

Experiência Religiosa e Liberdade em Edith Stein: o abandono em Deus como realização da interioridade pessoal.

Religious Experience and Freedom in Edith Stein: abandonment in God as the fulfillment of personal interiority.

Ursula Anne Matthias
Universidade Federal do Ceará

Resumo:

Estudar a experiência religiosa em Edith Stein exige atravessar várias áreas do saber: da fenomenologia nos moldes de Husserl à mística carmelita, passando por uma psicologia integral e uma antropologia do ser corpóreo-espiritual, desafiando as fronteiras entre fé e razão, incorporando as contribuições da filosofia, da teologia, da psicologia e da antropologia. Neste artigo pretendo defender a tese que não se faz jus à experiência religiosa em Edith Stein tratando-a como um mero objeto de estudo, mas que ela deve antes de tudo ser vista como um caminho vivencial e existencial de transformação interior, que envolve a liberdade e uma escolha consciente em todas as suas fases, e que esta experiência se relaciona intrinsecamente com a capacidade humana da empatia, enquanto encontro com uma interioridade de outro ser humano que prepara o encontro místico com o Ser eterno. Além disso, encontra respaldo na sua visão o ser humano como um ser espiritual, dotado de um centro profundo que transcende a consciência. Deste modo, pelo menos de forma implícita, o tema da experiência religiosa se vincula à experiência do autoconhecimento profundo, estando presente em todas as fases da sua obra, desde a tese de doutorado. A fim de aclarar o tema da experiência religiosa, iremos percorrer as obras *Sobre o Problema da Empatia*¹, *Causalidade Psíquica*², *Introdução à*

¹ STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2008. (ESGA 5).

² STEIN, Edith. *Psychische Kausalität*. Em: Stein, E. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2010. (ESGA 6).

Filosofia³, Vias para o conhecimento de Deus⁴ e Ciência da Cruz,⁵ sem a pretensão de sermos exaustivos na nossa abordagem, pois faltarão obras tão importantes como a Liberdade e Graça, A Estrutura da Pessoa Humana, Ser Finito e Ser Eterno, O Castelo da Alma, os Escritos Espirituais, as Conferências, entre tantas outras.

Palavras-chave: Empatia; Fenomenologia; Interioridade Pessoal; Mística; Edith Stein.

Abstract:

Studying religious experience in Edith Stein requires traversing several 57mpor of knowledge: from phenomenology in the 57mporta Husserl to Carmelite mysticism, passing through © integral psychology and © anthropology of the corporeal-spiritual being, challenging the boundaries between faith and reason, incorporating contributions from philosophy, theology, psychology and anthropology. In this article I intend to defend the thesis that religious experience in Edith Stein is not done justice by treating it as a mere object of study, but that it must above all be seen as a lived and existential path of inner transformation, which involves freedom and a conscious choice in all its phases, and that this experience is intrinsically related to the human capacity for empathy, as © encounter with the interiority of another human being that prepares the mystical encounter with the eternal Being. Furthermore, it finds support in her 57mportant the human being as a spiritual being, endowed with a profound center that transcends consciousness. In this way, at least implicitly, the theme of religious experience is linked to the experience of deep self-knowledge, being 57mportan in all phases of her work, since the doctoral thesis. In order to clarify the theme of religious experience, we will traverse the works On the Problem of Empathy, Psychic Causality, Introduction to Philosophy, Ways to the Knowledge of God and The Science of the Cross, without claiming to be exhaustive in our approach, as 57mportante works such as Freedom and Grace, The Structure of the Human Person, Finite Being and Eternal Being, The Castle of the Soul, Spiritual Writings, Conferences, among many others, will be lacking.

Keywords: Empathy; Phenomenology; Personal Interiority; Mysticism; Edith Stein.

³ STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2004. (ESGA 8).

⁴ STEIN, Edith. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. Freiburg/Basel/Wien.: Verlag Herder, 2003. (ESGA 17); STEIN, Edith. *Vias para o conhecimento de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2025.

⁵ STEIN, Edith. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2003. (ESGA 18); STEIN, Edith. *A Ciência da Cruz*. Tradução Dr. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 2013.

A Empatia como abertura ao outro

Ainda como jovem discípula de Husserl, na sua tese de doutorado *Zum Problem der Einfühlung*⁶ (1917), Stein define a empatia como o ato em que um eu consegue captar a vivência de um outro eu, sem confundir-se com ele. Já nesta obra, fica muito evidente que o ser humano é dotado de uma estrutura intencional, a qual aponta para uma abertura à transcendência.

a) Empatia como acesso ao outro e abertura ao transcendente

Para Stein, a empatia não acontece por meio de uma mera analogia com o próprio eu, mas, antes, ela representa uma experiência originária do outro enquanto sujeito. A empatia é uma intuição fundadora, enquanto vivência que é dada como originária e presente, embora o seu conteúdo não seja dado de forma originária. Em outras palavras, a vivência empática é aquela na qual as vivências do outro são dadas ao eu, porém *como vivências do outro*.⁷

O fato que o eu é capaz de abrir-se a uma alteridade que permanece transcendente (o outro ser humano) mostra uma estrutura antropológica que revela que o sujeito pode ser capaz de uma abertura ainda mais radical, a um Outro absoluto — Deus. Ainda que o termo “Deus” não apareça diretamente nesse contexto, a estrutura da empatia oferece alguns dados fenomenológicos que preparam a experiência religiosa.

b) Limites da empatia e analogias com o conhecimento de Deus como o “Grande Outro”

Se, por um lado, a experiência empática prepara a abertura ao “Totalmente Outro”, existem também limites intrínsecos: Stein reconhece que a empatia nunca leva a uma posse plena do outro. Ela mantém a distância essencial entre sujeitos diferentes e autônomos. É nesse hiato entre o eu e o outro que se abre a possibilidade de pensar o divino, pois o eu pode intuir as vivências alheias apenas de maneira mediatamente originária; elas se dão em uma forma que não é imediata, mas tampouco inferida logicamente. Essa imediatez mediada lembra, na mística negativa, a experiência de Deus como presença ausente — como uma forma única de presença que excede a presença sensível e aponta para o mistério, tanto em relação à pessoa humana quanto — ainda mais radicalmente — em relação à pessoa divina.

c) Fundamento do sujeito na intersubjetividade e abertura ao fundamento absoluto

⁶ STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2008. (ESGA 5).

⁷ “Und soll Einfühlung den von uns streng definierten Sinn: Erfahrung von fremdem Bewußtsein haben, dann ist nur das nicht-originäre Erlebnis, das ein originäres bekundet, Einfühlung”. (STEIN. *Zum Problem der Einfühlung*, p. 24-25). (Tradução nossa).

A obra *O Problema da Empatia* evidencia que o eu só se constitui como tal no horizonte do encontro com o outro, e que esse reconhecimento implica uma estrutura de sentido que não se esgota na esfera do empírico. A empatia, enquanto via de acesso à interioridade ou à consciência alheia, revela-se também como um caminho de autoconhecimento, permitindo ao sujeito não apenas reconhecer-se, mas igualmente apreender os próprios valores.

Nesse percurso, a análise da constituição do indivíduo psicofísico conduz à descoberta do espírito como dimensão ontológica irreduzível e como categoria necessária para a possibilidade mesma do conhecimento empático. Em outras palavras, o eu não pode apreender o outro sem pressupor uma esfera espiritual que transcenda a mera facticidade corpórea.

No término do quarto capítulo, intitulado “Empatia como compreensão de pessoas espirituais” (*Einfühlung als Verstehen geistiger Personen*), Edith Stein problematiza precisamente essa dimensão: a possibilidade de uma vida espiritual que, em sua autonomia, não requer mediação corpórea. A reflexão sugere, assim, que a empatia abre ao horizonte de uma intersubjetividade espiritual, na qual a corporeidade é condição de acesso, mas não o limite último da compreensão, mesmo se, normalmente, o espírito de uma pessoa humana necessita das expressões corpóreas para comunicar-se a um outro espírito nesta mesma condição.⁸

No final da obra, Stein se pergunta – de forma hipotética – se o espírito pode entrar em contato com um outro espírito sem recurso à corporeidade – no sentido de uma possibilidade essencial: “Seria uma necessidade essencial que o espírito só possa entrar em relação com outro espírito por meio da corporeidade?”⁹

De fato, as obras dos grandes espíritos que viveram em outras épocas nos estão acessíveis pela mediação sensível, que envolve sempre a participação de um elemento material, como por exemplo uma palavra escrita ou uma obra de arte.

Apesar disso, já em 1915/16, Stein admite a possibilidade de pessoas puramente espirituais, possibilidade pelo menos pensável sem cair em contradições: “Mas como fica, então”, pergunta ela, “a situação das pessoas puramente espirituais, cuja concepção em si mesma não envolve contradição? [...] Houve pessoas que, em uma súbita transformação de sua personalidade, acreditaram experimentar a ação da graça divina, [...]”.¹⁰

⁸ Cf. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, p. 135.

⁹ Ibid.: “Sollte es eine Wesensnotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr treten kann durch das Medium der Leiblichkeit?” (Tradução nossa).

¹⁰ Cf. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, p. 135-136: “Wie steht es nun aber mit rein geistigen Personen, deren Vorstellung já keinen Widerspruch in sich schließt?” [...] *Es hat Menschen gegeben, die in einem plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten [...]*” (Tradução nossa).

Para responder a estas perguntas, o estudo da consciência religiosa lhe parece muito interessante. No entanto, apesar do seu interesse e da sua atenção pela possibilidade da obra da graça divina na alma humana, a jovem filósofa permanece cautelosa, reenvia a pesquisas ulteriores e se limita a um simples “*non liquet*”,¹¹ como última palavra da sua tese de doutorado.

Embora Stein, no momento da sua tese de doutorado, ainda não introduz conceitos teológicos, porém, fica evidente que a estrutura intersubjetiva está posta e pode ser ampliada — em sua filosofia posterior — na direção de uma transcendência para além do outro ser humano. Desta forma, pode-se afirmar que a fenomenologia da empatia prepara o terreno para uma teologia da experiência, pois: Se a pessoa humana é capaz de acolher, por meio da empatia, o outro ser humano que se revela, em toda a sua alteridade, sem reduzi-lo à própria consciência, poderia também acolher o “grande Outro”, Deus, pois a empatia é um modo de captar a presença originária do outro em mim — o que permite conhecer também Deus não apenas como conceito intelectual, mas como presença viva e vivenciada.

Causalidade Psíquica e Introdução à Filosofia

Na obra “Causalidade Psíquica”¹², Stein vai além da fenomenologia da empatia e começa a explorar a estrutura dinâmica da alma humana em sua relação com diferentes tipos de causalidade — física, psíquica, vital e espiritual.

Ela desenvolve com mais robustez o fundamento espiritual da pessoa, já com influências tomistas e agostinianas, embora nesta fase tais influências se façam presentes de forma predominantemente indireta, pela linha Husserl – Brentano – Tomás – como Stein destaca nos seus textos que confrontam a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Tomás de Aquino¹³, assim como no pequeno artigo “O que é fenomenologia”¹⁴; quanto à linha agostiniana ousamos dizer que toda a fenomenologia tem inspiração agostiniana, pois Husserl termina as *Meditações Cartesianas* com a famosa expressão agostiniana: “*Noli foras ire [...] in te redi, in interiore homini habitat veritas*”¹⁵. Este convite husserliano-agostiniano de entrar em si mesmo e de “perder o mundo pela *epoché*” prepara filosoficamente a abertura à transcendência a partir da

¹¹ “*non liquet*” (lat.): “não está evidente”.

¹² STEIN, Edith. *Psychische Kausalität*. Em: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2010. (ESGA 6).

¹³ STEIN, Edith. A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo. Em: Stein, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2019, p. 45-134.

¹⁴ STEIN, Edith. O que é fenomenologia? Em: Stein, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2019, p. 31-44.

¹⁵ (Tradução livre: Não vás para fora de ti [...], volta para dentro de ti, a verdade habita no interior do ser humano).

interioridade consciente e relacional.¹⁶ Nesta obra, Stein mostra como a alma vital pode tornar-se cada vez mais transparente ao espírito, até que a vida toda da pessoa seja iluminada por ele. Já nesta obra, Stein cita algo como uma experiência do divino, embora ela ainda não tenha abraçado uma fé religiosa explícita.

Quando trata da sinergia de causalidade e motivação, da força vital sensível e espiritual, Stein cita uma experiência pessoal – fato raríssimo nas obras da Stein – de uma experiência de Deus, ainda obscura, que aconteceu já antes da conversão “oficial”, marcada pelo batismo.

Em um contexto de crise existencial e percepção dos limites radicais da condição humana, a jovem doutora relata ter sido agraciada por uma experiência de repouso em Deus por ocasião de uma vivência que ultrapassou a sua força vital espiritual: Ela percebeu em si mesma um sentimento de abandono e aconchego em Deus, acompanhado da sensação de estar livre de toda obrigação para o agir e de toda a responsabilidade:

Há um estado de repouso em Deus, de total distensão de toda atividade espiritual, no qual não se fazem planos, não se tomam decisões e, muito menos, se age, mas se entrega todo o futuro à vontade divina, abandonando-se inteiramente ao “destino”. Esse estado me foi concedido, por assim dizer, após uma experiência que ultrapassava minhas forças, consumiu por completo minha energia vital espiritual e me privou de toda atividade. O repouso em Deus é, em contraste com a simples falência da atividade por falta de vigor vital, algo absolutamente novo e singular. Aquilo era silêncio de morte. Em seu lugar surge agora o sentimento de estar protegido, livre de toda preocupação, responsabilidade e obrigação de agir.¹⁷

Quando a pessoa se abre a esta experiência e se entrega a esta presença misteriosa, nasce o sentimento de confiança e de aconchego em Deus (*Geborgensein*), e ela percebe uma nova força, uma vitalidade renovada. Já fica fenomenologicamente constatada que este acréscimo de força não vem dela própria, mas de uma outra misteriosa realidade.

Na obra *Einführung in die Philosophie* (1921), escrita pouco depois das *Contribuições*, encontra-se um trecho paralelo que reforça a hipótese de que Edith Stein experimentou uma

¹⁶ Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*, p. 170.

¹⁷ STEIN, Edith. *Psychische Kausalität*. Em: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2010. (ESGA 6), p. 73: “Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich “dem Schicksal überläßt”. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel na Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins.” (Tradução nossa).

forma de experiência de Deus mesmo em sua fase ainda marcada pelo ateísmo ou pelo agnosticismo. Trata-se do sentimento de *Geborgenheit* — traduzível por “aconchego” ou “proteção” — que emerge sobretudo nos momentos em que a razão já não dispõe de recursos e nenhum auxílio humano se mostra possível. Nesse estado, torna-se patente a presença de uma força espiritual inacessível à experiência exterior. Mesmo diante da percepção de um abismo à nossa frente, no instante em que nos parece inevitável a queda, de súbito se manifesta a mão de Deus, que sustenta, ampara e impede a ruína:

No sentimento de proteção (*Geborgenheit*), que muitas vezes nos toma justamente em situações de “desespero”, quando nossa razão já não vislumbra nenhuma saída possível e quando não encontramos em todo o mundo uma única pessoa disposta ou capaz de nos aconselhar e ajudar — nesse sentimento de proteção tomamos consciência da existência de uma força espiritual que nenhuma experiência externa nos poderia ensinar. Não sabemos o que será de nós; diante de nós parece abrir-se um abismo, e a vida nos arrasta implacavelmente para dentro dele, pois segue adiante e não admite retorno. Mas, justamente no momento em que nos parece que vamos cair, sentimos estar “nas mãos de Deus”, que nos sustenta e não nos deixa precipitar.¹⁸

Nesse trecho, Stein evidencia que o ser humano pode ter acesso a uma experiência religiosa sem a mediação da experiência externa. Nessas vivências, não se revela apenas a existência de um Deus todo-poderoso, mas também a sua essência (*was er ist, sein Wesen*). É essa essência que se manifesta como força vivificante: ela sustenta, ampara e concede vida nova justamente quando nos percebemos como interiormente mortos.¹⁹

A condição decisiva para essa renovação espiritual (*geistliche Wiedergeburt*) é a atitude de abertura e acolhimento. O seu fundamento radica na dimensão espiritual do ser humano, pela qual se torna possível apreender, no outro, aspectos que transcendem a mera percepção externa — em particular, a sua interioridade.²⁰

Os atos que emergem dessa esfera manifestam, de modo simultâneo, a consciência do próprio ser, a experiência de si e o autoconhecimento. Torna-se então possível adquirir

¹⁸ STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, p. 171: “In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ‘verzwiefelter Lage’ ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen: in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ‘in Gottes Hand’, die uns trägt und nicht fallen läßt.” (Tradução nossa).

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 171-172.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 175.

consciência (*innewerden*) da própria interioridade — da alma —, pois certas vivências, sobretudo aquelas que integram a vida afetiva profunda (*Gemütsleben*), irrompem do núcleo íntimo da pessoa e trazem impressa a marca inconfundível de sua individualidade.²¹ Essas vivências, ao se manifestarem, são iluminadas por uma luz interior que dá a conhecer à consciência a própria alma.²²

Entre as vivências, Stein destaca o “êxtase religioso” (*die religiöse Ekstase*), no qual a alma atinge o mais elevado grau de intensidade e de consciência (*mit dem höchsten Grade der Spannung und der Bewußtheit*). Nessa experiência manifesta-se a totalidade da pessoa, e nela se revela a transcendência da alma em relação a todas as vivências, pois sua profundidade permanece sempre além, escura e inesgotada (*jenseitig, dunkel und unausgeschöpft*).²³

A alma se dá a conhecer como um “relâmpago” proveniente de um outro mundo, inacessível na cotidianidade ordinária. Para Stein, o êxtase religioso não cria, mas desvela essa interioridade: nele se manifesta uma dimensão prévia, anterior à própria experiência extática. Ainda que essa interioridade não possa ser plenamente conhecida ou exaurida, a possibilidade de engano ou de ilusão pode, contudo, ser excluída.

Por isso, muito do que habita a vivência não pode ser plenamente co-vivenciado. Mas um verdadeiro engano — um suposto vivenciar de algo que na realidade não está presente, ou de algo diferente do que de fato está presente — não pode aqui ocorrer, porque a intenção da consciência não ultrapassa a vivência que ela traz à consciência.²⁴

Encerramos, neste ponto, a análise estritamente fenomenológica – e pessoal – da experiência de Deus, para alargar o horizonte da investigação em direção às obras de cunho místico de Edith Stein.

A partir de agora, nossa abordagem se abre para o diálogo que a obra de Stein estabelece com a tradição da mística cristã e com os fundamentos teológicos de matriz medieval e

²¹ Cf. *ibid.*, p. 176: “Auch der Seele kann ich innewerden [...]. Wir haben gesehen, daß es im Wesen gewisser Erlebnisse liegt – nämlich all derer, die zum Gemütsleben gehören – aus der Tiefe der Seele zu kommen und die Stempel ihrer Eigenart zu tragen.” (Tradução nossa).

²² Cf. *ibid.*: “Sie [die Erlebnisse] sind mit durchleuchtet von jenem “inneren Licht”, das die reinen Erlebnisse durchglüht. Je mehr Schichten der Seele am Aufbau eines Erlebnisses beteiligt sind, desto mehr von ihr tritt ins Bewußtsein”. (Tradução nossa).

²³ *Ibid.*, p. 177.

²⁴ STEIN, Edith, *Einführung in die Philosophie*, p. 177: “Darum kann manches, was dem Erleben einwohnt, nicht voll miterlebt werden. Aber eine eigentliche Täuschung- ein vermeintliches Erleben von etwas, was tatsächlich nicht vorhanden ist, oder von etwas anderem, als tatsächlich vorhanden ist – kann hier nicht vorkommen, weil die “Meinung” des Bewußtseins nicht über das Erlebnis hinausgreift, das es zum Bewußtsein bringt.” (Tradução nossa).

moderna. Tal perspectiva permite situar a reflexão steiniana em continuidade — e, ao mesmo tempo, em tensão fecunda — com esse legado espiritual e especulativo, como se pode exemplificar, primeiramente, em *Vias para o conhecimento de Deus* e, em seguida, em *Ciência da Cruz*.

Vias para o conhecimento de Deus

Na obra dedicada a Dionísio Areopagita, *Vias para o conhecimento de Deus*²⁵, Stein torna-se mais explícita ao distinguir diferentes formas de conhecimento de Deus. Ela identifica, em particular: (a) o conhecimento natural-filosófico-racional; (b) o conhecimento teológico, que se apoia numa fonte sobrenatural, a Revelação; e (c) o caminho sobrenatural-experiencial, que corresponde ao itinerário místico.

Na prática, essas formas de conhecimento não se apresentam de maneira estanque, mas podem coexistir e fortalecer-se mutuamente. Para Stein, uma semente do conhecimento místico — enquanto experiência direta de Deus, ainda que rara — encontra-se já implícita em todo conhecimento natural de Deus.

Vamos analisar cada um dos três modos do conhecimento de Deus:

a) O conhecimento natural de Deus

De acordo com o testemunho do Areopagita — em continuidade com a São Paulo —, existe sempre, para todo ser humano, a possibilidade de conhecer a Deus a partir da criação.²⁶ Mesmo para a ciência moderna, a própria experiência sensível do mundo externo, especialmente da natureza, é constantemente ultrapassada em direção a uma explicação, a uma atribuição de leis e de causalidades que constituem uma representação abstrata, não dada imediatamente no nível sensível. Assim como a causalidade, também o fenômeno da vida ou da animação é apreendido conjuntamente com a sensação, mas a transcende.²⁷

Do ponto de vista fenomenológico, o mundo percebido torna-se “meu mundo”, ou melhor, “nosso mundo”: um mundo mais ou menos familiar, inseparavelmente vinculado aos

²⁵ STEIN, Edith. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2003. (ESGA 17); STEIN, Edith. *Vias para o conhecimento de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2025.

²⁶ Cf. Rm 1, 19-20: “Pois o que de Deus se pode conhecer é a eles manifesto, já que Deus mesmo lhes deu esse conhecimento. De fato, as perfeições invisíveis de Deus — não somente seu poder eterno, mas também a sua eterna divindade são percebidas pelo intelecto, através de suas obras, desde a criação do mundo”.

²⁷ Cf. STEIN, Edith. *Wege der Gotteserkenntnis*, p. 40: “*Leben und Seele sind in äußerer Wahrnehmung ‘mitgesehen’, aber sie können niemals im eigentlichen Sinne von außen gesehen werden. Sie sind jedoch von ‘innen’ her eigentlich erfahren [...]*”.

sentimentos que acompanham a experiência. A natureza nos fala, assim, como um todo dotado de sentido, capaz de suscitar afetos como a alegria. Não percebemos apenas dados isolados, mas unidades de sentido: situações, momentos, processos. Dessa forma, a experiência sensível remete intencionalmente a algo que a transcende, a realidades que não se deixam reduzir ao dado imediato. “É precisamente este mundo, com tudo o que ele revela e o que oculta, que remete para além de si mesmo como um todo, àquele que por meio dele se ‘revela misteriosamente’.”²⁸

Em última instância, o mundo aponta para um Outro que se manifesta através dele. Por isso, Deus é denominado o arque-teólogo (*Ur-Theologe*), cuja teologia simbólica é toda a criação. Os demais teólogos — em especial os hagiógrafos — são aqueles que recebem uma compreensão autêntica e originária (*ursprüngliche*) dessa revelação natural. São capazes de traduzir a linguagem de Deus inscrita na criação para a linguagem humana, conduzindo, assim, os demais a Deus pelo caminho da teologia simbólica. Sabem, por meio da palavra, olhar através da natureza e ensinar os outros a fazer o mesmo.²⁹

Portanto, o conhecimento natural de Deus constitui o fundamento da teologia simbólica. Não se trata de um raciocínio dedutivo-silogístico, mas da análise fenomenológica de uma experiência imediata, concomitante ao próprio conhecimento sensível, pela qual a imagem externa se transfigura em uma imagem interna, simbólica, que aponta para a sua causa divina.

b) O conhecimento sobrenatural de Deus por meio da fé

Além do conhecimento natural e universal de Deus, alcançado por meio das criaturas e de suas causas, Edith Stein ressalta que todos os “teólogos” do Antigo Testamento vivem de uma fé de caráter sobrenatural, pois aderem, de algum modo, ao conjunto de doutrinas reveladas na própria tradição judaica. Esta fé sobrenatural deve ser distinta de outros usos da palavra “fé”. Em certas ocasiões, o termo é utilizado em sentido amplo, próximo ao inglês *belief*, significando apenas uma opinião ou convicção cotidiana: “acredito que seja assim ou de outro modo”, sem maiores consequências teológicas. Em sentido estrito, porém, *fides* designa a aceitação da revelação sobrenatural, isto é, da autocomunicação de Deus mediante sua Palavra.³⁰ Essa Palavra é, ao mesmo tempo, manifestação de uma *verdade* que ultrapassa a razão natural e *apelo* que exige a adesão e a conservação dessa verdade revelada.

²⁸ *Ibid.*: “Eben diese Welt ist es, die mit allem, was sie offenbart und was sie verbirgt, noch über sich selbst als Ganzes hinausweist auf Den, der sich durch sie “geheimnisvoll offenbart”.

²⁹ *Ibid.*, p. 42: “durch die Natur hindurchzusehen lernen”.

³⁰ *Ibid.*, p. 43.

c) A experiência sobrenatural de Deus

Da “fé sobrenatural”, entendida como adesão da inteligência e da vontade a uma revelação divina, deve ser distinta a *experiência* sobrenatural de Deus. Algumas pessoas, por exemplo os profetas do Antigo Testamento, são agraciadas por uma espécie de revelação individual, pessoal, ou uma “inspiração”. Assim, o profeta Isaías recebe diretamente de Deus a sua missão. O profeta possui uma certeza interna que da qual ele mesmo não pode duvidar:

O que dá ao profeta a certeza de que está diante de Deus? A visão com os olhos ou com a imaginação não é necessariamente parte disso. Tudo isso pode faltar, e ainda assim pode haver a certeza interior de que é Deus quem fala. Essa certeza pode fundamentar-se no ‘sentimento’ de que Deus está presente; sente-se, no mais íntimo, tocado por Ele, o Presente. É isso que chamamos de experiência de Deus em sentido próprio. Ela constitui o núcleo de toda vivência mística: o encontro com Deus, de pessoa a pessoa.³¹

Para o “profeta” — aquele que escuta a Palavra de Deus e a reconhece como tal — deve ser evidente que essa palavra e esse conhecimento diferem radicalmente do saber comum. Em outras palavras, ele precisa ter a certeza da origem divina dessas comunicações. Essa certeza é existencial, pessoal, interior e indubitável; funda-se no sentimento da presença de Deus, fruto de um verdadeiro encontro pessoal com Ele. Nesse encontro, o ser humano experimenta-se profundamente tocado em sua interioridade, no mais íntimo de seu ser, e desperta para a sua autêntica vocação e missão profética.

Contudo, por maior que seja a intensidade desse sentimento da presença de Deus — núcleo de toda experiência mística — ele constitui apenas o primeiro grau da vida de oração mística.³² A partir desse primeiro grau, a alma pode elevar-se até o cume da contemplação infusa — a união permanente com Deus —, percorrendo diversos estágios intermediários. À medida que progride, penetra cada vez mais profundamente no mistério divino, que se manifesta de modo sempre mais rico e inesgotável. Embora os autores místicos ofereçam descrições variadas desse itinerário, em geral permanece um esquema fundamental: a via

³¹ Ibid., p. 45-46: “*Was gibt dem Propheten die Gewißheit, daß er vor Gott steht? Das Schauen mit den Augen oder mit der Einbildungskraft gehört nicht notwendig dazu. All das kann fortfallen, und es kann doch innere Gewißheit vorhanden sein, daß es Gott ist, der spricht. Diese Gewißheit kann auf dem ‘Gefühl’ beruhen, daß Gott gegenwärtig ist; man fühlt sich im Innersten von Ihm, dem Gegenwärtigen, berührt. Das ist es, was wir Gotteserfahrung im eigentlichsten Sinn nennen. Sie ist der Kern alles mystischen Erlebens, die Begegnung mit Gott von Person zu Person.*” (Tradução nossa).

³² Cf. *ibid.*, p. 47: “*Wir nannten dies ‘Gefühl der Gegenwart Gottes’ den Kern aller mystischen Erfahrung. Es ist aber nur der Anfang, die niederste Stufe des mystischen Gebetslebens.*”

purgativa, marcada pela purificação interior e pela necessária ascese; a via iluminativa, em que se intensifica o conhecimento e o amor de Deus; e a via unitiva, que culmina na união mística, entendida como fruto de uma transformação total do ser humano em Deus.

Para Santa Teresa de Ávila, esta última etapa assemelha-se à metamorfose do bicho-da-seda, que morre para sua forma anterior e transforma-se em borboleta, despertando para uma vida inteiramente nova.³³

Quanto mais elevado é o grau da vida mística, mais rica e profunda se torna a autorrevelação e a autodoação de Deus, que, no entanto, respeita sempre a liberdade daquele a quem ama. Por isso, o progresso nesse caminho exige da alma uma entrega cada vez mais radical. Não se trata apenas de alcançar uma ou outra verdade divina, mas de entrar em comunhão profunda com o próprio Deus. Esse conhecimento, de caráter experiencial e pessoal, distingue-se precisamente pela ausência de mediações (*Unmittelbarkeit*).

Em síntese, para Edith Stein, o caminho do conhecimento de Deus passa pelo itinerário da interioridade. O conhecimento natural de Deus — como já vimos — nasce de acontecimentos, sentimentos e percepções interiores da pessoa, algo que a própria Stein reconhece mesmo em suas primeiras obras fenomenológicas, escritos em um período em que ainda não professava explicitamente a fé cristã. Em todas as modalidades do conhecimento de Deus, como, do resto, em qualquer tipo de conhecimento fenomenológico, Stein destaca a importância da liberdade, no sentido de uma abertura, de uma decisão e de uma adesão: “A fé é um dom que deve ser aceito. Nisto se encontram a liberdade divina e a liberdade humana”.³⁴ É necessário acolher a Palavra de Deus com fé e colocar-se sempre na posição de quem procura a Deus, não quem faz da sua palavra um meio para os próprios fins, até mesmo contra Ele.

A Ciência da Cruz: Mística e Teologia Carmelitana

Após sua entrada no Carmelo, em 1933, Edith Stein assume o nome de *Teresia Benedicta a Cruce* (Teresa Benedita da Cruz). Sua última obra, *Ciência da Cruz* (*Kreuzeswissenschaft*), constitui uma leitura ao mesmo tempo espiritual e filosófico-teológica da doutrina do doutor místico São João da Cruz. O texto foi concebido como contribuição à

³³ Cf. TERESA DE JESUS, Santa. Castelo interior ou moradas. São Paulo: Paulus, 1981; STEIN, Edith. *Die Seelenburg*. Em: Stein, Edith. *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2006 (ESGA 11/12), p. 501-525.

³⁴ Cf. Stein, Edith. *Wege der Gotteserkenntnis*, p. 55: “Der Glaube ist eine Gabe, die angenommen werden muß. Göttliche und menschliche Freiheit begegnen einander darin.”

espiritualidade da Ordem, por ocasião do jubileu dos 400 anos do nascimento do “doutor da mística”.

Neste estudo, destacaremos apenas alguns aspectos centrais particularmente relevantes para o nosso tema: a experiência religiosa e o abandono em Deus, com especial atenção às noções joaninas da “noite espiritual”, da “noite passiva do espírito” e da dinâmica de morte e ressurreição que atravessa todo o itinerário místico.

a) A noite escura como experiência espiritual radical

Para São João da Cruz, a experiência religiosa é intrinsecamente cristocêntrica, constituindo-se como experiência de “cruz” na qual renúncia e sofrimento, morte e ressurreição, abandono e união com Deus se articulam de modo indissociável. A fé não se reduz a um simples assentimento intelectual ou a uma adesão passiva; ela configura um itinerário existencial, vivido na interioridade da alma, que exige abertura total à graça e disposição para a purificação das potências espirituais. A imagem da noite, central na doutrina joanina, não denota apenas obscuridade ou desamparo: “A fé não é somente noite escura, mas também caminho”. Trata-se de uma via que conduz a alma à sua meta última — a *unio mystica* —, uma experiência transformadora e imediata (*Unmittelbarkeit*) de Deus, na qual a interioridade humana é chamada a transcender a contingência dos sentidos e da razão, purificando-se na renúncia e no desapego.³⁵

Em diálogo com Edith Stein, percebe-se que essa via mística pode ser analisada fenomenologicamente como vivência intencional da transcendência: a consciência se dá enquanto receptividade ativa, e a alma, mediante a interiorização do sofrimento e da renúncia, participa da autocomunicação divina. Teresa de Ávila acrescenta a dimensão prática desta experiência, mostrando que o caminho místico é simultaneamente ascese, iluminação e união, enquanto Tomás de Aquino fornece os fundamentos metafísicos e teológicos da capacidade da alma de perceber e responder à presença de Deus. Dessa forma, a experiência da fé, concebida como caminho noturno, revela-se não apenas como experiência espiritual, mas como processo fenomenológico de transformação total do sujeito, integrando razão, vontade e afetividade na busca da comunhão direta e viva com o Absoluto.

Durante esse itinerário, a fé revela-se absolutamente central: somente por meio dela é possível alcançar o conhecimento autêntico de Deus. No entanto, a fé não opera de maneira

³⁵ STEIN, Edith. A Ciência da Cruz. São Paulo: Loyola 2013, p. 57.

passiva ou mecânica; exige da alma uma postura ativa, uma adesão livre e decidida à “noite da fé”. Após renunciar, na chamada “noite dos sentidos”, a todos os desejos vinculados às criaturas, a alma é chamada a “morrer” para as forças naturais — os sentidos e a razão —, abrindo-se assim à purificação das potências espirituais. Somente por esse caminho de desapego e purificação a alma se torna capaz de vivenciar uma experiência transformadora, que a conduz gradualmente à união plena e participativa com Deus.³⁶

Sem nos deter nos detalhes dos aspectos ativos e passivos da noite dos sentidos, passaremos agora a examinar alguns conceitos relacionados à noite passiva do espírito. Nesse âmbito, Edith Stein realiza uma leitura da doutrina de São João da Cruz a partir de sua própria perspectiva antropológica, aprofundando-se na estrutura essencial da alma, particularmente na seção intitulada “A alma no reino do Espírito e dos espíritos”. Essa análise permite compreender como a experiência mística se funda na interioridade da alma e como esta se abre progressivamente à presença transformadora de Deus.”³⁷

É o aniquilamento sensitivo e espiritual que conduz a alma a Deus, que se revelou em Cristo: “Ao reconhecer que Cristo, em sua extrema humilhação e aniquilamento na cruz, realizou a maior das obras – a reconciliação da humanidade com Deus -, a alma compreenderá que o aniquilamento, sensitivo e espiritual, há de conduzi-la à união com Deus.”³⁸

Pela experiência da Cruz, em união com Jesus que entregou a sua alma ao Pai, também a alma deve entrar “nas trevas da fé, o único caminho para Deus”³⁹. Assim, poderá participar da contemplação mística, quando estiver livre de todas as outras impressões, e abrir-se a uma experiência divina e supratemporal, que é um verdadeiro começo da vida eterna:

Tal como Jesus, que em seu abandono mortal se entregou nas mãos do Pai, assim também a alma deve entrar nas trevas da fé, o único caminho para Deus. Participará então da contemplação mística – “lampejo na escuridão, sabedoria secreta de Deus [...] um verdadeiro começo da vida eterna em nós.”⁴⁰

Não se trata meramente de aceitar a mensagem da fé, mas de ser intimamente tocado por Deus, de viver uma experiência pessoal e viva do divino. Essa experiência confere à alma forças para se desprender de todas as coisas criadas e mergulhar em um amor que não é mero

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 56-69. Trata-se da purificação das forças espirituais na noite ativa, mais especificamente, da noite da fé como via para a união com Deus.

³⁷ STEIN, Edith. *A Ciência da Cruz*, p. 127-154.

³⁸ Stein, Edith. *Ciência da Cruz*, p. 103.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

sentimento, mas disposição concreta para o trabalho, o sacrifício e o abandono total à vontade divina, permitindo que seja guiada exclusivamente por Ele.

Por meio desse toque, Deus purifica a alma de maneira rigorosa e transformadora, e nada tem de romântico: Ele “aperta e tritura a substância espiritual, mergulhando-a em densa e profunda escuridão, de modo que a alma sente-se desfazer e dissolver-se [...] numa cruel morte do espírito”.⁴¹

Nesta fase, a alma experimenta a sensação de castigo e repúdio divino, sentindo-se pobre, vazia, desolada e árida.

Esta purificação dolorosa deve perdurar “até que o espírito seja suave, humilde e purificado e se torne tão sutil, simples e delicado que possa unir-se ao Espírito de Deus, [...] sentindo e fruindo suavíssima paz e íntima amizade com Deus, acompanhada de fácil e abundante comunicação espiritual”.⁴²

Assim, o sofrimento da noite espiritual não é um fim em si mesmo, mas caminho necessário para a transformação interior que torna a alma capaz de participação plena na vida divina. Desta forma, a noite se torna edificante, pois Deus, ao escurecer o espírito lhe dá a luz e a completa liberdade. Embora a destruição da faculdade natural de conhecimento seja profunda, horrível e dolorosa, os benefícios para a alma são enormes: “A alma terá um novo sentido e conhecimento divino, muito generoso e agradável, acerca de todas as coisas divinas e humanas”.⁴³

Todos estes sofrimentos e aflições são necessários para que a alma possa renascer à vida espiritual. São as dores do parto pelas quais “ela vem dar à luz o espírito de salvação”.⁴⁴ Neste processo, há “maior ação de Deus do que da própria alma, que só opera passivamente consentindo nas ações”.⁴⁵

Para Stein, neste processo de transformação, à fé cabe um papel fundamental, mas não somente no sentido de aceitar e aderir com a inteligência às verdades reveladas, mas no sentido de uma entrega total a Deus: “O que há é uma entrega a ele, o Inconcebível, aquele que encerra em si todas as verdades da fé”.⁴⁶ Nesta entrega, a alma experimenta o “ser tomada por Deus”, e ele se comunica à alma como luz e calor, operando um rejuvenescimento completo: “Pelos

⁴¹ Ibid., p. 106.

⁴² Ibid., p. 107.

⁴³ Ibid., p. 110.

⁴⁴ Ibid., p. 111.

⁴⁵ Ibid., p. 112.

⁴⁶ Ibid., p. 114.

sofrimentos da noite do espírito, vê a alma ‘renovada sua juventude, como a da águia’”⁴⁷ Inteligência e vontade se divinizam:” A alma já é transformada em alma do céu ... é mais divina que humana”.⁴⁸

A experiência religiosa não se faz sem a contribuição da liberdade, em outras palavras, só se faz livremente. É necessário tomar a firme decisão de entrar pela porta estreita. Esta “entrada” na vontade de Deus é uma verdadeira entrega, um abandono completo acompanhado por uma confiança infinita, de forma semelhante ao abandono de Jesus nas mãos do Pai, no momento da sua paixão: “é certo que à hora da morte ele (Jesus Cristo) esteve também completamente abandonado no íntimo da alma, sem consolo ou alívio algum, deixando-o o Pai assim, em íntima aridez da esfera sensível”.⁴⁹ A alma verdadeiramente espiritual deve entender “o mistério da porta estreita e do caminho de Cristo para se unir a Deus, e saiba que, quanto mais se aniquila por Deus, sensível e espiritualmente, tanto mais se une a ele e tanto maior a obra que faz”.⁵⁰ É necessária a purificação da vontade: “E, portanto, se alguém se dispõe a amar a Deus, não é pelas deliciosas sensações que sente, mas as deixa por Deus, a quem não sente”.⁵¹ Se a alma segue neste caminho com a firme resolução de servir a Deus, consegue entrar na “contemplação escura”, pela qual Deus lhe comunica a sua sabedoria e a eleva para graus cada vez maiores de união com Ele. Finalmente consegue libertar-se do demônio, do mundo e de sua própria sensualidade,⁵² alcança a perfeita liberdade do espírito, “completamente purificada sensível e espiritualmente”.⁵³

b) A alma no reino do espírito e dos espíritos

Stein complementa a sua apresentação da doutrina de São João da Cruz com uma digressão sobre a estrutura profunda da alma enquanto espírito: “A alma, sendo *espírito*, encontra-se no reino do espiritual e dos espíritos.”⁵⁴ Nesta vida espiritual, ou seja, em comunicação com outros espíritos, realiza a essência da alma e a torna feliz, pois representa aquela atividade mais perfeita e mais nobre para a qual foi criada. “A alma não é somete a forma vivificante do corpo, ou seja, o interior de um exterior; também nela existe o contraste entre interior e exterior”⁵⁵. Esta interioridade espiritual é a verdadeira essência individual da pessoa,

⁴⁷ Ibid., p. 115.

⁴⁸ Ibid., p. 115.

⁴⁹ STEIN, Edith. A Ciência da Cruz, p. 61.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., p. 82.

⁵² Cf. Ibid., p. 124.

⁵³ Ibid., p. 126.

⁵⁴ STEIN, Edith. A Ciência da Cruz, p. 127.

⁵⁵ Ibid.

o seu núcleo. O eu, que é móvel e pode ocupar diferentes “lugares” no interior da alma, encontra-se com a sua verdadeira essência quando consegue descer para a dimensão mais íntima e mais profunda, e para isso, é necessário cultivar o silêncio e a meditação, pois é “no seu íntimo, na sua essência, que a alma se encontra em casa.”⁵⁶. Neste processo, acontece algo que parece contraditório: somente quando a alma se eleva até Deus, ou é elevada por ele, ela consegue realmente penetrar no seu íntimo. Isto acontece porque Deus é espírito, e por isso, a dimensão espiritual do homem pertence a Ele e só pode ser compreendida por Ele, não por uma consciência humana preocupada e distraída por tantas coisas materiais e criadas. Sendo assim, o mistério do nosso próprio ser nos é acessível somente quando penetramos nele em Deus, ou seja, na experiência religiosa. Por isso, Deus é considerado o ponto de repouso da alma, o seu centro de gravidade.⁵⁷ Encontrar em Deus este ponto de repouso absoluto preenche a alma com amor, paz, sentido e segurança, embora isso não se realize plenamente nesta vida. Até na vida eterna haverá um crescimento neste conhecimento de amor, já que Deus é infinito. Mas já nesta vida, a experiência mística se mostra como uma via poderosa de autoconhecimento: “quanto mais [a alma] sobe para Deus, tanto mais profundamente desce em si mesma.”⁵⁸

Para Edith Stein, como para São João da Cruz e Dionísio Areopagita, os puros espíritos, os anjos, fazem parte do mundo espiritual, assim como as almas humanas e o próprio Deus. Embora nenhum dos espíritos criados possa entrar, por própria iniciativa, no jardim “fechado” de uma alma, a alma tem relações com estes espíritos, sejam eles bons ou maus. Há uma convergência entre São João da Cruz e Dionísio quanto à tese que as iluminações divinas são transmitidas aos homens por meio dos santos anjos, embora São João reconheça que Deus possa usar outras vias. O que importa, no final, é a união da alma com Deus.⁵⁹

Quanto aos anjos, ainda é possível – ou melhor, necessário, com base no testemunho bíblico e de padres da Igreja, como São Tomás de Aquino – afirmar que eles têm acesso aos conteúdos da consciência dos homens sem a mediação dos sentidos. Inclusive para o conhecimento da natureza corporal deve haver outros meios, além da sensação: “Há conhecimento do sensível sem a mediação dos sentidos.”⁶⁰ O anjo da guarda consegue “ouvir” a oração, seja ela pronunciada para o mundo exterior ou apenas realizada por meio de pensamentos, desejos, intenções, na interioridade escondida da alma. Inversamente, os puros

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Cf. STEIN, Edith. A Ciência da Cruz, p. 129.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Cf. STEIN, A Ciência da Cruz, p. 130.

⁶⁰ STEIN, Edith. A Ciência da Cruz, p. 131.

espíritos também têm a capacidade de comunicar-se à alma humana por vias puramente espirituais, como por exemplo por meio de palavras silenciosas que são proferidas no interior da alma, a qual as percebe sem a mediação dos sentidos externos.⁶¹

Analisando as faculdades consideradas espirituais, como a memória, a inteligência e a vontade, convém lembrar que a sua atividade natural é condicionada pelos sentidos; por isso, “puramente espiritual é somente aquilo que se passa no íntimo do coração, ou seja, a vida da alma em Deus e por Deus.”⁶²

Lá, a alma vive a sua vida mais própria e mais autêntica, e todas as almas, até mesmo aquelas que não percorrem um caminho místico ou espiritual, possuem este refúgio secreto interior. A partir desta vida oculta no interior da própria alma – ou do “coração” – surgem os “pensamentos do coração”, que são bem diferentes dos pensamentos frutos de raciocínios e ponderações intelectuais. Não obstante, eles podem ser percebidos por uma consciência atenta, embora de uma forma “mais primitiva” do que os produtos do *cogito*.

Como consequência desta interiorização, o ser humano consegue aproximar-se à sua fonte divina que lhe transmite força e segurança para viver com autonomia e responsabilidade e para encontrar a sua missão na vida: “O homem é chamado a viver em seu íntimo e, conseqüentemente, a governar-se a si próprio, o que só é possível nesse ponto de apoio.”⁶³

Somente assim pode decidir e assumir um lugar conveniente frente ao mundo. Entretanto, o homem jamais consegue explorar totalmente o seu íntimo, este é um segredo de Deus que só ele pode desvendar. Eis o grande valor do íntimo do homem: anjos e demônios lutam por ele, Deus o escolheu como morada e o homem só pode exercer a autodeterminação a partir dessa interioridade. É o reino da liberdade que Deus quer dominar somente por meio de uma livre autodoação da alma. Ele fará tudo para conseguir a livre entrega de cada alma, a fim de conduzi-la à união beatífica.

⁶¹ Cf. Ibid.

⁶² Ibid, p. 131-132.

⁶³ Ibid., p. 134.

Considerações finais

Nas reflexões de Edith Stein sobre a doutrina de São João da Cruz — a noite do espírito, a fé, a morte e a ressurreição — evidencia-se que a experiência de Deus transcende conceitos: ela se dá como vivência pessoal, única e transformadora, pela qual a alma se desprende de si mesma, do mundo e do demônio, configurando-se progressivamente a Cristo. Observa-se que, em todas as fases de sua vida, Edith Stein procurou compreender o fenômeno da experiência religiosa; ele já fazia parte de sua vivência pessoal desde a juventude, embora de forma ainda obscura. Há, porém, uma coerência evidente entre suas diferentes fases de reflexão — fenomenológica, tomista e mística — que, longe de constituírem períodos isolados, formam um itinerário espiritual unitário: da razão à graça, da empatia à mística.

Enquanto na juventude Stein deixava questões em aberto — como a possibilidade de comunicação entre espíritos puros sem mediação do corpo ou dos sentidos —, na maturidade ela encontrou respostas seguras, graças à assimilação da tradição teológica e mística. A convicção de que Deus habita no núcleo espiritual da alma e a possibilidade de comunicação entre Ele e o ser humano, direta ou mediada por anjos, tornou-se para ela uma certeza indubitável, fundamentada na experiência e na doutrina de santos como Tomás de Aquino, Teresa de Ávila e João da Cruz.

Em tempos marcados por fragmentação subjetiva, crises de sentido e isolamento existencial, a proposta de Edith Stein se mostra particularmente relevante. Ela apresenta uma visão integral da alma humana como ser “capaz de Deus”, dotado de uma interioridade espiritual que pode encontrar sua verdadeira felicidade e realização através de um caminho de entrega corajosa à sua fonte divina.

Essa entrega permite superar medos e limitações — da morte, da solidão, das perdas — e acessar forças espirituais profundas, reconhecendo-se transformada e participante da vitória de Cristo sobre o mal.

Para o homem contemporâneo, marcado pelo desamparo existencial e pelo excesso de estímulos superficiais, a doutrina de Edith Stein oferece não apenas uma visão teórica, mas um modelo de vida profundamente transformador: a experiência pessoal de Deus se revela como um caminho de autêntica liberdade espiritual, plenitude pessoal e realização autêntica.

Referências Bibliográficas.

- BECKMANN, Beate. **Phänomenologie des religiösen Erlebnisses**. Würzburg, 2003.
- BECKMANN-ZÖLLER, Beate. **Wiedergeburt und Erlösung. Edith Steins religionsphilosophischer Beitrag zum postmodernen 'Konzert' der Weltreligionen**. Em: Speer, Andreas e Regh, Stephan (orgs.). *Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben. Leben und Denken Edith Stein im Spiegel ihres Gesamtwerkes*. Herder: Freiburg, 2016, p. 463-482.
- BETSCHART, Christof. **Liberté et union mystique**. Em: Betschart, Chr. (org.). *La liberté chez Edith Stein. Recherches Carmélitaines*. Editions du Carmel: Toulouse, 2014, p. 161-185.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. Brasília, 2009.
- HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**. Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.
- JOÃO DA CRUZ, SÃO. **Obras Completas**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KNAUP, Marcus; SEUBERT, Harald. (orgs.). **Edith Stein–Lexikon**. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2017.
- STEIN, Edith. **A Ciência da Cruz**. Tradução Dr. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 2013.
- STEIN, Edith. **Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften**. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2010. (ESGA 6).
- STEIN, Edith. **Der Aufbau der menschlichen Person**. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2010. (ESGA 14).
- STEIN, Edith. **Die Seelenburg**. Em: Stein, Edith. **Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins**. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2006 (ESGA 11/12), p. 501-525.
- STEIN, Edith. **Einführung in die Philosophie**. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2004. (ESGA 8).
- STEIN, Edith. **Freiheit und Gnade**. Em: Stein, E. "Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937). Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2014. (ESGA 9).
- STEIN, Edith. **Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz**. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2003. (ESGA 18);
- STEIN, Edith. **Psychische Kausalität**. Em: Stein, E. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2010. (ESGA 6).
- STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2019.
- STEIN, Edith. **Vias para o conhecimento de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2025.
- STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. Tradução de Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner. Revisão da tradução e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Obras de Edith Stein).
- STEIN, Edith. **Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke**. Freiburg/Basel/Wien.: Verlag Herder, 2003. (ESGA 17).

STEIN, Edith. **Zum Problem der Einfühlung**. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2008. (ESGA 5).

TERESA DE JESUS, Santa. **Castelo interior ou moradas**. São Paul