de san Benito, una vinculación entre carismas que merecería ser más tenida en cuenta.

⁴⁶ En este sentido, hay que destacar el aporte de F.-M. LÉTHEL a la *teología de los santos*, desde su obra fundamental: *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance*. La théologie des saints, Venasque, Éditions du Carmel, 1989, hasta su última obra sobre la santa de Lisieux: *L'Amour de Jésus*. La christologie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Paris, Desclée, 1997.

⁴⁷ En: L'OssR XXIX, N 43, 24-X-1997, 7-9.

⁴⁸ Cf. V. R. AZCUY - E. de la SERNA, *Vida teologal y ciencia teológica de Teresa de Lisieux. Aportes a una causa doctoral*, Teresianum 48 (1997) 3-51, 46 ss.

⁴⁹ *Divini amoris scientia* 1.

pensamiento. Ella es la verdad reconocida -una teología de la cruz-, pero una verdad viviente, real y eficaz: se hunde en el alma como una semilla, echa raíces y crece, da al alma un sello especial y la determina en su hacer y dejar, de modo tal que pueda irradiarse y ser reconocida a partir de este hacer y dejar. En este sentido se habla de una ciencia de los santos y nosotros hablamos de la ciencia de la cruz»⁵⁰.

En efecto, la ciencia de la cruz en los escritos y en la vida de esta mujer de Dios es ante todo una *verdad existencial*, una *teología vivida*. Otro tanto puede decirse de la teología en la carmelita normanda. Lo común parece fundarse en la experiencia de Dios que, para las dos, es cristocéntrica y esponsal; sólo que la imagen de Cristo que cada una posee está en correspondencia con su respectiva misión teológica: para Teresa de Lisieux, Cristo es ante todo *Jesús*, el *Amado*, contemplado en el misterio de su Rostro y vivenciado en la intimidad de su Corazón y su ocultamiento eucarístico⁵¹. A los ojos de Teresa Benedicta, resplandece principalmente *Cristo*, el *Cordero*, cuya máxima epifanía se desvela en la cruz y en la sangre derramada, el *Siervo Sufriente que lleva sobre sí los pecados del mundo*. En ambos casos, somos testigos de una *cristología esponsal*.

Según Teresa de Lisieux, para quien *ser el amor en el corazón de la Iglesia es serlo todo* (cf. MsB 3v), el Corazón de Jesús es el lugar de su vocación y su misión⁵². En su escrito sobre *La oración de la Iglesia*, Edith Stein lo explica así: «¿Qué podría ser la oración de la Iglesia, sino la entrega de los grandes amantes a Dios, que es el Amor mismo? (...) Las almas que lo han alcanzado constituyen verdaderamente el corazón de la Iglesia, en cada una de ellas vive el amor sacerdotal de Jesús.»⁵³ Para expresar su propia entrega a quien es el Amor, Teresa Benedicta se sitúa directamente *en la fuerza de la cruz*:

⁵⁰ Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft*, 3-4.

⁵¹ Cf. J. SCHIETTECATTE, *El rostro del amor*, C. DE MEESTER, *Algunas reflexiones sobre el corazón de Teresa de Lisieux y el corazón de Jesús*, Proyecto 27 (1997) 221-239, 179-189.

⁵² «Porque, tener lugar en el corazón de Cristo es la única forma posible de ser el amor en el corazón de la Iglesia. (...) La vocación de Teresa no es otra que la de tener lugar en el corazón de Cristo, ser amada y amarlo, vivir su amor y de su amor; sólo así, es el amor en la Iglesia.», cf. V. R. AZCUIY, *Cuando el instante se llama «Jesús»*, *Communio* (A) 2 (1995) 69-80, 77.

«Mira al Crucificado. Si estás esponsalmente unida a él en el auténtico cumplimiento de tus santos votos, *su* sangre preciosa es *tuya*. Unida a él, estás presente en todas partes como él. Tú no puedes ayudar como el médico, la enfermera o el sacerdote aquí o allí. En la fuerza de la cruz puedes estar en todos los frentes, en todos los lugares de aflicción; su Amor misericordioso, el Amor del corazón divino que alivia, santifica y salva, te lleva a todas partes y derrama en ellas su preciosa sangre»⁵⁴.

Lo más propio en ella termina de explicitarse en su meditación *Amor a la Cruz*, mediante el tema de *los amantes de la cruz que apoyan al Salvador en el camino del calvario*: «Cualquiera que a lo largo del tiempo haya aceptado un duro destino en memoria del Salvador sufriente, o haya asumido libremente sobre sí la expiación del pecado, ha expiado, en parte, el inmenso peso de la culpa de la humanidad y ha ayudado con ello al Señor a llevar esta carga»⁵⁵.

El amor a la cruz, para Teresa Benedicta, es expresión en última instancia de un amor esponsal, de una unión de esposa al Esposo Crucificado. Ya en el planteo del seguimiento, ella acentúa el acercamiento al misterio de la cruz: «Es el corazón amante de tu Redentor el que te invita al seguimiento...» Los brazos del crucificado están extendidos para arrastrarte hasta su corazón»⁵⁶. «Para nosotros los religiosos, seguir al Salvador significa dejarse clavar en la cruz con los tres clavos de los santos votos»⁵⁷. El rasgo unitivo es fundamental, porque es el amor crucificado del Esposo el que invita a tomar el vestido de la cruz y porque revela el motivo decisivo de una entrega tan radical a la cruz:

«El Esposo elegido por ella es el Cordero que fue puesto a muerte. Si ella quiere entrar con Él en la gloria celestial, tiene que dejarse clavar ella misma en su cruz. Los tres votos son los clavos. Cuanto con mayor disposición se extienda sobre la cruz y pacientemente soporte los golpes del martillo, tanto más profundamente experimentará la

⁵³ Edith STEIN, «Das Gebet der Kirche», en: GW XI, 22 [408].

⁵⁴ Edith STEIN, «Kreuzerhöhung, 14.09.1939», en: GW XI, 126 [224].

⁵⁵ GW XI, 122 [258].

⁵⁶ GW XI, 125 [223].

⁵⁷ GW XI, 134 [235].

402 realidad de estar unida con el Crucificado. Así, el estar crucificada significará para ella la fiesta de las bodas»⁵⁸.

En síntesis, la ciencia teológica de Teresa Benedicta se expresa como una ciencia esponsal que se despliega en la dinámica del seguimiento y del amor a la cruz, y a la vez, como una ciencia universal porque *en la fuerza de la cruz está en todos los frentes y lugares de aflicción*. Pero no estaría todo dicho si no se planteara la dimensión salvífica de la universalidad de su teología: *el amor a la cruz del Esposo* posee una fecundidad para todos y, en especial, para los crucificados o sumergidos en la noche del pecado. La mujer de Breslau desarrolla este aspecto por medio de la noción de «expiación»⁵⁹: la unión de amor lleva al Crucificado y esta unión se acrecienta por el amor a la cruz y la disposición a la expiación:

«La expiación voluntaria es lo que nos une más profundamente y de un modo real y auténtico con el Señor. Y ésa nace de una unión ya existente con Cristo. (...) la expiación une más íntimamente con Cristo, al igual que una comunidad se siente más íntimamente unida cuando realizan juntos un trabajo, o al igual que los miembros de un cuerpo se unifican cada vez más en el juego-orgánico de sus funciones»⁶⁰.

Así queda evidenciado que el amor esponsal, virginal y maternal al mismo tiempo⁶¹, es fecundo y no se desentiende del acontecer de la historia. El amor al Crucificado abre al horizonte universal de la salvación y compromete ineludiblemente con el destino de la humanidad. El modo como Teresa Benedicta vive la conciencia histórica de su misión cristiana es sin duda significativa: «Sólo puede aspirar a la

⁵⁸ Edith STEIN, «Hochzeit des Lammes. Zum 14.IX.1940», en: GW XI, 127 [229].

⁵⁹ Desde esta perspectiva, los dos rasgos que han sido señalados por L. GELBER como propios de la espiritualidad steiniana, *el amor a la cruz y la expiación*, quedan explicados desde la mística de unión, cf. «Einleitung des Herausgeber», en: Edith STEIN, *Verborgenes Leben*, GW XI, XIV. No es posible introducir aquí el debate acerca del lenguaje soteriológico, al respecto, cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el Único Mediador*. Ensayo sobre la redención y la salvación, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990, t. 1, 351-404.

⁶⁰ GW XI, 122-123 [259-260].

⁶¹ GW XI, 136-137 [238-239].

expiación quien tiene abiertos los ojos del espíritu al sentido sobrenatural de los acontecimientos del mundo; esto resulta posible sólo en aquellos en quienes habita el Espíritu de Cristo y que, como miembros de la Cabeza, encuentran en Él la vida, la fuerza, el sentido y la dirección»⁶².

Finalmente, este amor con forma de cruz, que es el tono dominante de este espíritu femenino, no se opone al espíritu de infancia que es lo más propio en Teresa de Lisieux: «el amor por la cruz y la gozosa filiación divina no son contradictorias. Ayudar a Cristo a cargar con la cruz proporciona una alegría fuerte y pura, y aquellos que puedan y deban; los constructores del Reino de Dios, son los auténticos hijos de Dios»⁶³.

Cruz e infancia son, así, los dos rostros de un mismo amor compartido en el Carmelo y la Iglesia para todos los pueblos. La *ciencia de la cruz* es una teología con *fuerza histórica* porque brota del amor universal y salvífico del Crucificado. Conjuga los secretos femeninos de la esponsalidad y la valentía viril del martirio. Pero, ante todo, es *suave brisa* que viene del Espíritu...

4. Edith Stein: un testimonio hecho profecía.

La teología como epifanía, eficacia y discreción

A modo de conclusión, quisiera retomar de modo breve la perspectiva de la belleza, de la bondad y de la verdad, para destacar tres de los aspectos más originales de la teología de Edith Stein. Con el concepto de *símbolo*, deseo expresar su dimensión estética, de manifestación, tomando como referencia la aproximación de la autora a la *teo-*

⁶² GW XI, 123 [259]. Mientras que en la misión teológica de Teresa de Lisieux se destaca la mediación por las personas individuales, de modo paradigmático su intercesión por Pranzini, condenado a muerte y arrepentido que merece ser llamado por la santa «mi primer hijo» (cf. MsA 45), y desde lo particular se da la apertura a lo universal; en Edith Stein, resalta más la mediación por un sujeto colectivo, por un «pueblo crucificado» que es su pueblo judío. En ella, el horizonte histórico y universal es sin duda más consciente, de contornos más reales y concretos.

⁶³ GW XI, 123 [260]. Cf. en este sentido, la presentación de F. J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad*, Burgos; Monte Carmelo, 1997, 377 ss.

logía simbólica del Pseudo-Dionisio; la dimensión dramática⁶⁴, de acción, está planteada a partir de su comprensión vital de la *ciencia de la cruz*; y, finalmente, la dimensión lógica, propia del ámbito de la verdad, se visualiza en diálogo con la santidad como *camino hacia Dios* y en conexión con la «sancta discretio» meditada desde el carisma benedictino.

La teología como símbolo: «teología epifánica»

«Dios es el *Teólogo primordial*. Todo hablar *acerca de Dios* presupone un hablar de Dios mismo. Su hablar más propio, ante el cual el lenguaje humano debe callar, no se ajusta a ninguna palabra humana ni a ningún lenguaje de la imagen. (...) Él da a sus teólogos las palabras y las imágenes, lo cual les posibilita hablar de Él a otros. Y Él habla a los otros como «teólogo simbólico» -a través de la naturaleza, por la experiencia interna, y por sus huellas en la existencia humana y en el acontecer del mundo-, y posibilita así que estos otros entiendan el lenguaje de los teólogos»⁶⁵.

Este pensamiento de Edith Stein, presentado en *Los caminos del conocimiento de Dios*, sirve para pensar en un primer aporte suyo a la teología de nuestro tiempo. De hecho, la teóloga parece indicar un programa de trabajo al añadir: «Si quisiéramos seguir ahora *teológicamente* el pensamiento «Dios – el Teólogo primordial», deberíamos tomar como fundamento lo realmente más propio del hablar de Dios, el hablar de la Palabra Divina. Como Símbolo primordial habría que tener ante los ojos la Palabra hecha carne»⁶⁶.

La propuesta es pensar a Dios como *Teólogo primordial*, como quien habla de modo más propio en la Palabra de su Hijo, *Símbolo primordial*. De hecho, el planteo ya ha sido asumido en la teología de

⁶⁴ Al respecto, cf. H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik I-V*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973-1983.

⁶⁵ GW XV, 107 [494, la traducción de este pasaje en la edición castellana de Monte Carmelo oscurece el sentido de las afirmaciones].

⁶⁶ *Ibid.*, 107 [495]. No deja de ser sorprendente que el teólogo suizo Hans Urs von BALTHASAR, también reconocedor del aporte del Pseudo-Dionisio y de la síntesis teológica de los Padres, haya elaborado en su teología la aguda intuición formulada por Edith Stein en su estudio sobre la teología simbólica.

las últimas décadas, baste mencionar el artículo sintético de Balthasar *Dios es su propio Exégeta*, que propone a Cristo y al Espíritu como Intérpretes del Padre⁶⁷.

Pero los escritos de Teresa Benedicta presentan un rasgo muy típico, nacido de este modo de plantear la teología, del cual encontramos resonancias más directas en las *teologías contextuales* y en el desafío de atender a los «signos de los tiempos» (cf. GS 4). Se trata de la integración, en la unidad, de una estética teológica que se refiere a la manifestación de Dios en Cristo, y de una mirada teológica de los acontecimientos de la historia. La misma actitud contemplativa y fenomenológica, permite la percepción de Cristo como *Símbolo primordial* y descubre a la vez su permanente *Epifanía* en la historia.

Por otra parte, que Dios sea el *Teólogo primordial* significa, además, que su Espíritu sigue soplando de mil formas y en mil símbolos la palabra de la teología, también en la *epifanía* que constituyen los santos como Teresa Benedicta. Al respecto ella escribe:

«Cuanto más profundamente esté el alma unida a Dios, cuanto más desinteresadamente se haya entregado a su gracia, tanto más fuerte será su influencia en la configuración de la Iglesia. (...) Quizás se manifiesta [la gracia de Dios] como una *epifanía*, en una revelación de la obra de Dios en nuestra conducta exterior y en nuestro obrar, todo ello perceptible en nuestro entorno. Pero puede que también produzca frutos que los hombres no ven y de los cuales brotan las fuentes misteriosas de la vida»⁶⁸.

La vida de Edith Stein puede entenderse como teología simbólica, es decir, como *epifanía*. La obra del Espíritu Santo en ella queda expuesta como figura fulgurante ante los ojos de la Iglesia y de la humanidad. En ella, todo remite al centro, al gran *Símbolo primordial*, e invita a «tener abiertos los ojos del espíritu al sentido sobrenatural de los acontecimientos del mundo»⁶⁹. Con la llegada del futuro, la palabra de verdad contenida en su misión podrá ser desentrañada y proclamada como mensaje de luz en medio de la oscuridad, como ocurre siempre que llega la Navidad...

⁶⁷ H. U. von BALTHASAR, *Gott ist sein eigener Exeget*, IKaZ 15 (1986) 8-13.

⁶⁸ GW XI, 145.147 [242.245].

⁶⁹ GW XI, 123 [260].

«El amor de Cristo no conoce límites, no se cansa nunca y no se asusta ante la suciedad o la miseria. Cristo vino para los pecadores y no para los justos. Y si el amor de Cristo vive en nosotros, entonces actuaremos como Él, e iremos en busca de las ovejas perdidas. (...) Quien pertenece a Cristo, tiene que vivir toda la vida de Cristo. Tiene que alcanzar la madurez de Cristo y recorrer el camino de la Cruz, hasta el Getsemaní y el Gólgota»⁷⁰.

La «ciencia de la cruz» de Teresa Benedicta *no es simple teoría sino verdad viviente*, es participación real en la eficacia que brota de la cruz. Como todos los santos, ella nos muestra que quien se compromete con Dios puede realmente comprenderlo⁷¹. El amor es fuente de conocimiento; en su caso, el amor al Crucificado es la ciencia de la cruz. Este modo de proponer la ciencia divina confirma la importancia actual de recuperar la dimensión «dramática» de la teología, es decir, la teología como *acción de amor*, y también impulsa a descubrir el valor salvífico de la misma. Quien vive la ciencia de la cruz no sólo se transforma en una imagen del Crucificado, sino al mismo tiempo en un sacramento eficaz de su gracia.

En el contexto teológico latinoamericano, se diría que esta *ciencia de la cruz* es una teología «de la praxis cristiana» o «del seguimiento». Jon Sobrino, luego del martirio de Ellacuría y sus hermanos en 1989, ha replanteado la teología como «intellectus amoris»: ante el sufrimiento, el quehacer teológico ha de estar transido de misericordia —en el lenguaje actual: transido de acción y de praxis—. «Teoría y praxis, *intellectus* y misericordia, no pueden concebirse como dimensiones paralelas, y menos aún ajenas la una a la otra. (...) la teología de la liberación es, ante todo, un *intellectus amoris*, inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres de este mundo y del amor que nos hace afines a la realidad del Dios revelado...»⁷².

⁷⁰ GW XII, 203 [385].

⁷¹ Cf. GW XII, 201 [382].

⁷² J. SOBRINO, *El principio-misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Santander, Sal Terrae, 1992, 67.70-71. No es posible hacer aquí una valoración crítica de la teología latinoamericana, se recupera en términos generales su dimensión práctica y profética. Al respecto, se puede ver la sugerente caracterización de E. de la SERNA mediante cuatro temas nucleares del pensamiento latinoamericano.

En una carta a Ellacuría después de su muerte, Jon Sobrino le dice: «si algún 'dogma' inamovible tuviste, éste fue sólo uno: el dolor de los pueblos crucificados. (...) Tu vida no fue, pues, sólo servicio, sino el servicio específico de 'bajar de la cruz a los pueblos crucificados'...»⁷³. Algo semejante puede decirse de la teología de Edith Stein, sólo que su entrega amante a la cruz de Cristo no se oculta ante la visión de su pueblo crucificado, sino que se hace más patente y más profunda: el amor a la cruz es fecundo en la historia de su pueblo y la voluntad de expiación por él acrecienta su unión con Dios.

«Si te decides por Cristo, te puede costar la vida. (...) [pero] el caudal del Amor divino se derramará en tu corazón hasta inundar y hacer fecundos todos los confines de la tierra.»⁷⁴

La vida de Teresa Benedicta es, toda ella, «theologia amoris» como unidad de amor esponsal y amor eficaz para la salvación y la reconciliación de la humanidad crucificada —una vez más Edith sabe armonizar lo diferente de modo adecuado y exacto. *En la fuerza de la cruz*⁷⁵, ella se derrama para el pueblo crucificado en la misma corriente de la amorosa misericordia divina y su sacrificio es eficaz. Esta teología tiene todavía mucho que decir, pero sobre todo tiene mucho por *hacer*...

La teología como camino a Dios: «teología discreta»

«Ella [*la sancta discretio*] discierne, al igual que el ojo a plena luz del día, el contorno de las cosas que tiene ante sí. El percatarse de los más mínimos detalles no impide que se pierda la visión del todo. Cuanto más alto sube el caminante, más se amplía su mirada, hasta llegar a la cima donde queda abierto todo el panorama»⁷⁶.

no: «teología reinocéntrica», «teología martirial», «teología desde el reverso de la historia» -siguiendo la expresión de Gustavo GUTIÉRREZ-, y «teología profética»; la propuesta corresponde al capítulo introductorio de su tesis doctoral: «Las preguntas desde América Latina», en: *Diálogo entre la Biblia y Teresa de Lisieux. Preguntas desde América Latina*, Roma, 1998, 28-100.

⁷³ Cf. SOBRINO, *El principio-misericordia*, 266.

⁷⁴ GW XI, 126 [224].

⁷⁵ Cf. GW XI, 126 [224].

⁷⁶ *Ibid.*, GW XII, 195 [264].

Algunas afirmaciones de Edith Stein en su ensayo *Caminos del conocimiento de Dios* permiten intuir en cierta forma su modo de comprender la teología: «Después de todo, ésta es la meta de toda teología: liberar el camino que lleva a Dios mismo.»⁷⁷ Se encuadra, evidentemente, en la perspectiva que ella misma denomina como *ciencia de los santos*, es decir, una teología que conduce a la santidad y que es la santidad misma. En otros términos, es lo que nos recuerda Balthasar resumiendo la tradición: *los santos son teólogos*⁷⁸, porque viven la Verdad que es Cristo, y con la ayuda de ellos, la teología puede recuperar su dimensión espiritual⁷⁹.

En la *teología de los santos*, más que en toda otra teología, la acción del Espíritu de Dios es fundamental, porque Él que es *Magister* interior inspira la virtud y la palabra conforme a la efusión de sus dones. Es el mismo Espíritu Divino que le permite a Teresa Benedicta *ver al Salvador con el ojo del espíritu*, tal como nos lo presenta la Sagrada Escritura⁸⁰ y, percibir *el sentido sobrenatural de los acontecimientos del mundo*⁸¹.

Como afirma sobre Edith Stein el Abad Raphael Walzer de Beuron, quien acompaña su itinerario interior desde 1938 hasta su entrada al Carmelo: «Personas que han comprendido el espíritu de la totalidad como ella, también pueden permitirse cultivar y profundizar este mismo espíritu en formas más especializadas de vida religiosa.»⁸² De modo que, si la teología de Edith Stein como *camino a Dios* tiene la impronta del Carmelo, en especial al presentarse como *ciencia de la cruz y del amor a la cruz*, también es posible señalar en ella la presencia del carisma benedictino como tonalidad complementaria. Sin poder detenernos aquí en el detalle de esta relación, parece oportuno destacar aquí la «sancta discretio» como una cualidad distintiva de su teología mística:

⁷⁷ Edith STEIN, «Wege der Gotteserkenntnis», en: GW XV, *Erkenntnis und Glaube*, 98 [486].

⁷⁸ H. U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985 (1963), 7.

⁷⁹ BALTHASAR, «Theologie und Heiligkeit», en: *Skizzen zur Theologie I. Verbum caro*, Einsiedeln, 1960, 195-225.

⁸⁰ GW XI, 150 [250].

⁸¹ GW XI, 123 [259].

⁸² Citado en: HERBSTSTRITH, *Etapas einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit*, 57.

«La auténtica discreción es sobreñatural. Se encuentra sólo donde reina el Espíritu Santo, donde un alma, entregada totalmente y libre para moverse, está atenta a la suave voz del dulce Huésped y espera su soplo»⁸³.

Teresa Benedicta se dedica a este tema en una reflexión titulada *Sancta Discretio* que se inspira en la Regla de San Benito y en su enseñanza sobre la discreción como don de *discernimiento de espíritus*, virtud indispensable para el gobierno del abad (cf. RB 64,18.19; 70,6). La autora le reconoce un alcance central: «La discreción está considerada como impronta característica de la santidad benedictina. En cierto modo, sin ella no existe la santidad y si se la comprende con suficiente profundidad y amplitud, ésta se confunde con la santidad misma»⁸⁴. En la misma línea, afirma Vogüé que la discreción no es otra cosa que «la Providencia de Dios actuando en el monasterio por la razón amante del abad»⁸⁵.

Es interesante recordar que la tradición monástica se complace en vincular el carisma del abad o padre espiritual con el de *doctor* en la primitiva Iglesia, dado que se manifiesta en la dispensación de la palabra y en el discernimiento de espíritus (*discretio*)⁸⁶. De modo que, una teología como *camino a Dios* que se nutra del Espíritu Santo y sus dones, ha de orientarse hacia esta *sancta discretio* como a su cima más alta:

«En su plenitud como don de sabiduría, [la discretio] une con la misma Trinidad y deja penetrar en la fuente eterna, y en todo lo que ella contiene y de ella mana, en un movimiento vital y divino que es conocer y amar en uno»⁸⁷.

Desde esta atmósfera interior, Teresa Benedicta nos indica el camino de una *teología del Espíritu*, capaz de discernir los caminos de

⁸³ Edith STEIN, «Sancta Discretio in der Seelenführung», en: *Ganzheitliches Leben*. Schriften zur religiösen Bildung, GW XII, 194 [263].

⁸⁴ *Ibid.*, 193 [261].

⁸⁵ A. de VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de S. Benoît*, Brujas, 1961, 381.

⁸⁶ Cf. Art. «Abad», en: E. ANCILLI, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1986, t. I, 15.

⁸⁷ GW XII, 195 [264].

410 Dios y los signos de los tiempos. Su vida es un testimonio de «teología discreta»: no sólo en el sentido natural de usar de la palabra con criterio y moderación, sino sobre todo en el sentido del discernimiento sobrenatural. Quizás ésta sea la mejor profecía de Edith Stein para la teología del próximo milenio:

«Cuanto más alto sube el caminante, más se amplía su mirada, hasta llegar a la cima donde queda abierto todo el panorama. El ojo del espíritu, iluminado por la Luz del cielo, alcanza hasta las distancias más lejanas, nada se le escapa, nada le resulta imposible de discernir»⁸⁸.

*Cafayate 4267
1439 Buenos Aires
Argentina*

VIRGINIA RAQUEL AZCÚY

⁸⁸ Ibid., GW XII, 195 [264].