

KS. RICHARD KIJOWSKI

WPŁYW EDYTY STEIN I ERYKA PRZYWARY NA OBLICZE KATOLICYZMU NIEMIECKIEGO W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

I. „Czas” Edyty Stein i Eryka Przywary – II. Spotkanie Edyty Stein i Eryka Przywary – III. Znaczenie filozofii Eryka Przywary – Aneks: Bio-bibliograficzne zestawienia dotyczące Edyty Stein i Eryka Przywary (ks. Kazimierz Wolsza)

Podjętej tematyce „Edyta STEIN – Eryk PRZYWARA” nie przyświeca zamiar wykazania wzajemnych wpływów czy zależności tych dwojga myślicieli pochodzących ze Śląska, rozwijających swe filozoficzne lub teologiczne poglądy w dwudziestoleciu międzywojennym. Nie chodzi tu też o przedsięwzięcie podobne do tego, jakie możemy spotkać w artykule (*nota bene* ciekawym) Andrzeja PÓLTAWSKIEGO dotyczącym Edyty STEIN i Karola WOJTYŁY¹. Autor zaakcentował w nim rolę przeżycia etycznego oraz rolę poznania drugiego człowieka jako istoty świadomej po to, by „uzasadnić” zasadniczą zgodność obu personalizmów (przy różnicy akcentów: z jednej strony bowiem stoi hasło „czyn”, z drugiej – „życie”)². Chodzi mi raczej o wskazanie na zwykłe, ludzkie spotkania i ich implikacje tego rodzaju, o jakich pisał Martin BUBER w książce *Begegnungen. Autobiographische Fragmente*. W posłowniu do tej książki Albrecht GOES bardzo pięknie napisał, że „osoba to taka istota stworzona, która otrzymując coś, to coś przekazuje dalej”³

I. „Czas” Edyty Stein i Eryka Przywary

„Czas” Edyty STEIN (1891-1942) i Eryka PRZYWARY (1889-1972) należał do epoki wyjątkowo zmiennej i politycznie uciążliwej. W Niemczech

¹ A. PÓLTAWSKI, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, KF 23(1995)1, s. 33-44.

² *Tamże*, s. 44.

³ M. BUBER, *Begegnungen. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg³1978, s. 102.

WILHELMA II E. STEIN przeżyła beztruską i szczęśliwą młodość. E. PRZYWARA natomiast musiał emigrować, by móc podjąć studia teologiczne. W czasie pierwszej wojny światowej E. STEIN w imię miłości bliźniego pielęgnowała rannych i chorych żołnierzy, a w czasie Republiki Weimarskiej znalazła drogę do Kościoła. E. PRZYWARA natomiast zyskał swoimi pismami, wykładami, rekolekcjami i spotkaniami znaczący rozgłos. W latach narodowego socjalizmu E. STEIN złożyła ofiarę życia, które i tak było nacechowane tajemnicą krzyża, świadomie przez nią akceptowaną jako *spes unica*. W tym samym czasie E. PRZYWARA zamilknał jako jeden z redaktorów „Stimmen der Zeit” Wcześniej jednak cieszył się znajomością z wieloma znaczącymi filozofami i teologami swego czasu, a nawet wywierał na nich duchowy wpływ. Potem jednak zaczął się wycofywać w narzuconą mu przez chorobę samotność⁴

Aby zrozumieć „niemieckie” dwudziestolecie międzywojenne i odpowiednio je zinterpretować z punktu widzenia katolicyzmu, należy się cofnąć w czasie do wieku dziewiętnastego. Wówczas to, zwłaszcza po zwycięstwie nad Francją (1870) i po, przynajmniej *de nomine*, zjednoczeniu (jednoczeniu się) Niemiec (1871), rozpoczęło się to, co w polityce można by nazwać powstawaniem i potęgowaniem się „ducha” imperializmu niemieckiego. Patrząc od strony religijnej można zauważyć, że w sposób zdecydowany dominował liberalny protestantyzm, którego praktycznym wyrazem w dziedzinie zajmowania postaw był tzw. protestantyzm kulturowy, a w dziedzinie spekulatywnej – teologia dialektyczna. Kościół katolicki leczył swoje rany po tzw. *Kulturkampfe*. Dokonywało się to w osłonie pontyfikatu LEONA XIII (1878-1903), który postawił sobie za cel pogodzenie Kościoła i kultury współczesnej, odnowienie studiów filozoficznych i teologicznych, politycznie zaś – poprawę stosunków z poszczególnymi państwami.

Lata przed wybuchem pierwszej wojny światowej były w Niemczech czasem ekonomicznego rozkwitu. Życie publiczne było opanowane przez idee nacjonalne. Klęska Niemiec (1918), abdykacja cesarza WILHELMA II i utworzenie Republiki Weimarskiej przyniosły Kościołowi katolickiemu pełną swobodę religijną. Artykuły nr 135 i 137 Konstytucji Weimarskiej dawały mu status zgromadzenia na prawach publicznych (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*). Nie należy się przeto dziwić temu, że gdy protestanci nie taili żalu z powodu upadku cesarstwa, większość katolików niemieckich jawnie przyznawała się do republiki, która przyniosła im pełną wolność religijną, dotychczas w wielu dziedzinach nie tylko *de facto* ograniczaną, ale wprost negowaną. Odpowiedzialność za losy państwa spoczywała wówczas na partii katolików *Zentrum* i na socjaldemokratach. Około 60% wszystkich katolików wybierała *Zentrum* (lub bawarski odpowiednik – *Volkspartei*). Klęska wojenna podkopała

⁴ Por. *Edith Stein. Leben, Philosophie und Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2-4. Nov. 1990*, red. L. ELDERS, Würzburg 1991.

jednak wiarę w postęp. U intelektualistów niemieckich spowodowała ona zainteresowanie katolicyzmem, czego wyrazem były liczne konwersje znaczących ludzi kultury. Wyraźnie umocniła się samoświadomość katolików. W tym czasie rozpoczął swoją działalność Romano GUARDINI (por. jego znane powie-dzenie o „budzeniu się Kościoła w duszach ludzkich”). Na sile przybierały ka-tolickie ruchy: młodzieżowy (zjazdy związku *Quickborn* na zamku Rothenfels) i liturgiczny (związany przede wszystkim z opactwami benedyktyńskimi w Beuron i Maria Laach). Rozwijały się i działały wówczas: *Katholischer Deut-scher Frauenbund* i *Kolpingfamilien*. Wszystko to warunkowało i potęgowało duchową atmosferę żywego katolicyzmu.

Za pontyfikatu papieża PIUSA XI (1922-1939) stosunki pomiędzy Stolicą Apostolską a Niemcami układały się pomyślnie. Kuria rzymska dążyła do za-warcia konkordatu z całym Niemcami, czego jednak nie udało się przeprowa-dzić na forum parlamentarnym. Zawarto więc konkordaty: z Bawarią, Prusami i Badenią. Umożliwiło to wzrost i intensyfikację życia religijnego, czego wyra-zem były „dni katolickie” (*Katholikentage*), Akcja Katolicka, kwitające życie związkowe (*Vereine*), katolicki ruch związkowy, ruch biblijny i liturgiczny. Nie znalazł natomiast większego odzewu ruch ekumeniczny, aczkolwiek ze strony katolickich teologów próbowali nawiązać kontakty z protestantami: A. RADEMACHER, M. PRIBILLA, R. GROSCHE, P. SIMON.

30 stycznia 1933 r. doszedł do władzy Adolf HITLER. Katolicyzm nie-miecki był wówczas jeszcze w znacznym stopniu zwarty. Liczba praktykują-cych katolików sięgała 60%. Większość wiernych identyfikowała się z Ko-ściołem. Liczba powołań kapłańskich była wysoka do tego stopnia, że tu i ów-dzie wprowadzono czas wyczekiwania na przyjęcie do seminarium duchowne-go. W powstaniu i umacnianiu się ruchu narodowosocjalistycznego katolicy (jeżeli w ogóle) mieli minimalny udział. Biskupi bardzo wcześnie odrzucili program partii i przestrzegali przed ideologią hitleryzmu. Po oświadczeniu zło-żonym przez HITLERA w Reichstagu dnia 28 marca 1933 r., że w obu chrześci-jańskich wyznaniach widzi podstawę odbudowy Niemiec i po zawarciu kon-kordatu ze Stolicą Apostolską, dotychczasowa zwarta postawa katolików za-częła się rozluźniać (przejawami tego były m.in. próby nawiązywania kontak-tów z NSDAP, ugodowe tony ze strony arcybiskupa GRÖBERA, opata Hildefon-sa HERDEGENA, a także opata z Grüssau, historyka Kościoła Josepha LORTZA, dogmatyków Michaela SCHMAUSA, Karla ADAMA i Karla WSCHWEILERA, prawnika Hansa BARIONA). Podziwu godny opór stawiała natomiast młodzież katolicka, katolicki ruch robotniczy, katolicki związek nauczycieli i nauczy-cielek, aż do czasu ich rozwiązania i zakazu publicznych wystąpień. Można zatem mówić o duchu ruchu oporu ze strony katolików.

Inaczej przedstawiała się sprawa z reakcją na ruch narodowosocjali-styczny poza katolicyzmem. Związki zawodowe skapitulowały już w maju 1933 r., a w niemieckim protestantyzmie całe fakultety teologiczne opowiadały

się za wspomnianym ruchem, widząc w nim „niemiecką godzinę Kościoła”, czy też pozdrawiając go jako dar niebios i cud. Dystansowano się od Starego Testamentu oraz przyjęto tzw. paragraf o Aryjczykach. W latach następnych nasiliła się tendencja antysemitka w protestantyzmie. Postawa ta dominowała aż do końca Trzeciej Rzeszy. Wspomniane etapy tendencji antysemitki przedstawiały się następująco: 7 kwietnia 1933 r. weszło w życie *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*; w 1935 r. – *Reichbürgergesetz*, w myśl którego Żydzi stali się obywatelami drugiej kategorii; 9 listopada 1938 r. miała miejsce „noc kryształowa” (*Reichskristallnacht*), podczas której palono synagogi i plądrowano żydowskie domostwa (por. w tej kwestii podłe pismo Martina SASSE, protestanckiego biskupa krajowego Turyngii); 4 kwietnia 1939 r. przedstawiciele niemieckiego Kościoła ewangelickiego (biskupi, prezydenci, profesorowie) publicznie opowiedzieli się za prześladowaniem Żydów, widząc w tym dopełnienie dzieła M. LUTRA.

Zupełnie inaczej wyglądała postawa katolików w tej kwestii. Według opinii narodowych socjalistów katolicyzm był orędownikiem Żydów (*Schutzherr der Juden*). Pojawiły się prowokacje skierowane przeciwko katolikom, np. dewastacja pałacu arcybiskupiego w Monachium podczas „nocy kryształowej”. Reakcją katolików na nie było powołanie do życia towarzystwa pomagającego Żydom w emigracji poza granice Niemiec (tzw. *Raphaelsverein*)⁵

II. Spotkanie Edyty Stein i Eryka Przywary

Spotkanie Edyty STEIN i Eryka PRZYWARY poprzedziła rzeczowa korespondencja, której inicjatorem był monachijski fenomenolog Dietrich von HILDEBRAND. Chodziło w niej o pozyskanie E. STEIN jako tłumaczki listów H. NEWMANA z jego okresu anglikańskiego oraz o to, by wyraziła zgodę na dokonanie tego przekładu w odpowiedniej formie. Należało mianowicie w tym przekładzie rzeczowo oddać słowa oraz zachować rytmiczność form zdań i układu słów. Kiedy E. STEIN wyraziła zgodę zarówno na podjęcie się tłumaczenia, jak i na zachowanie postawionych warunków dotyczących formy przekładu, wówczas doszło do jej spotkania z E. PRZYWARĄ. Pośrednikiem był tym razem ks. dr Joseph SCHWIND, wikariusz generalny w Spirze (Speyer), ponieważ ojciec duchowny i opiekun E. STEIN. Spotkanie to odbyło się w roku 1925 w domu prałata. O wrażeniu, jakie wywarła E. STEIN na E. PRZYWARZE, sam ów jezuita napisał nieco później: „Wielka klarowność, absolutna duchowa niezależność, rzucająca się w oczy umysłowa wielkość (szczególnie widoczna w jej studiach na temat kobiety)” Jakby na marginesie tych uwag dodał jeszcze:

⁵ Por. R. BÄUMER, *Edith Stein und ihre Zeit*, w: *Edith Stein. Leben, Philosophie und Vollendung*, s. 15-37.

„[E. STEIN] nigdy nie mogła się w pełni pogodzić z moją filozofią i teologią biegunowości czy też z moimi poglądami na temat analogii”. Jej osobowe walory scharakteryzował jako „czystą przejrzystość, w której dostrzega się kwintesencję jej świętości”. W roku 1930, w czasie rekolekcji prowadzonych dla akademikzek w pobliżu Wiednia, nazwał ją wprost gotową świętą i przykładem do naśladowania, z tego względu, że zespoliła się w niej wysoka wiedza i pokora. Kiedy E. STEIN prosiła go o poradę, wówczas sugerował jej rozwój w dwóch kierunkach: w życiu liturgicznym (po śmierci ks. SCHWINDA polecił jej opactwo benedyktyńskie w Beuron i tamtejszego arcyopata, Raphaela WALZERA) i w twórczości naukowej. Wprost prosił ją o to, by pod żadnym pozorem nie porzuciła pracy naukowej. Idąc po tej linii wymógł najpierw na niej przekład na język niemiecki *Qaestiones disputatae de veritate* TOMASZA z Akwinu, wiedząc już wówczas, że może liczyć na jej klasyczną filozoficzną ścisłość (uważał ją za jasno piszącego filozofa) i na jej głębokie wyczucie artystyczne.

Trudno tu mówić o wpływie jednej osoby na drugą, aczkolwiek E. STEIN w *Endliches und ewiges Sein* (por. przedmowę i rozdział VI) nawiązywała do *Analogia entis* PRZYWARA⁶ W odniesieniu do studium *Wege der Gotteserkenntnis. Die symbolische Theologie der Areopagiten und die sachlichen Voraussetzungen* (zakończony w 1941 r.), pisanego dla amerykańskiego pisma „The Tomist”, mówi się wprawdzie o inspiracji ze strony prof. Rudolfa ALLERSA, jednak tematycznie E. STEIN raczej nawiązywała tu do teologii naturalnej (czy filozofii Boga) E. PRZYWARA. PRZYWARA z jednej strony ubolewał nad tym, że w nowym środowisku katolickim E. STEIN nie znalazła odpowiedniego odzewu i przyjęcia, na jakie zasługiwała, z drugiej zaś, już po jej śmierci, wyraził zdanie, że choć godzina jej filozoficznej misji jeszcze nie nadeszła, to niewątpliwie przyszłość będzie stała pod jej znakiem. Zastrzegł jednak przy tym, że kult E. STEIN, jaki już za jego czasów był gorliwie uprawiany, nie jest jeszcze kultem prawdziwej E. STEIN⁷

III. Znaczenie filozofii Eryka Przywary

Eryk (Erich) PRZYWARA urodził się 12 października 1889 r. w Katowicach. Jego ojciec był kupcem, matka, Bertha z domu PEIKER, pochodziła z nyskiej rodziny urzędniczej. Maturę zdał 2 czerwca 1908 r. w Katowicach, po czym wstąpił do jezuickiego nowicjatu w Exaten w Holandii. Nowicjat trwał

⁶ Por. E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. ADAMSKA, Poznań 1995, s. 28-30, 352-354.

⁷ Por. *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, red. W. HERBSRITH, Mainz 1993, s. 166; por. również: E. PRZYWARA, *Edyta Stein, przejrzystość i milczenie*, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak-Idee” 1(1989), s. 17.

od 1908 do 1910 r. Następnie odbywał studia filozoficzne w Valkenburgu, również w Holandii. Spośród profesorów najwięcej zawdzięczał Josefowi FRÖBESOWI, który domagał się od swoich studentów maksymalnej rzeczowości w odczytywaniu tekstów rozmaitych autorów. Chodziło o pominięcie pastoralnych czy apologetycznych zamierzeń w lekturze, uniezależnienie się od antychrześcijańskich czy antyreligijnych tendencji występujących u czytanych autorów. Wszystko to miało służyć takiemu zrozumieniu tekstów, które byłoby pełniejsze od rozumienia ze strony samych autorów. Dopiero po takiej lekturze można było przystąpić do ewentualnej polemiki. Od 1913 do 1917 r. E. PRZYWARA był prefektem muzyki w kolegium *Stella Matutina* w Feldkirch. Od 1917 do 1921 r. studiował teologię, ponownie w Valkenburgu. W latach 1921-1941 należał do redakcji jezuickiego pisma „*Stimmen der Zeit*” Od 1951 r. aż do śmierci w dniu 26 września 1972 r. mieszkał w odosobnieniu (spowodowanym chorobą) w Hagen koło Murnau w Bawarii.

E. PRZYWARA nigdy nie był nauczycielem akademickim. Poza przynależnością do redakcji „*Stimmen der Zeit*” nie zajmował też żadnego oficjalnego stanowiska kościelnego. Nie założył żadnej szkoły, aczkolwiek Karl RAHNER i Hans Urs von BALTHASAR nazywali go swoim właściwym nauczycielem⁸ Był kimś w rodzaju wolnego literata i prywatnego uczonego. Jego bibliografia obejmuje około osiemset tytułów, w tym pięćdziesiąt książek. Był rekolekcjonistą i poszukiwanym wykładowcą (w znaczeniu *Vortragstätigkeit*), jednym z najwybitniejszych reprezentantów niemieckiego katolicyzmu okresu międzywojennego, znającym się z najwybitniejszymi filozofami i teologami swojego czasu oraz prowadzącym z nimi dyskusje. Był również przez nich ceniony. Posiadał niemal encyklopedyczną wiedzę. Był jednocześnie obdarzony zdolnością do konstruktywnego syntetyzowania. Hans Urs von BALTHASAR napisał, że jeżeli chodzi o głębię i szerokość podchodzenia do problematyki, to nie można go porównywać z nikim spośród mu współczesnych. Był zarówno filozofem, jak i teologiem, twórczym i oryginalnym w obu dziedzinach, lecz niestety jego myśl nie znajdowała recepcji. Być może powodem tego była niezmierna obfitość materiału zawarta w jego pismach, skomplikowany język i styl pisarski, niemożliwość zaklasyfikowania go do jakiejś szkoły czy kierunku filozoficznego lub teologicznego. K. RAHNER twierdził, że „cały i prawdziwy PRZYWARA wciąż czeka na swoje odkrycie (*ist im Kommen*), że jego nazwiska nie można pominąć i chcąc nie chcąc trzeba koło niego przejść”. E. PRZYWARA był przekonany, że zarówno filozofia, jak i teologia są czymś z samej zasady nie zamkniętym i nie zakończonym. Hans Urs von BALTHASAR uważał, że gdyby

⁸ Por. rozdział: *H. U. von Balthasar, w: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, red. H. SCHULTZ, Stuttgart 1966; por. również: M. KEHL, *Hans Urs von Balthasar (portret)*, w: H.U. v. BALTHASAR, *W pełni wiary*, tłum. J. FENRYCHORA, Kraków 1991, s. 28.

PRZYWARA został przyjęty i zrozumiany w swoim czasie, to stałby się zbawczym lekarstwem dla współczesnego mu chrześcijaństwa.

Jeżeli zdystansujemy się od krążących osądów lub prób zaszeregowania idei i twórczości E. PRZYWARA, które to osądy uwzględniają głównie zewnętrzne punkty zaczepienia (np. przerysowują znaczenie jego studiów filozoficzno-teologicznych o charakterze neoscholastycznym) i spróbujemy poszukać wiodących idei wewnątrz jego wywodów, to nasunąć się może przypuszczenie, że dążył on do rozwinięcia filozofii „wybalansowania” (*Philosophie des Ausgleichs*), pojętego jako „dynamiczna biegunowość” (*Philosophie dynamischer Polarität*). Przez „biegunowość” (*Polarität*) należy rozumieć jedność przeciwieństw (*Gegensatz-Spannung*) w rytmiczności i takim napięciu, że przeciwieństwa te nie dążą do absolutyzacji (*absolutsetzen*). Istnienie przeciwieństw jest oznaką stworzoneości, a rozpoznanie rytmicznego ich napięcia jest najgłębszym poznaniem tego, co stworzone (*der Kreatur*). W związku z tym, zasadniczym problemem, przed którym stanął E. PRZYWARA, było określenie relacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem.

W wypracowaniu opisanej wyżej filozofii E. PRZYWARA stosował znaną metodę podejścia, którą nazywał *In und Gegen*. Po polsku można to oddać opisowym wyrażeniem „znaleźć się wewnątrz, a równocześnie pozostawać w dystansie”, czy też „utożsamić się i równocześnie zdystansować”. Sens tej metody tkwił w tym, by przed podjęciem jakiegokolwiek krytyki dokładnie zgłębić rzecz, niemal do utożsamienia się z nią, a następnie posunąć się do wykrycia niemal ostatnich różnic i rozróżnień. Nie należy przy tym zapomnieć o pewnej bezradności krytyki: wszystkie problemy należy sprowadzić do niemal absolutnej głębi. Dla E. PRZYWARA wszystkie problemy współczesności miały swój korzeń w fałszywej teologii. Główne punkty myśli E. PRZYWARA, uprawianej na takim tle i z takim programem, przedstawiały się następująco. Najpierw usiłował on zgłębić kryzysy współczesności. W latach dwudziestych na czoło jego zainteresowań wysunęła się z kolei problematyka filozofii religii, a zwłaszcza uzasadnienia religii (*Religionsbegründung*). Kolejnym nurtem jego rozważań była teologia duchowości. Nie można twierdzić, że pojawia się ona dopiero na trzecim miejscu, gdyż raczej była ona stale obecna w jego twórczości. Znaczącym tego wyrazem było dzieło *Deus semper maior* (wielotomowy zbiór rekolekcji w duchu Ignacego LOYOLI). Pod koniec drugiej wojny światowej nastąpiło spotkanie E. PRZYWARA z przedstawicielami Kościołów reformowanych na zamku Stolberg (w górach Harzu). Spotkanie to wzbudziło u niego zainteresowanie teologią Marcina LUTRA. Starł się ją najpierw przestudować, a następnie przedyskutować przede wszystkim pod kątem teologii krzyża i chrystologii *admirabile commercium* (np. wszechmoc Boża – jej bezsilność w Chrystusie; wszechwiedza Boża – Chrystus jako „błazen”; pełnia chwały Bóstwa – Chrystus jako „zakąła świata”; z jednej strony absolutna pełnia – z dru-

giej nicość). Idąc po linii tej chrystologii postawił chrześcijaństwu znamienne zarzut, że zdradziło tajemnicę krzyża w zamian za korzystanie z chwały (np. tryumfalizm Kościoła). Dlatego też domagał się katolicyzmu „czysto religijnego” Jego estetyczno-poetycka wrażliwość, uwarunkowania intelektualnej aktywności (klęska niemiecka i załamanie się po pierwszej wojnie światowej), potrzeba poszukiwania nowych orientacji, ograniczone możliwości zdrowotne, okres nazizmu, ale i dwa dziesięciolecia odnowionego i ożywionego ruchu katolickiego z próbami przewyciężenia antagonizmów „od wewnątrz” – wszystko to pozwoliło mu widzieć katolicyzm jako autentyczną pomoc w zmaganiach z terażniejszością i w budowaniu od nowa człowieka i społeczeństwa.

Mówi się czasem o „fenomenie Eryka PRZYWARY”. Wyrażeniem tym chce się zwrócić uwagę na trudności w skatalogowaniu i wytłumaczeniu twórczości tego jezuitę. Ani powołanie się na jego neoscholastyczne studia, ani dość stereotypowe wywoływanie hasła *analogia entis* nie zdołają ująć w całości ani odpowiednio scharakteryzować zamierzeń i dorobku tego jednego z największych myślicieli katolickich XX wieku (określenie JANA PAWŁA II). W pierwszym przypadku (chodzi o neoscholastyczne uproszczenie)⁹ nie uwzględnia się tego, do czego E. PRZYWARA doszedł już bardzo wcześnie stosując metodę immanentnej syntezy. Polegała ona na czysto rzeczowym odczytaniu każdego autora oraz na chęci lepszego zrozumienia jego myśli i intencji niż on sam był do tego zdolny. Trzeba tu też zwrócić uwagę na wielotomowe wypisy (obiektywne, a nie tylko subiektywne wrażenia z lektury) będące kwintesencją studiów E. PRZYWARA nad AUGUSTYNEM, NEWMANEM, NIETZSCHEM, SCHELEREM, SIMMELEM, niemiecką mistyką, romantykami, by poprzestać tylko na tych przykładach. Wszystko to świadczy o poszerzonej płaszczyźnie wyjściowej oraz o szerokiej wrażliwości na nurtującą współczesność problematykę. Wskazuje też raczej na nieustanne poszukiwanie narzędzia dla myślenia katolickiego (pojętego jako lekarstwo na kontrowersje współczesności i na choroby europejskiego myślenia) niż na wypracowywanie systemu filozoficznego. Uwikłanie we własny czas (historyczność) i osobiste perypetie (głównie zdrowotne) nie pozwoliły E. PRZYWARZE ukończyć głównego dzieła *Analogia entis* (1932) ani systematycznie rozwinąć zawartych w nim poglądów. Bez odwołania się do jego późniejszych publikacji antropologicznych (1959, 1964) nie można we właściwy sposób przedstawić jego poglądów w tej materii. Wyrażenie *analogia entis* (stanowiące centrum jego filozofii religii i metafizyki) miało stać się momentem wyjściowym owocnych kontrowersji, zostało rozmazane, o ile w ogóle było podjęte. Należy tu wskazać cztery różniące się między sobą interpretacje dorobku PRZYWARA. Według pierwszej przedstawił on i rozwinął

⁹ Por. R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980.

metafizykę jako naukę o *analogia entis*¹⁰ Zgodnie z drugą E. PRZYWARA był wybitnie ontologicznie filozofującym myślicielem należącym do neoscholastyki, koncentrującym się na wypracowaniu poznania bytu stworzonego¹¹ W trzeciej interpretacji twierdzi się, że nieustannie poszukiwał on odpowiedzi na trudności nurtujące współczesność i z tego powodu widział potrzebę zrozumienia naszych czasów (mówiąc po Heglowsku: *die Zeit auf den Begriff bringen*) i wypracowania intelektualnych środków zaradczych¹² Wreszcie, zgodnie z czwartą interpretacją, E. PRZYWARA był najbardziej brany pod uwagę katolickim teologiem obszaru języka niemieckiego w okresie międzywojennym. Głębi jego przemyśleń i szerokiego widzenia spraw nie da się porównać z nikim z grona mu współczesnych. Hans Urs von BALTHASAR twierdził, że nie można jego dzieła klasyfikować według znanych podziałów i zaszeregować. Jego myśli krążyły nieustannie dookoła tajemnicy Boga, w której sprawiedliwość spleciona jest z miłosierdziem (pojęcia Boga nie można redukować do rozmiarów zrozumiałych dla człowieka). Jego teologia, która wracała do tajemnicy (*reductio in mysterium*), świadomie nawiązywała do św. AUGUSTYNA, DIONIZEGO AREOPAGITY, mistyki niemieckiej. Określano go mianem *Querdenker*, czyli mianem „myśliciela zadziornego” lub – lepiej – „myśliciela stojącego w poprzek”¹³

B. GERTZ uważa, że klucz do odkodowania myślenia E. PRZYWARA leży w płaszczyźnie jego ćwiczeń ignacjańskich *Deus semper maior*. Również i myśl przewodnia (drażące pytania) jego dociekań była pochodzenia teologicznego, aczkolwiek opracowanie całego zagadnienia było ściśle filozoficzne. Rezultat zaś był filozoficznym usprawiedliwieniem jednej z podstawowych form myślenia katolickiego. Otóż, ta przewodnia myśl została wyrażona w pytaniu: „Na czym polega specyfika poznania przez stworzony rozum?”, czy też w innej formie: „Na czym polega specyfika poznania będącego dziełem stworzenia?” Należy najpierw nieco bliżej wyjaśnić pojęcie stworzenia (*Kreatur*)¹⁴ Stworzenie nie jest jakimś momentem w życiu Bóstwa, skoro jego byt jest inny od bytu Bóstwa (Stworzyciela). Powstanie stworzenia nie jest wewnątrzboskim

¹⁰ Por. K. WUCHTERL, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Bern 1995, s. 341-346.

¹¹ R. SCHEFFLER, *dz. cyt.*, s. 42-59.

¹² Jest to opinia B. GERTZA wyrażona w pracy: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. II: *Rückgriff auf das scholastische Erbe*, Graz 1988, s. 572-589.

¹³ Por. H.G. PÖHLMANN, *Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart. 12 Porträts*, Reinbek 1984, s. 191-205.

¹⁴ Polskie słowo „stworzenie” zawiera w sobie pewną dwuznaczność. Określa ono zarówno akt stwórczy (*creatio*), jak i rezultat tego aktu (*creatura*). W niniejszym fragmencie chodzi o drugie rozumienie słowa „stworzenie”.

aktem (np. nie jest zrodzeniem). W związku z tym myślenie i poznanie dokonywane przez stworzenie nie jest formą przedstawienia tego sposobu, w jaki poznaje siebie Bóg. Oznacza to, że prawda ludzkiego poznania nie polega na tożsamości idei i przedmiotu. Mówiąc inaczej, poznanie przez stworzenie ma zawsze charakter aposterioryczny. Takie postawienie sprawy jest odrzuceniem teopinizmu (*Theopanismus*), tzn. poglądu, w myśl którego Bóg sam jest wszechświatem i wszelki byt stworzony tkwi niejako w Nim. Można to wyrazić w formule: „Wszystkim jest sam Bóg”. Prowadzi to do deprecjacji stworzenia (*Geschöpfenentwertung*). Równocześnie stworzenie nie jest (i to pod żadnym względem) samoistne. Jego byt jest ciągłym byciem stworzonym (*kontinuierliches Geschaffensein*), zarówno w swym początku, jak i w każdej fazie jego trwania. Bytu (bycia) nie można zatem pojmować jako pojęcia rodzajowego, wspólnego boskiemu i stworzonemu bytowi. Wręcz przeciwnie – w nim samym tkwi podstawa różnicy. Wynika stąd, że bytu stworzonego nie można poznać ani zrozumieć zawężając się jedynie do niego samego. Dla jego poznania nie wystarczy poprzestać na aposteriorycznym ujęciu jego fenomenu i to fenomenu bez jakichkolwiek osłon. Wobec tego trzeba przyjąć w tym poznaniu również jakiś moment aprioryczny. Naprowadził on E. PRZYWARĘ na problem poznania metafizycznego pojętego jako wyjście (w niepojęciowym poznaniu) poza podstawy *physis* i *psyche*. Trzonem poznania metafizycznego jest *analogia entis*.

Czym jest owa *analogia entis*? (nawiasem mówiąc, jest to też tytuł głównego dzieła E. PRZYWARY i – w jego przekonaniu – podstawowa forma katolickiego mówienia o Bogu, świecie i człowieku). Słowo „analogia” znaczyło pierwotnie tyle, co „podobieństwo”, „odniesienie w stosunku do...”. Wyrażenie to stosowano do proporcji matematycznych. W średniowieczu teoria analogii służyła do przenoszenia znaczeń (orzeczeń, orzekania), czyli dotyczyła problemów semantycznych. Jej punktem wyjścia była prosta obserwacja, że w każdym języku mamy wyrażenia, których używa się przenieśnie, co jednak zakłada, że słowa te mają jakieś pierwotne znaczenie. Każdorazowo wprowadzając słowa te mają inne znaczenie, lecz w ich użyciu zachodzi wewnętrzna łączność, związek, wewnętrzna jedność. Przedmioty oznaczone danym słowem stoją więc w mniejszym lub znaczniejszym stosunku do rzeczywistości, do której słowo to w sposób pierwotny się odnosi. Używanie słów w sposób analogiczny jest powszechną właściwością ludzkiego języka. Poznający wie, że przedmioty, których dotyczy dane pojęcie, *de facto* różnią się między sobą. Niezależnie od ich zgodności ze sobą różnią się one przez sposób, w jaki urzeczywistniają się właściwe im własności (przymioty). Jesteśmy świadomi tych różnic pomimo tego, iż nie tematyzujemy tej świadomości osobno. Ujmuje się przecież nie tylko jedność, lecz i różnorodność rzeczy, o których tak samo się orzeka. Analogia z punktu widzenia metodologicznego jest tym sposobem poznawczego po-

dejścia, w którym usiłuje się wprowadzić w relacje określone stany rzeczowe różnych dziedzin na podstawie zachodzących podobieństw okoliczności. Wychodząc od znanych elementów systemu, dochodzi się do nieznanego elementu innego systemu. Poznanie analogiczne ma miejsce wówczas, gdy to, co ma być poznane, nie zostaje poznane w nim samym, lecz w relacji do czegoś innego, już znanego. Formalnie rzecz biorąc, analogia jest stosunkiem do (czegoś); treściowo – stosunkiem podobieństwa, tzn. równoczesną wspólnotą i różnicą. Poznanie metafizyczne (ponadpojęciowe) jest poznaniem odpowiadającym analogii zachodzącej w rzeczywistości od nas niezależnej, a polegającej na tym, iż rzeczywistość ta jest przenikaniem się tego, w czym jej elementy są ze sobą zgodne oraz tego, w czym się różnią. To, co bytom jest wspólne i to, co je różni między sobą, ma zaś podstawę w byciu (*im Sein*). Na podstawie bycia (*des Seinsbestandes, was die volle Inhaltlichkeit des Seienden besagt*) wszystkie byty stanowią razem jedno, ale równocześnie są różne. Jeżeli byty w byciu dochodzą do zgodności, wówczas zgodność ta jest tym, co w nich jest najistotniejsze. Jeżeli natomiast byty różnią się w byciu, to różnią się co do tego, co w nich jest najbardziej podstawowe. *Analogia entis* (analogia w znaczeniu ontologicznym) oznacza więc, że każdy byt jest zarówno zgodny, jak i różny co do bycia, a zatem zachodzi równoczesna zgodność i różność w jednym i tym samym. Bycie (*Sein*) urzeczywistnia się w sposób sobie właściwy w każdym konkretnym bycie (*Seiende*). *De facto* przenikają się tu tożsamość (zgodność) i nietożsamość (różność). Mamy tu zatem różność w tożsamości (w zgodności), jak i zgodność w różności. Najogólniej rzecz biorąc, nauka o *analogia entis* jest teorią znaczenia częściowego. W analogii tej zostaje zachowana jakaś część znaczenia pozytywnego (a nie wyłącznie negatywnego) rozumienia danego terminu. Problem analogii jest zarówno problemem teorii poznania, jak i metafizyki. Teoria analogii sięga początkami ARYSTOTELESA, który przy jej pomocy usiłował związać poziome, rozkojarzające się przeciwieństwa „tego innego” i „tamtego innego” za pomocą jakiegoś środka, umożliwiającego myśl o proporcji odniesienia wspomnianego „jednego innego” do „innego innego”. Usiłowanie to pozostało w płaszczyźnie horyzontalnej jedności przeciwieństw (polarności), zasadzającej się na częściowym podobieństwie. E. PRZYWARA sformułował tę poziomą analogię jako „ana-ana” (po, podług). Pozostawiona na tym poziomie jest czymś tylko szczerkowo tłumaczącym i uzasadniającym. Analogia ta może łatwo prowadzić do zamknięcia się w sobie, tzn. do pozostania w samym tylko poziomie. Ów dynamiczny komparatyw rytmicznego oddziaływania w jedności przeciwieństw (tożsamości i różnicy) wskazuje na swój początek i cel. Są one uwarunkowane dynamiką rytmiki „ku górze” Dynamika rytmu „ku górze” jest podstawą wertykalnej analogii „ano-kato” (ponadponiżej). Ukazuje się w niej jakaś partycypacja bytu, lecz tego rodzaju, że nawet przy jak największym podobieństwie ujawnia się jeszcze większe niepodobieństwo. Ten właśnie punkt owej *analogia entis* pozwala na jej wykorzystanie

w relacji „Stwórca – stworzenie”. Jest ona miejscem ukazania się dystansu pomiędzy Bogiem-Stwórcą a stworzeniem. Jeżeli zasadę *analogia entis* ująć i rozważyć jako zasadę filozoficzną (według PRZYWARY przedmiotem filozofii jest zawsze stworzenie), za pomocą której można by „wnosić się ku górze” (ku Bogu), to tylko w tym znaczeniu, że charakteryzuje ona potencjalność stworzenia jako możliwość ruchu otwartego „ku górze” pojętego jako otwartość dla nadprzyrodzonego działania Stwórcy na stworzenie i w stworzeniu na podłożu jego *potentia oboedientialis*. Ta potencjalność stworzenia nie zezwala na wyprowadzenie dosłownie żadnych wniosków ważnych dla dziedziny Absolutu. To twierdzenie z kolei zasadza się na wykładni analogii w oparciu o zasadę sprzeczności (żaden byt, o ile jest, nie może jednocześnie nie być; żaden sąd, o ile jest prawdziwy, nie może być jednocześnie nieprawdziwy). Ponieważ zasada ta orzeka o prawdzie i bycie (jest metaontyczna i metanoetyczna), nie zezwala na dedukcję. Tym samym E. PRZYWARA nawiązuje do tzw. analogii laterańskiej, czyli do drugiego rozdziału dekretu Soboru Laterańskiego (1215), stwierdzającego: *inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin in eos maior sit dissimilitudo notanda*¹⁵

E. PRZYWARA, na ile można to zauważyć w literaturze, nie wpłynął na dyskusje filozoficzne, aczkolwiek jego publikacje przypadają na czas wzmożonego zainteresowanie właśnie problematyką ontologiczną. Nie czuł się wcale tym dotknięty, gdyż jego zdaniem, współczesna mu filozofia nie wykazywała żadnych teologicznych zainteresowań. Sama przedstawiona wyżej tematyka jest przecież w pierwszym rzędzie natury teologicznej. Filozofowie byliby tylko wtedy w stanie ją zauważyć, gdyby współczesne filozofie zdołali sprowadzić do ich teologicznych korzeni. Należy przy tym mieć na uwadze okoliczność, że E. PRZYWARA dość samowolnie interpretował stan filozoficznych rozważań i zainteresowań właściwej mu współczesności. Jądro różnicy poglądów filozoficznych tkwiło w tym, że nie zdołano dojrzeć idei teologicznych leżących u ich podstaw. E. PRZYWARA został zauważony natomiast przez teologów. W wyniku dyskusji z jego poglądami przypięto mu etykietę „specyficznie katolickiego myśliciela”, w czym nie widział nieporozumienia. Dyskusja z Karlem BARTHEM po latach wyjaśniła tę sprawę.

Na koniec rodzi się jedno pytanie: Czy warto dziś jeszcze zajmować się dorobkiem E. PRZYWARY? Odpowiedzi może raz jeszcze udzielić Hans Urs von BALTHASAR, który w pracy *Mein Werk* stwierdził wprost, że każda z jego książek jest w pewnym sensie dłużniczką PRZYWARY (*Keines meiner Bücher soll verleugnen, was es ihm – Przywara – schuldet*)¹⁶

¹⁵ E. PRZYWARA, *Reichweite der Analogie als katholischer Grundform* (1942), w: *Schriften*, t. III, Einsiedeln 1962, s. 247-301.

¹⁶ H.U. von BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg 1990, s. 70; por. T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottetsdrama*, Mainz 1995.