



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

CENTRO UC ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

VOL.VI N° 6 / 2022



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

VOL. VI N° 6 / 2022



Centro UC
Estudios Interdisciplinarios
en Edith Stein

N^o ISSN 0719-8728

Steiniana- Revista de estudios interdisciplinarios Vol VI / 2022

Publicación anual del Centro UC - Estudios interdisciplinarios en Edith Stein. Facultad de Teología. Av. Vicuña Mackenna 4860. Campus San Joaquín.

CP 7820436, Macul, Santiago, CHILE.

DIRECTORA STEINIANA

Cristina Bustamante Escobar

Comité Científico

Angela Ales Bello

Mariano Crespo

Walter Redmond

Clemens Franken

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Juan Francisco Pinilla, Luis Mariano De la Maza, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Antonio Calcagno, Beate Beckmann-Zöller, Cristián Felipe Núñez Durán, Fernando Berríos Medel, María Loreto Cruz Opazo.

Las opiniones vertidas en este número son de exclusiva responsabilidad de sus autores

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

María Fernanda Correa Riquelme

DISEÑO PORTADA

Edith Ortiz

Contacto: steiniana@uc.cl

Facultad de Teología UC

Tel: (56) (2) 2354 1634

Steiniana, © Pontificia Universidad Católica de Chile, 2022



Esta obra y todos sus artículos están bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional. Revista gratuita de distribución on-line

INDICE

Editorial <i>Juan Francisco Pinilla A.</i>	2
Artículos	
Sobre la trinidad en Hegel y Edith Stein. <i>Luis Mariano De la Maza</i>	6
Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine Denk-Gemeinschaft. <i>Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i>	27
Constitutive Feelings for the Life of the State: Edith Stein's Political Phenomenology. <i>Antonio Calcagno</i>	58
„Freude“ in Edith Steins Philosophie und in religionsphänomenologischem Vergleich. <i>Beate Beckmann-Zöllner</i>	80
La ipseidad y la configuración del alma en la persona humana; un acercamiento desde la obra <i>Potenz und Akt</i> de Edith Stein. <i>Cristián Felipe Núñez Durán</i>	114
Varia	143
Homenaje a Profesora Anneliese Meis Wörmer <i>Fernando Berrios Medel</i>	
La huella humana y académica de Anneliese Meis. Relato de una alumna <i>María Loreto Cruz Opazo</i>	146

EDITORIAL

Gratia gratis data, peccatum originale originans y originatum, maior dissimilitudo, Deus semper maior, son algunas expresiones imborrables, recibidas a modo de sello, en las muchas lecciones de la profesora Dra. Anneliese Meis, sin olvidar la presencia permanente de la persona y el rol del Espíritu Santo, su anticipación y el mundo de la paradoja, en todo su quehacer teológico.

Con vasta erudición y saber sabroso¹, conocedora en profundidad del dogma católico, pensado desde los Padres, especialmente Ireneo, Gregorio de Nisa y Agustín, como también Tomás de Aquino, Alberto Magno, los Victorinos, el Cusano, Guillermo de Saint-Thierry, Hildegarda de Bingen y Teresa de Jesús, entre muchos otros pensadores, además de su análisis crítico del corpus Balthasariano, la Profesora Meis, en su enseñanza de la teología, desde el tratado en que se situara, hacía resplandecer la belleza orgánica de los diversos misterios: Trinidad, Cristología, Antropología, Eclesiología, Mariología... todo en un diálogo vivo entre la tradición teológica y la filosofía, clásica y contemporánea, lo que preparó un sólido fundamento hacia un diálogo más amplio de carácter interdisciplinario.

Fruto del asombro permanente por "el misterio de la persona humana a la luz del misterio del Verbo encarnado"², nace bajo su inspiración y conducción el Centro de estudios interdisciplinarios en Edith Stein, primero, como un grupo de estudio, desde el 2009, hasta alcanzar

¹ "Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est" (STh I q.43 a.5 ad2).

² GS 22.



el reconocimiento como Centro UC en el 2014. Para la Facultad de Teología el Centro representa un nuevo derrotero de investigación y propuesta filosófico-teológica. Este grupo, que en su núcleo originario abordaba la urgente cuestión de la mujer, quiso prolongar el conocimiento de esta fenomenóloga y agrupó, en torno a su obra y su persona, a profesores y profesoras de distintas universidades y disciplinas, conquistados personalmente con paciencia y entusiasmo. Brotaba así un grupo de estudios interdisciplinario movido por la gratuidad del pensar. La creación de un Centro fue responsabilidad de todos sus actores, sobre todo de aquellas entonces estudiantes de posgrado, actualmente académicas, que concretaron de modo creativo, algo que caracterizaba la fecundidad de la madre Anneliese. Efectivamente, de cada seminario de posgrado que impartía, solían germinar líneas de profundización para sus estudiantes, pero no alcanzaron a convertirse en centros. Probablemente la aproximación a Edith Stein contagió un modo de pensar inseparable de la comunidad dialogante. La profesora Meis ha incursionado en el pensamiento de Edith Stein, desde la cuestión de la mujer a la cuestión ecológica, en un amplio y profundo arco de investigaciones, reflejado en numerosas publicaciones, simposios y Proyectos Fondecyt. De esta manera, el mundo steiniano, si se puede llamar así, ha llegado a ofrecer a la facultad de Teología una nueva plataforma interdisciplinaria para pensar las cuestiones emergentes de nuestra sociedad, desde una perspectiva

fenomenológica, lo que es especialmente relevante para la comprensión y el camino del universo de la experiencia de Dios, razón final de la teología³.

En tantos años de enseñanza se acumulan muchas vivencias que surgen del encuentro habitual. Es muy ilustrativa aquella anécdota de cuando un seminarista opinó profusa y creativamente sobre una cuestión en la clase, la respuesta de la Dra. Meis fue: “Oh, no tengo nada en contra, pero si me dices en qué lugar del texto está aquello que afirmas...” Esto revela un rasgo propio de su método científico: el respeto al autor, al texto y al lector. Y no solo a los grandes maestros consagrados, sino también a sus estudiantes, que no duda incluir en sus múltiples artículos, reconociendo así el valor sus incipientes búsquedas. Se halla aquí un eco real de aquel fecundo y fiel retorno a las fuentes propugnado por el Vaticano II, de las cuales derivan las directrices de *Optatam Totius* 16 para la enseñanza de la Dogmática. Resuena también, en el fondo, el impacto del “ir a las cosas mismas” husserliano.

Respeto, animación al camino propio, seriedad en la búsqueda y confrontación final... son algunas características de su acompañamiento académico. Detrás hay un estilo. El estilo de la fidelidad a la verdad y, en definitiva, del discípulo cristiano abierto a la guía del Espíritu, en camino hacia la verdad plena. Nunca poseedora, en ningún sentido, ni doctrinario ni metodológico, sino como sierva. Un servicio que lleva también consigo el signo de la contradicción, es decir la autenticación de todo lo realizado

³ „Im Grunde ist dies das Ziel aller Theologie: den Weg zu Gott selbst freizumachen“ (Edith Stein, *Wege des Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17, 2003, 51.



por medio del signo de la cruz, mejor aún: *Kreuzeswissenschaft*. Profundidad, originalidad, creatividad, vida esencial, amor a la Iglesia, trabajo infatigable, carisma y responsabilidad, son algunos de los rasgos que conforman el poliedro de su personalidad consagrada.

Steiniana ha querido ofrecer un número en gratitud a la Profesora Anneliese Meis Wörmer, porque agradecer pertenece a la gracia (desbordante). Y la gracia para Tomás es amistad divina. Por lo tanto, es la gratitud que sobrepasa el ámbito estrictamente académico. O tal vez, moldea lo académico de un modo más auténtico, como encuentro fecundo de personas en la gratitud. Y eso es finalmente Trinidad.

Juan Francisco Pinilla Aguilera, Pbro.

Director Centro UC Edith Stein

Artículo

Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein¹ On the Trinity in Hegel and Edith Stein

Luis Mariano de la Maza
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
sdel4@uc.cl

Resumen: Estudio comparativo de algunas de las principales reflexiones filosóficas de Hegel y Edith Stein en torno a la doctrina cristiana de la Trinidad. Ejes de la comparación son las fuentes filosófico-teológicas de ambos pensadores, su posición respecto de la posibilidad del conocimiento filosófico de la Trinidad y de la unidad de las personas divinas; la concepción que tienen sobre el amor y la vida intratrinitaria, así como sobre la Trinidad económica o histórica, y la oposición de ambos al panteísmo. Finalmente se recapitulan las principales consecuencias que se derivan de esta comparación.

Palabras claves: Trinidad, Filosofía, Teología, neoplatonismo, Hegel, Edith Stein.

Abstract: Comparative study of some of the main philosophical reflections of Hegel and Edith Stein on the Christian doctrine of the Trinity. Axes of the comparison are the philosophical-theological sources of both thinkers, their position regarding the possibility of the philosophical knowledge of the Trinity and of the unity of the divine persons; their conception of intra-Trinitarian love and life, as well as of the economic or historical Trinity, and their opposition to pantheism. Finally, the main consequences derived from this comparison are recapitulated.

Keywords: Trinity, Philosophy, Theology, Neoplatonism, Hegel, Edith Stein.

Recibido: 28 de octubre de 2022 / Aceptado 15 de diciembre de 2022.

¹ Ponencia presentada en el XII Simposio Internacional "Caminar nocturno en apertura trinitaria. Diálogos con Edith Stein", organizado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios Edith Stein de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 11-12 de agosto de 2021, y repetida con modificaciones en el III Congreso Germano-Latinoamericano "Hegel y el Círculo de las Ciencias", organizado por la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED), Lima/Cusco, 31 de octubre-4 de noviembre de 2022.

INTRODUCCIÓN

La doctrina cristiana de la Trinidad es, como bien se sabe, un misterio revelado en las Sagradas Escrituras y expresado en fórmulas dogmáticas por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia.² No obstante, también ha sido objeto de reflexión filosófica por pensadores que, más allá de sus diferencias, tienen un interés común por el espíritu como tema central de la filosofía, y comparten la convicción de que ella tiene que nutrirse con los contenidos esenciales de la religión cristiana, como es el caso del luterano Georg Wilhelm Friedrich Hegel y la católica Edith Stein.³ Ambos autores asocian la doctrina trinitaria con la filosofía del neoplatonismo de la antigüedad tardía; Hegel la refiere directamente a Plotino y Proclo, Stein lo hace principalmente a través de su recepción por San Agustín de Hipona, de quien deriva a su vez la doctrina trinitaria de Santo Tomás de Aquino. El desarrollo sistemático de Hegel sobre la Trinidad se encuentra sobre todo en las lecciones berlinesas entre 1821 y 1831,⁴ aunque su origen

² La más antigua fórmula magisterial de la fe de la Iglesia en la Trinidad es el *Credo apostólico*, construido sobre la fórmula trinitaria bautismal de Mt 28, 19 (cf. DH 10-12). El Concilio de Nicea (325) puso en el centro la divinidad del Hijo y su consustancialidad (*homousia*) con el Padre (DH 125-6). El símbolo *niceno-constantinopolitano*, profesión oficial de fe del segundo concilio ecuménico de Constantinopla (381), destacó al mismo tiempo la divinidad del Hijo y la divinidad del Espíritu Santo (DH 150). El símbolo del *Concilio XI de Toledo* (675), unificó textos de Padres de la Iglesia (sobre todo de San Agustín, San Fulgencio, San Isidoro de Sevilla) y de sínodos anteriores (DH 525-541). En la Edad Media fueron de importancia para la formulación del dogma trinitario el *Concilio IV de Letrán* (1215) (DH 800-802) y el *Concilio de Florencia*, (1438-1445) que presentó un compendio de la doctrina sobre la Trinidad, que puede ser considerado el final de la evolución del dogma (DH 1330-1).

³ Cf. Cf. LUIS MARIANO DE LA MAZA, “Sobre el espíritu en Hegel y Edith Stein”, *Teología y Vida* 56 (2015), 271-289.

⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. (*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hrsg. von Walter Jaeschke,

se remonta a su primera etapa como profesor universitario en Jena, que culmina con la *Fenomenología del espíritu* de 1807.⁵ Edith Stein se ocupa del tema después de su bautismo (1922), especialmente a partir de los escritos sobre antropología teológica y filosófica en Münster, y el momento culminante de esta reflexión se encuentra en *Ser finito y ser eterno* (1936),⁶ particularmente en los capítulos séptimo y octavo.

TRINIDAD Y CONOCIMIENTO HUMANO

Edith Stein sostiene que hay una lejanía abismal entre el mundo divino y el entendimiento humano: “Dios no es comprensible para nosotros ni en cuanto ser ni en cuanto esencia.”⁷ La desproporción infinita entre la capacidad del pensamiento humano y la realidad divina no significa, sin embargo, que se deba renunciar al esfuerzo de aproximación comprensiva tomando los debidos recaudos respecto de los conceptos de los que nos servimos. Una manera que recomienda y que utiliza la carmelita para evitar la tentación de confundir los conceptos humanos con un verdadero conocimiento de Dios es el recurso a imágenes, metáforas o parábolas, en especial cuando se trata de la Trinidad, “el más grande de todos los

Hamburg: Meiner, III-V, 1983-1985); *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Edición de Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza, I-III, 1984-1987).

⁵ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (*Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, IX, 1980); *Fenomenología del espíritu* (Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2010).

⁶ EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*; (*Gesamtausgabe*, Freiburg i. B./Basel/ Wien: Herder, XI-XII, 2006); *Ser finito y ser eterno* (*Obras completas*, Vitoria/Madrid/Burgos: Ediciones el Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, IV, 2007, 589-1200).

⁷ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 720/156.

misterios de la fe.”⁸ Siguiendo a su mentor, el jesuita Erich Przywara, la carmelita llama al intento de conjugar el conocimiento filosófico con las verdades de fe una “*reductio ad mysterium*”, y con San Juan de la Cruz, comentando al Pseudo Dionisio, dice que la fe es una “luz oscura”, pues da a conocer algo que sigue siendo incomprendible.⁹ De Przywara toma también la versión actualizada de la doctrina escolástica de la *analogia entis* como ley fundamental de todo ente, y por tanto determinante también del método de investigación en aras de un saber unitario entre lo que ofrece la razón natural y la fe sobrenatural sobre la relación entre el ser finito y el ser eterno.¹⁰

Hegel también se refiere a la Trinidad como un misterio, pero el sentido de misterio para él es muy distinto al de Edith Stein. Mientras ésta se refiere a lo sobrenatural que está por encima del alcance de la comprensión meramente racional del ser humano finito, para Hegel se trata del conocimiento especulativo que trasciende los límites finitos de lo que denomina “representación” y del entendimiento, pero no de la razón. La representación es la modalidad de conocimiento atada a la sensibilidad, la imaginación y la narratividad mítica. La conciencia religiosa del hombre común se desenvuelve en esta modalidad del conocer. La filosofía moderna, en cambio, opera reflexivamente con el entendimiento abstracto, basado en el principio de identidad y dotado por tanto de conceptos fijos y excluyentes entre sí, tales como ser y pensar,

⁸ STEIN, *Loc. cit.*

⁹ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 635/43.

¹⁰ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 606 s./3 ss.

naturaleza y espíritu, finitud e infinitud. A estas dos modalidades superpone Hegel la razón especulativa, que se caracteriza por superar el pensamiento finito al conectar los conceptos contrapuestos como momentos parciales de unidades superiores en las que se niega su pretensión de verdad unilateral, pero a la vez se recoge la parte de verdad que se complementa con lo inicialmente excluido de ella. Así, por ejemplo, la razón especulativa rechaza un concepto de infinitud que excluya la finitud, puesto que con ello se autodestruye, y en cambio desarrolla un concepto de lo infinito en unidad con lo finito.

Si bien para Hegel la filosofía especulativa no se queda en la representación propia de la conciencia religiosa, considera que los contenidos de la religión son esencialmente verdaderos y necesarios para conocer la verdad absoluta, que no es otra que la verdad de Dios, la que por su parte el entendimiento finito es incapaz de conocer. Según Hegel, el misterio es oculto o secreto “para el entendimiento y para los modos sensibles de pensar”, pero “para la razón no es ningún misterio.”¹¹ Así, por ejemplo, que Dios sea unitrino es una contradicción que el entendimiento no puede asimilar, porque se rige exclusivamente por el principio de la identidad abstracta, pero para la razón “todo lo concreto y viviente es la contradicción en sí”,¹² y no por ello menos verdadero. Por lo tanto, la filosofía tiene que justificar y exponer la verdad de la religión de la manera más adecuada a esta, que según Hegel es el pensamiento especulativo.¹³

¹¹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 120.

¹² HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121.

¹³ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 166s.

UNIDAD Y TRINIDAD

La concepción hegeliana de la Trinidad conecta la doctrina cristiana con dos elementos que la configuran filosóficamente, a saber: el neoplatonismo de la antigüedad tardía y la estructura del concepto que desarrolla en la tercera parte de su *Ciencia de la Lógica*. Para Hegel, el neoplatonismo es la filosofía más estrechamente ligada con el cristianismo en general, pues comparte la concepción de la esencia divina como espíritu.¹⁴ Hegel valora en Plotino la distinción en el *nous* entre el pensar, lo pensado y el pensamiento, siendo el pensamiento la unión del pensar y lo pensado.¹⁵ Esta estructura del pensamiento que se piensa a sí mismo es profundizada por Proclo, a quien Hegel considera el máximo exponente de la especulación neoplatónica, porque trata los tres momentos de esta estructura triádica como tres totalidades que se interpenetran mutuamente, constituyendo así una totalidad concreta.¹⁶

En lo que respecta al concepto en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel lo entiende como una realidad viva y procesual, que se autodesarrolla a partir de la universalidad abstracta, se determina como particularidad y finalmente retorna a la unidad inicial como singularidad unificadora de lo

¹⁴ Cf. JENS HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (Hegel-Studien Beiheft 40; Bonn: Bouvier, 1999), 126.

¹⁵ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte der Philosophie (Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, XIX, 1979); *Lecciones sobre la historia de la filosofía III* (México: Fondo de Cultura Económica, 1955), 45. Aunque menciona el Uno como primer principio, Hegel pone en el centro de la filosofía plotiniana el pensamiento que se piensa a sí mismo. Con ello deja de lado la concepción mística de Plotino, según la cual la unión del alma humana con el Uno se daría más allá del pensamiento racional. Cf. KLAUS DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 142-151.

¹⁶ HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, 60 s.

universal y lo particular, es decir como universalidad concreta.¹⁷ Por lo tanto, los múltiples contenidos del concepto no son algo externo a este, sino por el contrario, están puestos por él y en él.

La exposición hegeliana de la Trinidad muestra, además, dos líneas que corresponden a dos maneras diferentes de entender la relación entre el concepto del espíritu y el tercer momento del concepto, la singularidad. En la *Fenomenología del espíritu* (1807), en el manuscrito de sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* de 1821 y en las *Lección* de 1827, el Espíritu representa el concepto de Dios como tal y no se refiere explícitamente a la singularidad como momento diferente de los otros dos, la universalidad y la particularidad, sino que expresa su unidad. En este sentido, Hegel interpreta la Trinidad de un modo diferente a la ortodoxia doctrinal, pero coincidente con neoplatónicos cristianos como Mario Victorino y Nicolás de Cusa, según los cuales el tercer momento es la unidad a la que retornan los dos primeros momentos, que son la unidad inmediata y simple y su autodespliegue en una multiplicidad. En otras palabras, el Espíritu Santo es la unidad recíproca del Padre y del Hijo. No habría propiamente una trinidad, sino una unidad dual, y la concepción del Espíritu como una tercera persona correspondería a la perspectiva de la representación religiosa que no se ha elevado al nivel de la especulación. Pero, por otra parte, tanto en las *Lección* de 1824 como en el § 567 de la *Enciclopedia*, el Espíritu, aparte de caracterizar a Dios en general, se refiere en su

¹⁷ HEGEL, *Wissenschaft der Logik* II: *Subjektive Logik* (GW XII, 1981); *Ciencia de la Lógica* II: *La Lógica Subjetiva* (Edición de Félix Duque, Madrid: Abada 2015) 35, 57, 59 (de GW); cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830] (GW XIX, 1989); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830] (Edición bilingüe de Ramón Valls-Plana, Madrid: Alianza, 2017), § 240.

significado más estricto a la singularidad concreta como tercer momento, diferente de la universalidad y la particularidad.

Hegel considera apropiado hablar de personas intratrinitarias, no así de de números o sea de cantidades finitas al hacerlo de la realidad absoluta e infinita que es Dios. No obstante, acepta distinguir tres personas. Persona significa para Hegel que “el ser para sí ha sido llevado a la cima más alta [...] es la intensidad suprema del ser para sí”.¹⁸ En esta cima se resuelve, según Hegel, la contradicción absoluta de que tres personas son una y la misma, pues, en la máxima expresión de su ser para sí, las tres personas se comunican absolutamente entre sí, como momentos de la Unidad absoluta. Si faltara esta comunicación se aplicaría en el ámbito de lo divino lo que según Hegel caracteriza al mal en la esfera de las relaciones humanas, con lo que se refiere a la autoafirmación particular excluyente del otro, porque se niega a formar la comunidad de un “nosotros” espiritual. Por lo tanto, la plena realización de la persona implica a la vez su disolución: “la personalidad que no se abandona en la idea divina es lo malo.”¹⁹

Como Hegel, Edith Stein sostiene que el término *persona* no se aplica en el mismo sentido a los sujetos trinitarios y a los seres humanos. Ella parte de la definición de Boecio, recogida por Santo Tomás de Aquino: “sustancia individual de naturaleza racional”. Cada persona es un individuo único, posee una identidad incommunicable, en el sentido de que es indivisa en sí misma y dividida de los demás. Pero cuando se aplica el

¹⁸ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121.

¹⁹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III,122.

concepto de persona a la Trinidad divina todo es comunicable entre ellas: “nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su *quid* y de las que ninguna es posible sin las otras.” Con Santo Tomás, sostiene que el término *persona* expresa lo más *perfecto* de toda la naturaleza. En el teatro griego y romano era la máscara que permitía distinguir a los hombres de mayor dignidad. Por ser Dios lo sumamente perfecto y superar en dignidad a toda otra dignidad, el nombre de persona le corresponde a Dios en grado sumo.”²⁰

Si bien acepta, como Hegel, que las tres personas pueden designarse con el nombre de espíritu,²¹ también subraya su diferencia sin recurrir, como Hegel a la estructura lógica del concepto, sino como San Agustín y Santo Tomás, a las relaciones que trasmite la fe de la Iglesia desde los primeros Concilios:

“La doctrina de la fe señala la unidad de la “sustancia” (esto es, de la esencia) en las tres personas: así ellas son totalmente iguales y son uno. Se diferencian por las “relaciones”: el Padre “engendra” al Hijo, el Padre y el Hijo “exhalan” el Espíritu Santo. A esta distinción se añade todavía la diferencia en la aparición temporal de la segunda y de la tercera persona: sólo el Hijo nació de la Virgen, fue crucificado, murió y fue sepultado; sólo el Espíritu Santo apareció bajo forma de paloma y de lenguas.”²²

²⁰ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 953 s./21s.

²¹ “Puesto que la vida personal es un salir desde sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo, pero ambos aspectos caracterizan la esencia del espíritu, por eso el ser personal es igualmente un ser espiritual.” (STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 958/25).

²² STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 952/20.

AMOR Y VIDA

Según Edith Stein la unidad de la pluralidad divina radica en la fuerza del amor. El amor presupone personas diferentes y establece entre ellas un vínculo comunitario. El amor es apertura al otro y don de sí. Por lo tanto, mientras más perfecto sea, mayor es la unidad de las personas: "Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser -uno de una pluralidad de personas, y su nombre 'yo soy' equivale a 'yo me doy enteramente a un tú', 'soy uno con un tú', y por lo tanto equivale también a un 'nosotros somos.'" ²³

La capacidad de donarse al otro implica a su vez la capacidad de disponer de sí mismo, de ser dueño de sí mismo, de conocerse a sí mismo y de autodeterminarse, es decir de actuar libremente. ²⁴ Todas estas son notas que definen al ser espiritual, tanto en Hegel como en Edith Stein. Para Hegel, lo propio del Espíritu es revelarse al espíritu en su modo de ser más alto, que es el pensamiento. "Este Espíritu, para el cual es Él (el Espíritu) es [...] el Espíritu pensante, espíritu en el elemento de su libertad". Dios es, pues, "esencialmente para el pensamiento" ²⁵ Dios, como concepto universal, como Padre, trinitariamente hablando, es el objeto propio del pensamiento que se diferencia de sí mismo, permaneciendo a la vez idéntico consigo mismo. Pero la carmelita se distingue de Hegel por seguir la tradición agustiniana, que concede primacía al amor respecto del conocimiento, o a la voluntad respecto de

²³ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 947/17. He corregido la traducción.

²⁴ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 970/34.

²⁵ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 118

la inteligencia. Se conoce lo que se ama y en la medida en que se ama, cuya máxima expresión se encuentra en la unidad trinitaria:

“La vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre de todas las criaturas, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí. Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas. El Padre lo ofrece -desde toda la eternidad- al Hijo en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos, como su amor recíproco y entrega.”²⁶

La unidad de las personas trinitarias es “el reino del espíritu”, porque en ella se encuentran en grado máximo las cuatro notas esenciales con la que Edith Stein caracteriza al espíritu: la inespacialidad e inmaterialidad, el poseer una vida interna que permanece en sí, y el darse sin perder nada de sí. La realización más pura y perfecta del espíritu se encuentra en la entrega total de las personas divinas, “en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y, sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente en sí misma y enteramente en las otras.”²⁷

Hegel también recurre al concepto del amor, como un término adecuado para referirse a Dios, puesto que el amor es lo que diferencia y lo que supera la diferencia.²⁸ Aunque lo considera más bien perteneciente

²⁶ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 948/18.

²⁷ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 956 s./23 s.

²⁸ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 192.

al ámbito de la finitud humana y por tanto al lenguaje de la representación antes que al del concepto especulativo:

“ ‘Dios es amor’ es una expresión muy apropiada; ahí Dios está en la sensación; Él es así persona y la relación consiste en que la conciencia del uno se posee solamente en la conciencia del otro, el uno es consciente de sí en el otro, como dice Goethe, en la desapropiación absoluta”.²⁹

Goethe es también citado por la santa carmelita, pero en un sentido distinto, a propósito del concepto del *logos* al comienzo del Evangelio de Juan:

“Los teólogos traducen: ‘En el principio era el Verbo’ por este término entienden el Verbo Eterno, la segunda persona de Dios Trino. Pero nosotros no violentamos estas palabras de Juan si, [...] tratamos de decir con Fausto: ‘Al principio era el sentido’.”³⁰

Si bien esta no es la traducción que prefiere Goethe en el *Fausto*, puesto que finalmente se inclina por el término “acción” (más cercano al principio de la filosofía de Johann Gottlieb Fichte), Edith Stein lo escoge para subrayar la realidad de la esencia divina que da consistencia y coherencia a todas las cosas y es comprendida como contenido de conocimiento.³¹

²⁹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121.

³⁰ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 715/149. Goethe ofrece otras dos traducciones del *logos* en el Fausto: “fuerza” y “acción”, siendo esta última la que más le convence.

³¹ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 716/150 s.

Otro concepto que se encuentra en Hegel y Edith Stein en relación con la Trinidad es el de vida. Según Hegel, para conservarse, la vida tiene que “entrar en la diferencia, en la lucha con la particularidad, encontrarse diferente respecto de la naturaleza inorgánica.”³² De este modo, la vida es resultado y presupuesto, porque se produce a sí misma diferenciándose en sí misma. En el mismo sentido, el Espíritu, como tercera persona diferente es a la vez lo primero presupuesto del tercero en cuanto resultado. Así se explica que el Espíritu sea tanto nombre propio de Dios, como nombre propio de la tercera persona, por cuanto en ella culmina el proceso trinitario. Este concepto de presuposición es muy importante, porque le sirve a Hegel para deslindar la Trinidad cristiana de otras, como la hindú o la desarrollada en la tradición platónica, que no llegan a una verdadera noción de espíritu, porque no está presupuesto en el principio.³³

Edith Stein dice que el ser de Dios es vida, en tanto que es eterna fuerza generadora, perpetua creación de sí, fecundidad infinita, permanente ofrenda de un yo eterno a un tú igualmente eterno, y que es a la vez recepción de sí siempre renovada en un proceso circular que se cierra en la tercera persona:

“Se trata de un movimiento eterno en sí mismo, de un eterno sacar de sí partiendo del fondo del ser propio infinito, como la entrega-regalo del yo eterno a un tú eterno, un eterno recibirse y darse correspondientes. Y puesto que el ser-uno que brota eternamente en este dar y recibir extrae de sí una vez más *en común* lo que es

³² HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 123.

³³ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121ss.

dado y lo que es recibido -porque el ser-uno supremo como tal tiene que ser necesariamente fecundo-, el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida.”³⁴

TRINIDAD ECONÓMICA

La verdad especulativa de la religión cristiana no se encuentra para Hegel solamente en la Trinidad inmanente, sino también en la Trinidad real, histórica o económica, vale decir en la Encarnación de Dios y en la reconciliación de Dios y el hombre en el Espíritu Santo. El fundamento de la Encarnación es la autodiferenciación esencial de la Idea absoluta. Para que Dios sea espíritu tiene que exteriorizarse y aparecer como ser humano individual, no como un mero ideal de humanidad.³⁵

Hegel recoge la doctrina aristotélica del intelecto activo que posibilita la recepción del universal inteligible en el intelecto pasivo,³⁶ para exponer cómo la actividad del espíritu humano subjetivo que piensa al espíritu absoluto hace posible la realización efectiva del segundo en unidad con él. El espíritu humano realiza su unidad esencial con el espíritu divino en el proceso de efectuación del conocimiento especulativo del absoluto, es decir, por medio de la filosofía, que consiste en el retorno pensante al fundamento divino.³⁷

³⁴ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 948/18.

³⁵ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 205.

³⁶ ARISTÓTELES, *De Anima* (Madrid: Gredos, 1983) III, 4-5.

³⁷ Cf. HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, 137.

La concepción hegeliana de la elevación del hombre a Dios por medio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo se inspira sobre todo en el Evangelio de Juan y en la interpretación platonizante de los padres griegos, especialmente de Orígenes y los Capadocios. En este sentido, el centro de su Cristología es que Dios se tiene que hacer hombre para que el hombre pueda ser Dios, distinto al enfoque de San Agustín y posteriormente Lutero, quienes recogen más bien el motivo paulino de la muerte en la cruz como expiación por el pecado de los hombres.³⁸

Para que el espíritu humano finito pueda elevarse y llegar a identificarse con el espíritu infinito de Dios no es suficiente, según Hegel, el esfuerzo de elevación del ser humano, sino que se requiere que Dios mismo salga de sí, aparezca y se revele visiblemente en la historia como hombre verdadero. Pero a su vez debe superar esa condición finita y retornar a la universalidad del espíritu que reúne la subjetividad humana y la objetividad divina. Ese es para Hegel el sentido de la muerte de Cristo en la cruz.³⁹ La realización efectiva de la unidad del hombre con Dios se cumple finalmente en la comunidad espiritual de los creyentes, en cuya conciencia Dios se hace presente, ya no solo como un hombre singular de existencia empírica pasajera en un lugar y tiempo particular, sino de modo universal, definitivo y permanente: “[...] en la unidad de la naturaleza divina y humana ha desaparecido todo lo que pertenece a una particularización exterior; lo finito ha desaparecido.”⁴⁰ El espíritu solo se

³⁸ HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, 138 s.

³⁹ Cf. DE LA MAZA, LUIS MARIANO, “Hegel, ¿la soberbia del concepto?, *Teología y Vida* 33 (1992), 117-128.

⁴⁰ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 137.

realiza como espíritu cuando alcanza la plena conciencia de sí. El mal consiste en la autoafirmación del espíritu subjetivo que se aferra a su finitud y se cierra a su identificación con el espíritu absoluto.⁴¹

Si para Hegel la realidad del mundo es espiritual en tanto que brota de la exteriorización y autodespliegue de Dios, Edith Stein por su parte no llega a afirmar la identidad de naturaleza y espíritu, pero sostiene que “*todo lo material está constituido por el espíritu*. Esto no significa solamente que todo el mundo material es creado por el espíritu divino, sino que *cada hechura material está llena de espíritu*”.⁴² No hay materia sin espíritu; por eso, el mundo material puede ser considerado como una realidad significativa, un libro abierto que puede ser reconocido e interpretado por el espíritu.⁴³

En tanto que producto del espíritu, el mundo creado refleja también, según Edith Stein, su estructura trinitaria:

“El tres y uno ciertamente puede ser considerado como una ley fundamental de la vida espiritual (como de la creación entera): una ley fundamental que se repite en todas las ramificaciones, semejante a una ley de configuración de un ser vivo en todas sus partes.”⁴⁴

San Agustín y Santo Tomás habían establecido que el acto de crear no es algo propio de una sola de las personas divinas, sino que es común a toda la Trinidad, y ambos distinguieron entre vestigios e imagen de

⁴¹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 129-132.

⁴² STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 972/35.

⁴³ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1012/64.

⁴⁴ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1039 s./83 s.

Dios en la creación, reservando el segundo término para los entes racionales. Stein, por su parte, prefiere decir que toda la creación, tanto los seres racionales como los irracionales, han sido creados a imagen de la Trinidad.⁴⁵ La carmelita multiplica los ejemplos de tríadas en la creación y en el ser humano. Los seres finitos son una imagen del Padre en la medida que subsisten por sí mismos y son seres independientes; son una imagen del Hijo, *Lógos*, la Palabra de Dios, en la medida en la que poseen un sentido, una esencia determinada; y son imagen del Espíritu Santo en la medida en la que despliegan su esencia, tienen una fuerza vital o están vivos. Más allá de los seres finitos individuales, Stein describe un despliegue trinitario en distintas modalidades y grados del ser: los estados fundamentales de la materia son tres: sólido, líquido y gaseoso; también son tres los tipos de seres vivos: vegetales, animales y humanos, etc. Asimismo muestra estructuras trinitarias en los seres materiales, los seres vivos impersonales, los seres humanos y los ángeles. Por su naturaleza espiritual, tanto los ángeles como los seres humanos son una imagen de Dios de un modo mucho más genuino que las otras creaturas.⁴⁶

En lo que respecta al ser humano, la Trinidad se expresa en su naturaleza tripartita de cuerpo, alma y espíritu. Por su cuerpo, es imagen del Verbo Encarnado, por la unión del cuerpo y el alma en un ser subsistente, es imagen del Padre, y por poseer un alma espiritual, es imagen del Espíritu Santo.⁴⁷

⁴⁵ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 951/20, Nota 702.

⁴⁶ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1052/92.

⁴⁷ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1036.

Por otra parte, tanto el alma como el espíritu pueden ser también por separado una imagen del Dios Trino. En cuanto realidad subsistente por sí misma cargada de sentido y de fuerza, el alma sola “puede ser considerada en sí misma como una imagen de la Trinidad”.⁴⁸ Por último, en el espíritu humano se da la imagen trinitaria de tres modos. *Ad extra*, la vida espiritual se despliega como conocimiento intelectual, sentimiento y voluntad; *ad intra* es conciencia de sí misma por medio de la memoria, autoconciencia emocional y autoafirmación volitiva del propio ser. Y por último, la vida externa e interna se unifican por el amor, en una dimensión igualmente triple: como amor justo de sí mismo, amor al prójimo y amor a Dios.⁴⁹

CONTRA EL PANTEÍSMO

Ya ha quedado establecido que, para Edith Stein, hay una distancia infinita entre Dios Creador y los entes finitos creados. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, dice que Dios es Acto puro, absolutamente simple y eternamente presente, por lo que no cabe distinguir en él esencia y existencia, ni ninguna otra estructura compuesta. En cambio los entes finitos, que dependen causalmente del Creador, se sitúan en el espacio y el tiempo y están compuestos de acto y potencia, materia y forma, esencia y existencia, sustancia y accidentes. De esta manera se afirma la absoluta trascendencia de Dios y se evita una concepción panteísta de la realidad.

⁴⁸ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1036/81.

⁴⁹ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1036-1044/81-87.

Hegel, por su parte, no acepta hablar de una trascendencia que implique un más allá del mundo, porque considera que eso implica poner límites externos a la infinitud de Dios. Lo finito no puede estar fuera de Dios, sino en Dios mismo, como audiferenciación interna a Él. Esta mediación entre infinitud y finitud, Dios y mundo, ha sido frecuentemente criticada como panteísmo, pero Hegel rechaza tajantemente esa calificación.⁵⁰ A su juicio, el panteísmo en sentido estricto es una doctrina que jamás ha sido sostenida por ningún filósofo, pues consiste en afirmar que el conjunto de todas las cosas singulares en su existencia empírica, tal como existen inmediatamente, son Dios (*cosmoteísmo*). Otro sentido del panteísmo que Hegel distingue como ajeno a su pensar es el que califica como panteísmo “oriental”, según el cual lo divino es solamente las realidades más elevadas, lo esencial del conjunto de las cosas (*politeísmo*). Por último, Hegel rechaza también aquella forma de panteísmo que se relaciona con un mal entendido sistema filosófico de la identidad absoluta, en el que incluye, entre otros, a Parménides y a Spinoza, por afirmar la unidad de una sustancia absoluta en desmedro de las realidades finitas, cuya existencia se niega o se rebaja a meros accidentes (*acosmismo*). En este sentido sería una concepción exactamente opuesta a lo que Hegel llama panteísmo en sentido estricto.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para finalizar, destacamos los siguientes aspectos:

⁵⁰ Cf. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 573

1. Tanto Hegel como Edith Stein consideran que la filosofía, sin dejar de ser tal, debe nutrirse del contenido esencial de la religión, y en especial de la religión cristiana.
2. Ambos pensadores consideran, a su vez, que el principal contenido de la fe cristiana es la doctrina de la Trinidad.
3. La principal diferencia entre ambos se refiere al conocimiento humano sobre Dios o el absoluto. Según Hegel, la razón especulativa es capaz de superar las limitaciones del entendimiento finito y conocer el absoluto. La carmelita, en cambio, siguiendo la tradición de la teología negativa y de Santo Tomás de Aquino, se basa en la doctrina de la *analogía entis*, según la cual, al conocer a Dios, es más lo que no se conoce que lo que se conoce.
4. Tanto Hegel como Edith Stein distinguen entre la Trinidad inmanente y su manifestación en el mundo. En la carmelita esa manifestación se expresa en variadas imágenes de la Trinidad en la creación, a través de las cuales reconoce el ser humano la impronta del Creador y eleva su espíritu hacia Él. El filósofo suabo subraya en cambio el proceso a través del cual Dios y el ser humano llegan a plena unidad espiritual, mediada por la Encarnación, la muerte y resurrección de Cristo.
5. La concepción steiniana de la Trinidad acoge la doctrina de la fe, enriqueciéndola con reflexiones originales que no se apartan de la ortodoxia cristiana. Por su parte, la filosofía trinitaria de Hegel presenta ciertas fluctuaciones entre una tríada propiamente tal y una diáda de las personas del Padre y el Hijo unificadas en el Espíritu.

Junto con ello, el papel determinante que en su exposición cumplen las categorías lógicas, además, entre otras cosas, del uso del término de “momento” para designar a las personas divinas, han suscitado posiciones críticas, tanto del lado del catolicismo como del protestantismo. Pero también es justo reconocer que Hegel ha influido positivamente en una renovación de la reflexión cristiana sobre la Trinidad.⁵¹

6. Más allá de legítimas dudas y objeciones posibles al enfoque ofrecido sobre la doctrina trinitaria, no cabe duda que la contribución de ambos pensadores a una reflexión inteligente sobre un contenido esencial de la fe merece ser recogido, valorado y debatido en un tiempo como el actual, que no se destaca por el diálogo de vuelo especulativo de la filosofía con la religión.

⁵¹ En el protestantismo han reflexionado sobre la concepción hegeliana de la Trinidad especialmente Karl Barth, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg y Falk Wagner. Por el lado católico cabe mencionar a Jörg Splett, Albert Chapelle, Peter Henrici, Walter Kern, Ludger Oeing-Hanhoff, Emilio Brito y Hans-Urs von Balthasar. Sobre algunos de ellos, cf. WALTER JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 83-91.

Artículo

Edith Stein y Hedwig Conrad-Martius: una comunidad de pensamiento

Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine Denk-Gemeinschaft

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

PROF. EM. DR. PHIL. HABIL. DR. THEOL. H.C.

hanna-barbara.gerl-falkovitz@tu-dresden.de

Für Sr. Anneliese Meis, zum Dank für ihre bedeutenden Forschungen!

Resumen: Stein y Conrad-Martius fueron discípulas de Husserl. Sin embargo, se conocieron solo en 1920 cuando publicaron varios textos de Adolf Reinach conmemorando su fallecimiento como soldado en 1917. Este había sido profesor de ambas. Conrad-Martius fue una pensadora importante en el ámbito de la filosofía natural. Se apoyó principalmente en Aristóteles, pero igualmente con un vivo interés por la física y la biología modernas. Por su parte, Stein se centró en antropología, llegando a tocar también el ámbito de la filosofía religiosa. En 1936/37, cuando escribió su obra maestra “Ser finito y ser eterno”, obra que preparó con “Acto y potencia”, el intercambio entre las dos filósofas comenzó a ser muy profundo. Ambas se inspiraron tanto en un reconocimiento como en una crítica de la obra “Ser y tiempo” de Heidegger (1927).

Además del intercambio intelectual, comenzó a crecer entre ellas una verdadera amistad, sobre todo a partir de 1921 cuando ambas se encontraban en una crisis religiosa. Fue en casa de Conrad-Martius en Berzabern donde Stein decidió bautizarse en la iglesia católica (1.1.1922) y, aunque un tiempo después, hacerse carmelita. Conrad-Martius fue su madrina de bautismo. En 1960, Conrad-Martius editó las cartas y postales de Edith Stein, mientras que existía una sola postal que ella misma había escrito a su gran amiga.

Palabras claves: dos mujeres con interés en la fenomenología y en la ontología; cartas de una amistad personal; intercambio de discusiones filosóficas y religiosas en la década de 1930.

Abstract: Stein and Conrad-Martius, although both pupils of Husserl, met each other not before 1920 when they edited a few texts by Adolf Reinach, their common teacher, in memory of his early death as soldier in 1917. Conrad-Martius was an important thinker in natural philosophy, mainly based on Aristotle, but with a vivid interest in modern physics and biology, while Stein concentrated on anthropology, in transcendence to a

religious philosophy. Writing her opus magnum „Finite and Eternal Being“ in 1936/37, prepared by „Potence and Act“, the exchange of both philosophers became an intensive one. Both were equally inspired by as well an acknowledgment as a critics of Heideggers „Time and Being“ (1927).

Apart from that intellectual exchange there grew a real friendship, beginning in 1921 when both of them were in a religious crisis. It was in Conrad-Martius' house in Berzabern where Edith Stein decided to get baptized as a catholic(1.1.1922), and to become a cormelite (although it took some time); Conrad-Martius becoming her god-mother. In 1960 Conrad-Martius edited the letters and postcards by Edith Stein while there was only one postcard left by herself to her great friend.

Keywords: Two women of phenomenological and ontological interests; letters of personal friendship; exchange of philosophical and religious arguments during the 1930ies.

Recibido: 22 de agosto de 2022 / Aceptado 18 de septiembre de 2022.

EINE PHÄNOMENOLOGIN ALS PATRONIN EUROPAS

Mit Edith Stein wurde durch Papst Johannes Paul II. 1999 eine Frau zur Mitpatronin Europas ernannt, deren Schicksal das 20. Jahrhundert kennzeichnet, im Guten wie im Bösen.

Es ist ein ungewöhnliches Leben, das in seiner ersten Hälfte steil und selbstsicher nach oben strebt, „philosophische Karriere“ macht, keine wirklichen Widerstände kennt; das sich in der zweiten Hälfte nach unten und innen beugt, ins unauffällige Leben des Karmel zurückgeht, schließlich in einem namenlosen Grauen verschwindet. Ein reich begabtes und tief gedemütigtes Leben – in der Nachfolge Jesu durch eine Jüdin, Philosophin, Martyrerin für die Kirche und den Karmel, das jüdische Volk und Deutschland und „alle, die mir Gott gegeben hat“¹, wie sie es am 9. Juni 1939 in ihrem Testament in einem Akt der Hingabe formuliert.

¹ EDITH STEIN, *Gesamtausgabe (ESGA)*, Bd. 1, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. HERAUSGEGEBEN VON MARIA AMATA NEYER / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Freiburg: Herder, 2002), 375.

In diesem Leben liegen Anstöße, die heute und vielleicht wirklich erst heute in ihrer Tiefenwirkung zu bedenken sind. Edith Stein ist nicht auf einen Blick zu begreifen, sondern nur im Verfolgen vieler und verwirrender Linien, die sich langsam zur Klarheit zusammensetzen. Vieles, was anderswo auseinanderfällt, ist in ihr notgedrungen unter Zwang, aber auch unter eigenem Training zu-sammengehalten worden: zum einen Judentum und Christentum, das Wiedererkennen des einen Volkes Israel im Alten wie im Neuen Bund. Der Name Juden-Christin hat seit Edith Stein ein neues Gewicht. Dazu gehört Edith Steins intellektuelle Vertrautheit mit den denkerischen Problemen des 20. Jahrhunderts und darunter nicht zuletzt mit der Frauenfrage; dazu gehört letztlich die mystische Lebensnähe der *Kreuzeswissenschaft*, die das Paradox Jesu vor Augen stellt: Heilung durch Leiden. In ihr laufen zusammen: Wissenschaft und Religiosität, Intellekt und Hingabe, anspruchsvolles Denken und Demut. Um diese Vielschichtigkeit vor Augen zu führen, bedarf es eines aufmerksamen Einkreisens ihrer Gestalt. Von dem stolzen und selbstbewußten, auch selbstkritischen Bild der Göttinger Studentin 1913 bis zu der „Braut des Lammes“, mit dem rätselhaft schmerzlichen und tief verinnerlichten Gesichtsausdruck, wie er vom Bild ihrer Einkleidung 1934 her bekannt ist, führt ein langer Weg. Dazwischen liegt ein Abstand, den Edith Stein wirklich mit Blut, mit Feuer, mit Leben, mit Glück, mit *holocaustum*² gefüllt hat.

² Tatsächlich verwendet Edith Stein dieses Wort - natürlich ohne den heutigen Gebrauch zu kennen - im Sinn von Ganzhingabe, und zwar im Blick auf Husserl: „Nach jeder Begegnung, in der mir die Ohnmacht direkter Beeinflussung

DIE KONGENIALE FREUNDIN: HEDWIG CONRAD-MARTIUS

Dreieinhalb Jahre vor Edith Stein wurde Hedwig Martius am 27. Februar 1888 als Tochter eines protestantischen Arztehepaares in Berlin geboren. Nach einem kurzen Literatur- und Geschichtsstudium begann sie 1909 in München bei Moritz Geiger Philosophie zu studieren, wechselte 1910 nach Göttingen zu Edmund Husserl und übernahm dort die Leitung der neugegründeten „Philosophischen Gesellschaft“. 1912 erhielt sie überraschend den Preis der Philosophischen Fakultät Göttingen für ihre Arbeit „Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus“. 1912, noch bevor Edith Stein selbst nach Göttingen wechselte, heirateten Hedwig Martius und ihr Kommilitone Theodor Conrad (1881 Beurig/Saarland – 1969 Starnberg) und zogen nach Bergzabern in Rheinland-Pfalz an der französischen Grenze, wo sie bis 1937 aus finanziellen Gründen eine Obstplantage bewirtschafteten. Das Haus wurde zum Mittelpunkt des „Bergzaberner Kreises“, der im Unterscheid zu Husserls „transzendentaler Wende“ von 1914 eine Realphänomenologie in Anlehnung an Adolf Reinach (1883-1917) zu betreiben suchte.³ In den 1920er Jahren wandte sich die Aufmerksamkeit

fühlbarer wird, verschärft sich mir die Dringlichkeit des eigenen holocaustum.“ EDITH STEIN, *Gesamtausgabe (ESGA)*, Bd. 2, Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933). HERAUSGEGEBEN VON MARIA AMATA NEYER / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Freiburg: Herder, 2000), Br. 83, 110 (16. 2.1930).

³ JOACHIM FELDES, *Das Phänomenologenbeim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*. Ad fontes. Studien zur frühen Phänomenologie, Bd. 1 (Nordhausen: Traugott Bautz, 2013).

des Kreises deutlich den Arbeiten Martin Heideggers zu, so auch bei der Hausherrin selbst.

Wie die Briefe Steins ausweisen, versuchte Conrad-Martius in den 1930er Jahren immer wieder ein Habilitations-Stipendium für Oxford zu erhalten, das aber nicht zustandekam. Insofern fehlte ihr der Abschluß für eine Universitätslaufbahn. Ferner kam sie in der Nazizeit durch einen jüdischen Großvater unter Druck, wurde 1935 aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen und erhielt eine Beschränkung für Publikationen. Ende 1937 erfolgte der Umzug nach München; 1944-1948 war das Ehepaar aus dem zerstörten München evakuiert nach Arnstorf in Niederbayern, kehrte Anfang 1949 nach München an den Kattenplatz 3 zurück, zog dann in die Raidingerstraße 19 und von dort 1957 südlich von München nach Starnberg in die Flurstraße 3 zusammen mit der Adoptivtochter und Krankenschwester Elisabeth Nelke-Conrad in ein kleines Haus. An der Universität München erhielt Conrad-Martius 1949 eine Dozentur für Naturphilosophie und 1955 eine gleichnamige Honorarprofessur. Als Naturphilosophin wurde sie zur geschätzten Gesprächspartnerin für Biologen und Mediziner, so für Adolf Portmann/Basel, Franz Büchner/Freiburg und Peter Bamm/Berlin. Wichtige Arbeiten dieser Jahre waren alle im Verlag Kösel erschienen:

Die Zeit. München 1954.

- *Utopien der Menschengzucht. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen.* München 1955.
- *Das Sein.* München 1957.
- *Der Raum.* München 1958.

- *Die Geistseele des Menschen*. München 1960.
- *Schriften zur Philosophie*. 3 Bände, herausgegeben von Eberhard Avé-Lallemant. München 1963–1965.

Hedwig Conrad-Martius starb am 15. Februar 1966 in München; ihr Nachlaß liegt in der Bayerischen Staatsbibliothek München, jedoch steht eine heutige, tiefergehende Rezeption noch aus.⁴ Der Nachruf des befreundeten Arztes und Schriftstellers Peter Bamm in der bekannten Kulturzeitschrift *Hochland* begann mit den Worten: „Ruhevoll und in tiefer Stille ist ein Leben zu Ende gegangen, mit dem eine neue Epoche in der Geschichte der Wissenschaft begonnen hat. Das Werk von Hedwig Conrad-Martius hat die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft revolutioniert.“⁵

Und Peter Bamm endet: „Diese Zeitgenossin unserer Tage war in Wahrheit eine Gefährtin unserer Zukunft.“⁶

ERSTE ENTSCHEIDENDE BERÜHRUNGEN DER BEIDEN FREUNDINNEN

Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein genießen zunächst beide eine geschichtlich einmalige Lage: Sie gehören zu der ersten Frauengeneration, die eine gymnasiale Ausbildung mit Abitur erhalten

⁴ Eine rühmliche Ausnahme bilden: ALEXANDRA ELISABETH PFEIFFER, Hedwig Conrad-Martius. Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt. *Orbis phaenomenologicus*. Studien, Bd. 5 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005). - Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. *Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*. HERAUSGEGEBEN VON ANGELA ALES BELLO / FRANCESCO ALFIERI / MOBEEN SHAHID (Bari: Giuseppe Laterza, 2011).

⁵ PETER BAMM, „In memoriam Hedwig Conrad-Martius“, *Hochland* 59, 3 (1966) 467-468.

⁶ BAMM, „In memoriam Hedwig Conrad-Martius“, 468.

und sich an einer deutschen Universität immatrikulieren kann. Das Studium ist eine damals soeben gereifte Frucht der Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts. Erst 1896 hatten Mädchen in Hamburg nach dem zähen Kampf Helene Langes das Abitur ablegen können; erst ab 1900 öffneten sich die Tore der ersten deutschen Universität in Baden, Bayern folgte 1903, Preußen – wozu Breslau damals gehörte – 1908. Und ebenso gehörten beide zu den ersten Frauen in der Männerdomäne Philosophie.⁷

Ihre persönliche Begegnung fand erst spät ab 1920 statt, entwickelte sich aber rasch zur bleibenden Freundschaft. In Göttingen kam die Breslauer Studentin 1913 an, als die ältere 1912 bereits zurück nach München zur Promotion bei Alexander Pfänder gegangen war. Aber über Adolf Reinach, den beide schätzten, fanden sie acht Jahre später zueinander. Nach Reinachs Weltkriegstod in Flandern (1917) sollte ein Auswahlband seiner hinterlassenen Schriften erscheinen, federführend von Stein zusammengestellt und eingeleitet von Conrad-Martius.⁸ Steins erster erhaltener Brief an Conrad-Martius vom 25. August 1918 ist ein Zusatz zu einem Schreiben Jean Hérings und bezieht sich auf diesen Auswahlband, denn es mußte geklärt werden, ob es sich um Beiträge der Freunde über Reinach oder um seine eigenen Texte handeln sollte, was

⁷ Vgl. ANGELA ALES BELLO, „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung“. In Studien zur Phänomenologie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt. HERAUSGEGEBEN VON RETO LUCIUS FETZ (Freiburg: Herder 1993) 256-284. ANGELA ALES BELLO, „Unterwegs zu einer weiblichen Philosophie: Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther“. In Edith Stein Jahrbuch, Bd. 2 (Würzburg: echter, 1998) 165-174.

⁸ ADOLF REINACH, Gesammelte Schriften. HERAUSGEGEBEN VON SEINEN SCHÜLERN, mit einem Vorwort von Hedwig Conrad-Martius (Halle: Max Niemeyer, 1921).

auch der Fall war.⁹ Dem Brief verdanken wir die Kenntnis des Spitznamens von Conrad-Martius: „Sukanya“. Dieser Name beruht auf dem indischen Mythos einer schönen Ehefrau, die ihre Treue durch eine schwierige Probe bestand; der Anlaß zu diesem Vergleich ist allerdings nicht bekannt. Theodor Conrad wird in den Briefen übrigens reizend mit „Autós“ (also „der Selbständige“) angesprochen - solche Spitznamen waren im Phänomenologenkreis üblich.

Die beiden Philosophinnen begegneten sich zum erstenmal wegen des Nachlassbandes von Adolf Reinach im August 1920 im Haus Anne Reinachs in Göttingen, schreibt Stein am 9. September 1920 aus Breslau an den Freund und Kommilitonen Roman Ingarden¹⁰:

„Von Koyré und Hering, die beide jetzt meist in Paris leben und zu den Ferien in Bergzabern waren, brachte Frau Conrad Grüße. Frau C. kennen zu lernen war eine ganz große Freude. Wir haben uns herrlich verstanden, und ich soll in den nächsten Ferien lange nach Bergzabern kommen. Sie hat jetzt in Göttingen die Einleitung zu Reinachs Schriften verfaßt, ganz wunderschön.“

Dieser Einladung folgte Edith Stein tatsächlich ausgiebig, da Conrads 1920 mittlerweile ein eigenes Haus in Bergzabern erbaut hatten.

„Ich war von Ende Mai bis Anfang August «1921» da und bin nur abgereist, weil Familienverhältnisse «die Geburt der Nichte Susanne Biberstein» meine Anwesenheit in Breslau nötig machten. Sobald alles hier

⁹ Jean Héring hatte Verwirrung gestiftet, weil er von Beiträgen der Freunde zu Ehren Reinachs ausging, s. seinen Brief an Conrad-Martius vom 25. Mai 1918: STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 2, Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933), Brief 9, 30.

¹⁰ Edith STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 4, Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden (Freiburg: Herder 2001), Brief 70, 129.

erledigt ist, gehe ich zu Conrads zurück - auf unbegrenzte Zeit. Ich habe den Sommer über ganz richtig auf ihren Plantagen gearbeitet. Und es ist dringend nötig, daß Frau Conrad etwas entlastet wird, sie hat schon die letzten Jahre weit über ihre Kräfte gearbeitet, und es geht unmöglich so weiter. Wenn jede von uns die Hälfte tut, bleibt uns beiden noch ausreichend Zeit für wissenschaftliche Arbeit. Die Hauptsache aber ist, daß wir uns gegenseitig so verstehen, wie wir es beide bisher kaum für möglich hielten, daß man so mit einem Menschen stehen könnte. Natürlich wollen wir nun, so lange es irgend geht, zusammenleben. [...] Mit Conrad komme ich auch vorzüglich aus, das gehört ja notwendig dazu.“¹¹

Im selben Brief ist auch von der Errichtung einer „gemeinsamen Bibliothek“ in Bergzabern die Rede, mit Hilfe von Geldern des kanadischen Kommilitonen und Husserl-Schülers Winthrop Bell, denn die Vision richtete sich auf ein „allgemeine(s) Phänomenologenheim“, in dem immer wieder Koyré, Héring und andere erwartet wurden.¹²

Gegenüber dem religiösen Skeptiker Roman Ingarden erwähnt Stein jedoch nicht, daß eben in diesen Monaten sich ihre eigene Krise im Entschluß zur Taufe löste. Dieses einschneidende Ereignis gilt abgewandelt auch wiederum für ihre Freundin. Stein erinnert sich rückblickend im *Vorwort* zu ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (1936/37), datiert vom 1. September 1936: „Von Hedwig Conrad-Martius hat die Verfasserin durch nahes Zusammenleben in einer jetzt lange

¹¹ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 2, Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933), Brief 76, 138-139.

¹² Vgl. FELDES, *Das Phänomenologenheim*.

zurückliegenden, aber für beide entscheidenden Zeit richtunggebende Anregungen empfangen.“¹³ „Nahes Zusammenleben“ ist wörtlich zu nehmen.¹⁴ Stein war nach dem leidvollen Abschied von dem Kommilitonen Hans Lipps, der ihre Neigung nicht erwiderte, von Göttingen im Mai 1921 nach Bergzabern gereist, um dort auf Conrads Obstplantage zu helfen und gemeinsam phänomenologisch zu philosophieren. Im Gepäck befand sich - als Geschenk der Konvertitinnen Anne und Pauline Reinach - bereits die *Vida* der Teresa von Avila, die in einer denkwürdigen Bergzaberner Nacht wohl im Juni 1921 zu Ende gelesen wurde. In jener Nacht sprang der Entschluß zum Übertritt ins Christentum und zur katholischen Taufe auf, zugleich radikalisiert durch den Entschluß zum Eintritt in den Karmel, was sich freilich erst im Oktober 1933 verwirklichen sollte. Es handelt sich also um eine Zeit grundstürzender Veränderung für Stein - eigentlich um die Einleitung ihrer zweiten Lebenshälfte, die im Unterschied zu der ersten aufstrebenden sich nun in die Verborgenheit des Karmel und letztlich in die Nacht des Martyrertodes wendete.

Nicht weniger aber war Hedwig Conrad-Martius zur selben Zeit in einer Krise. Theodor Conrad hatte in seiner Heimatstadt Bergzabern

¹³ EDITH STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 11/12, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. HERAUSGEGEBEN VON ANDREAS UWE MÜLLER (Freiburg: Herder 2006), 7.

¹⁴ EBERHARD AVÉ-LALLEMENT, „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius - Begegnung in Leben und Werk“. In *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*. HERAUSGEGEBEN VON BEATE BECKMANN / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ. Orbis Phaenomenologicus. Perspektiven 1 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003) 55-78; hier: 67. In erweiterter Auflage: *Edith Stein. Themen - Kontexte - Materialien*. HERAUSGEGEBEN VON BEATE BECKMANN / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Dresden: text & dialog, 2015).

noch vor dem Ersten Weltkrieg eine Obstplantage angelegt, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Über die Sommermonate 1921 berichtete Conrad-Martius in einem Rückblick von 1958, daß Edith Stein und sie selbst in jenen Tagen durch drei elementare Fragen verbunden waren: durch den Geist der Phänomenologie, durch die Verbindung mit dem Judentum (der Großvater Martius war ebenfalls Jude) und - vielleicht am tiefsten - durch die religiöse Suche.

„Wir gingen beide wie auf einem schmalen Grate dicht nebeneinander her, jede in jedem Augenblick des göttlichen Rufs gewärtig. Er geschah, führte uns aber nach konfessionell verschiedenen Richtungen. Hier ging es um Entscheidungen, in denen sich die letzte Freiheit des Menschen, durch die er eben schöpfungsmäßig zur Person geadelt ist, mit der Berufung Gottes, der man zu gehorchen hat, für menschliche Augen unentwirrbar ineinander knüpft. Es gab jedoch kein Ausweichen. Und wie es bei den Anfangsschritten, nachdem uns die Gnade ergriffen hat, zu sein pflegt: es kam eine gewisse, wenn auch immer nur in kurzen Gesprächen und Worten leise geäußerte gegenseitige Aggression in unseren persönlichen Verkehr. In *diesem* Zusammenhang fiel das erwähnte Wort: Secretum meum mihi. Es war eine etwas schroffe Geste der Abwehr mir gegenüber. Ähnliches geschah aber auch umgekehrt.“¹⁵

Für Conrad-Martius führte der Weg aus einem unentschieden-liberalen Protestantismus in eine freikirchliche evangelische Gruppe, die

¹⁵ HEDWIG CONRAD-MARTIUS, „Meine Freundin Edith Stein“. In *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*. HERAUSGEGEBEN VON WALTRAUD HERBSTRIETH (Tübingen: attempto, 1991) 176-187; hier: 182-183.

in Schobdach in Mittelfranken beheimatet war und bei der sie bis an ihr Lebensende die großen Feste des Kirchenjahres mitfeierte.¹⁶ Für Stein mündete der Weg bekanntlich in die Taufe in der Pfarrkirche St. Martin von Bergzabern am 1. Januar 1922, wozu ihre konfessionsverschiedene Freundin eine kirchliche Dispens brauchte, um als Taufpatin mitzuwirken. „Sie trug an ihrem Tauftag meinen weißen Hochzeitsmantel (es war Inflation; man konnte nichts kaufen). Ich ging dicht hinter ihr her zum Altar“, hielt Conrad-Martius fest¹⁷, und sie gab ihr den neuen Taufnamen „Hedwig“ mit, wie er im Taufregister eingetragen ist.

In diese sich langsam lösende und befriedende Doppelkrise fällt zugleich die gemeinsame Übersetzung der herausfordernden, innovativen Descartes-Deutung des Göttinger Kommilitonen Alexandre Koyré.¹⁸ Sie wurde erstaunlicherweise nur anonym herausgegeben; der jeweilige Anteil an der Übersetzung läßt sich nicht mehr feststellen. Koyré selbst titulierte Edith Stein auf einer Postkarte vom Dezember 1931 mit *Carissima Anonyma* (Archiv Köln). In einem späteren Brief Koyrés vom Februar/April 1937 an Conrad-Martius schreibt er aus Kairo: „Ich freue mich, dass Sie Schwester Theresia <Edith Stein> haben sehen können. Mir war es eine große Freude. Und ein großer Schmerz.“¹⁹ Jedenfalls trafen die sonst verschwiegene scholastische Verankerung und die

¹⁶ AVÉ-LALLEMENT, „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius“, 60.

¹⁷ CONRAD-MARTIUS, „Meine Freundin Edith Stein“, 183. Dieser Taufmantel wurde zur Seligsprechung Edith Steins 1987 in ein Messgewand für Papst Johannes Paul II. umgearbeitet.

¹⁸ ALEXANDRE KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*. (Bonn: Friedrich Cohen, 1922) (ohne Angabe der Übersetzerinnen!). Jetzt: EDITH STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 25, *Descartes und die Scholastik*. HERAUSGEGEBEN VON HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Freiburg: Herder, 2005).

¹⁹ FELDES, *Das Phänomenologienheim*,

Gottesbezüge Descartes', die Koyré herausarbeitete, im Jahr 1921 auf die damalige religiöse Krise beider Übersetzerinnen. Die Abhandlung wurde Steins erste Lektüre des Thomas von Aquin, Duns Scotus und anderer Scholastiker und Kirchenlehrer und wirft ein - bisher wenig beachtetes - Licht auf ihren intellektuellen Weg, insbesondere auf ihre erste Berührung mit der Scholastik als Grundlage auch der neuzeitlichen Philosophie.

Ebenso wurde Steins *Untersuchung über den Staat*, als Beitrag zum *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, vom Sommer 1921 fast fertig bei Conrad-Martius hinterlassen.²⁰

Im Umkreis ihrer Vorbereitung auf die Taufe am 1. Januar 1922 in Bergzabern betonte Stein in einem Brief an Roman Ingarden nach einigen Gesprächen mit ihrer Taufpatin Hedwig Conrad-Martius:

„[...] und so gewiß jeder Philosoph im Grunde seines Herzens Metaphysiker ist, so gewiß spekuliert auch jeder, explicite oder implicite. Bei dem einen steht die Metaphysik auf, bei dem andern zwischen den Zeilen. Jeder große Philosoph hat seine eigene, und es ist nicht gesagt, daß sie jedem zugänglich sein müsse. Sie hängt aufs engste - und legitimer Weise - zusammen mit dem Glauben. [...] Man kann zusammen Phänomenologie, nach der einen Methode Philosophie als strenge Wissenschaft treiben und in der Metaphysik einen diametral entgegengesetzten Standort haben. So ist es ja offenbar mit Husserl und mit uns.“²¹

²⁰ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 4, Selbstbildnis in Briefen III. Brief 76, 140.

²¹ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 4, Selbstbildnis in Briefen III. Brief 80, 146.

Noch eine Notiz aus dieser denkwürdigen Zeit: Conrad-Martius, die den Sommer 1921 im täglichen Umgang mit Edith Stein in genauer Erinnerung hatte, schrieb 1948:

„Sie liebte Hans Lipps, den zu unserem Kreis gehörigen Phänomenologen, der später in Frankfurt o. <rdentlicher> Professor war und vor Petersburg als Arzt gefallen ist. Ich bin auch gewiß, daß sie ihn geheiratet hätte, wenn er es gewollt hätte. Er wollte aber nicht. Als das absolut feststand, hatte ich ein Gespräch mit ihr - bezüglich der Photographie, die - als einzige - immer noch auf ihrem kleinen Arbeitstisch in unserem Bergzaberner Haus stand. Ich sagte zu ihr, daß es nicht wohl anginge, gleichzeitig sich Gott ganz hinzugeben und ausliefern zu wollen und das Bild eines Mannes auf dem Tisch zu haben (vielleicht habe ich auch gesagt, es im Herzen zu haben, das weiß ich nicht mehr), der einen nicht heiraten wolle. Sie war tief betroffen und kurz nachher - vielleicht auch sofort - verschwand das Bild von ihrem Schreibtisch. Ich glaube, nachdem mir das alles wieder eingefallen ist, *bestimmt*, daß diese tiefe Lebensenttäuschung nicht wenig zu ihrer Konversion und Taufe, ja zu der Wahl des Klosterlebens beigetragen hat. Zwar bin ich weit davon entfernt, eine solche Enttäuschung für einen vollgültigen *Grund* einer Bekehrung zu halten, wie es die Welt in zynischer Weise tut. Aber die göttliche Gnade benutzt doch solche Dinge, um Menschen, die berufen sind, zu sich zu ziehen.“²²

²² WALTRAUD HERBSTTRITH, „Hans Lipps im Blick Edith Steins“. In *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 31-51; hier: 44.

DER EINFLUß VON CONRAD-MARTIUS AUF STEIN

Das Werk beider Frauen steht ab dieser Krisenzeit im Zeichen einer phänomenologisch geprägten Ontologie. Auch Martin Heidegger brachte 1927 in *Sein und Zeit* die Frage nach dem Sinn von Sein in die Diskussion zurück; Hedwig Conrad-Martius legte zeitgleich ebenfalls beachtliche ontologische Neuansätze vor, so in der Abhandlung *Die Zeit* von 1927/28. Andere frühe Arbeiten von Conrad-Martius, die auch von Edith Stein gelesen und teilweise rezipiert wurden, waren:

- *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*. Bergzabern 1920.
- *Metaphysische Gespräche*. Halle 1921.
- *Realontologie*. In: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. 6, 1923, S. 159–333.
- *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 3, 1916.
- *Die „Seele“ der Pflanze. Biologisch-ontologische Betrachtungen*. Breslau 1934.

In Steins *opus magnum*, *Endliches und ewiges Sein* (1936/37, veröffentlicht 1950), ist das Ziel eine durch Heidegger in Mißkredit gekommene *philosophia perennis*, und zwar auf dem Boden der aristotelisch-thomasischen Seinslehre. Da Heidegger die Seinslehre in ein überraschend neues Licht der Betrachtung gerückt hatte, ist die Herausforderung durch Edith Stein beträchtlich, da sie auch die als überholt verworfene Ontologie

des Thomas von Aquin erneut, und zwar mit den von Husserl entwickelten Methoden, zur Diskussion stellt.

Dazu wurde die schon 1932 für Freiburg skizzierte, aber nie eingereichte Habilitationsschrift *Potenz und Akt* fast vollständig umgearbeitet. *Endliches und ewiges Sein* versucht sich als Zusammenschau und Kritik von Existenzphilosophie, Phänomenologie und Ontologie, und zwar nicht auf ausgeschrittenen Wegen, sondern in originärer methodischer Reflexion. Wie diese aussieht, skizziert sie in einer knappen Charakteristik ihrer Zeitgenossen, die zugleich ihre Quellen und Denkhilfen vorstellen:

„[...] die Richtungen, die wieder dem *Seienden* zugewandt waren [...] brachten den verachteten alten Namen *Ontologie* (Seinslehre) wieder zu Ehren. Sie kam zuerst als *Wesensphilosophie* (die Phänomenologie Husserls und Schellers); dann stellte sich ihr die *Existenzphilosophie* Heideggers zur Seite und Hedwig Conrad-Martius' Seinslehre als deren Gegenpol.“²³

Bedeutsamerweise werden Husserl und Scheler als Vertreter und Erneuerer der Erkenntnistheorie, Conrad-Martius als Vertreterin der Ontologie, Heidegger aber als eine Art Mitte zwischen diesen Polen angenommen. Stein selbst versucht in wirklicher Kühnheit (kühn wegen des riesigen Umfangs, aber auch wegen der erforderlichen Qualität der Fragestellung), die „neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts“ und

²³ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 11/12, *Endliches und ewiges Sein*, 14-15.

die Philosophie des Mittelalters so weit wie möglich aufeinander zu übersetzen. Der Ausdruck Übersetzung trifft recht genau das Vorhaben, eine Sprache zu finden, „in der sie sich verständigen können“.²⁴

Mit dem Doppelgesicht menschlichen Daseins zwischen Sein und Nichts kam das Rätselhafte der Zeit ins denkerische Spiel: das *zeitliche* Strömen. Stein faßt in der Entzifferung des Daseins, analog zu Heidegger, die Zeit als dasjenige, was das Dasein durchgängig bestimmt. Nur die Antwort auf Zeit gibt Antwort auf Dasein. Dabei geht es - Conrad-Martius folgend - nicht um die übliche unphilosophische Vorstellung von Zeit als räumlichem „Behälter“ für Vergangenheit und Zukunft.²⁵ Zeit ist Träger oder Medium einer Urbewegung ins Sein hinein, gegen das Nichts; oder: in ein Selbst hinein, aus dem Nichts heraus. Zeitliches Sein ist Werden, das freilich nie zu einem voll in sich ruhenden Sein wird: „Dieses Sein bedarf der Zeit.“²⁶

Auch im Raum drückt sich eine Art Abgrund aus, in den die Dinge stoffmäßig auswuchern können. Steins Konzeption der Abgründigkeit (*chaos*) des Raumes verdankt sich ebenfalls dem Vordenken von Conrad-Martius.²⁷ Stein hatte vor allem deren „Metaphysische Gespräche“ (1922) und die „Realontologie“ (1923) gelesen: „[...] sie ist ganz unbeschreiblich

²⁴ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 11/12, Endliches und ewiges Sein, 15.

²⁵ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 11/12, Endliches und ewiges Sein, 44.

²⁶ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 11/12, Endliches und ewiges Sein, 45.

²⁷ Vgl. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, „Der Raum. Aristoteles und Hedwig Conrad-Martius“. In: *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer philosophischen Kosmologie. Festschrift für Eberhard Avé-Lallemant*. HERAUSGEGEBEN VON DIETRICH GOTTSTEIN / HANS RAINER SEPP. Orbis phaenomenologicus. Perspektiven (Würzburg: Königshausen & Neumann 2008) 199-215.

schön, besonders das einleitende Kapitel über Realität und dann ein Abschnitt über das Licht sind schlechthin vollendet“²⁸.

Es handelt sich also um drei Schüler desselben Lehrers Husserl, die sich am selben Thema versuchen, und dies von ausdrücklich unterschiedenen Wegen her, jedoch mit einem identischen Ziel: dem „Sinn von Sein“. Es ist erstaunlich, daß diese Herausforderung Heideggers durch zwei zeitgenössische Philosophinnen bisher wenig in den Blick geriet, ja in der Regel nicht einmal bekannt ist. Das gilt auch für den mit „Endliches und ewiges Sein“ verwandten, wenn auch schmaleren Versuch von Conrad-Martius, die als Kritik zu Heidegger zwei bedeutende Beiträge veröffentlichte: *Heideggers ‚Sein und Zeit‘* (1933) und *Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich* (1934).²⁹ Diese hellsichtigen, gleichwohl wenig beachteten Beiträge spiegeln sich auch in Steins Reflexion und wurden von ihr abgewandelt.

Worauf die Verweigerung von Heideggers Denken beruht, wird nämlich bei Stein, über Conrad-Martius hinausgehend, in den Einzelheiten aufgedeckt. Denn erst in der Feinanalyse des Daseins zeigt sich in ihren Augen, wo bei Heidegger im Vernachlässigten wichtiger Zusammenhänge der Gedanke gar nicht zu Ende geführt wird. *Selbsttranszendenz* (Selbstüberstieg) und *Selbstmanifestation* (Selbstbegründung), wie Conrad-Martius das Dasein in seiner eigentümlichen Spannung zum Sein faßte³⁰, werden bei Edith Stein vom

²⁸ STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 4, Selbstbildnis in Briefen III. Brief 76, 140.

²⁹ HEDWIG CONRAD-MARTIUS, „Heideggers ‚Sein und Zeit‘“. In *Deutsche Zeitschrift* 46, 4 (1933) 246-251. HEDWIG CONRAD-MARTIUS, „Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich“. In *Die Schildgenossen* 14 (1934) 174-186.

³⁰ CONRAD-MARTIUS, „Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich“.

Leib über die Seele bis zur Geistigkeit des Menschen aufgehellte und zeigen gerade in der Nahaufnahme, daß die Spannung in keinem dieser Bereiche bei Heidegger wirklich zu Ende gedacht ist (genauer: zu Ende gedacht werden will).

DIE BRIEFE UND POSTKARTEN EDITH STEINS

Siebzehn Briefe und eine letzte Postkarte Steins, aber nur ein Brief ihrer Taufpatin und congenialen Freundin sowie eine Postkarte Theodor Conrads mit ein paar Zeilen seiner Frau sind erhalten. Vom ersten schon erwähnten Brief Steins 1918 bis zum zweiten Brief vom 13. November 1932 gibt es einen Sprung von vierzehn Jahren, nach Münster in das Collegium Marianum, wo Stein seit dem Herbstsemester 1932 als Dozentin am „Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik“ arbeitete. Es gibt auch einen Sprung in der Anrede von „Liebe Frau Dr. Conrad“ zu: „Meine liebe Hatti“. Die familiäre Umwandlung Hedwigs zu Hatti zeigt die längst besiegelte Freundschaft, doch sprechen sich beide nach wie vor – bis zum letzten Brief 1940 - mit „Sie“ an (für die deutschen Umgangsformen zu dieser Zeit typisch).

Steins zweiter Brief vom November 1932 aus Münster setzt bereits einige bleibende Themen:

- immer wieder die Bitte um Arbeiten der Freundin, hier um ihren „Metaphysikaufsatz“³¹;

³¹ Die Herausgeber von ESGA 2 vermuteten den Aufsatz von HEDWIG CONRAD-MARTIUS, „Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle“. In Philosophische Hefte III, 3-4 (1932), 101-124; wahrscheinlicher im Kontext ist aber: HEDWIG CONRAD-MARTIUS, „Die fundamentale Bedeutung eines substanziellen

- die deutlich selbstkritische Erkenntnis eigener Grenzen, aber auch der Entschluß, von der gegenwärtigen philosophischen Aufgabe, nämlich *Potenz und Akt*, „nicht zu desertieren“.

- Dazu kommen Reflexionen über das Verhältnis zu Husserl und zur Philosophie; es heißt programmatisch: „Ich habe aber noch eine andere Idee von Metaphysik: als Erfassung der ganzen Realität unter Einbeziehung der offenbaren Wahrheit, also auf Philosophie *und* Theologie begründet.“³²

Die beiden erstgenannten Themenfelder halten sich weiterhin durch. Dauerbitte bleibt der Austausch von Arbeiten und die Gegenlesung von Entwürfen; das gewährt einen Blick in die Werkstatt Steins und in den Radius ihrer Lektüre.

- So besteht die Absicht, vier Bände von Ludwig Klages zu lesen; so im Brief vom 24. 2. 1933, unmittelbar nach der Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933.

- Erbeten wird von der Freundin Hatti die Durchsicht oder Rezension der drei Arbeiten Steins über Thomas von Aquin: a) der Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate*, b) des Aufsatzes über Thomas und Husserl

Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik“. In *Catholica* I, 2 (Paderborn 1932) 80-90. Stein erwähnt beide im Brief vom 11. November 1932 an Ingarden: „Frau Conrad hat sehr Schönes in der letzten Zeit gearbeitet“; STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 4, Selbstbildnis in Briefen III. Brief 155, 230.

³² STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 2, Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933), Brief 230, 255 (13. 11. 1932). Ähnlich zeitgleich: „Ich (...) halte eine Metaphysik, die auf objektive Wahrheit Anspruch machen, nicht bloß willkürliche Konstruktion des Philosophen sein will, ohne Einbeziehung der offenbaren Wahrheit für unmöglich.“ EDITH STEIN, „Dietrich von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft <1932>“. In Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 9, „Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937). HERAUSGEGEBEN VON BEATE BECKMANN-ZÖLLER / HANS RAINER SEPP (Freiburg: Herder, 2014) 176-185; hier: 184.

und c) von *Potenz und Akt*, gedacht als Brückenschlag von der Scholastik zur Phänomenologie, mit der Bitte um „radikale Kritik“ (Brief vom 24.2.1933; erneut am 23.3. und 5.4.1933); Conrad-Martius konnte der Bitte aber offenbar wegen ihrer Krankheit nicht nachkommen.

- Ab Dezember 1934 macht sich Sr. Teresia Benedicta a Cruce erneut an *Akt und Potenz* (nicht selten dreht sie übrigens beide Begriffe um), wieder mit der Bitte um Arbeiten der Freundin (Briefe vom 15.12.1934 und 21.5.1935) und mit Dank für die „Pflanzenseele“ (Brief vom 9.7.1935) = Die „*Seelé*“ der Pflanze. *Biologisch-ontologische Betrachtungen*. Breslau 1934.

- Sr. Benedictas „Plage“ der Auseinandersetzung mit Heideggers Existenzphilosophie nimmt zu (Brief vom 20.8.1936) – Heidegger stand ja als Adressat im Hintergrund von *Endliches und ewiges Sein*, das zeigt der Untertitel Aufstieg zum Sinn des Seins ganz offen. So kommt die Bitte um die Leihgabe von Conrad-Martius’ eigener Rezension zu *Sein und Zeit* (Brief vom 10.10.1936); etwas später wird dann für „Bücher“ gedankt (Brief vom 13.1.1937).

- Immerhin äußert Sr Benedicta Hoffnung auf den Druck des ersten Bandes des *opus magnum*, *Endliches und ewiges Sein*, (Brief vom 13.1.1937), welche Hoffnung aber nach dem Umzug in den Karmel Echt an Silvester 1938 ins Stocken gerät (Brief vom 6.11.1940). Die Hoffnung erfüllt sich, wie wir wissen, erst acht Jahre nach dem gewaltsamen Tod der Autorin mit dem Erstdruck von *Endliches und ewiges Sein* 1950 im Verlag Herder in Freiburg.

- Die Selbstzweifel Steins werden auffallend stark artikuliert; sie bedarf immer wieder des Rats der Freundin und der Fachleute. Schon 1921 in einem Brief an Roman Ingarden hieß es:

- „Beim Durchlesen kommt mir meine Expectoration wieder reichlich ‚autotativ‘ vor. (Conrad nennt mich bisweilen Autotate - Superlativ seines eigenen Spitznamens Autos). Das ist nur so der preußische Habitus. Innerlich bin ich ganz klein und unterschreibe jede Kritik unbesehen.“³³
- Aber die Selbstkritik Steins steigert sich: Sie sei „allseitig untüchtig“ (13.11.1932), betont „gräßliche Unwissenheit“, sei „unzulänglich“ (24.8.1932) und bedauert, kein Gedächtnis mehr für Neues, nur noch für Personen zu haben, könne nicht mehr schnell lesen und nur schwer verstehen, sei „sehr unwissend“ und könne nur einen „Anstoß geben“ (5.4.1933). Insbesondere *Potenz und Akt* empfindet sie als „ganz unzulänglich“ (9.7.1935).
- Alexandre Koyré allerdings habe ihr bei einem Besuch Mut zur Umarbeitung von *Potenz und Akt* zu *Endliches und ewiges Sein* gemacht. Ein weiterer Kenner der Scholastik, der Münchner Philosoph Alois Dempf (1891-1982), sei ebenfalls „sehr zufrieden“ mit dem „endlosen opus“, aber nach wie vor hält sich die Autorin für eine „Dilettantin“, finde allerdings auch „schwer Zeit zum Schreiben“ (20.8.1936). Im Vergleich zum eigenen Werk sei Conrad-Martius mit ihrer Ontologie „erheblich weiter“ (10.10.1936).
- Diese Selbsteinschätzung taucht erstaunlich oft in den Briefen an die Conphilosophin auf, der Stein weit mehr zutraut als sich selbst. Doch sieht sie sich selbst „platonischer und augustinischer“ als Conrad-Martius (17.11.1935), die in der Tat bei Aristoteles’ Ontologie ansetzt. Aber die

³³ STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 4, Selbstbildnis in Briefen III. Brief 80, 146 (28. 4. 1921).

Selbstzweifel sitzen wie ein Stachel im Fleisch. Bei der Frage, ob ihre Begabung auch ausreiche, mögen die Demütigungen durch den verweigerten akademischen Rang mitspielen, Folge eines gebremsten Höhenfluges., da sich Edith Stein nicht habilitieren konnte. Allerdings verstummen solche Selbsteinschätzungen, nachdem Potenz und Akt umgearbeitet ist in das Hauptwerk und dort der „Durchbruch mit Aristoteles“ geschafft ist (17.11.1935).

Eine Besonderheit sei noch erwähnt. Erstaunlich ist nämlich, wie Edith Stein in demselben Brief eine prägende Gedanken der Dichterin Gertrud von le Fort (1876-1971) an die Taufpatin vermittelt. Le Fort richtete sich 1934 mit einem Buch über „Die ewige Frau“³⁴, aufgebaut auf dem dreifachen Motiv der Jungfrau, Braut und Mutter, gegen das biologistische Frauenbild der Nazis. Dabei schwebte ihr vor allem auch Edith Stein, die sie 1932 als Dozentin von Münster kennengelernt hatte, vor Augen. Die dadurch ausgelösten Empfindungen hätten sie „wesentlich beeinflusst“ (...), d.h. nicht durch Mitarbeit von Seiten Edith Steins, sondern durch innerliche, auf jene Begegnung zurückgehende Wesensschau: Ich rief mir bei der Arbeit oftmals Edith Steins geistiges

³⁴ GERTRUD VON LE FORT, *Die ewige Frau* (München: Nymphenburger, 1934). - Zu Edith Steins Beziehung zu le Fort s. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, „Die ewige Frau“. Gertrud von le Forts Blick auf Edith Stein“. In *Edith Steins intellektueller Weg. Phänomenologie, Christliche Philosophie und karmelitische Spiritualität*. HERAUSGEGEBEN VON HARM KLUETING / EDELTRAUD KLUETING (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2021) 153-162.

Bild zurück als solches, wie es mir bei meiner Darstellung einer wahrhaft christlichen Frau vorgeschwebt hatte.“³⁵

Edith Stein überträgt in dem Brief vom 17.11.1935 le Forts Deutung des Frauseins auf die Phänomenologie der Pflanze, womit sich Conrad-Martius zeitgleich, wie erwähnt, in „Die ‚Seele‘ der Pflanze“ (Breslau 1934) beschäftigte.

„Ich glaube, Sie würden Freude haben, wenn Sie Gertrud von Le (!) Forts Buch ‚Die ewige Frau‘ lesen wollten (...) Und G.I.F. würden Sie eine große Freude machen, wenn Sie ihr das Pflanzenbuch schicken könnten. Sie werden selbst merken, wie beides zusammengehört. Ich fand ja auch gleich bei meiner ersten Begegnung mit G. le Fort eine starke Verwandtschaft mit Ihnen.“³⁶

Die Analogie von Pflanze und Frau wird nochmals bestätigt in einer Anmerkung zu „Endliches und ewiges Sein“ (1936/37): „Die Pflanze, wie sie hier geschildert wird, erscheint mir als vollendetes Sinnbild der ‚zeitlosen Frau‘ (d. i. der Mutter), wie sie Gertrud von le Fort gezeichnet hat (...).“³⁷ Im selben Zusammenhang leistet Stein aber auch eine Kritik, zumindest eine Ergänzung zu le Forts These:

³⁵ JOEL POTTIER, „Ein Anti-Claudel? Gertrud von le Fort und der französische *Renouveau catholique*“. In: *Modern und Antimoderne. Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur*. HERAUSGEGEBEN VON WILHELM KÜHLMANN / ROMAN LUCKSCHEITER (Freiburg:Herder, 2007) 494-495: Brief Gertrud von le Forts vom 12. November 1962.

³⁶ EDITH STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 3, *Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)*. HERAUSGEGEBEN VON MARIA AMATA NEYER / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Freiburg: Herder 2000), Brief 430, 159.

³⁷ STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 11/12, *Endliches und ewiges Sein*, 230.

„Darin, daß die Blüte, die der Fortpflanzung dient, die Bekrönung der ganzen Gestalt ist, sieht sie <Conrad-Martius> ein Zeugnis dafür, daß nicht das eigene Selbst, sondern die Erhaltung der Art der hauptsächlichste Lebenssinn der Pflanze sei - im Gegensatz zum Tier, bei dem bereits das Eigenwesen den Vorrang hat. ‚Die tierische Entwicklung verläuft im Sinne einer immer reicheren Ausbildung der Sinnesorgane, Nervenzentren und des Gehirns, d.h. derjenigen Bildungen, die das individuelle, in ein eigenes selbsthaftes Inneres hineingeformte Wesen des Tieres tragen und krönen. Die Gestalt des Tieres vollendet sich deshalb im Kopf, der das Gehirn birgt, während die für die Arterhaltung bestimmten Fortpflanzungsorgane, die Keimdrüsen, in immer tiefere Regionen hinabwandern. Umgekehrt ist bei der Pflanze die blumenhafte Blüte Krone und Haupt. Sie ist nur ganz sie selbst, was sie über sich selbst hinaus ihresgleichen fort und fort erzeugt. Mit der samentragenden Frucht, in der sie sich (...) völlig ihrer selbst entäußert, vollendet sich ihre lebendige Leistung.‘ So schön und erleuchtend diese Wesensbestimmung ist, (...) so scheint es mir wiederum notwendig, die Bedeutung der Selbstgestaltung für diese Aufgabe nicht hinter der Fortpflanzung zu sehr zurücktreten zu lassen. (...) daß die Blüten der Fruchtbildung dienen (...), das scheint mir allerdings der Hinweis darauf, daß es im pflanzlichen Sein nicht das Einzelleben ist, worauf es letztlich ankommt. Das Einzelleben dient dem Gesamtleben (...)“³⁸

³⁸ STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 11/12, Endliches und ewiges Sein, 228-231.

Edith Stein benennt damit, was auch heute eingefordert würde: den Eigenstand der Frau, ihre „Einzelgestalt“. Stein sieht die Frau nicht nur in der Kette der Geschlechter, nicht nur in der Zuarbeit zum Mann. Sie ist nicht einzig Trägerin der nächsten Generation, nicht nur Ergänzung, Mit-Wirkerin, Verborgene „unter dem Schleier“, nicht nur mütterliche Selbstlosigkeit. Das wäre eine Lebendigkeit, die sich nur in der Spiegelung anderen Lebens vollzieht, nicht aber in sich selbst gründet. Frausein ist auch ein Entwurf von Selbstsein, ein Dasein um seiner selbst, nicht nur um anderer willen. Die Antwort auf den Sinn des weiblichen Eigenseins wird nach Stein besonders durch die biblischen Texte freigesetzt, worin das nur naturhafte oder kulturbedingte Frausein dem Erlöst-Menschlichen, Personalen, Freien nachgeordnet wird. „Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre.“³⁹ Es geht nicht um gattungshafte, sondern um personale Subjektivität. Sonst wäre das *mysterium caritatis* unverständlich: Denn Hingabe verlangt Selbsthabe - was könnte sonst gegeben werden? Eben daher ist die Mutter auf die Jungfrau verwiesen: auf deren In-sich-Stehen und Bei-sich-Sein.

a) Verhalten kommen auch die *politischen Zeitumstände* zu Wort, aber vieles bleibt verständlicherweise nur zwischen den Zeilen angedeutet.

Im April 1933 treffen die ersten „schlimmen Nachrichten aus Breslau“ familiärer Art ein, nämlich vom Boykott jüdischer Geschäfte und von der

³⁹ EDITH STEIN, „Diskussion zum Vortrag ‚Grundlagen der Frauenbildung‘“ (1930). In EDITH STEIN, *Gesamtausgabe (ESGA)*, Bd. 13, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen. HERAUSGEGEBEN VON SOPHIE BINGGELI (Freiburg: Herder, 2000) 246.

Entlassung jüdischer Ärzte, während Hamburg, der Wohnort der Schwester Elsa und des ärztlichen Schwagers, noch verschont bleibt (5.4.1933). Von Augustinus übernimmt Stein die apokalyptische Aussicht auf die „Scheidung der Menschen am Ende“ (5.6.1933). Die Bitte um Gebet für ihre Familie (17.11.1935) wird anschaulich durch dem Wunsch des Bruders Arno nach Auswanderung in die USA (10.10.1936). Sr. Benedictas Namenszusatz a Cruce wird immer bedeutungsvoller angeführt (26.1.1937); alle Nachrichten von anderen Freunden fallen aus - Anne Reinach, Hans Lipps, Roman Ingarden werden letztmalig genannt, also die „Göttinger“, mit denen Edith Stein eine so tiefe Freundschaft verbunden hatte (6.11.1940).

b) Aber die *Taufpatin* Conrad-Martius wird immer mehr gebraucht, weniger des philosophischen Rates als des *Gebets* und der persönlichen *Begleitung* wegen, vor allem ab 1933. Eine karge und noch undurchschaubare Mitteilung Steins im April 1933, Ostern in Beuron verbringen zu wollen, wird ergänzt vom Wunsch, sich in Zukunft „der Führung zu überlassen“ (5.4.1933). Aber schon an Pfingsten 1933 steht offenbar eine bis dahin noch ungenannte Entscheidung fest: Conrad-Martius hatte Edith Stein offenbar auf deren Bitte den Taufschein aus Bergzabern geschickt. Im Dank Edith Steins heißt es, nun gebe es keine Vorlesungen in Münster mehr, die „große und barmherzige Führung“ beginne zu greifen und lasse auf eine „letzte Klärung“ hoffen. Daß die tapfere Mutter viel leide, wird nicht deutlicher ausgeführt. Aber dieser wichtige Brief Edith Steins endet ungewöhnlich mit der Formel: „In Spiritu Caritatis“, also: „Im Geiste der Liebe“ (5.6.1933, Pfingstmontag).

Nur vierzehn Tage später wird beiden Conrads als ersten die endgültige Entscheidung zum Karmeleintritt mitgeteilt, zugleich die Ahnung, ja, mehr noch die Gewißheit vom Schmerz der Mutter – dringend wird das Gebet der Freunde erbeten für die nächsten „schweren Monate“. Die Hoffnung auf die Neugründung eines Karmel im heimatlichen Breslau schwingt mit, was sich nicht verwirklicht hat. Ergreifend sind die Worte von der „großen Gnade dieses außerordentlichen Berufes“ – nämlich dazusein, „nur um zu beten“ (ca. 20.6.1933). Bereits der nächste Brief Steins berichtet vom Abschied von der Mutter Mitte Oktober 1933, aber auch von Rosas schwesterlicher Nähe bei diesem so schweren Schritt. Der folgende Trennungsschmerz werde gelindert durch unerwartete Besuche schon im Karmel Köln, vor allem aber durch den „tiefen Frieden“ im Inneren (31.10.1933).

c) Solche geistlichen Blitzlichter flammen immer wieder auf. Die Freude auf die Profese wird spürbar, es wird aber auch merklich, daß die Novizin zum Eingewöhnen in den strengen klösterlichen Tageslauf „Kraft verbraucht“ (15.12.1934) und auf den „Bruder Esel“ achten müsse (9.7.1935). Die Bitte um ein stärkendes Gebet für die Mutter, die im Sommer 1936 anhaltend erkrankt ist und das Bett hütet, bleibt; die Todesnachricht vom Heimgang der Mutter am 14. September wird gefaßt übermittelt (10.10.1936). Aber immer schwingt der töchterliche Schmerz mit in dem Satz, die Mutter grüble, „warum ihre Jüngste sie ‚verlassen‘ hat“ (20.8.1936). So müssen Patin und Taufkind trotz der räumlichen Trennung im Gebet vereint bleiben und vertrauen auf ein Wiedersehen

einst „im ewigen Licht“. Knapp und schön: „Die Sehnsucht danach wächst.“ (20.8.1936)

Dem willigen Ohr der Patin wird immer wieder Persönliches anvertraut: Schweres und Schönes. Die Taufe Rosa Steins am 24. 12. 1936 in Köln konnte Sr. Benedicta wider Erwarten freudig miterleben, weil sie zuvor bei einem nächtlichen Sturz im Kloster Fuß und Hand gebrochen hatte und im Kölner Krankenhaus St. Elisabeth lag. In der dortigen Kapelle fand die Taufe Rosas statt (13.1.1937) – so hatte sich das Unglück in Glück gewandelt, denn als Karmelitin hätte Sr. Benedicta das Kloster auch zur Taufe ihrer Schwester nicht verlassen dürfen. Der Heilungsprozeß der Brüche ging langsam, aber bei der Disziplin Sr. Benedictas wurde der normale Tageslauf bald wieder aufgenommen (26.1.1937). Die letzte dicht beschriebene Postkarte aus Echt zeugt vom dramatischen Wechsel der Lebensumstände der beiden nun vereinten Schwestern (6.11.1940). Es klingt fast unheimlich, vom dortigen „ungestörten Leben“ zu hören und von der Arbeit Rosas an der Pforte. Erwähnt werden noch das ergreifende Abschiedswort des gemeinsamen Bekannten und Philosophen Peter Wust (1884-1940) in Münster, das der an Kehlkopfkrebs Erkrankte an seine Schüler schrieb – und die große Ernte an Mirabellen, zu welcher der fachliche gärtnerische Rat Theodor Conrads verholfen habe... Würden nicht die Nachrichten der Freunde vermißt, die aufgrund des Krieges ausbleiben, könnte die Postkarte fast idyllisch klingen.

Aber der Nachklang für die heutigen Leser ist doch bitter. In dem jähen Abbrechen der Postkarte aus Echt liegt eine Stille wie über einem Wasser, das sich über Ertrunkenen geschlossen hat. Daß es kein unversöhnliches,

böses Schweigen ist, läßt sich hoffen aufgrund der im Glauben gewonnenen Größe Rosa und Edith Steins - einer Größe, die sich in Edith Steins Sühneangebot des eigenen Todes einen unvergleichlichen Ausdruck geschaffen hat, den Ausdruck einer Heiligen. Wer im Geistlichen zu denken gelernt hat, weiß, daß in solchen Hoffnungen keine Vertröstung liegt, sondern Trost.

DIE ANTWORT DER FREUNDIN

Von Seiten Conrad-Martius' ist leider nur eine einzige Antwort vom 23. Mai 1935 erhalten, die auf die Bestellung und Übersendung des erwähnten Werkes über die „Pflanzenseele“ hinweist; leider kommt die Rede auch auf eine anhaltende, nicht zu diagnostizierende Krankheit, die sie hindere, Steins Entwurf zu *Potenz und Akt* zu lesen. Conrad-Martius bedankt sich am Ende noch für das „Myrthenzweiglein“ vom Brautkranz beim Karmeleintritt Sr. Benedictas im April 1934.

Aber zu diesem überwiegend sachlichen Brief läßt sich doch von Steins Antwort aus ein wenig mehr erschließen: Nicht nur die Bereitstellung von Büchern kam von der älteren Freundin, sondern auch die Übersendung eines Bergzaberner Apfelkörbchens (15.12.1934) und eben der gärtnerische Rat für die Mirabellen. Diesem Rat gilt ja dann der letzte Dank in Steins letztem Schreiben an die Freundin vom 6. November 1940. Später hat Conrad-Martius von ihr nichts mehr erfahren. Aber für die Taufpatin verdichtet sich auf dem Porträtfoto ihres Taufkindes von 1938 (das Foto hing während der Heiligensprechung 1998, 60 Jahre später, an der Front von St. Peter in Rom) einiges zur Sichtbarkeit:

„Auf diejenigen, die Edith von früher her kannten, wirkte die Photographie, die unmittelbar vor ihrer Flucht aus dem Kölner Karmel in den Holländer Karmel Echt aufgenommen wurde, so fremd, daß wir das Bild fast nicht ansehen konnten. Ihr einfaches, unschuldiges, fast immer fröhliches und liebliches Wesen war durch Leiden ganz entstellt.“⁴⁰

Conrad-Martius veröffentlichte die Briefe und Postkarten Edith Steins 1960 erstmals im Kösel Verlag München; sie setzte damit ihrer toten Freundin ein bewegendes Denkmal. Im Vorwort schrieb sie: „Als ich die Briefe jetzt wieder las, war ich ganz bezaubert von der Reinheit und Unschuld, die aus ihnen sprechen.“⁴¹

Damals waren weder die Heiligsprechung noch die Ernennung zur Mitpatronin Europas in Sicht. Aber im Hintergrund der Briefausgabe steht doch die Ahnung, daß das Schicksal der Freundin denkwürdig sei und die Art ihres Martyriums zum Leuchtfeuer werde. Die Auslöschung sollte nicht das letzte Wort behalten. Freilich steht der Taufpatin im Bewußtsein, das Tiefste über Edith Stein lasse sich nicht sagen, denn wie diese es selbst formuliert: „Was es bedeutet, von Gott für ewig angenommen zu sein, das läßt sich in Worten nicht aussprechen.“⁴²

⁴⁰ CONRAD-MARTIUS, „Edith Stein“, 178.

⁴¹ EDITH STEIN, Briefe an Hedwig Conrad-Martius. MIT EINEM ESSAY ÜBER EDITH STEIN HERAUSGEGEBEN VON HEDWIG CONRAD-MARTIUS (München: Kösel 1960), 8. - Mittlerweile ist der Briefwechsel eingearbeitet in STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 2, Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933) und STEIN, Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 3, Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)..

⁴² STEIN, *Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 4, Selbstbildnis in Briefen III. Brief 162, 239 (6. Mai 1938).

Artículo

Constitutive Feelings for the Life of the State: Edith Stein's Political Phenomenology.

Sentimientos constitutivos para la vida del Estado: La fenomenología política de Edith Stein.

Antonio Calcagno

KING'S UNIVERSITY COLLEGE WESTERN UNIVERSITY

acalcagn@uwo.ca

*For Sr. Anneliese Meis Wörmer
—With gratitude and great esteem*

Resumen: Aunque cada vez haya más estudios sobre la forma en que Edith Stein entendía el estado, especialmente en lo que respecta a las cuestiones de autonomía, del derecho a priori y de la vida social y comunitaria del estado, hay pocos estudios sobre el sentimiento o el afecto en la estructura del estado. Este ensayo, siguiendo la idea de Anneliese Meis Wörmer sobre la importancia central del sentimiento en la filosofía de Stein, sostiene que el estado debe permitir también la posibilidad del sentimiento. Para ello, considero que el estado se constituye en parte por los sentimientos de solidaridad y el sentimiento por la justicia o por lo recto [Rechtsgefühl]. El primer aspecto forma parte de la vida social y comunitaria del estado, mientras que el segundo debe entenderse como concomitante con la estructura misma de la ley como expresión de la soberanía estatal.

Palabras clave: Edith Stein, Estado, Sentimiento, Solidaridad, Sentimiento por la justicia o el derecho, Comunidad.

Abstract: Though there is growing scholarship on Edith Stein's understanding of the state, especially concerning questions of autonomy, a priori law, and the communal sociality of the state, there is little scholarship on feeling or affect in the structure of the state. This essay argues, following the guiding insight of Anneliese Meis Wörmer about the central importance of feeling in Stein's philosophy, that the state must also admit the possibility of feeling. To this end, I discuss the state as having as part of its constitution the feelings of solidarity and the feeling for justice or what is right [Rechtsgefühl]. The former is part of the communal sociality of the state, whereas the latter must be read as concomitant with the very structure of the law as the expression of state sovereignty.

Keywords: Edith Stein, the State, Feeling, Solidarity, Feeling for justice or right, Community.

Recibido: 25 de noviembre de 2022 / Aceptado 21 de diciembre de 2022.

In her magnificent study of feeling (*sentimiento/Gefühl*) in the work of Edith Stein,¹ Anneliese Meis Wörmer traces how the thinker develops and deploys her discussion of feelings throughout her philosophy and theology. She maintains that feelings and the capacity to have them (affectivity) are fundamental for Stein as they serve as an important bridge that connects body to psyche (soul) while also informing the construction of will and motivation within the life of spirit. She also holds that Stein's concept of feelings helps make possible the human relation with the divine. Feeling in Stein is complex and includes both passive and active (hyletic and noetic) layers that move from lived experiences of sensations like pleasure and pain, fatigue and feeling energised, to general sense perceptions, emotions, moods, and specific feelings like sadness or joy. Scholars draw upon Stein's rich studies, especially *On the Problem of Empathy, Philosophy of Psychology and the Humanities, Introduction to Philosophy*, and *Final and Eternal Being*, to explain how feeling intersects with the constitutive layers of personhood, including body, psyche, and spirit.

If we accept Meis Wörmer's argument, we should be able to find in Stein's political ontology a place and role for feeling. And though Stein offers no complete analysis of the role of feeling in her work on the state,² we do find important clues that allow us to build on Meis Wörmer's insight about the importance of feeling for Stein's philosophy and theology. I argue here that Stein's discussion of the state indeed includes

¹ ANNELIESE MEIS WÖRMER, *El espíritu santo y el sentimiento: Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein* (Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2016).

² EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, tr. Marianne Sawicki (Washington, D.C., ICS Publication, 2006).

a discussion of feeling, and though one could limit the discussion of the role of feelings within the framework of the human person or subject that carries the state within themselves as a *Staatsträger*,³ namely as part of the underlying personal communal sociality of the state, I maintain that the state itself, as a phenomenological object, carries within it an important and constitutive feeling necessary for its very condition of possibility. Justice and a feeling (*Rechtsgefühl*) for what is right is fundamental for the state to establish its own sovereign right to shape itself rightly and justly. While it is undeniably true that a communal feeling of living the life of the state, that is, a feeling of solidarity, must exist for the state to be, we must also add to this fact a feeling for the rightness of the law and the power of the state to make and enact such laws. In this way, we could say that the two principal constitutive feelings or affects of the state are the feelings of solidarity of the community of law-givers and law-followers, as well as what Stein calls *Rechtsgefühl*.

STEIN'S NOTION OF THE STATE

Most scholarly studies of Stein's idea of the state have focused on three defining aspects: the a priori right of the state to self-determine itself in

³ TIMOTHY MARTELL, "Edith Stein's Political Ontology", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 16, n° 2 (2012): 201–217.

and through its sovereignty,⁴ its communal sociality,⁵ and its value-bearing ethical and cultural status.⁶ Undoubtedly, these studies have helped scholars grasp Stein's unique but complex phenomenological idea of the state. Historically, the idea of the 19th-century state has its rise in important developments like the separation of religious from secular powers (i.e., Westphalian sovereignty), stemming from long-lasting and bloody civil wars. Stein's work on the state, though mindful of the historical unfolding of the state as a political reality, also claims that it has a unique phenomenological reality or essence. What are its essential traits?

The Steinian state is marked by a robust form of sovereignty or self-legislation.⁷ The state has the a priori right and power to determine itself through its own enactments and legislative powers.⁸ This kind of power is originary with the state itself and is not bestowed on the state from some outside source, that is, the power of the state to rule itself is not derivative or dependent upon an external source. The Steinian idea of sovereignty does not only include the principal of sovereign autonomy but

⁴ ANTONIO CALCAGNO, "Persona Política: Unity and Difference in Edith Stein's Political Philosophy", *International Philosophical Quarterly* 37, n° 2, (1997), 203–215; LUIS MARIANO DE LA MAZA, "Sovereignty and the Ethical Demands of the State". En *Edith Stein's Investigation Concerning the State: Sociality, Nationhood, Ethics*. Editado por Eva Reyes-Gacitúa y Antonio Calcagno, 63–74. (Dordrecht: Springer, 2020).

⁵ HAMID TAIEB, "Acts of the State and Representation in Edith Stein", *Journal of Social Ontology* 1 (2020), 10.1515/jso-2019-0017.

⁶ ANGELA ALES BELLO, "Edith Stein: Phenomenology, the State and Religious Commitment", *Analecta Husserliana* 80 (2002), 648–656.

⁷ EDITH STEIN, *An Investigation of the State*, 3.

⁸ MARCELO GIDI SJ, "Certain Legal Presuppositions About the Idea of Law in Edith Stein's An Investigation Concerning the State". En *Edith Stein's Investigation Concerning the State: Sociality, Nationhood, Ethics*. Editado por Eva Reyes-Gacitúa y Antonio Calcagno, (Dordrecht: Springer, 2020), 41–52.

also contains the Aristotelian idea of autarchy, understood as the right to defend oneself from external threat. Furthermore, it is clear from Stein's investigation, that the state defines its own physical territory vis-à-vis other states.⁹ It should be remarked here that though Stein is a committed Liberal philosopher, she is not a strong advocate of a strict Westphalian form of sovereignty that separates state from religion. Stein does posit, within the framework of cultural and its expression, the possibility that a state may have certain religious values that are seen to define and typify the personality of the state. She loosely describes the state as a person, but only insofar as it is the extension of the collective life of its members. The state itself is not a person, nor is it incorporated as such. In terms of certain religious values, the subjects who bear the life (*Träger*) of the state come to live and adhere to the religious values that the state holds to be valuable and meaningful. Often, these religious values will act as a cornerstone for the ethical life of the state and its citizens.

If self-rule, autonomy, or state sovereignty is central for the very ontic constitution of the state, the expression of this originary status is performed or enacted through the law. Drawing from the work of Adolf Reinach, Stein maintains the distinction between a priori right and positive right.¹⁰ The state, then, can pass either statutes, regulations and/or commands that are the extension of the power of the state to self-rule. These aforementioned forms of laws can come to take two essential forms: they can be either a priori right or positive. The former refers to

⁹ RUDOLF KIELLEN, *Världskrigets politiska problem*. (Stockholm, Albert Bonniers förlag, 1915).

¹⁰ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 38–44.

legislation that is universally binding and not conditioned by historical time, place, or events. An example of a priori right would be rights granted to all citizens of the state, for example, the right of the freedom of movement, speech, and/or work. Citizens may also have certain ap priori protections, for example, the right to not suffer harm or injury to life or body. The universality of such a priori rights are guaranteed by the very authority of the state and its capacity to self-legislate. The latter refers to sets of statues, regulations, or even commands that are conditioned by a particular cultural, social, economic, and or political need, in historical time and space. The difference between the former and the latter revolves around the nature of the relation between the law and historical time and necessity, as well as the justification of the nature of the force of the law. In the former, the universality of the prescriptions is connected to the very originary status of the sovereignty of the state to self-legislate. And, the scope of the legislation usually seeks to encompass all citizens, no matter status or class. For example, human rights are not dependent upon the demands of history or circumstance for their very justification of their force in law. In the latter, material and historical necessity demand certain legislation to help alleviate developments or events in the very life of the state and its peoples. For example, an economic crisis may cause the state to have to pass and enforce certain statues and regulations in order to prevent total economic collapse. But in times of greater economic stability, such laws may be changed or even eliminated. Such laws, too, may affect only certain segments of the state's citizens.

Thus far, Stein's theory of the state offers a fairly standard picture of the 19th century idea of the state. And this comes as no surprise, given

Stein's own commitment to the convictions of the German Democratic Party.¹¹ It is clear from Stein's letters and other political essays, that in her theory of the state women and religion come to take on important roles. But what is unique about Stein's theory of the state? As I have argued elsewhere, Stein's originality, if not controversy, lies in her attempt to insert her own unique understanding of sociality into the life of the state. More specifically, Stein argues that the life of the state, as a self-legislating body, can be optimally sustained if the relation between the law-makers and -followers is communal and, therefore, personal. She rejects the idea of the state as a contract, that is, she rejects the dominant form of state sociality as societal (*Gesellschaft*).

To understand the foregoing distinction between community and society, we need to unpack Stein's phenomenological account of sociality or her social ontology to better grasp her unique idea of statehood. She devoted a large part of her early phenomenology to questions of intersubjectivity and social ontology. Stein, following the major social relations described by thinkers like Ferdinand Tönnies and Georg Simmel, indicates that there are three types of social bonds or relations, namely, the relations of mass, society, and community.¹² These three forms of sociality are found in the life of the state, but the state, to be constituted properly as a state, requires the most intense and personal form of social bond, namely, community [*Gemeinschaft*].

¹¹ CAROLYN BEARD, "Edith Stein—die Suffragette". En *Edith Stein Jahrbuch* 25 (2019), 85–93.

¹² EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 2–3.

The second part of Stein's *Philosophy of Psychology and the Humanities*¹³ explores how larger social realities such as community and society are phenomenologically constituted. Whereas empathy is an act of the mind that allows one to live in the experience of another and grasp the sense of the other's experience, social objectivities such as community (*Gemeinschaft*) and society (*Gesellschaft*) are marked by different states of mind. Although community and society require empathy in order for individuals to be able to understand one another, they are larger, more encompassing mental structures than the empathic intersubjectivity of two or three people. Drawing from the sociology and psychology of her day, Stein is deeply aware that the lived experiences of community and society are conditioned by material and historical factors. Geography, language, culture, economics, history, and race are all aspects that shape communities and societies. Stein discusses, for example, how a people (*Volk*) may or may not form a society or community based simply on a shared language, religion, culture, or ethnic identity.¹⁴ She consistently denied the claim, contra some of her contemporaries, that, in order to experience the highest or most intense form of community, individuals must belong to a people. A phenomenological understanding of community and society specifically explores the particular state of mind necessary for the formation of the bonds of these kinds of social objectivities as well as the conditions that make their intelligibility or essential sense possible. Drawing on her earlier insight about the need for

¹³ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, trs. Mary Catharine Baseheart and Marianne Sawicki (Washington, D.C., ICS Publications, 2000).

¹⁴ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 262–265.

the cultural and historical sciences to give an account of the various forms of phenomenological consciousness that make larger social realities possible, Stein understood community as providing the foundational structure of higher forms of sociality that then express themselves within historical and cultural contexts.

The most minimal kind of social relation is that of the mass, which is typified as a kind of individuals' unconscious imitation of one another. Here, individuals may even be moved to imitate another by the effect of certain feelings. For example, a child may begin to cry simply because they hear other children crying. The child may have no specific reason for crying, but simply imitates what other children are doing. Stein claims, following the general psychology of her day, that a kind of herd behaviour is possible on account of what she calls psychic contagion [*psychische Ansteckung*]. In a certain respect, the sociality of the group is largely unconscious and intentionally undirected.

The second form of sociality Stein discusses is societal [*Gesellschaft*]. Here, members of group bond with one another as they are directed by an external, common goal. The individuals here are united by some collective purpose that lies outside their own personal lives. For example, workers of a certain firm or enterprise work and live collectively a form of social bonding that is directed towards the achievement of the goal of the firm. A university has as its goal the successful education of students, equipping them with the knowledge and skills they need not only to find work but also to help build and contribute to the wellbeing of society, broadly understood. Though social relations here remain largely

conditioned by the goals of the university itself, members of the university society can also form more intimate, personal bonds, in which case they may also be part of an interpersonal community that resides within the society structure of the university.

The most intimate form of sociality is the community [*Gemeinschaft*]. Here, members of the community live in the very lives of one another, and they grasp the value and meaning of the personal relationships that animate the community, what Stein terms an *ineinandergreifen*. The sociality of community is marked by an intensity of interpersonal intersubjectivity, and what is ultimately lived together in the community are the lives of the constitutive personalities. Communities are also marked by the life of spirit of its members. And spirit designates the realm of human being expressed in acts of motivation, reason, and willing. It is also in and through the spirit of persons that values and disvalues come to take shape, both of which constitute what a community may hold and share as dear and important as well as unimportant or noxious.

Contra Scheler and Walther, Stein argued that the experience of community must never be understood as an experience of fusion or identification (*Einsfühlung*) in which one experiences the deep oneness of a we-experience.¹⁵ She maintained that the central and foundational role of the I can never be absorbed by identification with the views of a community. In a community, an individual not only understands what the sense or meaning of the lived experience is in general, but also lives the experience of the group. Stein gave the example of the death of a beloved

¹⁵ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 135.

troop leader.¹⁶ The members of the troop are deeply affected by sadness and loss at their leader's death. She claimed not only that one can understand their sadness in general as well as the sadness of the troop's individual members through empathy, but also that one can understand and experience the collective sadness of the troop.¹⁷ There are three distinct forms of sadness that arise in this communal experience: sadness in general, the sadness of individual troop members, and the collective sadness of the group as a whole. Each of these forms is distinct and is experienced differently as it shifts from smaller to larger, more encompassing social configurations. As Stein observed, "The individual lives, feels, and acts as a member of the community, and insofar as he does that, the community lives, feels, and acts in him and through him. But when he becomes conscious of his experiencing or reflects upon it, the community does not become conscious of what it experiences, but, rather, he becomes conscious of that which the community experiences in him."¹⁸

In order to be able to experience a lived experience of community (*Gemeinschaftserlebnis*), the lived-body, psyche, and spirit must work together; they help to make the lived experience possible. In a collective, communal experience, one cannot speak of a collective or super-individual body because the community is constituted by individuals. Yet, in order for there to be an experience of community, there must be some capacity for sensation because it is this that will allow the communal

¹⁶ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 134.

¹⁷ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 134.

¹⁸ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 140.

experience to presentify in consciousness. Our basic capacity for sensation and the fact that sensations (*Empfindnisse*) can impress themselves upon us, both actively and passively, make us aware of certain affects, emotions, or sensations, such as pleasure or pain.¹⁹ The experience of the collective sadness of the troop requires us to be able to receive the news of the leader's death and to be affected by it; here, we are aware of a psychic causality. But, according to Stein, as individuated egos, we are incapable of true fusion or identification with others. The material-bodily and psychic individuation of the person, it seems, makes collective affectivity impossible. Aware of the problem produced by her insistence on strong ego individuation, she argued that it is fantasy or the imagination that projects into consciousness what it is for us to experience certain embodied affects on a collective level. She offered the example of the collective understanding of fairy tales: here, an individual can experience the collective sadness of a group of characters.²⁰ As she observed, "Insofar as the fantasy experience is a mental doing, and insofar as it is sense-filled, it can in principle reach beyond individuality. All sense is basically commonly accessible. And where I go along creating sense, where sense is constituted for me, it's available there not only for me but for others as well, (which is to say that the sense can be re-effectuated by them) and cooperation of a plurality of individuals is possible there too. Thus, it is quite possible that fantasy patterns, [in terms of] ... sense, are correlative to a communal experience. But as soon as you go on [to] the intuitive

¹⁹ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 151.

²⁰ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 150.

fulfillment of such a sense content, a set of merely private intuitions takes the place of the communal experience.”²¹

In addition to an embodied capacity for sensation and affectivity through the power of the representative imagination, lived experiences of community are also made possible by the structures of rationality, motivation, and will. In order to rationally and intelligibly grasp a communal experience, we need to be able to synthesize the relation between parts and wholes. Husserlian categorial acts, which allow one to synthesize, categorize, order, and structure the content of consciousness, are fundamental for us to be able to distinguish the I from the community group as well as parts from the whole. Drawing from what was said earlier about the interrelation between psyche, reason, and freedom, we can see the importance of motivation insofar as certain motivated acts allow certain values, which can mobilize and shape a community, to emerge. For example, a community may share certain convictions about what is beautiful or good in art or food, etc.²² Such a shared communal value may help form the community’s ethical framework, and it can certainly motivate particular social and ethical acts. Finally, acts of free will²³ allow the community to express higher, spiritual realities such as communal choice. For example, the community of law-givers and law-followers that constitute the Steinian state may issue a *fiat* enacting a certain law in the interest of the community’s safety. The individual member can understand

²¹ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 151.

²² EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 169–170.

²³ EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 191–193.

the law in general, what it is for another to understand the law, and what it is for the communal group to enact and obey such a law of protection.

Stein's account of super-individual reality, including community and society, explains the mental aspect of our social lives. She emphasizes two important elements in her analysis. First, the mental life of social structures like community require a building of sense or meaning that can be transmitted to and collectively grasped by others. Second, the building up of sense requires that persons constitutive of various social relationships be embodied and possess both psyche and spirit. Body, psyche, and spirit—all constitutive layers of the human person—work together in a unified fashion to help build the layers of coherence of sense that make social life possible.

THE SOCIALITY OF THE STATE

An Investigation Concerning the State (Eine Untersuchung über den Staat) originally appeared in the 1925 volume of Edmund Husserl's *Jahrbuch*, though it was written a few years earlier. On one hand, this complex stand-alone volume draws from and completes Stein's earlier phenomenological analyses of sociality, and, on the other hand, it privileges a communal rather than contractual or societal view of the state. In many respects, the work displays Stein's own political sympathies and concerns. Written after the defeat of Germany in World War I, during the throes of Weimar Germany, the text may be read as a sort of blueprint for Stein's vision of the new German state.

The text opens with the claim that there are degrees of community.²⁴ Smaller, more intimate forms of community include tightly knit social forms such as the family and friendships. More ample forms of community, such as that of all human beings or the members of a large religious faith, may be more socially encompassing. The state lies between the more intimate and the more encompassing forms of community.²⁵ As we saw earlier, Stein argues that the essence of the state is sovereignty:²⁶ A state is a state because it can self-legislate and because it is unencumbered by any other state or force. A state directs its rule over a collective of individuals. Law is the principal instrument deployed by the state to ensure and execute its sovereignty.²⁷ What is unique about Stein's conception is her blending of a general view of Westphalian sovereignty with two phenomenological insights: first, she understood the law as functioning in a priori fashion²⁸; second, the articulation and practice of the law as well as obedience to the law are borne and carried out by a community rather than a society. The law is borne by a community of law-givers and law-followers, all of whom are persons.²⁹ Stein applied the highest form of sociality, namely, community, to the agents that formulate, challenge, reform, and practice the law.

Concerning the first distinguishing phenomenological feature of the state, Stein maintained that the community of law-givers should follow

²⁴ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 7.

²⁵ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 8.

²⁶ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 9, 66.

²⁷ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 11, 37.

²⁸ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 150–151.

²⁹ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 111–112.

Adolf Reinach's model of law.³⁰ Laws are utterances made by the state that perform or enact what they proclaim. For example, when the state promises or guarantees certain rights, the very proclamation of this promise enacts and enforces the state's right to safeguard certain rights. Reinach and Stein maintained that laws can be both positive and a priori. Again, positive laws include those conditioned by specific cultural and historical conditions: for example, a set of laws that safeguard certain cultural practices of a given people in a particular historical moment. A priori laws—a more foundational form of law that is necessary for state sovereignty—are laws that, independent of specific and relative cultural and historical circumstances, are justified by reason alone. Based on certain self-evident truths such as the right to life, liberty, and equality before the law, a priori laws are universal and necessary. Whether a priori or positive, laws may take the form of commands (*Befehl*), determining ordinances, or regulations (*Bestimmungen*).³¹

The second phenomenological feature of Stein's account of the state constitutes, in many respects, her most original and provocative claim about the ontology of the state. The law must operate within a sociality of community in which one member lives in the life of another in deep solidarity.³² As persons, the law-givers carry the life of the state within themselves. Each can experience and understand what it is to live the life of a law-based community in general, but they can also live what it is for the collective of state members to live the deeply conditioning

³⁰ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 111–112.

³¹ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 52.

³² EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 6.

force of law. Stein clearly states that not all state members are required to live the intense social form of a law-based community in order for the state to exist: It is sufficient that one person (for example, the head of state) live the solidarity of the law-based community.³³ That the rule of law is one of the traditional aspects of modern liberal states is not controversial; indeed, most contractarian forms of sovereign modern states maintain this principle. But Stein felt that contractarian forms of rule were societal in nature, and hence reduce law and personal relations to objective ends or purposes.³⁴ She found such societal, contractarian forms of law to be too weak because the law is not lived deeply enough in the lives of those who are charged with its articulation and preservation. Believing that the law required a more intimate form of sociality, Stein not only gave to the law the legal force to carry out its demands and utterances, but set it within a structure of values, in which human freedom and rationality are implicit.³⁵ This structure of values takes on greater import, she argued, within a communal sociality. In the end, Stein believed that a societal model of ends could not adequately account for the state; for the state to flourish as a state, state sovereignty and the law must be personalized within communal relations.

Let us pause to consider Stein's claim regarding the lived communal experience of solidarity. If community is personal, that is, it resides and is borne in the persons who carry the life of the state within themselves, the experience of solidarity must not only be understood at

³³ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 47.

³⁴ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 4–5.

³⁵ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 154–157.

the rational and intellectual level as sense [*Sinn*] but also as something felt. One has to feel the communal bond of solidarity as Steinian personal unity makes possible the connection between feeling and intellection, psyche and spirit. Stein herself never explains how the lived experience of solidarity unfolds within the life of psyche and spirit, but one could legitimately infer based on her robust account of the nature of community as interpersonal that the structure and unity of personhood has to be involved in and make possible the very experience of solidarity. In this sense, solidarity would have to be lived through the union of body, psyche, and spirit, as embodied feeling and as grasped by the intellect as a phenomenological sense.

Philosophically, Stein's conception of the state must be read as an extension of her view of community rather than a developed political theory of the state, for she privileges community over society (and, therefore, contractarian theories of the state). Furthermore, in her adoption of a Reinachian theory of law, Stein elaborates an example of a state community, which does not have its foundation in neither race nor blood nor class. If one reads Stein's theory of state community in conjunction with her ideas developed in her work on empathy and in the *Philosophy of Psychology and the Humanities*, one uncovers in a law-based state community structures that ground and make possible this kind of community, namely, body, psyche, spirit and other persons. In Steinian terms, the understanding of law requires that we understand the constitutive structure of persons who bear, preserve and live the sense or meaning of the law.

A FEELING OF JUSTICE AS AN AFFECT OF STATE

If Meis Wörmer's thesis is correct, as mentioned above, then we must be able to find some justification of the possibility of affects that belong proper to the life of the state, especially if the sociality that makes possible the Steinian state is personal. Above, I presented an indirect (inferential) argument for understanding solidarity as part of the feeling and sense of what it is for persons to bear the life of the state within themselves. But given Stein's heavy emphasis on the community of law-givers and law-followers, it is no surprise that she discusses the necessity of *Rechtsgefühl* as important for the life of the state. Marianne Sawicki translates *Rechtsgefühl* as the "sense of justice." And while this rendering captures a certain aspect of *Rechtsgefühl*, the emphasis on sense, phenomenologically understood, positions the term within the logic of constitution. Undoubtedly, a feeling, namely, the *Gefühl* or *Rechtsgefühl*, can ultimately be grasped as having a certain sense for consciousness, but it is still an affect. The subject of *Rechtsgefühl* feels, undergoes or receives a certain psychic and embodied sensation of what is right or just, amoral feeling. And, as Meis Wörmer suggests, this feeling then can influence or make us conscious of the need to understand it as presenting a certain motivation for our future actions, when, of course it is brought for rational consideration and judgement through our capacity for intellection, which is an important defining power of the realm of human spirit. The foregoing claim has to be the case, given the unity of body, psyche and spirit mentioned above.

The affect of justice, which can motivate stately acts is taken up by Stein in her discussion of the distinction between a priori right and

positive law. In the case of the latter, the feeling of right does not really appear, so says Stein; rather, it is the experience of a priori right that sense of justice prevails. She writes:

Let's orient ourselves once more by our distinction between pure law and positive law. Hugo Grotius explains [it] as *ius gentium: quod gentium omnium aut multarum voluntate vim accepit*, but adds that only the natural law would be binding for all peoples. Therefore—since according to our view the “natural law” is merely an erroneous interpretation of pure law—in the repertoire of international law we would have to distinguish between statements of pure law and agreements by the discrete states about the modalities of their reciprocal transactions. In fact, if a state is accused of a breach of international law, you usually hear that it has done something “against which the sense of justice rebels.” But the sense of justice speaks only for that which is right in a material sense—and in this case, that means pure law. The content of a positive law need not—according to the idea of positive law—be right in a material sense. Thus a sense of justice can't tell you what is in accord with the regulations of a positive law and what contradicts them. For example, when breaking a treaty is designated as a violation of international law, in no way is it required that the content of the treaty be right in the material sense. Nevertheless from the standpoint of pure law you're dealing with a breach of the law. Independently of all [law-] making, then, it is right that treaties should be kept

(regardless of their content), and the sense of justice rebels against the breach of the treaty as such.³⁶

In positive law, the material of the law need not always accord with the form of the law. This is the case because positive laws are framed within time and space: they are culturally and historically specific. Hence, any feeling of right may be relativized as it becomes circumstantial. In a priori right or pure law, however, the matter and form of the law have to agree or correspond in order to preserve the universality and necessity of the law. For example, human rights law which affirm the inviolability of the human person have to be true regardless of the historical and cultural application of the law. Here, Stein adds that the true feeling of the law, understood as a feeling of justice, can come to bear on the achievement or fulfilment of the law in the community of law-givers and -followers.

A sense of justice, to borrow Sawicki's translation, would have to accompany the true rightness of the a priori law. Stein's reasoning here is sharp, for it allows for the possibility of different cultural expressions and attitudes to positive laws (on similar issues) to emerge while protecting the universality of the possibility of a priori law. In the case of the former the feeling of what is right may vary, given circumstances and diverse cultural practices, but on the a priori level the feeling must be universally shared. This being said, Stein also notes that the feeling of right can guide our rejection of the law, that is, it can guide us in our knowledge of what laws

³⁶ EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 89–90.

may be unjust and in breach of established contracts. The feeling of the law may help bring to presence or signal a relevant feeling, even before we are fully conscious of the full sense of what lies before us, of what may be just or unjust, ultimately conditioning the very intellection, valuing, and willing (action) of what is actually just or unjust as it pertains to the sovereignty and sociality of the state.

The feeling for what is right or just can only be made possible in and through the sociality that frames the Steinian state. Affect can only be experienced by the carriers of the state, which is the community of law-givers and -followers. It is their very constitution as persons marked by the unified working together of body, psyche, and spirit that makes possible the reception and experience of the feeling of what is right, which then works with the body to feel the physical effect of the feeling and the spirit to reason, value, and will to grasp and live better the fuller sense of the essence of the state as a sovereign community of law-givers/makers and -followers.

Artículo

„Freude“ in Edith Steins Philosophie und in religionsphänomenologischem Vergleich.

"La alegría" en la filosofía de Edith Stein y en una comparación fenomenológica religiosa.

Dr. phil. Beate Beckmann-Zöller, Kath.

CATHOLIC UNIVERSITY OF APPLIED SCIENCE, MUNICH
beatebeckmann@web.de

Für Anneliese Meis

Resumen: En la filosofía de Edith Stein se analiza el fenómeno "alegría" como experiencia sentimental unida a aspectos racionales. Bajo este presupuesto, se realiza una investigación desde la fenomenología de la religión acerca del fenómeno de la alegría en algunas religiones, a saber, el cristianismo, el judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo. A partir de algunas fiestas religiosas y su fundamentación religiosa se muestran las ideas centrales de cada una de las religiones. Se hace un énfasis especial en las "fiestas nocturnas" de cada una de las cinco religiones seleccionadas.

Palabras clave: Fenomenología de Edith Stein, alegría, fenomenología de la religión, fiestas religiosas en el cristianismo / judaísmo / islam / budismo / hinduismo

Abstract: Edith Stein's philosophy analyzes the phenomenon of "joy" as a sentimental experience linked to rational aspects. With this background and from the prism of the phenomenology of religion, is carried out an investigation about the phenomenon of joy present in some religions: Christianity, Judaism, Islam, Hinduism and Buddhism. Starting from some religious celebrations and their religious foundations, the central ideas of each religion can be presented. Special attention is paid on the "nocturnal celebrations" of these five religions selected.

Keywords: Edith Stein's phenomenology, joy, phenomenology of religion, religious celebrations in Christianity / Judaism / Islam / Buddhism / Hinduism

Recibido: 25 de noviembre de 2022 / Aceptado 21 de diciembre de 2022.

ZUM PHÄNOMEN DER FREUDE: SUBJEKTIVE. GEFÜHLSERLEBNISSE UND OBJEKTIVE GEHALTE

Seit ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* beschäftigt sich Edith Stein immer wieder mit der Analyse von Gefühlserlebnissen, vor allem in ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein*, wo sie den „Aufbau und [die] Seinsbedingungen der Erlebniseinheit“ mit Hilfe des Gefühlserlebnisses, „Freude“ untersucht.¹ Dieses positiv konnotierte Gefühl steht in diametralem Gegensatz zum Phänomen der „Sorge“, das Heidegger später in *Sein und Zeit* als zentralen Begriff seiner Analyse des menschlichen Daseins verwendet. „Freude“ nimmt zwar für Stein nicht eine solch zentrale Position ein; die Phänomenologin setzt jedoch – ähnlich wie Scheler – immer wieder Gefühle von Freude und Trauer in Relation zueinander. Auch wenn sie quantitativ den Schwerpunkt der Analysen auf den Gehalt „Freude“ legt, geht es ihr dabei letztlich um die Analyse von „Erleben überhaupt“, während der Gehalt „Freude“ eine Nebenrolle spielt. Dennoch ist ihre Analyse vor allem in der Differenzierung von „ichlichen“, subjektiven Gehalten – mein „Erfreutsein“ –, und dem „ichfremden“, objektiven Gegenstand der Freude, methodologisch hilfreich und soll im Folgenden auf Freuden-Erlebnisse in den Religionen angewendet werden. Stein formuliert: „Das Erleben des Gehaltes ‚Freude‘ ist also von zwei Seiten her bedingt: vom ‚Gegenstand‘ und vom ‚ich‘. Der Gegenstand“ – Stein wählt das Beispiel

¹ Die Analyse von „Freude“ befindet sich in EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (EES), (Freiburg i. Br., Verlag Herder, 2006), in den Kapiteln „II. Akt und Potenz als Seinsweisen“, § 5-7, und wird fortgesetzt im Kapitel „III. Wesenhaftes und wirkliches Sein“, §1-9 (ebd. 50-91).

einer Nachricht, die sich als erfreulich herausstellt, – „gehört nicht als ‚Teil‘ zur Freude als Erlebnisgehalt, wohl gehört aber dazu die Richtung auf diesen Gegenstand (die ‚Intention‘, nach dem Sprachgebrauch der Phänomenologen); die Eigentümlichkeit, daß sie Freude über diesen Gegenstand ist, gehört zu ihrem Bestand, und ‚intentional‘, d.h. als das ‚von ihr Gemeinte‘, gehört auch der Gegenstand ihr zu.“²

Steins Analyse wird in dieser Untersuchung aufgegriffen, um unterschiedliche Gehalte in den Hochfesten der Religionen in einen phänomenologischen Vergleich zu setzen. Das verbindende Gefühlserlebnis „Freude“ hat in den fünf im Folgenden untersuchten Hochfesten der Religionen jeweils einen anderen Gehalt, den Heinrich Frick³ durch das Element der „heiligen Zeit“⁴ – alle ausgewählten Hochfeste werden in der Nacht gefeiert – in Verbindung setzt. Frick stellte die großen Nachtfeste des Buddhismus („Die Nacht der Erwachung Buddhas“ – *Vesakka*), des Christentums („Die Heilige Nacht der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus“ – Weihnachten) und des Islams („Die Nacht der Macht bzw. der Bestimmung“ – *Lailat al-qadr*) vergleichend nebeneinander.⁵ Im Folgenden werden sie von mir noch ergänzt durch jeweils ein Nachtfest aus dem Hinduismus („Die große Nacht Shivas“ – *Mahashivaratri*) und dem Judentum („Die Nacht der Errettung aus der Sklaverei“ – *Pessach*).

² EES, 50. Vgl. dazu BEATE BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein* (Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2003), 196-209.

³ HEINRICH FRICK, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Berlin und Leipzig, De Gruyter Verlag, 1928).

⁴ MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1998).

⁵ Frick, 68-75 u. 115-119.

KLEINE PHÄNOMENOLOGIE DER FREUDE

Freude als menschlicher Gefühlsausdruck oder als Stimmung hat einen emotionalen und einen rationalen Anteil. Das Gefühl baut sich auf einem „theoretischen Akt“ auf, wie Edith Stein es ausdrückt.⁶ Der emotionale Anteil am Gefühl der Freude ermöglicht es, dass eine neue Kraft⁷ uns durchströmt, wie es auch die alttestamentliche Bibelstelle ausdrückt: „Die Freude am Herrn ist eure Stärke.“ (Neh 8,10) Die Philosophin Edith Stein hält in ihrer Untersuchung von Gefühlserlebnissen fest, dass freudige Gefühle eine Seins-Steigerung und traurige eine Seins-Minderung herbeiführen.⁸ Freude wirkt sich als sinnliches Gefühl einerseits auf den Leib aus als „Leibphänomen“⁹: Man öffnet sich, entspannt sich, man atmet tiefer durch, man empfindet Genuss und positive Gefühle gegenüber dem Leben. Zugleich kann das positive Gefühl der Freude das geistig-intellektuelle Leben fördern, während große seelische Schmerzen es eher hemmen.¹⁰

Die Freude hat darüber hinaus einen rationalen Anteil, sie ist immer auch Freude „über etwas“, nicht nur reines „Fühlen“, ein

⁶ EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* (PE), ESGA 5, Orig. 1917, (Freiburg, Verlag Herder, 2005), 119. Das Phänomen der Freude wird hier untersucht ab Kapitel „II. Das Wesen der Einfühlungsakte“, § 2. Deskription der Einfühlung im Vergleich zu andern Akten, c) Erinnerung, Erwartung, Phantasie und Einfühlung (S. 16) bis § 3. Auseinandersetzung mit andern Deskriptionen der Einfühlung, e) Einfühlen und Einsfühlen (S. 29). Die Fortsetzung folgt in Kapitel „III. Die Konstitution des psychophysischen Individuums, § 4. Ich und Leib, b) Der Leib und die Gefühle, c) Seele und Leib, psychophysische Kausalität und d) Das Phänomen des Ausdrucks“ (S. 65-71). Auch im IV. Kapitel „Einfühlung als Verstehen geistiger Personen“ greift Stein die Analyse der Freude wieder auf: „§ 3. Die Konstitution der Person in Gefühlserlebnissen“ und „§ 4. Die Gegebenheit der fremden Person“ (S. 116-126).

⁷ Vgl. EDITH STEIN, „*Psychische Kausalität*“ (PK), in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Orig. Jahrbuch für Philosophie und

„Wissen“.¹¹ Gefühlserlebnisse sind intentional, sie richten sich auf einen Wert oder eine Person, sind damit Korrelationen von wahrnehmendem Subjekt und der Wertewelt. Aus ihnen lassen sich Wesenszusammenhänge herausarbeiten zu einer Rangordnung der Werte.¹² Es ist ein Unterschied, ob man sich über „etwas“ oder über „jemanden“ freut. Die Freude über „jemanden“ betrifft den Menschen, der sich freut, „in seinem eigenen Sein“, sie dringen in „seine Tiefe“.¹³ „Freude und Leid, Schmerz und Zorn, Liebe und Hass *fühlt* sie [die Person] in ihrer Seele: Sie erfüllen ihr Inneres. Doch sie sind bewusst in intellektueller Weise: Das Ich, das sich freut und dieser Freude bewusst ist, kann sich ihr reflektierend zuwenden und sie erkennen. Darüber hinaus: Es ist in der Freude einem Gegenständlichen zugewendet, die Freude ist *intentionale* Freude, für die der Gegenstand als erfreulicher dasteht.“¹⁴

Freude kann spontan sein oder auch durchgeformt im rituellen Ausdruck – wie wir es beispielsweise in den religiösen Festen finden, z. B. am Adventssonntag „Gaudete“ – „Freuet Euch“ (Phil 4,4-7)! Es scheint so, als wolle die Kirche mit Paulus das Gefühl der Freude in Befehlsform

philosophische Forschung, JPPF Bd. V, 1922; ESGA 6 (Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2010), 73.

⁸ EDITH STEIN, *Potenz und Akt* (PA), Orig. 1931, ESGA 10 (Freiburg, Verlag Herder, 2004), 134. Das Phänomen „Freude“ wird analysiert im Kapitel „V. Versuch einer Bestimmung des Geistigen“, § 8. Versuch einer Bestimmung des Menschengeistes, e. Kern der Person, 4. „Die drei Fragen in ihrer Verschlingung“ (132f.), in Kapitel „VI. Die endlichen Dinge als Stufenreich ‚geformter Materie‘“, § 7. Menscheng Geist, Menschenleib, Menschenseele (Individualität) (170), und in § 23. Der Mensch, g. Wechselverkehr der Personen. Gemeinschaft, 253f.

⁹ Vgl. PE, 66.

¹⁰ Vgl. PE, 65.

¹¹ Vgl. PE, 119.

¹² Vgl., MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Hamburg, Meiner-Verlag, 2014).

¹³ Vgl. PK, 137.

¹⁴ PA, 170.

anordnen. Das Phänomen „Freude“ muss demnach auch Willensanteile besitzen, die erschaffen können und die neu motiviert sein wollen. Es ist die These, aber auch die Erfahrung der unterschiedlichen Religionen, dass Gefühle nicht nur irrational seien und nicht nur einfach über uns kämen. Vielmehr können sie durch Handlungen und Veränderung der inneren Einstellung willentlich herbeigeführt werden, ohne dass sie dadurch unecht sein müssen; sie lassen sich sehr wohl von gekünstelten unterscheiden. Aber im Menschen kann echte Freude aufkommen, wenn man daran erinnert wird, dass man eigentlich einen echten Grund zur Freude hat, den man nur wegen der Sorgen des Alltages aus dem Blick verloren hatte. Wenn es gelingt, die aktuellen besorgten Gefühle loszulassen, eine meditative, kontemplative Haltung einzunehmen, dann wird es möglich, sich an die Quelle der Freude zu erinnern, die Christen im Glauben an Gott empfinden: „Freuet euch ..., denn der Herr ist nahe!“ (Phil 4,4f.) In dieser zweiten Hälfte des Verses – „denn der Herr ist nahe“ – finden wir den rationalen Anteil der Freude: es gibt einen Grund, sich zu freuen.

Gründe zur Freude können individuell – und umso mehr in den verschiedenen Religionen – äußerst unterschiedlich ausfallen: Es gibt Menschen, die von ihrem Charakter her sich an jeder Kleinigkeit freuen können, darüber lachen und fröhlich sind – andere brauchen mehr Stimulation, z.B. durch pseudo-witzige Komiker. Man kann also eine Abstufung im Alltagssprachegebrauch konstatieren: „kleine Freuden“, „sinnliche Freuden“ – „Freude über etwas“, „personale Freude“ oder „Freude über jemand“, „Schadenfreude“, auch „Daseinsfreude“ und davon unterschieden die „religiöse Freude“.

Im Phänomen der „Schaden-Freude“ ereignet sich das Paradox, dass man sich über etwas an sich Böses oder zumindest Schlimmes, nämlich den Schaden eines anderen, freut und das erhebende Gefühl genießt, „besser dran zu sein“ als der, dem es zuvor scheinbar so gut ging. Augustinus stellt als Quelle von dieser Art von „negativer Freude“, wie sie hier bezeichnet werden soll, fest: „Worin findet die Welt ihre Freude? In Ungerechtigkeit, in Unlauterkeit, in Schande und Bosheit. ... Alles soll in Fülle und Reichtum da sein, weichlicher Friede schenke den Sinnen Ruhe, das böse Gewissen soll durch nichts beunruhigt werden. So soll die Freude der Welt beschaffen sein!“¹⁵

Neben der „boshaften“ Freude gibt es weitere unterschiedliche Motivationen und Begründungen sich zu freuen: um sich selbst zu erheben, um sich mit jemandem mitzufreuen, um seinen Dank auszudrücken über etwas oder jemanden, das bzw. den man als Geschenk erlebt; in Erwartung, dass man etwas geschenkt bekommen bzw. etwas Gutes erleben wird usw. Auch die Schönheit von Menschen oder von einer Landschaft sind Gründe sich zu freuen; wie auch die Werte des Guten, des Wahren, der Erkenntnis.

Eine positive Freude ist etwa die Vor-Freude, die sich sowohl im Alltag – „ich freue mich darauf, dass mein Mann von einer Dienstreise zurückkehren wird“ – als auch im religiösen Bereich ausdrückt: Hier ist es die Freude, die über das Endliche hinausgeht, die sich auf das erwartete Heil (als Vorfreude) richtet. Gefolgt ist die dann von einer dankbaren Freude über das schon erfolgte Heilwerden. Die Adventszeit ist solch eine

¹⁵ AUGUSTINUS, *Sermo* 171, PL 38, 933-935. Zu Phil 4,4-7. Hier in: Schmitt, Albert, *Augustinus Predigten* (Mannheim, Wohlgemuth Verlag, 1947), 36.

Zeit der Vorfreude, der Freude auf den Messias und Erlöser der Welt, die sich in der Gestalt Johannes des Täufers konzentriert: „Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straßen... Und alle Menschen werden das Heil sehen, das von Gott kommt.“ (Lk 3, 4-6; par Jes 40, 3-5) In der Weihnachtszeit wiederum äußert sich – religiös und zunehmend säkularisiert – die dankbare Freude über das erhaltene Geschenk, den menschengewordenen Gott Jesus Christus.

PROFANE FREUDE – HEILIGE FREUDE

Menschliche Freude kommt nicht nur im profanen Bereich, also im Alltag vor, sondern hat auch im Bereich des Heiligen, in den religiösen Ausdrucksformen ihren festen Platz. Es gibt sowohl profane als auch heilige Gefühle: alltäglichen Jähzorn und heiligen Zorn; alltägliche Furcht und Ehrfurcht vor dem Heiligen oder auch Gottesfurcht; profane Freude und heilige Freude. Auch für die gegenteiligen Gefühle der Traurigkeit kennen wir neben der spontanen Trauer auch die ritualisierte Trauer, bezahlte „Klageweiber“, den Ritus des „Zerreißen der Kleider“ im Judentum usw. Sogar der Trauernde kann feiern, weil es Trost gibt,¹⁶ das ist sicher die stillste Gestalt der Freude. Auch die Reinigung der Seele in der Buße ist letztlich eine freudige, obwohl auch schmerzliche Erfahrung.

Religiöse Freude findet ihren sinnlichen Ausdruck in Festen. In Indien findet man an jedem Tag des Jahres irgendein Fest zu Ehren irgendeiner Gottheit, eines mythischen Ereignisses oder eines besonders

¹⁶ „... allein unter der Voraussetzung, dass Schmerz, Trauer, Tod als etwas trotz allem Sinnvolles akzeptiert und also bejaht sind.“ JOSEF PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (München, Kösel Verlag, 1963), 50.

verehrten Heiligen. Der Festkalender des Christentums war im Mittelalter auch noch gefüllter, als er heute noch immer ist: Man fand durch den Tod der Heiligen, die den Übergang in das ewige Leben bei Gott nach Meinung und geprüftem Beschluss der Kirche durchlaufen haben, unzählige Anlässe zu feiern, heilige Schauspiele aufzuführen und besondere Leckereien aufzutischen oder eine Wallfahrt zu einem heiligen Ort zu unternehmen.

Freude ist im religiösen Bereich mit Ekstase verbunden: Es geht darum, aus sich herauszutreten, aus dem Stand zu fallen, ausgelassen zu sein. Sie drückt sich aus in Gesang und Musik, mit Bewegung und Tanz. Im Judentum findet am Ende des Sukkot-Festes (Laubhüttenfest) ein ausgelassener Tanz in der Synagoge um die Torarollen herum statt – *Simchat Tora* – die Freude an der Lehre.¹⁷ Dazu wird das letzte Kapitel aus dem 5. Buch Mose vorgelesen (Deut 33, 27 – 34, 12), und dieser Vorleser, der an diesem Tag aufgerufen wird, heißt „Bräutigam der Tora, bzw. des Gesetzes“, der danach eine Feier für die Gemeinde ausrichten darf.¹⁸ Freude kann sich in einem gemeinsamen Essen am Ende einer Fastenzeit ausdrücken, einer Zeit der heiligen Enthaltbarkeit aus Reinigungszwecken, innerlichen und äußerlichen; wie beispielsweise am „Zuckerfest“ oder dem „Fastenbrechen“ (Idu'l-Fitr) im Islam.¹⁹ Die Freude an Festen drückt sich seit alters her auch durch Kommerz aus: durch Handel mit Devotionalien an den Heiligen Stätten. Vor Freude ist

¹⁷ KARL-HEINZ GOLZIO, *Judentum* (Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000), 54. Vgl. auch EFRAT GAL-ED, *Das Buch der jüdischen Jahresfeste* (Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 2019).

¹⁸ *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, hg. v. JOHN BOWKER, übers. u. bearb. v. KARL-HEINZ GOLZIO, (Düsseldorf, Patmos Verlag, 1999), 162.

¹⁹ THOMAS PATRICK HUGHES, *Lexikon des Islam* (Wiesbaden, Fourier Verlag, 1995), 322.

der Mensch freigebig, gibt den Armen und verschenkt Dinge als Opfer an Götter und Menschen.

THEORIE DES FESTES

Christliche Feste drücken nach dem Philosophen Josef Pieper (1904-97) immer eine „Zustimmung zur Welt“²⁰ aus. Im Essen und Trinken, im Tanzen und Musizieren zeigt sich unsere Freude am Sein, am Dasein, das als solches gut gemeint ist – wie Juden, Christen und Muslime zusätzlich zum Ritus des Festes auch explizit in ihrem Glaubensbekenntnis ausdrücken. Feste haben ein kontemplatives Element, d.h. es wird nicht gearbeitet, sondern man sucht die Schau Gottes, im Indischen „darsana“²¹ genannt, ein Erlebnis des Heiligen – bewusst oder unbewusst.

Feste drücken daher ein Element von Luxus aus, man gönnt sich zu Weihnachten beispielsweise 2-3 freie Tage, im Judentum von vornherein 7 oder 8 oder sogar 10 Tage, in Indien bis zu 10 Tagen, z. B. zum Wagenfest zu Ehren der Göttin Durga, die auch Kali genannt wird. Als von Gott oder der Gottheit Beschenkte, aufgrund der menschlichen Liebe zum Heiligen, zur Gottheit, zur Gemeinschaft verzichtet der Mensch auf Arbeit, auf den Alltag. „Man verzichtet nicht auf etwas, es sei denn auf Grund von Liebe,“ so der Philosoph Josef Pieper.²²

Jedes Fest lebt von der Freude der Feiernden. „Fest ist Freude und nichts sonst,“ schrieb schon der frühchristliche Grieche Chrysostomus (um 350-407) in seiner Schrift über das Pfingstfest.²³ „Freude ist die Antwort

²⁰ Pieper, a.a.O.

²¹ Oxford-Lexikon, 224.

²² Pieper, 40.

²³ *De sancta Pentecoste*, hom. I; Migne, PG 50, 455.

darauf, dass einem Liebenden zuteilwird, was er liebt.“²⁴ Noch einmal Chrysostomus: *Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*. „Wo Liebe sich freut, da ist Fest“.²⁵ Das kann nicht irgendein abstraktes Gefühl sein, auf dem die Freude aufbaut, sonst wacht man leicht aus einer berausenden Illusion auf. Nein, „dem Feiernden, ihm selbst, [muss] in Wahrheit etwas *ereignishaft Reales* zuteilgeworden sein.“²⁶

Das jüdische und das christliche Fest haben als Grundakt die Bejahung (Amen, Halleluja, Eucharistia). Der Mensch sagt: „so sei es“, er schwingt sich in die Pläne Gottes mit ein, indem er feiernd Gott preist. Nietzsche war es, der „das unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen“²⁷ forderte, allerdings im Wissen um die Voraussetzung dazu: „Um Freude irgendwohin zu haben, muss man alles gutheißen.“²⁸ Jeder Festfreude, jeder konkreten Freude über das Zusammensein mit der Gemeinschaft, geht ein Gutheißen, ein Einverstanden-Sein, eine „universale Zustimmung“ voraus, wie Pieper analysiert.

Mit der Zustimmung zur Welt ist nicht die Zustimmung zum Bösen gemeint, denn das Böse ist gerade ein Mangel an Wirklichkeit. Es geht vielmehr um eine Zustimmung dazu, wie die Schöpfung von Gott her gedacht ist, wie die Menschen und die Situation um mich herum „in

²⁴ Pieper, 42.

²⁵ Zit. in Pieper, 43.

²⁶ Pieper, 43.

²⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* III (Vor Sonnenaufgang), Werke in vier Bänden, Band 1 (Salzburg, Verlag „Das Bergland-Buch“, 1985) 430-32; in dem gleichen dritten Teil findet sich das Kapitel „Die sieben Siegel oder: Das Ja- und Amenlied“, 488-91.

²⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 11 (München, dtv Deutscher Taschenbuch-Verlag / Berlin, De Gruyter Verlag, 1988) 160.

Wirklichkeit“ sind, um eben dieses Ja-Sagen zu Gott, meinem Nächsten und mir selbst.

Die Grundvoraussetzung für eine speziell christliche Zustimmung aber hängt daran, so Pieper, „wie man die Frage beantwortet, ob es mit der geschichtlichen Welt und der menschlichen Existenz wirklich so bestellt sei, dass sie durch Christus ‚heil‘ oder doch ‚heilbar‘ geworden sind; entscheidend ist, kurz gesagt, ob all dies wahr ist oder nicht.“²⁹ Zustimmung heißt also gläubiges, vertrauensvolles Einstimmen in Gottes Schöpfungs- und Christi Heilsplan und in die Erneuerung durch die Kraft des Heiligen Geistes, die im persönlichen Leben Wirklichkeit werden will; kurz: Zustimmung ist das „Ja“ zu Gott. „Zum Fest aber wird das Fest allein dadurch, dass der Mensch die Gutheit des Seins durch die Antwort der Freude bekräftigt.“³⁰ Es entrückt uns in ein Stück Ewigkeit, oder vielmehr rückt die Ewigkeit in unsere Zeit hinein. Die radikalste Zustimmung zur Welt ist nach Pieper „das Gotteslob, die Preisung des Schöpfers dieser gleichen Welt; eine intensivere, unbedingtere Guttheißung des Seins ist nicht einmal auszudenken.“³¹

Dieses „Gotteslob“ sollte Hildegard von Bingen und ihren Schwestern als Strafe verboten werden. Dagegen wehrte sie sich in einem Protestbrief an die Mainzer Kleriker 1178 mit der Begründung, dass Leib und Seele gemeinsam Gott loben sollten: „Wie der Leib Christi vom Heiligen Geist aus der unversehrten Jungfrau Maria gezeugt wurde, so wurde auch der Gesang des <Gottes>lobes durch den Heiligen Geist als

²⁹ Pieper, 62.

³⁰ Pieper, 50.

³¹ Pieper, 54.

Widerhall der himmlischen Harmonie in der Kirche verwurzelt. Der Leib jedoch ist das Gewand der Seele, die eine laute Stimme besitzt; und deshalb kommt es dem Leib zu, Gott durch die Stimme mit der Seele zusammen zu loben. Daher gebietet auch der prophetische Geist bezeichnenderweise, Gott mit schallenden und jubelnden Zimbeln und den übrigen Musikinstrumenten, die Weise und Gelehrte erfunden haben, zu loben.³² Wer auch immer ohne gewichtigen Grund ihr und ihren Nonnen das Singen verbiete und damit Gott um ein herrliches Konzert bringe, so drohte Hildegard, „dem wird die Gemeinschaft mit dem Lob der Engel im Himmel entzogen“.³³

Was der Festfreude entgegensteht, nennt Johannes Cassian den „Trübsinn“ und die „Trägheit des Herzens“.³⁴ Es ist die Verweigerung, „ja“ zu sagen, die Sören Kierkegaard die „Verzweiflung der Schwachheit“ nennt.³⁵ Der Mensch wehrt sich verzweifelt dagegen, in Gottes guten Plan einzustimmen. Gottes Plan beginnt damit, dass wir „wir selber“ sein sollen: Der verzweifelte Mensch will genau das nicht. Heute wollen viele Jugendliche nicht in dem Leib sein, in dem sie geboren wurden; der verzweifelte Mensch will nicht bei sich selbst „wohnen“, sondern es treibt ihn „außer Haus“, er ist „aus dem Häuschen“ und stürzt sich in pausenlos witzelnde, ironisch-sarkastische „Unterhaltung“, in den Konsum der (leeren) Reize. Sozusagen „in ein Niemandsland, das möglicherweise recht

³² HILDEGARD VON BINGEN, *Werke*, Band VIII, *Briefe / Epistolae*, hg. v. d. Abtei St. Hildegard, Eibingen (Beuron, Beuronischer Kunstverlag, 2012), Br. 23, Hildegard an die Mainzer Präläten, 50-54, hier: 54.

³³ Ebd.

³⁴ JOHANNES CASSIAN, *Die Heilmittel der acht Hauptlaster* (Münsterschwarzach, Vier Türme Verlag, 2019).

³⁵ SÖREN KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (Jena, Eugen Diederichs Verlag, 1938) 44ff.

komfortabel eingerichtet ist, aber keinesfalls Raum lässt für die Ruhe eines in sich selbst sinnvollen Tuns, für die Kontemplation und erst recht nicht für das Fest.³⁶

FREUDE ÜBER DAS ENDE NACHT – VON DER FINSTERNIS INS LICHT: HEILIGE NACHTFESTE

Viele religiöse Feste drücken aus, dass es nach langer Nacht endlich Tag wird. Freude ereignet sich also dort, wo eine Anspannung vorherrschte und nun Erleichterung erlebt wird. Die Finsternis ist stärker geworden, aber es geht ein Licht auf, es gibt Hoffnung auf ein ‚Licht am Ende des Tunnels‘. Es gab oder gibt eine problematische Ausgangslage, und die Lösung wird als nahe oder der Weg dahin zumindest als schon erkennbar gefeiert – ein Grund zur Freude auch im metaphysischen, religiösen Sinne. „Nacht“ ist symbolisch mit Chaos, Orientierungslosigkeit und undefinierbarkeit in Verbindung gebracht worden. In der Nacht verschwimmen Grenzen, Definitionen, ist der Horizont nicht erkennbar; es geschehen Verbrechen vor allem in der Nacht, weil die Verwirrung durch das Dunkel ausgenutzt wird usw. Dunkelheit steht für die Furcht, für Finsternis, Unheilvolles, Unheimliches und Negativität schlechthin.

So ereignen sich auch religiöse Wende-Erlebnisse „Not“-wendend in der Nacht – so dass aus „Nacht“ und Finsternis auch im übertragenen Sinne endlich „Tag“ werden kann: Am Tag herrschen Klarheit, Weitsicht, Hoffnung, Planen, Aktivität usw. Die Sonne bringt Licht in dunkle Emotionen. So wird Christus nicht umsonst als „Sonne der

³⁶ Pieper, 49.

Gerechtigkeit“ (Mal 3, 20) bezeichnet, der die Finsternis beendet. An Weihnachten feiern Christen, dass die Ungerechtigkeit, das Chaos, die Verstrickung in Sünde, Boshaftigkeit, Unfreiheit und Unheil ein Ende haben wird, weil Christus als der Heilbringer erscheint. Wenn wir uns grundsätzlich an Jesus halten, ihm nachfolgen, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung für uns als gültig annehmen, dann färbt die lichte Gerechtigkeit auf uns ab, wird die dunkle Ungerechtigkeit abgewaschen. Wir sind dann gerechtfertigt, bekommen eine neue Richtung – eben auf das Licht zu, auf Helligkeit, Klarheit und Hoffnung hin.

Das Kirchenjahr des Christentums beginnt mit dem Anlauf auf Weihnachten, ein Nacht-Fest, das möglichst mit einer Mitternachtsmesse begangen wird. Man gedenkt der Nacht, in der Jesus geboren wird, als Engel auf dem Feld den Hirten als Licht erschienen und sie zur Krippe führten (Lk 2, 1-21). Die „Heilige Nacht“ wird präsentisch gefeiert, im Heute besteht ein „ewiges Jetzt“. Ostern aber findet in den frühen Morgenstunden statt, die Frauen gehen zum Grab und finden das Grab leer (Lk 24, 1-12); Christus wird noch deutlicher als die aufgehende Sonne erfahren. Damit ist aber das „Drama“, die Dynamik der großen Feste des Christentums nicht zu Ende. Das Fest der Erfüllung mit dem Heiligen Geist, das Pfingstfest, wird am helllichten Tag gefeiert, „es war erst um die dritte Stunde“ (Apg 2, 15), d. h. 9 Uhr vormittags, als die Jünger wie betrunken vor Freude übersprudelten und die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi in allen Sprachen weitergaben. Die Klarheit des Geistes wird in Ekstase am Tag erlebt – nicht in der Ununterscheidbarkeit der Nacht, sondern im Freudentaumel mitten am Tag und mit Ausblick in die Zukunft: Zu Pfingsten fand die Kirchengründung statt, es werden 3000 Menschen begeistert und lassen sich taufen. (Apg 2, 41)

Der Grund der Freude in den christlichen Hochfesten war jeweils ein anderer: Zu Weihnachten schenkt der Vater den Sohn, damit Gott als Mensch den Menschen nah sein und auf neuartige Weise Beziehung leben kann. Zu Ostern schenkt sich der Sohn selbst zur Vergebung der Sünden. Zu Pfingsten schenken Vater und Sohn den Heiligen Geist, um die Menschen nicht als Waisen und ohne Orientierung zurückzulassen, sondern das christliche Leben *in Freude* trotz aller Widrigkeiten zu ermöglichen.

Christliche Festfreude ist jeweils auf Jesus Christus intentional ausgerichtet. Der Ausdruck der Freude weist jedoch in den anderen Hochreligionen ähnliche Elemente auf, z. B. Geschenke, gutes Essen, Kult. Im folgenden Vergleich wird nun nach den jeweiligen Begründungen der anderen Hochreligionen gefragt, warum sich die Nacht für die Menschen gewendet hat, warum es Hoffnung auf Licht gibt, warum das positive Gefühlserlebnis der Freude eine angemessene Reaktion auf den geglaubten Gehalt ist.

DIE GROßE NACHT SHIVAS (MAHASHIVARATRI) – HINDUISMUS

In der „Großen Nacht Shivas“ (Shivaratri)³⁷ geht es um die Verehrung des Gottes Shiva. Dazu wird eine Salbung des „Lingam“ vorgenommen, das ist das Phallus-Symbol, das Shiva versinnbildlicht. Rituelle Bäder und Fasten formen den Tag, der im Monat Phalguna / Magha (Februar /

³⁷ J. BRUCE LONG, « Festival of Repentance: A Study of Mahasivaratri », *Journal Of the Orient Institute Baroda XXII* (1972/73): 15-38.

März) stattfindet. Der Mythos zu diesem Fest erzählt Folgendes: Ein Jäger hat sich verirrt und muss die Nacht auf einem Bilva-Baum verbringen, aus Angst vor gefährlichen Tieren. Dadurch, dass er sich regt, schüttelt er Blätter und Wassertropfen vom Baum auf ein ihm nichtsichtbares „Lingam“. Shiva freut sich darüber, dass er in dieser Nacht von einem Menschen niederer Kaste, einem Jäger, durch ein Blätter-Opfer, durch Trankopfer und durch Fasten und Nachtwache verehrt wird. Nach orthodoxem Verständnis dürfen nur Brahmanen Opfer vollziehen. Dem Mythos nach wird der Jäger von seinem schlechten Lebensstil befreit und bekommt nach diesem Leben einen besonderen Platz in Shivas Garten im Paradies als Belohnung für sein nächtliches Opfer.³⁸

In diesem Mythos wird eine unbewusste Opferhandlung gelobt. Für die Götter Indiens ist die Welt, das Leben ein Spiel (*lila*), nicht wirklich, alles ist im Grunde eine große phantasievolle Illusion (*maya*). So hat im Mythos *zufällig* ein Mensch niederer Kaste, der nicht die Veden, die heiligen Schriften kennt, Shiva in rechter Weise verehrt. Er zeigte keine bewusste Dankbarkeit und kein Opfer, das dem Opfernden weh tat oder das er gerne gab. Es ging nicht um seine Entscheidung, um eine personale Hinwendung an Shiva. In der Lehre des Hinduismus ist nur wichtig, dass das Dharma erfüllt wird. Das Dharma ist das Lebensgesetz, in das sich der Mensch durch soziale Gesetze (Kastenwesen) einfügt, indem er die Regeln der Lebensstadien und die Opferordnungen einhält. Wenn die Opfer nicht eingehalten werden, gerät die Welt aus den Fugen; ein nicht

³⁸ Die Besucher des Tempels im Jahr 1987 antworteten auf die Frage nach dem Grund des Festes, dem Grund der Freude, dies sei der Tag, an dem Shiva seine Gattin Parvati geheiratet hätte, oder an dem er Geburtstag habe. AXEL MICHAELS, *Der Hinduismus* (München, Verlag C. H. Beck, 1998) 339.

Opfernder darf auch nicht heiraten – so die Überzeugung im frühen Hinduismus, aus dem dieser Mythos stammt (Brahmanismus).

Im Anfang der Welt entstand das Opfer: der Mensch nimmt etwas von der Erde, als Dank gibt er einen Teil davon Agni, dem Feuergott, es steigt als Rauch zum Himmel und wird von den Göttern angenommen. Die wiederum garantieren dann von Neuem Ernte und Viehbestand, einen natürlichen Lebenskreislauf. So geht auch der Mensch nach seinem Tod im Feuer auf, steigt in andere Welten hinauf.

Götter werden als Naturpotenzen verehrt: Wind, Meer, Ganges, Bäume und Feuer. So ist auch Shiva ein Gott, der zugleich eine Naturpotenz symbolisiert, die sexuelle Kraft, und zugleich auch die Askese. Er wird als halb männlich und halb weiblich dargestellt. Die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane werden als steinerne Heiligtümer verehrt (*Lingam* und *Yoni*). Dabei wird in Shiva zugleich seine Schöpferkraft und seine Macht zu zerstören verehrt: Er schluckte Gift, das Dämonen am Anfang in die Schöpfungsmilch hineingegeben hatten, und so bekommt er einen blauen Hals, wie auf vielen Darstellungen zu sehen ist. Tanzend wird er abgebildet, wenn er die Schöpfung wieder zerstört, so dass der Kreislauf von Werden und Vergehen sich rundet.³⁹

Im Hinduismus geht es um die Verehrung von anonymen Kräften, z. B. der sexuellen Kraft, die noch nicht personal verstanden wird. Vielmehr ist das Göttliche ein vorpersonales „Es“, das Brahman. In den Upanischaden wird die Erkenntnis erlösend, dass Atman, die menschliche

³⁹ RAM ADHAR MALL, *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen* (Darmstadt, Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997) 63f.

Seele, gleich Brahman, das Göttliche ist. So ist auch der Mensch nicht als „Person“, als mit Willen und Bestimmung begabt, verstanden, der ein Du sein kann, sondern als ein „Es“, d. h. als Naturkraft. Der Mensch muss sich einschwingen in den Rhythmus der Natur.

Das Werden und Vergehen wird in den Upanischaden als Leiden durchschaut. Der Ausweg aus dem Leid wird nicht mehr durch Opfer gefunden, sondern durch Meditation, später durch die persönliche Verehrung einer bestimmten Gottheit nach eigener Wahl (*bhakti*). Der Glaubensinhalt selbst ist nicht wichtig, viele Mythen stehen nebeneinander und sind zudem austauschbar. Der Lebensstil des einzelnen Hindus ist jedoch durch das Kasten-System festgelegt.

Der Grund zur Freude für den Hindu ist also eine Art von Spiel: die Erfahrung, dass Shiva als Schöpfungspotenz und sexuelle Kraft in unbewussten und von Angst durchsetzten Situationen verehrt wurde. Der Mensch kann also durch die Gottesverehrung ein gutes Leben gewinnen. Dennoch wird das nur eine Erleichterung auf Zeit sein: Die Wiedergeburt steht an, die den Menschen zurück ins Leben und damit ins Leiden wirft. Man sammelt *karma* (Taten) an und hält dadurch den Mechanismus von „Stirb und werde“ in Gang. Gute Taten führen zu besserem Leben, schlechte zu schlechterer Wiedergeburt.⁴⁰ Das Ziel ist deshalb, zunächst keine schlechten Taten anzusammeln, dann durch gute die schlechten wettzumachen. Dann aber gilt es, auch keine guten mehr anzusammeln, sondern auszuhauchen, zu verlöschen in *moksha* (Erlösung), dem

⁴⁰ Mall, 43-45.

Zielpunkt der hinduistischen Erwartung. Die Sehnsucht nach Erlösung führt weiter zu Buddhas Entdeckung: dem Weg ins Nirvana, ins Nichts.

DIE NACHT DER ERWACHUNG BUDDHAS (VESAK) – BUDDHISMUS

Den Ausweg aus dem Leiden hat nach buddhistischer Lehre endlich Buddha (ca. 560-480 v. Chr.) gefunden. Leiden ist es, wiedergeboren zu werden, immer wieder neu auf die Erde zu kommen. Den Ausweg beschreitet Buddha als den mittleren Weg zwischen Askese und Sinnenfreude in seiner Erleuchtung. Das höchste buddhistische Fest ist daher Buddhas Erleuchtung, die „Nacht der Erwachung“. *Vesakha* wird am ersten Vollmond im Mai unter dem Assakha- oder Pippala-Baum gefeiert, es heißt auch *Vesakha-Puja* oder *Vaishakha / Vesak*. Geburt, Erleuchtung und Tod des Buddha sollen am selben Tag unterschiedlicher Jahre stattgefunden haben, ähnlich wie im Islam auch Muhammads Geburts- und Todestag an ein- und demselben Tag gefeiert werden. Früher als Frühlingsfest begangen, wird das Fest auf Buddha hingedeutet: Auch der Mensch kann aufblühen, denn die Erlösung ist gefunden durch Buddha.⁴¹

„Abgeschnitten ist der Weg [des Unheils]! Gelegt hat sich der Staub. Ausgetrocknet fließen die Ströme der Sünden nicht mehr! Und, da ich den Weg abgeschnitten habe, ist das Ende des Leidens da.“⁴² Für

⁴¹ KARIN BRUCKER, / CHRISTIAN SOHNS, *Tibetischer Buddhismus – Handbuch für Praktizierende im Westen: Geschichte, Lehre und Praxis. Feste, Rituale und Feiertage* (München, O. W. Barth Verlag, 2003).

⁴² ERNST WALDSCHMIDT, *Die Legende vom Leben des Buddha* (Graz, Verlag für Sammler, 1982) 173.

Buddha sind die auffälligen Tragiken des Lebens Leiden, nämlich Krankheit, Alter und Tod; aber auch die Geburt, die für das jüdisch-christliche Bewusstsein eigentlich etwas zugleich Schmerzvolles, aber im Grunde Freudiges angesehen wird, denn neues Leben wird im jüdisch-christlich-islamischen Kulturkreis als positives Gut begrüßt. Nicht so für Buddha: Die Geburt wird all das Leid von Krankheit und Tod wieder neu nach sich ziehen; vor allem aber auch das sexuelle Begehren, das zur Zeugung bzw. Empfängnis und weiteren Geburten führt. Zum Leidvollen zählt für Buddha aber auch das Getrenntsein von Liebem und das Zusammensein mit Unliebem. Gier, Hass und Verblendung werden als Grundübel verstanden: Begierde ist der Durst nach Leben, Hass ist das Gegeneinanderstehen, Verblendung, dass man sich über seinen leidvollen Zustand nicht im Klaren ist und die Lehre Buddhas nicht annimmt.⁴³

Das sind die „vier edlen Wahrheiten“: 1. Leben ist Leiden. 2. Wie kommt es zum Leiden? Durch Lebensdurst und Anhaftung am Leben. 3. Entschluss zum Ausweg, 4. Der 8fache Pfad, auch „Fluchtfahrzeug“ genannt, ist der Ausweg. Die 4 edlen Wahrheiten wurden von Buddha in 3 Nachtwachen erfasst: In der 1. Nachtwache erkennt er seine früheren Existenzen; in der 2. Nachtwache durchschaut er den Kreislauf der Wiedergeburten (samsara), das Gesetz des Karmas und in der 3. Nachtwache vollzieht sich Boddhi, die Erwachung, der Grund zur Freude des Nachtfestes Vessak: Der 8fache Pfad ist gefunden, ein Weg zum Auflösen des Leides. „Ich richtete meinen Geist auf die Erkenntnis der Vernichtung der Einflüsse und erkannte wirklichkeitsgetreu: ‚Dies ist das Leiden; dies seine Ursache; dies seine Aufhebung; dies der Weg zu seiner

⁴³ HANS WOLFGANG SCHUMANN, *Handbuch Buddhismus. Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart* (München, Diederichs Verlag, 2000), 44.

Aufhebung.⁴⁴ Und indem ich dies erkannte und einsah, wurde mein Geist von den Einflüssen Lust, Daseinsbegierde und Unwissenheit befreit. Das Wissen ging mir auf: „Vernichtet ist (für mich) die Wiedergeburt, verwirklicht habe ich das religiöse Leben, was zu tun war, ist getan, diese Art (von leidhaftem) Leben gibt es nicht mehr für mich!“⁴⁴ Sein Jubelruf war: „Gesichert ist meine Erlösung, dies ist meine letzte Geburt, ein Wiederentstehen gibt es nicht mehr!“⁴⁵

Die Aufhebung des Leides wird erreicht durch ein Gefühl von Gleich-Gültigkeit, die zugleich die Auslöschung des Verlangens, Freiheit und Loslassen mit sich bringt. „Hier habe ich das Gestrüpp der Leidenschaft am Baume des Weltenseins mit der Axt der Besinnung abgehauen und im Feuer der Erkenntnis verbrannt, ausgetrocknet ist der Strom der sinnlichen Begierde durch die Sonne des Wissens; hier ist mir das Auge der Erkenntnis in seiner Reinheit aufgegangen und das Gewebe des Wahns zerrissen, alle Fesseln des Weltenseins sind von mir gelöst. Hier habe ich das Meer des Geburtenkreislaufs auf dem Schiffe des Starkmutes überschritten, hier die Erinnerung an meine früheren Leben erlangt, an Weltenalter ohne Zahl erinnere ich mich wie ein aus dem Schläfe Erwachter. Getrunken habe ich den Nektar der Unsterblichkeit durch die Kraft der Liebe und des Mitleids; errungen ist die Spitze der Heiligkeit, vernichtet die Sünde, geschlagen ist Maras Heer, ich bin erwacht zur Erleuchtung, geendet ist das Leiden von Geburt, Alter und Tod.“⁴⁶

⁴⁴ Majjhimanikaya (M) 36 I p. 249.

⁴⁵ M 26 I p 167. WOLFGANG SCHUMANN, *Der historische Buddha* (München, Diederichs Verlag, 1999) 72f.

⁴⁶ Frick, 69.

Es geht um die Auslöschung des trügerischen Ichs, das ja nur eine Täuschung war und ins Nirvana hinein verwehen soll. Die Kette der Wiedergeburten ist durchbrochen, alles Karma gelöscht. Der Mensch erlebt zunächst ein inneres Sterben vor dem äußeren, um das Unglück des Geborensens zu entgiften: Ein Sterben vor dem Sterben. Es geht um den Absprung aus diesem Leben, das Leiden ist, um die Flucht aus dem „brennenden Haus“ (Lotus-Sutra). Ziel ist das Nichts, die Unermesslichkeit. Erst später nahm im Mahayana-Buddhismus das Nirvana auch eine Gestalt an als eine Art Paradies. Das Nichts kann verglichen werden mit einem Lottogewinn ohne Gewinner, im Nichts gibt es kein Ich mehr, das dieses Glück der Leidlosigkeit erleben könnte. Eine Art von wehmütiger Freude empfindet ein Buddhist also darüber, dass ein Ausweg aus dem Leiden gefunden wurde, letztlich durch das Auslöschen der Persönlichkeit. Der Mensch ist aufgerufen, zu durchschauen, dass er kein Atman ist, kein Selbst hat (*An-atman*-Lehre), daher sich als Nichts betrachten muss, um ins Nichts einzugehen.⁴⁷ Während im Hinduismus eine Alles-Werdung im „Es“ angestrebt wird, zielt der Buddhismus auf die Nichts-Werdung: „Nur Leid gibt’s, keinen Leidenden, keinen Täter gibt’s, doch die Tat. Verlöschen gibt’s, keinen Verloschenen, keine Geher gibt’s, doch den Pfad.“⁴⁸

DIE NACHT DER ERRETTUNG AUS DER SKLAVEREREI (PESSACH) JUDENTUM

⁴⁷ Schumann, *Handbuch Buddhismus*, 170f.

⁴⁸ Buddhaghosa, *Visuddhi-Magga*.

Während die Gründe zum Feiern bei Buddhisten in der erlösenden Erkenntnis eines Einzelnen liegen, die von jedem Menschen mitvollzogen werden kann, bewahren die jüdischen Feste vor allem das religiöse Gruppengedächtnis an die Erfahrungen, die das ganze Volk Israel mit seinem Gott Jahwe machte. Ein wichtiger hebräischer Begriff für „Fest“ ist „*moed*“, das eigentlich „Begegnung“ bedeutet: die Begegnung mit dem Ewigen, mit dem Du schlechthin.⁴⁹

Der jüdische Festzyklus ist unterteilt in „ehrfurchtsvolle Tage“, drei „Wallfahrtsfeste“ (Naturfeste) und in „kleine Feste“, die sich auf historische Begebenheiten beziehen. Zu den „kleinen Festen“ gehört das *Chanukka*-Fest, das Lichterfest, das fälschlicherweise mit dem Weihnachtsfest in Verbindung gebracht wird, weil auch Kerzen als Symbole verwendet werden und es in dieselbe Saison wie das christliche Weihnachtsfest fällt. Es geht dabei allerdings um die historische Tempelwiedereinweihung nach der Befreiung vom Joch der Syrer unter dem Seleukiden-König Antiochus IV Epiphanus. Gefeierte wird ein historischer Sieg über die syrische Besatzung, die die Religiosität der Juden ausmerzen wollte. *Purim* hat ebenfalls ein prägendes historisches Datum zum Inhalt, die Rettung des jüdischen Volkes vor der ihm von Haman zgedachten totalen Vernichtung (Buch Esther). Die „kleinen Feste“ sind also Nationalfeiertage, die von der Bedrohung und Errettung des jüdischen Volkes erzählen.

Die „ehrfurchtsvollen Tage“ feiern an Neujahr (*Rosch Haschana*) die Welterschaffung durch Jahwe; Jahwe wird als Schöpfer bekannt und

⁴⁹ PINCHAS PAUL GRÜNEWALD, *Licht und Stern. Zum jüdischen Jahreszyklus* (Bern, Lang Verlag, 1994).

verehrt. Zugleich wird das Jüngste Gericht gefeiert, Jahwe als gerechter Richter. Sowohl die Welterschaffung als auch das Jüngste Gericht sollen nach jüdischer Vorstellung auf denselben Tag fallen. An Neujahr findet die Welterneuerung statt: Mit der „neuen Zeit“ wird auch der „neue Raum“ geschaffen. Danach werden 10 Tage der Umkehr durch eine Fastenzeit gehalten, die mit dem Versöhnungstag *Jom Kippur* abschließt, an dem Jahwe als Barmherziger gefeiert wird. Man geht also gereinigt und erneuert ins neue Jahr, ins neue Leben, in eine neue Welt.

Die Wallfahrtsfeste gehen auf Naturfeste, d.h. Erntedankfeiern zurück. Am *Sukkot*-Fest (Laubhüttenfest) freuen sich Juden, dass sie Jahwe vertrauen konnten, als er sie durch die Wüste führte. Hier endet der Lesezyklus, der Neubeginn wird mit dem Buch Genesis gemacht. Das Schlussfest dieser Tage heißt „Freude des Wasserschöpfens“: in die überschwängliche Freude wird der hoffnungsvolle Wunsch nach frühem, reichlichem Regen gelegt. Am neunten Tag kommt ein weiterer Festgrund dazu: Der Tag der Gesetzesfreude, das Freudenfest der Tora. Die Juden feiern die Liebe zur Tora, *Simchat Tora* (Freude der Lehre), wie die Erneuerung des Ehebundes zwischen Jahwe und Israel.⁵⁰

Am *Schanuot*-Fest, dem Wochenfest (7 Wochen nach Pessach), wird die Zeit der Wüstenwanderung als Zeit der Erziehung durch Jahwe gefeiert, die Sinai-Offenbarung und die Erwählung Israels. Licht vom Sinai soll in die Synagoge scheinen, zu Hause werden Blumen dekoriert, die 10 Gebote werden verlesen, und Milchspeisen werden gereicht, weil die Tora jeden ernährt. Man freut sich, dass Jahwe Orientierung gibt durch

⁵⁰ Golzio, *Judentum*, 54. Vgl. auch Gal-Ed, *Jüdische Jahresfeste*, a.a.O.

die Tora, in der man in dieser Zeit besonders intensiv studiert.⁵¹ Es ist das Fest der Gesetzgebung und der eigentliche Abschluss des *Pessach*-Festes.

Pessach ist das wichtigste Nachtfest im Judentum: die Nacht der Errettung am Roten Meer. Der Auszug aus Ägypten wird als Bewahrung und Rettung durch Jahwe erlebt und gefeiert. Jahwe ist der Retter, der mit seinem Volk Geschichte macht, durch die Geschichte hindurch für Israel da ist. Das Drama wird an den Festtagen teilweise nachgespielt: Man aß am *Seder*(= Ordnung)-Abend im Stehen, es musste schnell gehen. Die Feinde um Israel herum wurden geschlagen, Israel selbst aber bewahrt.

Im Alten Testament wird sogar davon gesprochen, dass Gott selbst sich freut: „Jahwe freut sich über dich [Israel] von ganzem Herzen.“ (Zef 3, 17) „Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich [Israel].“ (Jes 62, 5)

Trotz all der ausgelassenen Freude der jüdischen Feste spielt immer auch der Hintergrund der bleibenden Bedrohung eine Rolle. Grundsätzlich sind jedoch Gründe zur Freude für die jüdische Glaubensgemeinschaft: 1. die von Jahwe geschaffene Welt, 2. das von Jahwe geliebte Volk Israel und 3. die von Jahwe gegebene Weisung, die Tora. Israels Freude ist einerseits eine dankbar zurückblickende, andererseits zugleich immer noch eine Vorfreude: Das Judentum lebt noch immer in der Erwartung auf die endgültige Befreiung durch einen Messias.

DIE NACHT DER MACHT (LAILAT AL QADR) -ISLAM

⁵¹ SIMON PHILIP DE VRIES, *Jüdische Riten und Symbole* (Wiesbaden, Fourier Verlag, 1981) 97.

Im Islam gibt es nur zwei kanonische Feste, das Opferfest *'id al-adha* (10. *Dhu l-Hidjdja*) und das Fest des Fastenbrechens *'id al-fitr* (1. *Shawwal*), die jeweils 3-4 Tage dauern. Man kleidet sich feierlich, macht Geschenke und besucht sich gegenseitig, und auch die Gräber der verstorbenen Verwandten.⁵² Von diesen Hochfesten ist das Opferfest ranghöher: Man erinnert sich an das Opfer Abrahams, der den Auftrag hatte, seinen auserwählten Sohn Ismail – nicht wie im Judentum und Christentum Isaak – zu opfern, aber der stattdessen einen Widder nehmen durfte. In Erinnerung daran wird ein Lamm oder eine Ziege geschlachtet, die gemeinsam gegessen werden, bzw. von denen Teile an Arme verschenkt werden. Mit dem Opferfest wird zum einen der Stammvater Abraham geehrt, zum anderen wird zugleich aber in seinem – für jüdisch-christliches Verständnis verstoßenen Sohn – Ismail die Trennung von Judentum und Christentum wiederbegangen. Der Vorgang des Opfers Abrahams hat keine weitere spezifische Bedeutung für den Glauben der Muslime, außer dass Allah seine Barmherzigkeit erweist.

Das Fastenbrechen als Abschluss des Fastens hat kein bestimmtes Ritual, außer dem an beiden Hochfesten vorgeschriebenen Gemeinschaftsgebet: *Salat* (= Handlung des Beugens) *al-Id*. Es ist damit eher ein soziales Fest als eines mit theologischem Inhalt.

Unter den regional verschiedenen Heiligenfesten wird der Geburtstag Muhammads (*maulid an-nabi*), der mit dem Todestag auf ein und denselben Tag fällt, überregional gefeiert: Seit dem Mittelalter kennt man am 12. *Rabi'l* die Hl. Nacht der Geburt des Propheten, zu deren Anlass Hymnen verfasst wurden: „Amine sprach: Als die Zeit vollendet

⁵² HUGES, *Lexikon des Islam*, 320-323.

ward, dass zur Welt kam dieser Menschen Bester zart, ... Alle Stäubchen in der Welt – mit Freudenschrei riefen sie zusammen all: Willkommen sei! Sei willkommen, hoher Fürst, sei uns begrüßt! Sei willkommen, Weisheitsbergschacht, sei begrüßt! Sei willkommen, Buchs Geheimnis, sei begrüßt! ...⁵³ Männer und Frauen treffen sich getrennt zum Gebet, besondere Episoden aus Muhammads Biographie werden rezitiert, in manchen Regionen werden Kinder mit Süßigkeiten beschenkt (Zuckerfest). In der *barat*-Nacht am 15. *Saban* werden Sünden vergeben und das Schicksal festgesetzt; die Nacht der Himmelfahrt des Propheten (27. *Ragab*) steht ebenfalls in hohem Ansehen.⁵⁴

Die Feste der von den Sunniten getrennten Schiiten sind vor allem Trauerfeste: Am *Ashura*-Tag wird des Todes des Prophetenknells Husain gedacht. Aus diesem Anlass werden Wallfahrten zu den Gräbern der schiitischen Märtyrer unternommen, spezielle Speisen gereicht und Trauerkleidung getragen. Szenische Darstellungen oder Flagellanten-Prozessionen betonen den Grund und den Charakter der feierlichen Trauer.

Den islamischen Festen ist im Unterschied zu den jüdischen und christlichen Festen kein spezifischer Bezug auf Gott selbst oder auf die Glaubensmitte zu eigen, die für den Muslim in der Herabsendung des Korans liegt. Dieses Vorgangs wird allerdings in der Nacht vom 26. auf den 27. *Ramadan* gedacht: Es ist die „Nacht der Macht“ oder „Nacht der

⁵³ FRIEDRICH HEILER, *Der Islam. Die Religionen der Menschheit*, hg. v. Kurt Goldammer (Stuttgart, Verlag Philipp Reclam jun., 1999) 518. Übersetzung des Gedichts von Mevlud des Süleyman Celebi, gest. 1422.

⁵⁴ ANNEMARIE SCHIMMEL, *Das islamische Jahr. Zeiten und Feste* (München, Verlag C. H. Beck, 2014).

Bestimmung“ (*Laylat al-Qadr*), die zwar nicht als Fest gekennzeichnet wird, doch als besonders heilig gilt, da hier der Koran in seinem ersten Vers geoffenbart wurde. Der fromme Muslim weiß, dass Allah in dieser Nacht Bitten besonders erhört. Die Koranstelle, die auf diese Nacht hinweist, ist Sure 97, Verse 1-5: „Die Macht (*Al-Qadr*), geoffenbart zu Mekka. Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen! Siehe, Wir haben ihn [den Koran] in der Nacht *al-Qadr* geoffenbart. Und was lehrt dich wissen, was die Nacht *al-Qadr* ist? Die Nacht *al-Qadr* ist besser als tausend Monde. Hinabsteigen die Engel und der Geist in ihr mit ihres Herrn Erlaubnis zu jeglichem Geheiß. Frieden ist sie bis zum Aufgang der Morgenröte.“ In dieser Nacht wird ein ähnlicher Inhalt gefeiert wie mit dem jüdischen Fest der Herabsendung der Gesetzestafeln an Mose an *Schawuot*.

Entscheidend für die „Nacht der Macht“ ist die Begegnung Muhammads mit dem Engel, der später von einem Verwandten seiner Frau Khadija als Gabriel gedeutet wird. Muhammad ist ein erfolgreicher Geschäftsmann, aber zugleich ein religiös-Suchender. Als mittelloser Waisenkind tritt er in den Dienst der reichen Kaufmannswitwe Khadija, die er im Alter von 25 Jahren als 40jährige heiratet. Als Muhammad ungefähr 40 Jahre alt ist, hat er eine Offenbarung am Berg Hira in einer Höhle, in die er sich einmal pro Jahr zum Fasten und Beten zurückzog. Ihm wird in diesem Ursprungs-Ereignis die erste Koran-Offenbarung in einem Traum zuteil:⁵⁵ „Als ich schlief, so erzählte der Prophet später, trat der Engel Gabriel zu mir mit einem Tuch wie aus Brokat, worauf etwas

⁵⁵ Nach dem Hadith Nr. 3 aus der Sunna nach Bukhari. ADEL THEODOR KHOURY, *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition*, Bd 1 (Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008) 92f.

geschrieben stand, und sprach: ‚Lies!‘ (wörtlich: ‚Rezitiere!‘) ‚Ich kann nicht lesen‘, erwiderte ich. [Mohammed gilt als Analphabet.] Da presste er das Tuch auf mich, so dass ich dachte, es wäre mein Tod. Dann ließ er mich los und sagte wieder: ‚Lies!‘ – ‚Ich kann nicht lesen, antwortete ich. Und wieder würgte er mich mit dem Tuch, dass ich dachte, ich müsste sterben. Und als er mich freigab, befahl er erneut: ‚Lies!‘ Und zum dritten Mal antwortete ich: ‚Ich kann nicht lesen.‘ Als er mich dann nochmals fast zu Tode würgte und mir wieder zu lesen befahl, fragte ich aus Angst, er könnte es nochmals tun: ‚Was soll ich lesen?‘ Da sprach er: ‚Lies im Namen deines Herrn, des Schöpfers, der den Menschen erschuf aus geronnenem Blut! Lies! Und der Edelmütigste ist Dein Herr, Er, der das Schreibrohr zu brauchen lehrte, der die Menschen lehrte, was sie nicht wussten‘ (96,1-5).⁵⁶ Mohammed wiederholte, was der Engel ihm vorgelesen hatte, und der Engel ließ von ihm ab.

Zentral für den Islam ist die Freude, dass Muhammad das Wort Allahs gebracht hat, die Rechtleitung für unwissende und irregeleitete Menschen, wie es heißt. Der Koran war als unerschaffenes Wort bei Allah, ähnlich der Lehre von der Präexistenz Christi, und tritt nun in dieser bedeutungsschweren „Nacht der Macht“ in die menschliche Sphäre ein durch Muhammad. Heinrich Frick vergleicht diesen Vorgang mit der Menschwerdung Jesu, d.h. wie Jesus durch Maria als lebendiges Wort Gottes zu den Menschen kommt (*Inkarnation*), wird das Wort Allahs ein Buch; der jüdische Religionsphilosoph Harry A. Wolfson nennt diesen Vorgang parallel dazu *Inlibration*⁵⁷. Muslime sehen den Grund ihrer Freude

⁵⁶ ESSAD BEY, *Mohammed* (München, dtv Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1993) 82.

⁵⁷ HARRY A. WOLFSON, *Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976) 244-303.

über den Koran darin, dass der Mensch durch ihn Anteil bekommt an der Allmacht Allahs.⁵⁸

DIE HEILIGE NACHT DER GEBURT DES ERLÖSENDEN KINDES (WEIHNACHTEN) – CHRISTENTUM

Weihnachten ist die „geweihte“ (*wibe*) oder die (stille) Heilige Nacht des Christentums, in der nach christlicher Vorstellung der Retter der Welt, Jesus Christus, geboren wird und ein Engel verkündet: „Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine *große Freude*, die dem ganzen Volk zuteilwerden soll: Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren: er ist der Messias, der Herr. Und das soll euch als Zeichen dienen: Ihr werdet ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt. ...Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade.“ (Lk 2, 10-14)

Die Ankündigung dieser großen Freude geschah bereits durch den Engel, der Maria besuchte und ihr mitteilte, dass sie einen Sohn bekommen wird, der „Sohn des Höchsten genannt“ wird. (Lk 1, 26-38) In dieser Begegnung liegen interessanterweise entscheidende Momente, die in der Erzählung von der Herabsendung des Korans fehlen. Maria erschrickt und wundert sich beispielsweise über die Ansprache des Engels, der tatsächlich darauf eingeht, sie höflich bittet, sich nicht zu fürchten, und der ihr eine vernünftige Antwort gibt, warum sie von ihm „Begnadete“ genannt wurde. Maria stellt wiederum die vernünftige

⁵⁸ Vgl. BEATE BECKMANN-ZÖLLER, *Hingabe und Unterwerfung. Der Islam in der Begegnung mit der befreienden Botschaft Christi* (Hannoversch-Minden, GGE-Verlag, 2016) 26-32.

kritische Anfrage, wie es funktionieren sollte, dass sie, da sie mit keinem Mann ehelichen Verkehr hat, ein Kind bekäme. Implizit wird also sehr wohl vorausgesetzt, dass sie weiß, wie eine Empfängnis zustande kommt, und sie erhält wiederum eine Antwort, eine Art „übernatürlichen Beweis“ dafür, dass bei „Gott nichts unmöglich“ sei: Auch ihre unfruchtbare Cousine Elisabeth habe noch einen Sohn in ihrem hohen Alter bekommen. Der Engel behandelt Maria als freies Gegenüber, das sich distanzieren kann durch vernünftige Anfragen an den Plan Gottes. Als der Plan Gottes ihr einsichtig ist, gibt sie ihre freie Zustimmung.

Im Neuen Testament wird auch die Freude Gottes gleichnishaft vor allem darüber ausgedrückt, dass etwas verloren war und nun wiedergefunden wurde: Das Schaf, die Drachme und der verlorene Sohn (Lk 15, 1-32). An Weihnachten wird gefeiert, dass Gott gekommen ist, uns zu suchen; auf sehr unauffällige Weise: als Kind.

DIE NACHT DER NÄCHTE – DIE CHRISTLICHE WEIHNACHT ALS ERFÜLLUNG ALLER VORFREUDE

Das christliche Weihnachtsfest markiert mit der Geburt Jesu eine Zeitenwende, „als die Zeit erfüllt war ...“ (Gal 4, 4). Wie unterscheidet sich nun die christliche Freude in der Heiligen Nacht von den anderen Gründen zur Freude? Wie erfüllen sich nun die bisher genannten Nächte in dieser einen Heiligen Nacht zur „Fülle der Freude“?

Jesus bringt die Freiheit vom *Dharma*, vom unerbittlichen Lebensgesetz des ewigen „Stirb und werde“, das durch die menschliche Sexualität bzw. Fruchtbarkeit erfüllt werden muss. Die „Nacht Shivas“ muss so lange

beschworen werden, als eine unfruchtbare Frau oder eine, die nur Töchter gebiert, größter Schande ausgesetzt ist. Schon im jüdischen Glauben an Jahwe Gott-Vater setzt die Entmythologisierung der menschlichen Sexualität ein, die dadurch personal verstanden werden kann, als ein Geschenk des einen an den anderen. Das wird erst dann möglich, wenn Sexualität nicht mehr göttlich zu sein braucht, sondern allein Gott das Gott-Sein überlassen wird.

Die „Nacht der Erwachung“ Buddhas führt zu einer einseitigen Auflösung des „Stirb und werde“: zum heiteren „Stirb!“, „Verwehe!“ In der Weihnacht ist die Lösung des „stirb und werde“ in ein leidenschaftlich-freudiges „Lebe!“ überführt. Der Retter ist da: Durch ihn ist „Leben in Fülle“ (Joh 10, 10) möglich, d.h. durch ihn kann das Selbst erlöst werden, nicht durch eine völlige Auflösung, sondern in einer Erneuerung des Selbst: dadurch, dass es mit Christus gekreuzigt und von seinem sündigen Zustand befreit ist und aufersteht – im Hier und Heute, wird es zu einem Gegenüber des ewigen Du.

Die „Nacht der Errettung Israels“ drückt eine national begrenzte Freude aus; die Feinde bleiben um das erwählte Volk herum bis ans Ende der Zeit. In der „Weihnacht“ wird der Retter als Kind, nicht als Kriegsherr geboren, der die Feinde der ganzen Welt dadurch überwindet, dass in ihm die Möglichkeit zur Freundschaft mit allen Menschen, dem eigenen Volk und den Fremden, den Verwandten und den Feinden besteht.

Die „Nacht der Macht“ drückt den Charakter des islamischen Gemeinschaftswillens aus: Mit Macht und durch göttliche Bestimmung ist der Mensch unter das Gesetz Allahs, den Koran und die *Sharia*, zu bringen. Die Freude über die Macht Allahs korreliert mit der Freude der

Christen über die Ohnmacht des göttlichen Kindes, das allen Menschen die (Voll-)Macht verleiht, „Kinder Gottes“ zu werden (Joh 1, 12), wenn sie werden wollen wie „die Kinder“ (Mt 18, 3), offen und vertrauensvoll, hinein in eine „neue Familie“ (Mk 3, 35), in die Kirche hinein wiedergeboren.

Das Weihnachtsfest drückt die christliche Freude über die göttliche Gegenwart aus: Gott ist nah. Und wie ein Kind vor allem in der Gegenwart lebt, ohne Sorgen über die Zukunft und ohne belastende Erinnerungen an die Vergangenheit, so ist es das Wesen der christlichen Freude über den Retter Jesus Christus, dass sie präsentisch und vom noch zu durchstehenden Leiden uneinholbar ist.

Artículo

La ipseidad y la configuración del alma en la persona humana; un acercamiento desde la obra *Potenz und Akt* de Edith Stein

The ipseity and the configuration of the soul in the human person; an approach from *Potenz und Akt* by Edith Stein

Cristián Núñez Durán

CENTRO UC EDITH STEIN – FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

cfnunez@uc.cl

Para Anneliese Meis con respeto y gratitud

Resumen: El artículo pretende abordar la manera en que se da la configuración del alma en la persona humana, a partir del aporte de la noción de identidad/ipse y las reflexiones que Edith Stein realiza sobre la persona humana en su obra *Acto y Potencia*. En concreto, el estudio comienza asumiendo la noción que Paul Ricoeur tiene de la ipseidad en cuanto conciencia reflexiva de sí, y a partir de ello realiza un viaje por todas las dimensiones de la estructura humana que se develan en la obra steiniana. En dicho viaje, surgen las características propias del alma humana, elevada al espíritu, a diferencia de los animales y las plantas, pero unida a la materia por la sensibilidad, a diferencia de los espíritus puros. Y a través de la dilucidación de estas peculiaridades se descubre progresivamente el dinamismo por el cual el alma se configura en el mundo, edificando su propia identidad, alimentándose de aquello que puede captar tanto del mundo material como del espiritual.

Palabras claves: alma, ipseidad, identidad, Ricoeur, Stein.

Abstract: The article aims to address how the configuration of the soul occurs in the human person, based on the contribution of the notion of identity/ipse and the reflections that Edith Stein makes on the human person in her work *Acto y Potencia*. Specifically, the study begins by assuming the notion that Paul Ricoeur has of ipseity as a reflexive self-awareness. From this, the study journeys through all the dimensions of the human structure revealed in Stein's work. On this trip, the characteristics of the human soul emerge, raised to the spirit, unlike animals and plants, but united to matter by sensitivity, unlike pure spirits. And through elucidating these peculiarities, the dynamism by which the soul configures itself in the world is progressively discovered, building its own identity, feeding on what it can capture both from the material and spiritual world.

Keywords: soul, ipseity, identity, Ricoeur, Stein.

Recibido: 1 de diciembre de 2022 / Aceptado 20 de diciembre de 2022.

ANTECEDENTES

Para entrar en la materia que este escrito se ha propuesto abordar, es necesario trazar antes algunas pinceladas que formen el cuadro de fondo de la investigación, la cual se desarrollará en torno a dos aspectos principalmente: alma e ipseidad¹. Primero, cabe considerar que tal como se indica en el título, la búsqueda del papel del alma y la ipseidad en la configuración de la persona se centrará sólo en una obra de Edith Stein, *Potenz und Akt*, en español *Acto y Potencia* (AP)², la cual se constituye, a juicio de la Doctora Anneliese Meis, en “obra-puente entre el método fenomenológico aprendido de Husserl y aquel que se orienta por el ser de Tomás de Aquino”³.

Dicha obra, Stein la inició el 27 de enero de 1931, animada por Finke, Honecker, Heidegger y Husserl, con el propósito de acceder a

¹ A este respecto, cabe considerar que el VI Simposio Internacional del Centro UC Edith Stein, realizado entre el 11 y el 13 de agosto de 2015, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, tuvo como tema principal *La ipseidad en Edith Stein*. El presente estudio aludirá en diversas ocasiones a algunas de las conferencias de este simposio, publicadas posteriormente en el primer volumen de *Steiniana*.

² Sobre las discusiones de si es o no fundado el cambio del orden de los conceptos acto y potencia en el título de la traducción española de las Obras Completas versus la versión original alemana (*Potenz und Akt*), véase CHRISTOF BETSCHART, «Una nota sobre el título del intento de habilitación de Edith Stein ¿Potenz und Akt o Akt und Potenz?» *Steiniana: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 5 (2021): 33-42. <https://doi.org/10.7764/Steiniana.5.1.2021.3>.

³ ANNELIESE MEIS, *El Espíritu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein* (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2016), 114.

alguna cátedra universitaria⁴. En marzo de 1932, ya finalizado “el manuscrito de más de 450 páginas a máquina” lo entrega a sus maestros, añadiendo que “antes de darlo a la imprenta habría que revisarlo una vez más a fondo”⁵. Sin embargo, por la situación económica en que Alemania se encontraba, fue imposible conseguir la cátedra anhelada. De esa manera, la autora desiste de su publicación y se dedica a la enseñanza en el Instituto de Pedagogía Científica en Münster, donde utiliza los manuscritos para sus cursos, específicamente en la redacción del tratado *Estructura de la persona humana*⁶. En octubre de 1933, por la persecución a los judíos que ya se hace sentir bajo las presiones de Hitler, quien prohíbe la posibilidad de enseñar a las personas de origen semita, Stein deja las aulas y toma una decisión que cambiaría abruptamente su vida: entrar al Carmelo de Colonia.

Se podría pensar que aquí terminaría la historia de AP, pero no es así, pues en mayo de 1935, bajo el incentivo de su superiora, Madre Teresa Renata, y por el decisivo empuje del P. Provincial, Theodor Rauch, Edith Stein, ahora Sor Teresa Benedicta de la Cruz, decide revisar nuevamente el manuscrito para su publicación. Pero fue tal el empeño y la profundidad

⁴ FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN, «El ambiente espiritual y humano de Edith Stein», en *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales* (Madrid: Editorial Palabra, 2008), 67.

⁵ Cf. Cta. 311 (a Roman Ingarden, 9-III-1932) en EDITH STEIN, *Obras Completas. Escritos autobiográficos y Cartas*, ed. Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho, vol. I (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 960.E. Stein, «Escritos autobiográficos y Cartas», 960.

⁶ Cf. Cta. 349 (a Hedwing Conrad-Martius, 24-II-1933) en Stein, I:1008.

con que se dedicó a esta labor, que de la corrección del texto surgió otro nuevo, el cual se coronó como su obra maestra, *Ser Finito y Ser Eterno*⁷.

Por otra parte, también es relevante tener presente que, en el período en que Edith Stein trabajó en AP, ya llevaba diez años de conversa a la fe católica, y la visión de Tomás de Aquino ocupaba un lugar relevante en su pensamiento⁸. También, es durante estos años en que se distancia, al parecer definitivamente, de Edmund Husserl. De acuerdo con algunos autores, la razón de esta separación se debe a las diferencias que ambos tuvieron en la apreciación de la realidad objetiva y su papel como dato de sensación⁹ en la constitución del ser¹⁰, como también en el lugar de la sensibilidad en la configuración corpóreo espiritual del ser humano. Todo indica que la filósofa tomó un camino más realista que el de Husserl,

⁷ Al igual que *Potenz und Akt*, esta obra fue publicada póstumamente en el año 1950.

⁸ En 1929, Edith Stein publica *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*, en donde hace una exposición de ambas escuelas de pensamiento a través de un profundo y detallado diálogo entre los dos filósofos.

⁹ Así expresa Mariano Crespo este distanciamiento: “es una determinada interpretación del darse de los objetos ante la conciencia la que apartó a Edith Stein y a sus colegas a la orientación de su maestro. (...) En este orden de cosas, uno de los méritos metodológicos de Stein es haber pensado sobre el modo en que las cosas se nos dan y en nuestra habilidad de dejar que estas se nos den”. MARIANO CRESPO, «Aspectos fundamentales del método de Edith Stein», *Teología y Vida* 51 (2010): 73.

¹⁰ Sor Daniela del Gaudio comenta justamente esto como un punto novedoso y central del pensamiento de Edith: “*la sua attualità, alle soglie del terzo millennio, consiste proprio nell’aver cercato, con coraggio e rigore scientifici, la verità sull’essere, sul mondo e sull’uomo...*”. DANIELA DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità: l’antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Tesi di approfondimento 4 (Roma, Italia: OCD, 2004), 78.

aunque no ingenuo, como ella sostiene en algún momento¹¹, alejándose así del llamado giro idealista de su maestro¹².

ACERCAMIENTOS A LA NOCIÓN DE IPSEIDAD

El deseo por ir tras lo esencial del ser humano y su existencia en el mundo es lo que permite encontrar en el pensamiento de Edith Stein expresado en AP muchos puntos de congruencia con lo que la noción de ipseidad retrata sobre la realidad humana. Pero para poder abordar esta conexión con propiedad es necesario sumergirse primero en lo que significa, brevemente, este concepto, que también se comprende bajo una noción particular de identidad¹³.

En el último tiempo, Paul Ricoeur es probablemente quien aborda la ipseidad con mayor detención, especialmente a partir de los años ochenta, cuando la hace parte de unas de las principales problemáticas de su antropología filosófica¹⁴. En el pensamiento de Ricoeur, expresado en

¹¹ EDITH STEIN, «La significación de la fenomenología para la visión del mundo», en *Obras Completas. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, trad. José Mardomingo, vol. III (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 544.

¹² Cf. EDITH STEIN, «Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser», en *Obras Completas. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, trad. Alberto Pérez, vol. III (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 492-507.

¹³ CLAUDIA MARIÉLE WULF, «Iipseidad en las obras de Edith Stein», *STEINIANA: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 1, n.º 1 (2017): 64, <https://doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.4>.

¹⁴ Una profundización más detenida del aporte de Ricoeur en lo que se refiere a la noción de Ipseidad se puede encontrar en CRISTINA BUSTAMANTE, «La cuestión antropológica

su obra síntesis *Soi-même comme un autre* (1990), que a juicio de A. Meis es también el de Edith Stein¹⁵, ipseidad se comprende junto a la mismidad. Sin embargo, para el filósofo francés estos conceptos se diferencian ocasionalmente entre sí¹⁶, pues el significado y la relación de ambos constituye, en el fondo, la problemática que lo lleva a cuestionar la postura reduccionista que, a su parecer, establece una visión unilateral de la persona, comprendiéndola solamente en los términos de mismidad. Para Ricoeur, mismidad es sólo una parte de la identidad personal que, siendo un núcleo de permanencia del ser humano, “abarca la identidad numérica, la identidad cualitativa y garantiza la continuidad ininterrumpida entre el primer y último estadio de lo que llamamos la ‘misma’ cosa”¹⁷. En cambio, el filósofo considera a la ipseidad como la conciencia reflexiva de sí mismo, que se va dando en el transcurso del tiempo. La diferencia, según Ricoeur, está en que la mismidad tiene que ver más bien con la identidad numérica, o como él mismo sostiene, “a la permanencia de las huellas digitales de un hombre, o a su código genético”¹⁸. Por lo mismo, la

en Ricoeur: sujeto e imaginación. Apuntes para un diálogo con la teología», *Anales de la Facultad de Teología*, 2018, 90-113.

¹⁵ Cf. ANNELIESE MEIS, «La ipseidad de María Virgen Madre de Dios en el capítulo VIII de Ser finito y Ser eterno, de E. Stein», *STEINIANA: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 2, n.º 1 (2018): 107, <https://doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.4>.

¹⁶ “La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida [...], fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa” PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro* (México, D.F: Siglo Veintiuno, 1996), 109.

¹⁷ JUAN IGNACIO BLANCO ILARI, «Promesa e ipseidad: La crítica de Ricoeur al reduccionismo», *Revista latinoamericana de filosofía* 32, n.º 2 (octubre de 2006): 218.

¹⁸ PAUL RICOEUR, *Crítica y convicción: entrevista con François Azouvi y Marc Launay*, Colección perspectivas 13 (Madrid: Síntesis, 2010), 225.

relaciona con la invariabilidad que representa el carácter de una persona¹⁹. En este sentido, mismidad equivaldría, a juicio de C. Wulff, al “concepto clásico de identidad, es decir, la coincidencia material y espacio-temporal de una cosa consigo misma” que, según su parecer, en la obra steiniana tiene un “papel muy subordinado”, pues es considerado “solo con vistas a la identidad del cuerpo”²⁰. En cuanto que “el paradigma de la identidad ipse” para Ricoeur es la promesa: “[d]ebe mantenerse, por más que uno haya cambiado; equivale a la identidad voluntaria, deseada, afirmada sin tener en cuenta los cambios”²¹.

Así pues, la noción de Ricoeur sobre la ipseidad en cuanto conciencia reflexiva tiene una profunda relación con los descubrimientos que lleva a cabo Edith Stein en su búsqueda por el ser en AP. Entre otras cosas, porque la mirada dinámica de la filósofa sobre la constitución del ser humano en el mundo, a partir del movimiento acto y potencia, se acerca al prisma que aporta la noción ricoeuriana de ipseidad en la autoconfiguración de la persona. En este sentido, y de acuerdo con lo que sostiene Blanco Ilari,

[l]a noción de ipseidad se presenta como el eje que
permite articular una ontología distinta a la que

¹⁹ Ricoeur comprende el carácter como “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos [...], acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo” PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 113.

²⁰ WULF, «Iipseidad en las obras de Edith Stein», 64.

²¹ PAUL RICOEUR, *Crítica y convicción*, 226.

presenta la tradición sustancialista. La ontología hermenéutica propone quitar la supremacía que buena parte de la tradición filosófica da a la noción de sustancia en el campo de la antropología, para colocar en su lugar el binomio aristotélico “acto-potencia”. Según Ricoeur, es este cambio en el esquema categorial el que nos permitirá una mejor comprensión de la naturaleza del hombre²².

Es, por tanto, a partir de estas referencias que se profundizará en lo que la antropología steiniana descubre de la identidad personal, especialmente en su viaje a las entrañas más profundas del ser humano que hace en el manuscrito no terminado al cual este estudio prestará mayor atención.

EL ALMA HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN, CONDICIÓN DE LA IPSEIDAD

Edith Stein comprende el alma de diferentes maneras. Probablemente, debido a que, por su formación fenomenológica, las definiciones que elabora, a partir del objeto de su investigación, no poseen la misma carga ontológica de aquellas que son formuladas por quien proviene de una escuela más sustancialista. Para la autora, alma en ocasiones es lugar, en otras conciencia, o relación, etc. Empero, como no podría dejar de ser en quien se adentra en el pensamiento tomasiano, Stein comienza su

²² BLANCO ILARI, «Promesa e ipseidad», 233.

investigación en AP a partir de conceptos claves a la hora de enfrentar la metafísica del Aquinate. Es más, acto y potencia, como también materia y forma, son binomios que estarán presente transversalmente en toda su obra, girando principalmente en torno a la cuestión del ser, si bien siempre desde un análisis que vislumbra una intuición fenomenológica por parte de la autora.

Al abordar los términos materia y forma, Edith Stein se detiene en el alma humana y la considera como forma de principio interior, es decir, como aquella dimensión que configura al individuo desde dentro. Este principio interior es también identificado por ella, al igual que el Aquinate en *De Spiritualibus Creaturis*, como la esencia o forma sustancial²³. A su parecer, esta forma como principio interior está viva, pues ella misma da vida, y de acuerdo con la concepción del Aquinate, da también el mismo ser²⁴. En el caso de una obra de arte, por tomar un ejemplo de algo inanimado, careciente de vida, la forma actúa desde fuera y viene siendo la *idea* que actúa en la materia. Mientras que en el ser humano como también en los demás seres vivos, esta forma actúa desde el interior, dándole la vida: es su *entelequia*²⁵. En ocasiones, Stein llama a esta forma viva el “alma de la vida”²⁶. Incluso, al comparar este tipo de forma viva con las otras formas materiales, la autora da un salto teológico,

²³ AP, 476.

²⁴ AP, 439.

²⁵ AP, 293.

²⁶En concreto, Edith trata sobre este término en cinco circunstancias, tratando justo del problema que ahora abordamos. Cf. AP, 439 – 441.

estableciendo, desde este proceso de actualización, una analogía con el propio Ser de Dios, pues, a su parecer, “[l]a vida como movimiento desde dentro hacia fuera y la actualización desde dentro hacia fuera es el acercamiento más fuerte a la actualidad del Ser divino”²⁷.

Además de comprender al alma como una forma sustancial viva, Edith Stein sostiene, desde la dinamicidad de la existencia, que también debe ser considerada como *forma vacía*. Para entender esta compleja conceptualización, es necesario recurrir inicialmente a los principios abordados al comienzo de AP, donde la filósofa se introduce en estos conceptos con el objetivo de construir una base sólida para el resto de su investigación. Al referirse específicamente a *forma vacía*, sostiene,

...que esta forma *con* toda su llenura significa un singular, y, al contrario, que *sólo* un singular puede ser su inmediata llenura. Es concebible una ilimitada pluralidad de singulares que ella puede llenar. En este sentido posee también universalidad. Por otra parte, a ella *sólo* la llena un singular. Y esto es una limitación frente al “objeto” como forma fundamental más universal²⁸.

²⁷ AP, 437; ver en alemán: “*Das Leben als Bewegung von innen heraus und Aktualisierung von innen heraus ist stärkere Annäherung an die Aktualität des göttlichen Seins*”. Cfr. E. STEIN, «Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins. 10: Phänomenologie und Ontologie 2» [PA], 186.

²⁸ AP, 261; ver en alemán: “*Sie besagt, daß diese Form mit ihrer vollen Ausfüllung ein Singuläres bezeichnet, umgekehrt, daß nur ein Singuläres ihre unmittelbare Ausfüllung sein kann. Es ist eine unbegrenzte Vielheit von Singulärem denkbar, was sie ausfüllen kann. In diesem Sinne besitzt sie auch*

Esta concepción de forma vacía es la que posibilita al alma llenarse, además de la cualidad de su sustancia, de las especies accidentales que, cambiando, determinan su actualidad²⁹. Es decir, le da la posibilidad de abrirse y transformarse en receptora de estas especies que le darán los elementos para llegar a ser en la actualidad, pues la forma sin una fuerza que la llene no puede llegar a ser la sustancia dadora de la subsistencia. Aquí sus propias palabras:

Así como la materia que llena el espacio como materia prima, es decir, sin forma, no puede tener ser actual, la fuerza anímica sin forma no puede tener ser actual: pero tampoco la forma sin la fuerza, porque esta forma es formal en el sentido de una forma vacía y sólo la fuerza formada es sustancia. A través de esta forma vacía, el alma está abierta en tres modos de la receptividad sensible, de la dirección intelectual hacia los objetos y de la apertura interior, “propriadamente” anímica para contenidos espirituales. Esta apertura es la formabilidad por la especie accidental, es decir, por la especie que le viene de fuera³⁰.

noch Allgemeinheit. Andererseits kann sie nur von Singulärem ausgefüllt werden. Und das ist eine Einschränkung gegenüber dem „Gegenstand“ als allgemeinsten Grundform” PA, 22.

²⁹ AP, 485.

³⁰ Cf. AP, 509 [traducción propia]; ver en alemán: “Sowenig die raumfüllende Materie als materia prima, d. h. formlos, aktuelles Sein haben kann, sowenig kommt der seelischen Kraft ohne Form aktuelles Sein zu: aber auch der Form nicht ohne die Kraft, weil diese Form formal im Sinne einer Leerform ist und erst die geformte Kraft Substanz. Durch diese Leerform ist die Seele erschlossen in der

En estos comentarios ya se desvela una relación entre el concepto principal del presente estudio y la receptibilidad –o más bien disponibilidad³¹– en que el alma humana va configurando y configurándose en la temporalidad. El alma va pasando de la potencia a la actualidad a través de estas especies accidentales que ella en cuanto forma vacía recibe. Es decir, en un lenguaje existencial cercano al de Ricoeur, la identidad personal no depende tan solo del personaje, sino también de agentes externos e internos que constituyen una historia narrada: “[l]a persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias”³². Con todo, aún es necesario ahondar en un aspecto de esta forma de principio interior, viva y vacía, para abarcar con mayor propiedad la relación con la noción de ipseidad aquí asumida.

De acuerdo con la descripción del ser humano del capítulo sexto de AP, dedicado al estudio de *las cosas finitas como grados de la materia formada*, y queriendo especificar la particularidad del alma humana frente a los demás organismos vivos, Edith Stein sostiene que:

dreifachen Weise der sinnlichen Empfänglichkeit, der intellektuellen Richtung auf Gegenstände und der inneren, der „eigentlich“ seelischen Geöffnetheit für geistige Gehalte. Diese Erschlossenheit ist Formierbarkeit durch akzidentelle, d.b. ihr von außen, zukommende Spezies” PA, 251.

³¹ “... El ser disponible se opone al que está ocupado o atareado consigo mismo. Está, al contrario, tendido hacia afuera, listo para consagrarse a una causa que lo sobrepasa, pero que al mismo tiempo hace suya...” J.I., BLANCO ILARI, «Promesa e ipseidad...», 234.

³² PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 147.

[e]l alma humana ha irrumpido en un nuevo sentido hacia el interior y está abierta hacia lo exterior: no sólo sintiéndose a sí misma y su propio ser y su contacto con los demás en la apatía animal, sino consciente con claridad intelectual de sí misma y de su decisión en sí y todo lo demás en cuanto otro³³.

Para entender con profundidad el tema de la *claridad intelectual* abordado aquí –que en definitiva es, según Stein, lo que eleva el alma humana al mundo del espíritu en cuanto un ser que es configurado personalmente³⁴–, es necesario considerar la noción que la autora tiene de *apertura y transparencia*, pues es lo que en definitiva permite, a su juicio, el autoconocimiento intelectual. Que, a su vez, abre perspectivas de comprensión a la ipseidad personal en los términos que aquí se han considerado.

Tal como recientemente se aludió, la apertura es la condición de receptividad que tiene el alma humana, la cual le permite ser llenada por diversas especies que le son ajenas a su esencia, provenientes tanto del mundo exterior como del interior. Por otro lado, transparente, en el lenguaje de AP, viene a significar la capacidad del alma humana de ser manifiesta a sí misma. ¿De qué manera?, cuando alguien está, por ejemplo,

³³ Cf. AP, 482 [traducción propia]; ver en alemán: “*Die Menschenseele ist in einem neuen Sinn nach innen aufgebrochen und nach außen aufgeschlossen: nicht nur sich selbst und sein eigenes Sein und seine Berührung mit anderem in tierischer Dumpsheit spürend, sondern ihrer selbst und ihrer Beschlossenheit in sich und alles anderen als anderem in intellektueller Klarheit bewußt*” PA, 226.

³⁴ Cf. AP, 425.

frente a una situación extrema, en la que tiene que tomar una decisión importante, la transparencia como cualidad anímica se manifiesta en la posibilidad que esta persona tiene de libremente distanciarse de sí y verse como un otro, a quien puede analizar y aconsejar. Cuántas veces ha pasado que uno “cae en cuenta” de que está hablando solo o, más precisamente, con uno mismo. Inclusive, frente a una experiencia vivida, uno a veces hasta se puede auto reprimir.

De esta transparencia también nacen las cualidades antropológicas de libertad y claridad. Así lo describe Edith Stein:

Ser transparente significa ser consciente de sí mismo, pero no en una apatía según las sensaciones, sino en libertad y claridad. “Libertad” significa aquí la posibilidad de liberarse de sí mismo en cierto modo, y enfrentarse como a un extraño, a un objeto, y “claridad” significa la posibilidad de “intuirse”, de “conocerse”³⁵.

Todas estas características son las que, en definitiva, le permiten al ser humano ser intelectualmente consciente de sí mismo y poder decidir libremente en y por sí. Además, le dan la posibilidad de entender y vivir libremente en relación con los otros; permite la alteridad. La transparencia

³⁵ AP, 418; ver en alemán: “Durchleuchtetsein hieß seiner selbst bewußt sein, aber nicht in empfindungsmäßiger Dumpfheit, sondern in Freiheit und Klarheit. „Freiheit“ bedeutet hier die Möglichkeit, sich von sich selbst in gewisser Weise loszulösen und sich gegenüberzutreten wie einem Fremden, einem Objekt, und „Klarheit“ die Möglichkeit sich „anzuschauen“, sich zu erkennen” PA, 168.

y la apertura anímica, según Stein, son las condiciones de posibilidad para que el mundo pueda “ensamblar” en el alma humana³⁶. Incluso, es a partir de estas reflexiones que ella comprende la relación que se puede establecer con Dios, pues Él entra en contacto con el ser humano conservando un diálogo desde la alteridad, donde este último es “sujeto *partner* del diálogo interpersonal”³⁷, ya que, si bien Dios entra en contacto desde el interior más profundo del alma con la que dialoga, nunca la aniquila ni sustituye. Es el ser humano que desde su sede antropológica propia se abre y se deja llenar, en una construcción consciente de su propia identidad personal.

LA IPSEIDAD, EL “YO” Y EL ALMA PERSONAL -ESPIRITUAL EN EL PROCESO DE AUTOCONFIGURACIÓN LIBRE

Como recientemente se planteó, Edith Stein sostiene que, a diferencia del alma de otras especies inferiores –las de las plantas y de los animales–, el alma del ser humano es elevada al espíritu. En concreto, con ello la autora se refiere al “yo espiritual” que puede libremente entregarse a los impulsos del alma, y de una manera libre volverse y entregarse a ellos o, por el contrario, separarse o al menos modificarlos³⁸. Dicho de otro modo, este yo consciente corresponde a lo que también Stein define como el alma

³⁶ Cf. AP, 423.

³⁷ JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 6a ed. (Bilbao: Sal Terrae, 2011), 177s.

³⁸ AP, 420.

personal-espiritual, vista como sujeto de acción, distinta del alma como escenario del acontecer interno. Pues bien, este “yo” steiniano, que es personal porque es intelectual y libre³⁹, en el parecer de A. Meis es desde donde surge la ipseidad⁴⁰.

La ipseidad, tal como se entiende en este estudio, es posible, desde la perspectiva steiniana, gracias al yo “espiritual-personal” que se mueve dentro del interior anímico. Y tal dinamicidad del yo descrita por Stein en AP se alinea perfectamente con la construcción de la “identidad narrativa”⁴¹, por tanto temporal de Ricoeur, y se aleja a una identidad más sustancialista y formal, vinculada a lo más estrecho de la noción de mismidad. Cabe recordar, a este respecto, que C. Wulff considera que Stein comprende la ipseidad como realización y no como un estado estático de ser⁴². En el fondo, con esta perspectiva se da cuenta del “cambio y la mutabilidad dentro de la misma constitución de la subjetividad”⁴³. En un ejercicio de distinción con el alma apática del animal, “en el que no están separados el cuerpo y el alma ni lo interior de

³⁹ AP, 419.

⁴⁰ MEIS, «La ipseidad de María Virgen Madre de Dios en el capítulo VIII de Ser finito y Ser eterno, de E. Stein», 108.

⁴¹ Este concepto es acuñado por RICOEUR en su obra *Temp et récit III: Le temps raconté* (1985).

⁴² WULF, «Iipseidad en las obras de Edith Stein», 7.

⁴³ JIMENA NÉSPOLO, «El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur», *Orbis Tertius* 12, n.º 13 (20 de septiembre de 2007): 7, <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv12n13a07>.

lo exterior”⁴⁴, Stein describe lo que sucede al interior del alma de una persona humana:

Alegría y tristeza, dolor e ira, amor y odio siente ella en su alma: la llenan en su interior. Sin embargo, ellos son conscientes de modo intelectual: el yo que se alegra y es consciente de esta alegría, puede de modo reflexivo volverse a ella y conocerla. Además: el yo, en la alegría está vuelto a algo objetivo, la alegría es alegría intencional, para la que el objeto está presente como regocijante. Así es la vida anímica “transparente” y “abierta”, por lo tanto espiritual en el sentido especial de la palabra⁴⁵.

Consecuentemente, el ejercicio de autorreflexión, propio de la identidad-ipse de Ricoeur, es aquel en el que el yo, volcándose hacia algún aspecto del paisaje anímico propio, no solo conoce el sentimiento que lo embarga en el momento, sino también, en ese sentimiento, se conoce e

⁴⁴ AP, 487; ver en alemán “*in dem neder Leib und Seele noch Inneres von Äußerem geschieden sind*” PA, 230.

⁴⁵ AP, 420; ver en alemán “*Freude und Leid, Schmerz und Zorn, Liebe und Haß fühlt sie in ihrer Seele: Sie erfüllen ihr Inneres. Doch sie sind bewußt in intellektueller Weise: Das Ich, das sich freut und dieser Freude bewußt ist, kann sich ihr reflektierend zuwenden und sie erkennen. Darüber hinaus: Es ist in der Freude einem Gegenständlichen zugewendet, die Freude ist intentionale Freude, für die der Gegenstand als erfreulicher dasteht. So ist das seelische Leben „durchleuchtet“ und „geöffnet“, also geistig in dem speziellen Sinn des Wortes*” PA, 170.

identifica a sí mismo. En este sentido, y de acuerdo con C. Wulff, el yo personal “constituye la identidad compleja de la persona”⁴⁶.

Con todo, cabe considerar que si bien el ser humano en su configuración anímica, por su yo espiritual-personal no es ni planta ni animal, tampoco es un ángel en cuanto espíritu puro, puesto que su yo personal se relaciona ineludiblemente con la estructura psicofísica que le es propia⁴⁷. Nunca puede separarse enteramente de ella. Tal como lo sostiene Stein en AP, el “yo” humano se eleva en el todo de cuerpo y alma:

este es el libre yo activo, que rige el cuerpo y es consciente de su señorío sobre el cuerpo, de su dirigir y de su poder dirigir intelectualmente, que “está en el cuerpo”, en cuanto es lo mismo a manera consciente, y que siente en y sobre el cuerpo y que dispone libremente de él; “está en el alma”, en cuanto [la] percibe y siente lo que en ella sucede, y al mismo tiempo en cierta manera es señor de ello y de lo cual es consciente; lo que puede conocer en su libre hacer: captar los objetos extraños, pero también su cuerpo y su alma, en los que está, apartarse de sí, y conociendo

⁴⁶ WULF, «Ipseidad en las obras de Edith Stein», 72.

⁴⁷ WULF, 66.

y queriendo, puede recibirlos espiritualmente en posesión⁴⁸.

De esta manera, el yo activo personal dispone libremente tanto de su alma como de su cuerpo, los reconoce como propios y los puede hacer parte de su objetivación reflexionante, con la intención de construir su propia identidad. Sin embargo, por el hecho de estar inseparablemente unido a ellos, y tal como se señaló recién, el espíritu humano se distancia del espíritu angélico. Aunque la autora hace referencia al yo espiritual como la *mens*, en el sentido de la forma más alta de espiritualidad —el *oculus animae* del Pseudo Dionisio—, diferenciándolo así del *intellectus* y del *anima*, precisa que no lo es en el sentido de “espíritu puro”, pues tal yo espiritual “está insertado y adherido a aquel todo corpóreo-anímico, que no es transparente para sí ni libre y tampoco es ilimitadamente comprensible y dominable para el espíritu”⁴⁹. En otras palabras, la transparencia en el ser humano no es completa, pues su espíritu no puede ser enteramente consciente de sí mismo como un todo, ni tampoco puede dominar absolutamente su estructura psicofísica. Y la razón principal esgrimida

⁴⁸ AP, 419; ver en alemán “*Das ist das frei tätige Ich, das den Leib regiert und sich seiner Herrschaft über den Leib, seines Lenkens und seines Lenkenkönnens intellektuell bewußt ist, das „im Leibe ist“, sofern es bewußtseinsmäßig dasselbe ist, das im und am Leibe empfindet und das frei über ihn verfügt, das „in der Seele ist“, sofern es empfindet und fühlt, was in ihr vorgeht, und zugleich wiederum in gewisser Weise darüber Herr und sich dessen bewußt ist; das in freiem Tun erkennen kann: fremde Gegenstände erfassen, aber auch seinen Leib und seine Seele, in denen es ist, von sich abrücken und sie, erkennend und wollend, geistig in Besitz nehmen kann*” PA, 170.

⁴⁹ AP, 420; ver en alemán: “*jenem leiblich-seelischen Ganzen eingesenkt und verhaftet, das für sich nicht durchsichtig und nicht frei und auch für den Geist nicht unbegrenzt durchschaubar und beherrschbar ist*” PA, 170.

por Stein es porque la espiritualidad humana se eleva a partir de la sensibilidad; es por medio de ella que se une lo espiritual con lo material.

LA SENSIBILIDAD Y SU APOORTE EN EL DESARROLLO DE LA IPSEIDAD

El lugar de la sensibilidad en el desarrollo de la ipseidad es fundamental para Stein, pues lo que se siente en el alma está ahí y no se puede dejar de lado. La autorreflexión no se hace *en frío*, desde una desvinculación absoluta con toda la dimensión afectiva, que vendría siendo la que sintetiza lo que arriba se enuncia como “*aquel todo corpóreo anímico*”. Para la autora, las sensaciones “en la vida despierta normal del adulto van entrelazadas con la vida intencional del yo espiritual en lo más íntimo”⁵⁰. Por lo mismo, la transparencia no es absoluta, pues si bien el yo humano puede reflexionar sobre lo que siente, no es capaz de dominar completamente el flujo de su sentir. En una de las reflexiones sobre cómo el ser humano “no está entregado sin resistencia a las reacciones de su propio cuerpo”, Stein precisa que él no es señor ilimitado de todo eso⁵¹. Aunque no se quiera, el flujo de las sensaciones siempre va a jugar un rol a la hora de tomar posición frente a la realidad, sea esta interna o externa al sujeto.

Por otra parte, pero siempre en relación con lo recién planteado, la sensibilidad es aquella dimensión que considera el mundo circundante

⁵⁰ AP, 426; ver en alemán “*Im normalen wachen Seelenleben des Erwachsenen aber sind die Empfindungen mit dem intentionalen Leben des geistigen Ich aufs innerste verwoben*” PA, 175.

⁵¹ AP, 487.

a la hora de construir la propia identidad. Es por medio de ella que el ser humano se vincula no solo con su propio sentir, sino que también con aquello que desde fuera le provoca una reacción determinada. Según Stein, “la dependencia de los datos de sensación y, con esto, de las especies sensibles del mundo externo justifica el discurso de una formación de la vida actual del sujeto por medio de las cosas externas”⁵². Es decir, la autorreflexión no puede verse ajena a la influencia proveniente del mundo externo. Dicho de otro modo, más cercano al lenguaje de Ricoeur, el personaje no se puede desentender del relato; el sujeto no se puede enajenar de la experiencia. Ahora bien, para que la esfera *simplemente* espiritual del ser humano pueda entrar en conexión con este mundo circundante, del cual hacen parte ciertas cosas del ámbito *simplemente* material, Stein hace suyo el argumento del Aquinate, sosteniendo la necesidad de que la sensibilidad ocupe un lugar intermedio⁵³.

De acuerdo con el modo en que el ser humano conoce, sería imposible, a la hora de pasar de la potencia al acto en el proceso de intelección, que se diera una relación entre la esfera material y espiritual sin un mediador que estuviese en ese terreno fronterizo entre la inmanencia y la trascendencia. Para que haya el movimiento de la potencia al acto es necesario que los elementos que se conjugan sean del mismo género; lo que no se daría si los objetos sensibles del mundo exterior entrasen en directa “relación” con el sujeto espiritual del alma humana.

⁵² AP, 505; ver en alemán “*Die Abhängigkeit der Empfindungsdaten und damit der species sensibiles von der äußeren Welt, rechtfertigt die Rede von einer Formung des aktuellen Subjektlebens durch die äußeren Dinge*” PA, 247.

⁵³ Cf. AP, 516.

Por este motivo, la sensibilidad, por su condición fronteriza, posibilita esta relación.

Para dilucidar lo aquí tratado, cabe recordar que el conocimiento humano no es como el de los ángeles, que al no tener cuerpo van directamente al conocimiento de la esencia de las cosas —el llamado conocimiento intuitivo—, sino que, por las características propias de su naturaleza constituida de cuerpo y alma, el ser humano accede a la realidad a través de los sentidos, los cuales permiten un conocimiento discursivo del mundo y también de sí mismo. Con todo, no debe considerarse esta vinculación como un límite negativo, pues si esta dimensión afectiva es bien llevada, no debería transformarse en un impedimento para la autoconfiguración libre. Incluso, es justamente esta vitalidad y dinamismo entre la intencionalidad del yo espiritual y la vida afectiva la que evidencia al ser humano en su constitución tripartita, al modo paulino (1Ts 5, 23), y que el Verbo quiso asumir y elevar con la Encarnación.

LA IPSEIDAD Y LA UNIDAD EN EL ALMA DE LA DEPENDENCIA MUTUA DEL CUERPO Y DEL ESPÍRITU

Como se puede dilucidar de lo que se ha venido sosteniendo a lo largo de todo el escrito, para Stein es de suma importancia considerar al ser humano como una unidad entre espíritu y materia. Desde una perspectiva que considera el progreso temporal de la construcción de la identidad personal, la autora sostiene que hay una dependencia mutua entre el desarrollo espiritual y corporal del ser humano, alcanzada por el alma:

Cuando comienza la vida espiritual del alma, no termina la formación del cuerpo: él sigue creciendo y configurándose hasta que él -más o menos perfectamente- alcanza la figura que es el telos del desarrollo corporal. Al mismo tiempo se desarrolla el alma en la vida actual del espíritu y forma allí la figura espiritual de la persona, el carácter, un desarrollo que llega más tarde a la meta que el corporal.

Ambos procesos del desarrollo trascurren no como completamente separados el uno del otro. La vida actual y la configuración habitual del alma se expresan en el cuerpo, y el total desarrollo del cuerpo, el desarrollo de sus órganos parece ordenado para que pueda servir al objetivo del alma; por otra parte, aparece el transcurso de la vida actual del espíritu dependiente de la correspondiente disposición del cuerpo⁵⁴.

Con todo, la autora comenta que, en una etapa determinada de este crecimiento unitario de la vida corporal y espiritual, el grado del desarrollo y la actualidad misma pasa a jerarquizar la vida del espíritu por

⁵⁴ AP, 508; ver en alemán: “*Wenn das geistigwache Leben der Seele beginnt, hört die Formung des Leibes nicht auf: Er wächst noch weiter und gestaltet sich noch weiter, bis er - mehr oder minder vollkommen - die Gestalt erreicht hat, die das Telos der leiblichen Entwicklung ist. Zur gleichen Zeit entfaltet sich die Seele in aktuellem Geistesleben und formt darin die geistige Gestalt der Person, den Charakter, eine Entwicklung, die meist sehr viel später zum Ziel kommt als die leibliche. Beide Entwicklungsprozesse verlaufen nicht völlig getrennt voneinander. Das aktuelle Leben und die habituelle Gestaltung der Seele prägen sich im Leib aus, und die gesamte Entwicklung des Leibes, die Ausbildung seiner Organe, scheint darauf hingeeordnet, daß er den Zwecken der Seele dienen könne, andererseits erscheint der Verlauf des aktuellen Geisteslebens von der jeweiligen Verfassung des Leibes abhängig*” PA, 250.

sobre la corporal, “en el que la vida del espíritu es lo que importa, y el cuerpo está a su servicio”⁵⁵. Claro está que dicho estadio no es necesariamente alcanzado por todos en una etapa etaria específica, incluso muchos quizás nunca lo lleguen a conseguir, pues depende de la libre aceptación o rechazo de las constantes invitaciones que nacen desde lo que Stein considera como la vida superior del espíritu⁵⁶.

A pesar de que la unión del alma con la materia por medio de la sensibilidad es propia de la realidad humana, para comprender el ejercicio identitario, es necesario puntualizar que Stein también reconoce una separación relativa entre alma y cuerpo:

El alma humana personalmente formada lo anima [al cuerpo] y lo domina desde un centro, en que está concentrada en sí y lleva una vida propia, desde donde el cuerpo de ninguna manera se halla afectado o, sin embargo, sólo de un modo secundario⁵⁷.

Como ya se ha mencionado, para Stein, el alma humana es elevada al espíritu⁵⁸ y puede entrar en él, y así como se nutre de la materia también lo puede hacer del espíritu⁵⁹. En ciertos momentos de la vida actual,

⁵⁵ *Ibíd.*, 507. “in dem das geistige Leben das ist, worauf es ankommt, und der Leib ihm dienstbar ist”. *Ibíd.*, 250.

⁵⁶ Cf. AP, 486.

⁵⁷ AP, 486; ver en alemán: “Die personal geformte Menschenseele beseelt und beherrscht ihn von einem Zentrum aus, in dem sie in sich gesammelt ist und ein eigenes Leben führt, wovon der Leib gar nicht betroffen wird oder doch nur in einer sehr sekundären Weise?” PA, 229.

⁵⁸ Cf. AP, 418.

⁵⁹ Cf. AP, 513.

cuando el alma está ocupada de las cosas relacionadas meramente al mundo espiritual, y en donde la conexión con el mundo externo no tiene ninguna relevancia, la filósofa afirma que el alma puede libremente desocuparse de su cuerpo:

Aunque el alma ha crecido con el cuerpo y no puede desprenderse de él, puede ella, sin embargo, apartarlo de sí en cierta manera espiritual, en una libre consideración y tratamiento, en libre empleo. Y ella puede desarrollar una actividad, en la que él ya no parece desempeñar ningún papel: cuando no se ocupa de él mismo ni a través de su mediación con el mundo de los sentidos, sino con objetos puramente espirituales⁶⁰.

De todos modos, como siempre sigue existiendo una dependencia entre la vida espiritual y las disposiciones corpóreo-sensibles, Stein sostiene que la fuerza que llena la forma vacía del alma proviene de las dos esferas, la material y la espiritual. Los ángeles, por su configuración exclusivamente espiritual, y los animales por su configuración exclusivamente material, sólo pueden obtener su material de formación del mundo espiritual y material respectivamente. Pero en el alma humana se puede establecer una separación “reflexiva” entre la fuerza vital

⁶⁰ AP 488; ver en alemán: “*Obgleich sie mit ihm verwachsen ist und ihn nicht abschütteln kann, vermag sie ihn doch in gewisser Weise geistig von sich abzuriicken - zu freier Betrachtung und Behandlung, in freier Verwendung. Und sie kann eine Tätigkeit entfalten, in der er gar keine Rolle mehr zu spielen scheint: wenn sie weder mit ihm selbst, noch durch seine Vermittlung mit der sinnfälligen Welt beschäftigt ist, sondern mit rein geistigen Objekten*” PA, 231.

espiritual y sensible, de las cuales en la esencia *corpóreo-sensible-espiritual* del ser humano una única fuerza está alimentada. Y esta esencia, según las reflexiones aquí expuestas de Edith Stien, ha conseguido lidiar con ambas fuerzas, tanto del mundo material como espiritual. En el caso de la relación con la materia, el alma “organiza una materia que llena el espacio en un cuerpo, que por medio de ella es cuerpo vivo y capaz de tomar del mundo material en que está entrelazado como cuerpo material, el necesario material para su desarrollo y formarse”⁶¹. Pero, además, “[el] alma tiene su propia vida en actividad espiritual que va más allá de la formación del cuerpo. También esto, en cuanto actividad es consumo de fuerza”⁶².

Es en esta nutrición y consumo de fuerzas donde se percibe más claramente el papel del alma humana característica en la configuración de la ipseidad. Por lo mismo, en todo su estudio, la filósofa no se cansa en argumentar que para poder comprender al ser humano en su totalidad “debe examinarse su articulación en la conexión del mundo material y espiritual”⁶³. Ahora bien, como ya fue expuesto más arriba, la libertad de optar por este o aquel alimento anímico es la que va a propiciar o no la plena realización personal:

⁶¹ AP, 510; ver en alemán “*organisiert raumfüllende Materie zu einem Leib, der durch sie lebendiger Leib ist und befähigt, aus der materiellen Welt, in die er als materieller Körper verflochten ist, die zu seiner Erhaltung nötigen Stoffe zu entnehmen und sich einzuformen*” PA, 252.

⁶² AP, 510; ver en alemán “*Die Seele hat ihr eigenes, über die Leibformung hinausreichendes Leben in geistiger Aktivität. Auch dieses ist als Aktivität Kraftverbrauch*” PA, 252.

⁶³ AP, 394; ver en alemán “*muß ihre Eingliederung in den Zusammenhang der materiellen und geistigen Welt untersucht werden*” PA, 147.

La actividad exigida puede ser un voluntario abrirse para algo que aumenta la fuerza interior y la riqueza interior: por un *bonum*. Ella puede ser también un voluntario abrirse contra algo que consumiría la fuerza y que disminuiría la riqueza: contra un *malum*. Puede también, finalmente, ser un abrirse voluntario para el *súmmum bonum*, el ser puro⁶⁴.

En esta cita, que se enmarca en las últimas reflexiones de su tratado filosófico sobre el acto y la potencia, Edith Stein abre el camino para comprender que el alma humana es capaz de abrirse al *Summun bonum*, “nacer del Espíritu” y tener una vida de la gracia. Según su parecer,

[e]sto es posible en base a la mera apertura originaria y puede eventualmente serle ya participado, si sólo lo "permite"; si este permitir no es activo, sino mera ausencia de una resistencia⁶⁵.

En definitiva, desde la comprensión steinina del ser humano, la identidad personal se puede lograr a partir de una nutrición que también considera la esfera del ser puro, de Dios. Es más, el alma personal debe

⁶⁴ AP, 527; ver en alemán “Die geforderte Aktivität kann willensmäßiges Sicherschließen für etwas sein, was die innere Kraft und den inneren Reichtum vermehrt: für ein bonum. Sie kann auch willensmäßiges Sichverschließen gegen etwas sein, was an der Kraft zehren und den Reichtum mindern würde: gegen ein malum. Sie kann schließlich auch willensmäßiges Sicherschließen für das summum bonum, das reine Sein, sein” PA, 267.

⁶⁵ AP, 528; ver en alemán “Es ist möglich auf Grund der bloßen ursprünglichen Erschlossenheit und kann dem Menschen evtl. schon zuteil werden, wenn er es nur „zulässt“; ja sogar, wenn dies Zulassen kein aktives, sondern bloß Fehlen einer Abwehr ist” PA, 268.

llevar a todos sus compañeros de viaje, cuerpo y espíritu, que la constituyen como alma de aquel varón o de aquella mujer, al puerto en donde se encontrará definitivamente, en la plenitud de su *télos*, con Aquel que la creó para sí.

REFLEXIONES FINALES

En este estudio, que ha pretendido ser un aporte en una de las tantas perspectivas con que la profesora Anneliese Meis accedió al pensamiento de Edith Stein, fue posible adentrarse en aquello que para Edith Stein significaba el alma, característicamente humana, en la propia configuración, vinculándola especialmente a la noción de ipseidad.

Es cierto que muchos términos ameritan una profundización mayor en un próximo estudio, y varios cabos han quedado sin atar completamente, como, por ejemplo, la profunda y radical reflexión de Stein sobre el alma humana encumbrada al mundo espiritual, con todo lo que esto significa para el desarrollo de su antropología filosófico-teológica.

No obstante, con vistas de concluir el presente escrito, y haciendo referencia a los intereses que ocuparon a la autora luego de terminar AP⁶⁶, cabe sostener que la capacidad con la que el ser humano fue dotado, de ser reflexivo y voluntariamente consciente de sí mismo, es por donde Dios

⁶⁶ Tal como fue planteado al comienzo, *Acto y Potencia* sirvió de base para su obra magna *Ser finito y ser eterno*. Posteriormente, Edith Stein se dedica preferencialmente al comentario y profundización de la mística carmelita, en donde tiene un lugar privilegiado los escritos de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.

invita a sumergirse en el propio castillo interior, para encontrarse con Él, en las moradas más profundas del ser. Justamente por esto, si las mujeres y los varones de hoy no acogen este apelo para sumergirse en las profundidades de su centro espiritual, y desde ahí erigir su identidad personal, y prefieren más bien vivir en las periferias de su actualidad, nunca podrán alcanzar la felicidad, pues no se estarán configurando desde la radical altura y profundidad en la que fueron llamados a habitar.

HOMENAJE A HNA. ANNELIESE MEIS

Escribir unas líneas sobre la Prof. Hna. Anneliese Meis me resulta complejo, porque me es difícil elegir entre los diversos puntos de vista desde los cuales podría decir alguna palabra sobre ella y sobre su aporte a la teología y a nuestra Universidad. He pensado, finalmente, que no puedo prescindir de ninguna de esas perspectivas.

La Hna. Anneliese fue, en mis tiempos de *estudiante* de esta misma Facultad (cuando funcionaba en el Campus Oriente de la Universidad), una profesora de gran nivel intelectual y de una dedicación a sus alumnos verdaderamente admirable. Habría que decir, en verdad, que, más que una simple profesora, la hermana fue para muchos de nosotros, los estudiantes de entonces, una verdadera formadora, una maestra, que supo guiarnos de manera personalizada no solo en el interés intelectual por los temas de la teología, sino, sobre todo, en la búsqueda apasionada y entusiasta de las dimensiones más profundas de nuestra disciplina. Como estudiante, podría testimoniar muchas cosas aprendidas o descubiertas en sus cátedras; podría hacer muchos recuerdos de vivencias que me marcaron en sus clases y en múltiples conversaciones que la hermana sostenía con nosotros sus alumnos, destacando sobre todo aquellas enseñanzas, intuiciones y orientaciones que nos llevaron a elegir el camino de la teología como camino de vida y no solo como un simple oficio.

También podría expresarme *como colega*, como el compañero de trabajo que años más tarde llegué a ser de la hermana Anneliese en la misma Facultad. Aunque siempre, desde nuestros primeros años de estudiante, ella solía dar a sus estudiantes un trato sencillo y cercano, que nos llevó a muchos a considerarla, ya en ese tiempo, como una verdadera amiga, al mismo tiempo, al menos para mí, esa cercanía siempre convivió con un gran respeto y una verdadera admiración por su autoridad intelectual. Recuerdo que siempre me impresionó su capacidad de lectura, su cultura teológica, su laboriosidad. Seguí valorando todo ello cuando me incorporé a la Facultad como profesor, y recuerdo con especial afecto

cuando ella misma se acercó a mí un par de veces para hablar sobre ciertos enfoques que yo daba a mis asignaturas. Ello me ayudó, recuerdo, a precisar mis ideas, al mismo tiempo que me resultó muy edificante el respeto con que ella escuchó y acogió mis perspectivas teológicas sobre temas relevantes de mi docencia. Pero, además, en este plano de compañeros de ruta tuvimos la oportunidad de compartir grandes momentos en el Centro Edith Stein y, desde ese mismo contexto, en un proyecto de investigación Fondecyt que nos ayudó mucho a profundizar en el conocimiento de diversos autores, y en la puesta en diálogo de los mismos, a partir de sus propias perspectivas teológicas. Como compañera de trabajo, también tengo con Anneliese una deuda de gratitud por su generosidad y por su disponibilidad para ayudar a mejorar el trabajo de otros, por de pronto el mío. Su impulso y su ayuda ha sido decisiva para mí en muchas ocasiones en los últimos años, para poder preparar debidamente presentaciones y publicaciones que se me requirieron.

Por último, podría también decir cosas muy importantes de Anneliese *como decano* de nuestra Facultad. Como tal, me ha correspondido presenciar el trabajo de la maestra en la madurez de los años de la sabiduría. Me ha tocado ver su proceso de ir dejando tareas, en favor de las nuevas generaciones de teólogos y teólogas que se han ido incorporando a la Facultad. Y, junto con eso, me ha correspondido también verla continuar con proyectos muy queridos por ella, como el del Centro Edith Stein, que todavía cuenta con su aporte entusiasta. A la que fue y ha sido una de las personas más importantes en mi formación como teólogo, ahora la he podido ver de manera más lúcida, con la disposición humilde y servicial de una auténtica trabajadora de la teología en la Facultad y, así, en la Iglesia que ama y a la que ha servido durante toda su vida.

Muchas veces he pensado que el privilegio de haber tenido profesores como Anneliese, como Juan Noemi, Sergio Silva, José Arteaga, Waldo Romo y tantos otros, todos tan distintos uno del otro, pero todos tan valiosos y tan entregados a su oficio, nos hace, a mí y a todos los otros profesores de mi generación, deudores de una riqueza que deberíamos pagar con nuestro esfuerzo por, al menos, acercarnos al ejemplo que nos han dado estos notables teólogos chilenos. Porque Anneliese, más allá de



su evidente “alemanidad”, es una de nosotros y nosotras. Anneliese Meis es y quedará para la posteridad, como una figura representativa de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es decir, como una teóloga definitivamente chilena.

Fernando Berríos Medel
Decano Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile



Varia

La huella humana y académica de Anneliese Meis.

Relato de una alumna

He tenido el privilegio de ser alumna dos veces de esta mujer maravillosa. Hace treinta años fue mi profesora en el pregrado de la Facultad de Teología PUC cuando ella impartía clases de ‘antropología teológica’ y comenzaban los años noventa. Entonces me deslumbré con todo lo que transmitía, más que nada con su capacidad para enseñar de forma tan personalizada y bien documentada. A diferencia de otros profesores, a cada alumno le sabía su nombre, cada clase nos tomaba muy en serio al dialogar, escuchando y poniendo interés genuino a nuestras preguntas, respondía todo y a todos con paciencia; a tal nivel que recogía y recordaba

cada búsqueda personal por varios días, que después nos dejaba mensajes manuscritos con lápiz grafito en nuestras pruebas corregidas, con comentarios muy atinentes a lo que a cada uno le iba soplando el Espíritu Santo según nuestro quehacer teológico.

Otra muestra de su incansable misión formativa consistía en sugerir que investigáramos por nuestra cuenta y profundizáramos algo de interés particular, mientras ella buscaba mucha bibliografía y la compartía con sus alumnos más allá de las horas de clases. Así, invertía mucho tiempo en conversaciones enfocadas a nuestra *'forma mentis'* con la meta de alcanzar claridad y verdad en la búsqueda investigativa. Tenía la capacidad de estimular la inteligencia, y hasta creo que veía en cada uno un enorme potencial de brillante investigador como lo es ella, lo que sin duda va a ser muy difícil volver a encontrar.

Por todo eso, y obviamente su carisma, la profesora Anneliese Meis ha tenido unos resultados impresionantes con récord de investigaciones en lo académico. En lo pedagógico ha contado siempre con la motivación de su audiencia, porque su discurso está centrado tanto en la persona como en los contenidos. En clases todo se traducía en buenas notas y perfecta asistencia, debido a la natural admiración y respeto por parte del alumnado hacia ella, como corresponde a su altura de maestra. Puedo decir que el efecto que produjo en lo personal fue enorme: no sólo aumentó mi amor por la teología, sino que me estimuló las ganas de enseñar con esa capacidad de servicio y dedicación. Tan grande fue su huella que su ramo pasó a ser el más importante para mí, y en segundo año de universidad comencé además a estudiar pedagogía, logrando

titularme de las dos carreras en cinco años. Hasta hoy sigo dejándome formar por su sabiduría en los simposios steinianos anuales, en los encuentros quincenales del grupo ‘Antropología, Trinidad y Medicina’ del CES, y leyendo sus innumerables publicaciones, lo que siempre intento integrar en las clases de religión y teología que doy, porque considero que su antropología teológica es muy profunda y amorosa.

Hace pocos años volví a la Universidad Católica con la intención de hacer un magíster en Teología Fundamental, y participé en el último curso lectivo que dio la profesora Anneliese en nuestra Facultad de Teología el año 2016, donde invitaba a estudiar el concepto de la certeza del ser simple, desde una perspectiva sistemática dogmática, para introducirnos en las profundidades del pensamiento de Edith Stein: filósofa-fenomenóloga, mística-santa, presentándola desde la encrucijada de su maestro Husserl, de Tomás de Aquino y Agustín. Ella nos fue introduciendo en el pensamiento steiniano, a partir de los muchos textos de la autora en estudio, y nosotros como sus alumnos fuimos elaborando una respuesta en conjunto a la pregunta metódica sobre la certeza del Ser. La idea era poder formular preguntas dirigidas a nuestros temas particulares de tesis de magíster. Y fue muy genial, logró que Edith Stein le hablara a cada uno de sus alumnos en ese seminario. Entonces, ella me sugirió la lectura de *‘Die Seelenburg’* traducida como ‘Castillo Interior’ y me animó a transformar ese trabajo de fin de seminario en un artículo que ella

me insistió se publicara.¹ Posteriormente, siguió de cerca el trabajo de mi tesis titulada «Los otros como puerta de acceso a Dios: Una aproximación a *Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, de Edith Stein».

Ella siempre ha sido un referente para mi perspectiva de trabajo; me apoyó una y otra vez cuando tuve dudas sobre mis intuiciones teológicas, especialmente a través de su libro «Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre» (Editorial UC, Chile: 2001, 539 pp.); me sirvieron también para desarrollar el *Status quaestionis* de mi tesis, varios de sus valiosos artículos publicados al respecto, como: «Edith Stein, Naturaleza, libertad y gracia. El espíritu finito y su dramaticidad en el mundo», (En: Revista Católica CXIV, n° 1.183, 2014: 225-234); y dos artículos en revista de nuestra Facultad de Teología: «El rostro del Otro: Acercamientos recientes a la Antropología Teológica», (En: Teología y Vida 39, 1998: 13 - 38); y, «Gracia Desbordante y Teología Práctica, según Edith Stein, *Die Seelenburg*» (En: Teología y Vida 54.1, 2013: 115-56). Pese a que la profesora Anneliese Meis investigó mucho y profundiza hasta hoy sobre Stein, no abordó específicamente el tema del acceso a Dios desde ‘la puerta del misterio de la corporalidad’ como una temática de la alteridad entendida desde *los otros* al modo de la intersubjetividad tal como me interesa a mí. Por eso, ella me instó a profundizar y terminar esa tesis de magíster, y me recomendó las obras literarias introspectivas de la doctora

¹ Cruz, María Loreto: «La Misericordia desde el Comentario al Castillo Interior de Teresa De Ávila, según Edith Stein» (2016): *La Revista Católica* [artículo De Revista] Vol. 116, No. 1191 (jul.-sep. 2016), P. 211-225.

de la iglesia: santa Teresa de Jesús y la obra steiniana que la comprende. Ambas autoras consideran en su teología tanto el pensamiento como el sentir y el hacer, por lo que tienen una visión integradora de lo corporal en la autoconfiguración hacia Dios a través de la experiencia humana.

Por otro lado, Stein acuñó la palabra “empatía” desde un espacio liminal entre la biología, antropología filosófica, psicología, educación y teología fundamental. Al igual que la profesora Anneliese, también filósofa, teóloga, pedagoga y religiosa; ambas iluminaron y guiaron mi interés por develar el misterio de la accesibilidad a Dios, desde las vivencias que regala la existencia humana encarnada a través de la experiencia con otros.²

Esta maravillosa profesora nos estimuló a la búsqueda de la verdad no solo desde el discurso teológico meramente intelectual sino en conformidad con lo que se siente y piensa, como un saber experimental, al mismo tiempo que intuitivo es hasta místico, a veces. Si bien Edith Stein, la autora sugerida por la hermana Anneliese, recoge tanto el trabajo aristotélico tomista como la mística patrística y filosofía medieval, trasciende esas opciones para abrirse al método fenomenológico. Además se dejó transformar por la lectura de Teresa de Jesús, quien afirma en *Las Moradas*³ que la oración, meditación y consideración son las claves de la

² *Los otros*, también llamados en teología alteridad u otreidad, pueden ser la *puerta* desde donde se abre la vivencia plena del amor humano. Pueden ser el lugar para que cada persona sea capaz de empatizar

³ *Las Moradas del Castillo Interior* (o más simplemente: *Las Moradas*; o *Castillo Interior*) es el último libro que escribió Santa Teresa de Jesús, para sus hermanas, las monjas Carmelitas Descalzas. Según muchos, su mejor obra; y una de las cumbres de la mística cristiana y de la prosa española del Siglo de Oro. En el año 1577, cuando

puerta de acceso a Dios. Pero luego desde la psicología Stein se pregunta en el *Castillo Interior* si no habrá una puerta distinta de la oración para entrar al alma. Y yo siguiéndola, gracias al seminario con la hermana Anneliese, me pregunté: ¿Habrá una sola puerta de acceso a lo divino? ¿Más allá de la oración existe otra puerta de entrada al ‘castillo interior’, una puerta de entrada o salida a la interioridad de cada hombre y mujer? ¿Podemos hablar de amor a Dios si no hemos experimentado el amor humano?

“Los otros” no como una abstracción, son quienes posibilitan la dinámica de autoconocimiento desde la niñez, mientras crecemos y hasta el final de nuestra vida, a través de la empatía. Los demás son quienes nos pueden facilitar u obstaculizar el despliegue de la libertad personal para comunicarnos con Dios. Así quedó planteada la importancia que tiene la experiencia del amor humano y el conocimiento personal, en la investigación de tesis tanto para el encuentro y conocimiento de Dios, como para encontrar un obstáculo o impedimento en el acceso a Él.

vivía en España, en la ciudad de Toledo y a los 62 años, con muchos achaques de salud y cuando su obra de reformadora peligraba porque la Inquisición la miraba con malos ojos (le quitaron su autobiografía, que será publicada después como su libro *Vida*, el que leerá y terminará de convertir al catolicismo a Edith Stein, ayudándola a encontrar su vocación al Carmelo). En ese momento, Gracián y otros sacerdotes de su entorno, que conocen lo que esta monja sabe y lo bien que se expresa, la empujan a escribir algo y Teresa obedece a regañadientes, como se lee en el prólogo del *Castillo Interior*. En apenas dos meses netos de escritura, y en circunstancias muy adversas, sin tiempo ni para corregir ni para releer, pero muy inspirada, y como si se lo dictaran Teresa de Jesús termina su obra. *Las Moradas (M)* son una alegría de los grados de la vida espiritual, yendo desde la ascética hasta la mística. Es una doctrina segura, donde sabiduría, felicidad y santidad van juntas. 1M 1,7: «*la puerta para entrar en este castillo es la oración y la consideración (...) pues para que la oración merezca tal nombre, uno ha de advertir con quién habla y lo que pide y quién pide y a quién.*»

Grandes preguntas me han sugerido la hermana y el camino steiniano al que me invitó. Particularmente, le agradezco haber conocido a Edith Stein de su mano, que me haya invitado a formar parte del Centro UC de Investigación Interdisciplinaria dedicado a esta filósofa (CES). Anneliese Meis lo fundó en nuestra Universidad Católica, y desde nuestra Facultad de Teología se fue abriendo a la interdisciplinariedad e internacionalidad. En un principio ella sola gestionó durante diez años la creación de nuestro CES: materialización de su trabajo pionero como teóloga que rinde homenaje como tal a otra filósofa y teóloga mujer.

Los inicios del “Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein” datan del año 2004, cuando un grupo de teólogas de la Facultad de Teología PUC se reunió a trabajar en torno al tema de la mujer, y lideradas por la hermana Anneliese Meis organizaron seminarios anuales al respecto. El primero se celebró en el primer semestre del 2009 y fue abierto más allá de las teólogas; se tituló “Edith Stein y la pregunta por la mujer”. Ella reunió a los asistentes en la formación de un grupo de investigación formado por profesores y alumnos de teología y filosofía que se siguió reuniendo mensualmente para conocer más a fondo el pensamiento, la obra y aporte de la fenomenóloga, presidido por la hermana. Desde el 11 de agosto de 2014, la pequeña comunidad de estudios pasó a ser un Centro Interdisciplinario adscrito a la Facultad de Teología PUC, con el fin de contribuir al proceso del desarrollo cultural y espiritual del país de cara a los temas emergentes de la sociedad. Hoy cuenta con veintiocho miembros activos que se organizan en grupos de trabajo, con una revista online llamada *Steiniana* y simposios celebrados en

agosto de cada año, todo abierto al servicio de nuestra comunidad universitaria e internacional.

Lo anterior es obra silenciosa⁴ de nuestra profesora, quien por muchos años ha sido gran promotora del pensamiento steiniano, cruzada que no ha estado exenta de dificultades.⁵ Es destacable su incansable aporte con numerosos estudios sobre la autora, además de impulsar a otros en Chile y el mundo a leerla y pensar su filosofía para transformarse de su mística. Ella ha sido un pilar fundador del CES en nuestra facultad, aportando de maneras siempre nuevas a la buena noticia del Evangelio. Así, con su epistemología filosófico-teológica, al modo de Edith Stein, ella también parte de lo humano a lo divino para volver a descender con una conexión más profunda entre Dios Trino y la persona, dejando al descubierto una dimensión más verdadera del ser en su camino ascendente.

A nuestra querida Anneliese Meis Wörmer, ssps, siempre le ha preocupado la búsqueda de la verdad, que la ha hecho mirar la teología sistemática y fundamental con una certeza pocas veces alcanzada por otros teólogos. Desde su antropología teológica ha aportado mostrando toda la riqueza de la gracia divinizando la condición creatural como perspectiva

⁴ “Y no es por haber permanecido en absoluto silencio hasta el momento, sino porque hemos estado calladas como mujeres y, al tomar conciencia de nuestra identidad, buscamos darle voz ¿Cómo podemos experimentar nuestra ‘invisibilidad’, si siempre hemos estado presentes? En verdad, se puede estarlo y no ser vistas o simplemente no expresarse, no darse a conocer” (Virginia Azcuy , “El lugar teológico de las mujeres”, 1314).

⁵ Imagino lo difícil que fue para ella trabajar, por mucho tiempo como profesora titular, siendo la única mujer de la Facultad de Teología PUC además, en un ambiente por cierto muy clericalista.



de realidad. A sus alumnos siempre nos desafió a explorar más radicalmente las preguntas que nos surgían. Ella nos iba animando con una dedicación y pedagogía enormes, aplaudiendo con amabilidad el más mínimo logro, al mismo tiempo que exigía con suavidad de modo.

Por todo lo antes mencionado, puedo asegurar que ella ha dejado una enorme huella no solo en mí, sino en la gran mayoría de sus alumnos y compañeros de trabajo, quienes sin duda, también reconocen su generosidad y honradez intelectual.

María Loreto Cruz Opazo
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
mlcruz@uc.cl