

KS. JERZY MACHNACZ
Wrocław, PWT

KU WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI

Życiowa i twórcza droga Edyty Stein — s. Teresy Benedykty od Krzyża

1. Duchowa sytuacja współczesnej Europy Zachodniej – 2. Jedność życia i twórczości Edyty Stein jako odpowiedź na zagubienie tożsamości Europy – 3. Zakończenie

Zadaniem niniejszych analiz jest ukazanie na tle duchowej sytuacji współczesnej Europy Zachodniej jedności życia i dzieła Edyty Stein — s. Teresy Benedykty od Krzyża¹.

Na progu trzeciego tysiąclecia papież JAN PAWEŁ II ogłosił Edytę Stein — s. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronką Europy². Jest to akt o wielkim znaczeniu. Europa znajduje się w okresie niezwykle ambitnych i śmiałych przemian politycznych, gospodarczych i społecznych. Przemiany te są szansą na lepszą jej przyszłość i jednocześnie zagrożeniem dla wartości, z których i którymi ona żyła przez wieki. Przemiany w Europie ujawniły głęboki, bo sięgający korzeni własnej tożsamości, kryzys społeczeństwa zachodniego. Przedstawiciele państw europejskich nie byli w stanie zgodzić się na powołanie się na Boga jako najwyższą wartość. A przecież tradycja żydowsko-chrześcijańska, myśl grecka i rzymska stanowią o europejskiej tożsamości.

Pierwsza część rozważań ukazuje duchową sytuację Europy Zachodniej znaczoną „walką człowieka o człowieka”, toczoną przez współczesny ateizm. Na tak zarysowanym tle zostanie przedstawiona — w drugiej części — jedność życia i twórczości filozoficzno-teologicznej Stein, jej droga od ateizmu do przeżyć mistycznych, droga, na której ona odnalazła siebie i osiągnęła pełnię swego istnienia.

¹ Wykład wygłoszony w ramach przygotowań do uroczystości nadania Lublińcowi patronatu św. Teresy Benedykty od Krzyża – Edyty Stein, mającej miejsce 11 października 2008 r.

² *List apostolski motu proprio, ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy*, z dnia 1 X 1999 r.

1. Duchowa sytuacja współczesnej Europy Zachodniej

B. WELTE, znany niemiecki filozof religii, uważa, że ateizm jest możliwy, że można — do pewnego stopnia — zrozumieć tych, którzy doszli do ateizmu, że „ateizm w naszych czasach jest swoistego rodzaju historycznym zrzędzeniem losu, a może nawet dziejową koniecznością”³. Nie jest to opinia odosobniona. Równie znany, nie tylko w Niemczech, filozof religii E. BISER jest podobnego zdania. Wprowadził on do współczesnej myśli pojęcie „oceanicznego ateizmu”: ateizm współczesny — podobnie jak ocean — jest w swoim zasięgu nieogarniony, w swojej objętości — niezgłębiony⁴.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że współczesna Europa Zachodnia przeżywa niespotykany do tej pory „kryzys Boga”⁵. Czym ten kryzys różni się od poprzednich? Jakie są jego podstawowe przymioty.

Ateizm do czasów nowożytnych był skryty, wiódł swoje życie na obrzeżach życia społecznego, „nie był godny salonów”. Społeczeństwo jako takie było wierzące, a Bóg — pierwszorzędną, fundamentalną wielkością. Epokowa przemiana polega na tym, że we współczesnej zachodniej Europie teizm zostaje spychany na margines życia społecznego, poszczególni ludzie i całe społeczności przestają się liczyć z Bogiem, planują życie bez Niego. Prostsze, łatwiejsze, mądrzejsze wydaje się życie bez Boga⁶.

Gdzie szukać przyczyn takiego stanu rzeczy? Skoro ateizm, kryzys Boga dotyka samych podstaw życia indywidualnego i społecznego człowieka, dlatego jego przyczyn trzeba szukać w istocie osobowego bytu człowieka.

Nowoczesność ma swoje podstawy w nowożytności. Przełom w życiu duchowym Europy i w spojrzenie na istotę człowieka stanowi myśl KARTEZJUSZA. Przyjmuje się powszechnie, że z jego „myślę, więc jestem” rozpoczyna się nowożytność. Polega ona na zerwaniu z tradycją starożytną i średniowieczną, bazującą na oczywistości istnienia bytu przedmiotowego. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna jest metafizyką, teorią bytu. Przełom Kartezjusza polega na tym, że nie jest on zainteresowany oczywistością istnienia, lecz absolutnością ludzkiego poznania, które on osiągnął w akcie myślącego podmiotu⁷. Filozofia nowożytna, uprawiana

³ *Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärgeris*, „Antwort des Glaubens” 1 (1979), s. 16.

⁴ *Gott im Horizont des Menschen*, Limburg 2001, s. 9–23 (*Der ozeanische Atheismus. Zum epochalen Gestaltwandel des Unglaubens*).

⁵ J.B. METZ, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit”*, w: TENZE, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, s. 76–92.

⁶ Por. M. ONFRAY, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß*, München 2006; R. DAWKINS, *Gotteswahn*, München 2007; CH. HITCHENS, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007.

⁷ Por. D. PERLER, *René Descartes*, München 1998, s. 187.

w duchu Kartezjusza, jest zasadniczo teorią poznania. Trzeba sobie uświadomić, że myślący podmiot u Kartezjusza posiada absolutną autonomię, jest jedynym bytem i jedyną drogą do bytu. Bóg Kartezjusza jest Bogiem wymyślonym dla ratowania spójności systemu⁸, Bóg KANTA jest koniecznością przyjętą dla uzasadnienia panowania powszechnej sprawiedliwości⁹. Nowożytny ateizm, rozumiany jako negacja istnienia Boga, mógł się narodzić tylko z ducha filozofii podmiotu, która ogranicza istnienie wszelkiego bytu do istnienia świadomości podmiotu. Dla zilustrowania tego ducha podaję trzy przykłady myślenia, że wszystko jest wytworem ludzkiej świadomości:

Za ojca nowożytnego ateizmu uchodzi L. FEUERBACH (1804–1872)¹⁰. Interesował się teologią, pociągały go sprawy wielkie. Teologia nie spełniła jego oczekiwań, dlatego zwrócił się ku filozofii, poza którą — według niego — nie ma zbawienia. Buduje antropologię, aby człowieka oddać człowiekowi. Feuerbach należy do wielkich demaskatorów, pokazuje, że Bóg jest ludzkim wytworem. Istnienie Boga, czyli tzw. biegun teologiczny, jest pusty. Istnienie tylko człowiek. Tym, co produkuje istnienie bogów, jest ludzka świadomość. Istota religii zamyka się w wykorzystaniu pojawiającego się w człowieku przeciwieństwa między skończonością indywidualną i nieskończonością gatunkową. Chrześcijaństwo do tego stopnia zhipostazowało człon nieskończoności, że ta zapanowała nad człowiekiem. To ludzka projekcja doprowadziła do wyalienowania człowieka. Przeciwieństwo między rzeczywistością boską i rzeczywistością ludzką jest iluzoryczne, jest ono wytworem samoświadomości człowieka.

Popatrzmy dokładniej na mechanizm tworzenia bogów. Spojrzenie nasze musi spocząć na człowieku, na tym, kim jest człowiek. Jest on istotą myślącą w przyrodzie: jest z niej wyłączony, ponieważ ma świadomość samego siebie, i jest w nią absolutnie włączony, ponieważ przyroda jest dla niego początkiem i końcem. Kiedy wszystko się w niej zmienia, ona sama trwa. Wszystko, co jest w niej, jest czasowe, ona sama jest wieczna. Dlatego przyroda, jej poszczególne żywioły: ogień, czy woda, elementy: kamień, drzewo, czy gwiazdy stały się pierwszymi bogami człowieka. On oddaje przyrodniczym żywiołom i elementom cześć, jest z nimi życiowo związany. Religia jest, w jednym z jej etymologicznych znaczeń, więzią człowieka z bóstwem¹¹

⁸ W. RÖD, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München 1982, s. 102 (*Gottesidee und ihre Funktion in der Cartesianischen Philosophie*).

⁹ A. BOBKO, *Kant i jego religia rozumu*, w: I. KANT, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 7–19.

¹⁰ P. PANASIUK, *Feuerbach: filozof Boga i człowieka*, w: L. FEUERBACH, *Wybór pism. Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, t. I, Warszawa 1998, s. VII.

¹¹ Por. J. KŁOCZOWSKI, *Człowiek — Bogiem człowieka*, Lublin 1979.

K. MARKS (1818–1883)¹² był tym, który ateizm wprowadził do życia społecznego. Feuerbach próbował odkryć istotę człowieka i z niej wyprowadzić krytykę religii. Filozofia człowieka uzasadniała ateizm. Marks postawił sobie inne zadania, gdyż inaczej rozumiał filozofię i zadania filozofa. Prawda sama w sobie, której poszukiwali dotychczasowi filozofowie, na nic się zdaje, gdyż nic nie zmienia w życiu człowieka. Prawda musi dowieść prawdę swego istnienia w działaniu. Zadaniem filozofa jest przeprowadzenie rewolucji. Człowiek abstrakcyjny nie istnieje i nie ma potrzeby nim się zajmować. Człowiek konkretny, żyjący tutaj i teraz, jest — z czego zupełnie nie zdaje sobie sprawy — ukształtowany przez życie gospodarcze i społeczne. Życie społeczne określa jego świadomość. Jeśli teraz zapytamy o genezę religii i jej sedno: Skąd się wzięła religia? Na czym polega jej istota? — to Marks nam odpowie, że religia jest „ideologiczną nadbudową”, bazującą na pracy człowieka, na rzeczywistości gospodarczej i społecznej. Praca, która właściwie nie jest pracą, tylko fizycznym wysiłkiem, „uświadamia” człowiekowi, że odszedł od samego siebie, że siebie samego zatracił. Człowiek nie chce się jednak z tym zgodzić, nie chce spojrzeć prawdzie w oczy, dlatego tworzy „fantastyczny produkt zastępczy”, zaspokajający jego poczucie szczęścia. Religia jest „opium dla ludu”, działa jak narkotyk, „przenosi” człowieka z rzeczywistości będącej ponad jego siły w świat pięknych marzeń. Religia i bóstwa są produktami wyrosłymi na nieludzkich stosunkach, obrazami nędzy, do jakiej człowiek doprowadził siebie, i jednocześnie protestem wobec tej nędzy.

Człowiek przez nieludzkie stosunki w pracy odszedł — według Marksa — od samego siebie, stał się obcy sobie samemu. Pojęcie alienacji zrobiło niesamowitą karierę w XX w. Jedynym ratunkiem dla człowieka jest rewolucyjna zmiana myślenia, znajdująca wyraz w zmianie życia społecznego. Filozofowie–rewolucjoniści winni to dokonać, wcielić idee w życie¹³

Najbardziej znanym i dyskutowanym demaskatorem jest F. NIETZSCHE (1844–1900)¹⁴ Jego poglądy stanowią istotny punkt w historii nowożytnego ateizmu.

Potępiam chrześcijaństwo, wnoszę przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń, jakie kiedykolwiek miał na ustach oskarżyciel. Dla mnie oznacza on korupcję najgłębszą ze wszystkich możliwych, jakie można sobie wyobrazić, a także wolę możliwie najskrajniejszego korumpowania¹⁵.

Wola korumpowania jest o wiele groźniejsza niż samo korumpowanie, gdyż o nim stanowi. Ona „ustawia” całą sytuację życiową człowieka, stanowi o jego bytowych podstawach. Nietzsche przeciwstawia wartościom chrześcijańskim wartość

¹² Por. J. FETSCHER, *Marx*, Freiburg brw.

¹³ Por. K. MARKS, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela*, t. III, Warszawa 1961, s. 8; E. TERRY, *Marks i wolność*, Warszawa 1998, s. 7.

¹⁴ V GERHARDT, *Friedrich Nietzsche*, München 1992.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Krytyka chrześcijaństwa*, w: Z. KUDEROWICZ, *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 235.

woli mocy. Jednoznacznie opowiada się za naturalizmem i biologizmem, dlatego chrześcijańskie miłosierdzie jest — według niego — zbrodnią na życiu. Miłosierdzie godzi w przyrodnicze zasady, tym samym narusza stan naturalnej równowagi.

Aby człowiek był godny swego imienia, musi stać się — propozycja Nietzschego — nadczołowiekiem, czyli być absolutnie wierny ziemi, gdyż ona jest jego jedyną miłością i prawdziwą nadzieją. Chrześcijaństwo jest nieludzkie, zabójcze dla człowieka, gdyż nad człowiekiem ustanawia Boga¹⁶.

Popatrzmy na przebytą drogę: człowiek zaczyna myśleć (Kartezjusz) i uświadamia sobie, że Bóg jest jego własnym wytworem (Feuerbach), dlatego winien zbudować w rewolucyjnym zrywie społeczeństwo bez Boga (Marks), bazujące na równości, wolności i braterstwie. Nietzsche, zdając sobie sprawę z iluzoryczności tego przedsięwzięcia, jako rzecznik indywidualizmu, a nie kolektywizmu, opowiada się za nadczołowiekiem, który w poczuciu absolutnej wolności i pełni swego istnienia nie będzie się liczył z nikim i niczym. Nadczołowiek zajmie miejsce Boga, przyjmie postać potwora, gdyż wszystko, co ludzkie, będzie mu obce.

Nietzsche zapowiedział śmierć Boga w sercach ludzi i życiu społecznym Europy Zachodniej. Kto umarł prawdziwie, ten umarł raz na zawsze! Czy Bóg umarł prawdziwie? Welte, na początku naszych rozważań, mówił o ateizmie jako historycznym zrzędzeniu losu, dziejowej konieczności. Píše on nieco dalej: „Nadszedł czas ateizmu. Jak ten czas nadszedł, tak, jak każdy czas, może też odejść. Dla tych, dla których Bóg stał się życiowym doświadczeniem, pozostaje droga wiary”¹⁷

Wydaje się, że nowożytny, oświecony umysł, po oślepiającym go na dłuższy czas błysku własnej mocy, dostrzegł wreszcie, że nie jest jedyną siłą stanowiącą o człowieczeństwie człowieka. Człowiek jest istotą rozumną, wiedzieli już o tym starożytni. Rozumność wyróżnia go ze świata zwierząt. Oświecony rozum zrozumiał, że „odczarowywanie świata prowadzi do radykalnego odczarowania idei odczarowywania. Inaczej mówiąc: proces demitologizacji zwrócił się przeciw sobie samemu, idea zlikwidowania mitów okazała się mitem”¹⁸

Wprawdzie jeszcze niektórzy wyznają, że „nie potrzebują Boga”, że sami doskonale rodzą sobie ze wszystkim, a inni twierdzą, że w „imię intelektualnej uczciwości” trzeba pozostać na pozycjach ateistycznych¹⁹, to można już powiedzieć, że nowożytny ateizm XX w. zatracił pewność siebie, swoją wcześniejszą agresywność, wojowniczość. Pojawiły się w nim znaki rezygnacji, defetyzmu, sceptycyzmu, agnostycyzmu, nihilizmu, które poważnie go osłabiły. VITTIMO otwarcie nazywa ateizm „słabym myśleniem”, które nie jest w stanie podjąć wielkich pytań ludz-

¹⁶ Tamże, s. 224–234; R. SAFRANSKI, *Nietzsche. Biografia myśli*, Warszawa 2003.

¹⁷ WELTE, dz. cyt., s. 16.

¹⁸ G. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1996, s. 19.

¹⁹ Por. E. TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, s. 85.

kości, ponieważ nie może osiągnąć prawd o uniwersalnym zasięgu²⁰. Największym wyzwaniem dla ateizmu jest problem śmierci.

Racjonalny rozum nie jest w stanie sam z siebie wyznaczyć swoje granice, najwyższe wartości też nie są dostępne dla niego. Pojawiają się głosy, które w imię człowieczeństwa człowieka, zapraszają do wzajemnej rozmowy przedstawicieli wiary z przedstawicielami nauki. Taka rozmowa dla obu stron, dla wiary i nauki, wydaje się być czymś koniecznym dla wzajemnego oczyszczenia i uzdrowienia²¹.

2. Jedność życia i twórczości Edyty Stein jako odpowiedź na zagubienie tożsamości Europy

Twórczości Stein daje się podzielić w sposób dosyć przejrzysty na trzy okresy: filozofii fenomenologicznej, filozofii chrześcijańskiej i filozofii Krzyża. Okresy te „odpowiadają” jej duchowemu życiu: w pierwszym, jako ateistka, koncentruje się na nauce i w niej szuka odpowiedzi na pytanie o sens istnienia człowieka, w drugim, jako osoba wierząca, próbuje zbliżyć się do prawdy istnienia przez wiedzę i wiarę, w okresie trzecim do głosu dochodzi nie tyle myśl o Krzyżu, co świadectwo, jej osobiste doświadczenie Krzyża.

2.1. Okres filozofii fenomenologicznej

Stein pisze pracę doktorską z filozofii u E. HUSSERLA, ponieważ rozczarowała się do psychologii, która nie posiadała — jej zdaniem — właściwej metody²². Husserl wypracował metodę swego filozofowania w *Badaniach logicznych*²³, które tak zafascynowały Stein, że opuściła Wrocław i udała się do Getyngi. Konceptje nowej filozofii Husserl przedstawił w następnej pracy — *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*²⁴. Można powiedzieć, że momentem decydującym dla koncepcji filozofii Husserla, fundamentem, na którym nabudowana jest fenomenologia, jest teza dotycząca naturalnego nastawienia i jej wyłączenie²⁵. Cóż pozostanie, jeśli wszystko — istnienie świata z tym, co się w nim znajduje i z nami samymi — wyłączymy, weźmiemy w nawias, przeprowadzimy redukcję, dokonamy

²⁰ VATTIMO, dz. cyt., s. 10.

²¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*; J. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005; J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005; J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

²² *O zagadnieniu wczucia (Zum Problem der Einfühlung)*, Kraków 1988.

²³ *Logische Untersuchungen*, w: TENŻE, *Gesammelte Schriften*, t. II–IV, Hamburg 1992.

²⁴ *Księga pierwsza (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch)*, Warszawa 1975.

²⁵ *Tamże*, s. 80–94.

epoché, czyli zawiesimy wszelkie sądy o przestrzenno-czasowym bycie? Tym, co pozostanie, będzie świadomość sama w sobie, ponieważ ona

posiada sobie właściwy byt, którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie (...) w ten sposób pozostaje ona jako „fenomenologiczne *residuum*”, jako pewna zasadniczo swoista dziedzina bytowa, która rzeczywiście może się stać polem badań nowego rodzaju nauki — fenomenologii²⁶.

Stein opowiada się za fenomenologią, którą rozumie jako naukę pierwszą, filozofię podstawową, dysponującą własną metodą i własnym polem badań. Wybierając temat wczucia, sprawia radość Husserlowi, gdyż — patrząc z zewnątrz — jest to jego temat²⁷. Należy go podjąć, aby wykazać bezpodstawność zarzutów solipsyzmu. Skąd one się biorą? Świat, w którym „żyję”, jest zbudowany na i wokół mego Ja, jest to jego świat, mój, subiektywny świat. Tym samym Ja jawi się jako monada, z której nie ma przejścia do innego Ja, a inne Ja nie ma dostępu do mnie. Solipsyzm jest wynikiem zawieszenia generalnej tezy naturalnego nastawienia, po którego przeprowadzeniu istnieje tylko Ja dokonujące tego zawieszenia. Dlatego pojawia się bardzo poważny problem: Jak jest możliwe poznanie obiektywne? W jaki sposób może zaistnieć komunikacja między dwoma podmiotami?

Stein odpowiada na te pytania w swej pracy doktorskiej w dyskusji z poglądami na wczucie, wypracowanymi przez LIPPSA, SCHELERA i MÜNSTERBERGA²⁸. Metoda zastosowana przez Stein w tej pracy jest — co nie podlega żadnej wątpliwości — metodą Husserla, rozwiązanie — też w jego duchu²⁹.

Patrząc jednak od wewnątrz, od strony Stein, wczucie jest jej własnym, życiowym problemem. Dlaczego? We wczuciu chodzi o przeżycie, doświadczenie istnienia drugiego Ja, które jest możliwe tylko wtedy, kiedy Ja jest w stanie zbliżyć się do samego siebie. To właśnie istnienie drugiego umożliwia mi przeżycie, poznanie istnienia mnie samego. I odwrotnie: im moja osobowość jest bogatsza, tym bardziej jestem w stanie zrozumieć istnienie drugiego.

Problematyka obecności, istnienia drugiego dla mnie i mnie dla samego siebie związana jest z problematyką mojego ciała i ciała drugiego³⁰. Moje ciało, jak i ciało drugiego mogę potraktować jako fizyczną bryłę (*Körper*) między innymi fizycznymi bryłami. Tak też czynię, kiedy mówię, że „znajduję się” między oknem i drzwiami, że przede mną jest publiczność, a za mną ściana. Od razu „rzuca się w oczy”, że moja fizyczna rzeczywistość posiada dla mnie szczególne znaczenie, ona stano-

²⁶ Tamże, s. 97.

²⁷ B.W. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*, Basel 1987, s. 46–55.

²⁸ STEIN, *O zagadnieniu wczucia*, s. 11, 30, 39.

²⁹ Por. E. HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch)*, Warszawa 1974. Druga część tego dzieła, które Stein przygotowała do druku, poświęcona jest konstytucji istot żywych.

³⁰ K. HEDWIG, *Über den Begriff der Einfühlung*, w: L. ELDERS (red.), *Edith Stein. Leben – Philosophie – Vollendung*, Würzburg 1991, s. 239.

wi dla mnie „zerowy punkt odniesienia” Względem mego ciała, względem mnie samego ustawiam to, co mnie otacza. W tym, co mnie otacza, fizycznie lokalizuję siebie.

Moje ciało jest mi dane źródłowo, to znaczy „w pierwszej osobie”, Ja nim jestem. Nie tylko mam ciało, Ja jestem ciałem (*Leib*). Właśnie w moim ciele lub: na moim ciele manifestuje się całe moje życie emocjonalne i wolitywne, ono „objawia” to wszystko, co przeżywam w głębi mego istnienia. I tutaj pojawia się — według Stein — możliwość doświadczenia drugiego Ja, uczestniczenia w jego istnieniu. Można wskazać trzy fazy prowadzące do przeżycia istnienia psychiki drugiego: (1) najpierw spostrzegam zmysłowo zachodzenie określonych zmian w moim otoczeniu, (2) potem jestem w stanie wytłumaczyć te zmiany, zachowania, wypełnić „puste” przeżycia, (3) wreszcie, w sposób analogiczny do mojego własnego życia psychicznego, w akcie obiektywacji konstytuuje się dla mnie drugie Ja. „Widzę” istnienie drugiego, tak jak widzę istnienie mnie samego. I im bogatsze jest moje wnętrze, tym posiadam szerszy dostęp do istnienia drugiego. Niektóre jego zachowania mogą pozostawać dla mnie niedostępne, ponieważ na te wartości, którymi on żyje, nie jestem wrażliwy.

Dyskusja Stein z poglądami Lippsa, Schelera i Münsterberga jest przygotowaniem do jej własnych, bardzo subtelnych analiz odślanających konstytucję indywiduum psychofizycznego. Ja osoby ludzkiej jest Ja wcielonym w fizyczną rzeczywistość. Czyste Ja, rozumiane jako bezjakościowy podmiot przeżywania, jest zaś konstruktem.

Wzucie to nic innego, jak rozumienie istnienia osób duchowych. Między istnieniem mego Ja i istnieniem drugiego Ja pojawia się różnica i tożsamość. Drugi jest zawsze inny, zachowujący siebie, w swoim istnieniu niepodzielny i nieudzielalny. W płaszczyźnie ontycznej każdy jest sam. Moje istnienie jest tylko i wyłącznie moją sprawą. W płaszczyźnie teorii poznania pojawia się możliwość wspólnoty zrozumienia. Jestem w stanie — mniej lub bardziej — zrozumieć zachowanie drugiego. „Tylko ten, kto sam przeżywa siebie jako osobę, jako sensowną całość, może zrozumieć inne osoby”³¹. Czy sfera cielesna stanowi istotową konieczność wejścia w stosunek wzajemnego porozumienia ducha z duchem? Odpowiedź na to pytanie Stein spodziewa się znaleźć w badaniach świadomości religijnej³².

Temat i problematyka pracy doktorskiej zostały ściśle ustalone, ale badania Stein musiała prowadzić o wiele szerzej i głębiej. Przede wszystkim musiała sobie przybliżyć: Co to znaczy i na czym polega istnienie bytu osobowego? Jak konstytuuje się byt psychofizyczny, na czym polega jego życie uczuciowe i wolitywne? Jak należy rozumieć rzeczywistość duszy i rzeczywistość ducha?

³¹ STEIN, *O zagadnieniu*, s. 150.

³² *Tamże*, s. 152.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, Stein zajmuje się w tym czasie antropologią filozoficzną, stosunkiem jednostki do społeczności, ontycznymi podstawami państwa oraz tzw. przyczynowością psychiczną³³. Są to analizy prowadzone w duchu fenomenologii. Jednocześnie są to rozważania dotyczące jej osobistego życia: Stein angażuje się w życie społeczne i polityczne, zastanawia się nad swoją przyszłością i przyszłością Niemiec, dlatego musi sobie uświadomić rolę jednostki w procesach dziejowych. W obszarze badań naukowych po raz pierwszy pojawia się problematyka religijna, do której Stein podchodzi z najwyższą uwagą.

2.2. Okres filozofii chrześcijańskiej

Wiele zmieniło się w życiu Stein³⁴. Ta życiowa zmiana musiała znaleźć wyraz w jej twórczości: do chrześcijańskiego życia należy przecież chrześcijańska filozofia. W chrześcijańskie życie weszła przez sakrament chrztu świętego i kontakt z wieloma osobami, kształtującymi swoje życie ze spotkaniem z Jezusem Chrystusem, spośród których trzeba wymienić: H. CONRADA-MARTIUSA, A. i A. REINACHÓW, dominikanki ze Spiry i benedyktynów z Beuron³⁵.

Do chrześcijańskiej filozofii zbliżyła się dzięki E. PRZYWARZE, M. GRABMANNOWI, D. VON HILDEBRANDOWI, którzy ją przekonali do podjęcia tłumaczeń dzieł św. TOMASZA i angielskiego konwertyty J.H. NEWMANA³⁶. Po tłumaczeniach przyszła kolej na własne ujęcie systemu Akwinaty, oczywiście z punktu widzenia fenomenologii.

Praca *Potenz und Akt*, pomyślana jako rozprawa habilitacyjna³⁷, składa się z sześciu rozdziałów. Dwa ostatnie, nie ze względu na ich objętość, lecz ze względu na podjętą problematykę, zmierzającą ukazać konstytucję bytu osobowego człowieka, są najważniejsze. Stein stawia sobie zadania zrozumienia metody św. Tomasza, tym samym ukazania założeń jego systemu. Nie czyni to student, lecz doskonale wykształcony współczesny filozof. Nie chodzi o przyswojenie sobie systemu, lecz o uchwycenie jego fundamentów z perspektywy fenomenologii, czyli świadomości podmiotu poznającego. Praca jest kontynuacją tego, co zapoczątkowała w artykule napisanym z okazji urodzin Husserla³⁸. Stara się pokazać momenty wspólne i spe-

³³ Por. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen 1970.

³⁴ Por. H.-B. GERL, *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991, s. 24.

³⁵ IMHOF, *dz. cyt.*, s. 55.

³⁶ Por. A. SPEER, F.V. TOMMASI, *Einleitung*, w: E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit Quaestiones disputatae de veritate*, t. I, Freiburg 2008, s. XIX–XLIII.

³⁷ *Studien zu einer Philosophie des Seins*, Freiburg 1998. Historię powstania tekstu przedstawia R. Sepp we *Wprowadzeniu*, s. XI–XXI.

³⁸ *Husserls Phänomenologie und Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, w: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle 1929 (*Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, „Znak-Idee” 1, s. 80).

cyficzne dla myślenia nowożytnego, fenomenologii Husserla i myślenia scholastycznego, systemu św. Tomasza, które dostrzega w filozofii wieczystej (*philosophia perennis*), czyli we wspólnym rozumieniu bytu. Za serce, centrum filozofii św. Tomasza Stein uważa przeciwieństwo potencji i aktu. To przeciwieństwo zejdzie później do tła, ponieważ problematykę bytu w filozofii scholastycznej można sensownie podjąć tylko przy pomocy metody analogii, która pozwala mówić o jednym i wielu nie w sposób jednoznaczny i wieloznaczny, lecz w sposób analogiczny³⁹. Analogia pozwala sensownie mówić o Bogu, Stwórcy, bycie absolutnym, wiecznym i stworzeniu, bycie przygodnym, czasowym.

Jeśli chodzi o problematykę potencji i aktu, to Stein uważa, że wszystko to, co istnieje w sposób przypadłościowy, niesamodzielny, posiada charakter potencjalny, a co istnieje substancjalnie, ma charakter aktualny. Wobec czystego aktu istnienia Boga znajduje się byt stworzony, mający udział w bycie aktualnym i potencjalnym.

Jakie znaczenie posiada to studium w twórczości i dla życia Stein? Jest ono próbą ustalenia możliwości i płaszczyzn kontaktu filozofii nowożytnej (Husserla) z filozofią starożytno-średniowieczną (św. Tomasza), podjętą z pozycji fenomenologii. Prowadzi ono do polaryzacji stanowisko, do określenia podstaw danego sposobu myślenia oraz do pokazania wspólnych stanowisk.

Kontynuację podjętej próby w *Potenz und Akt* stanowi filozoficzne dzieło życia Stein *Endliches und ewiges Sein*⁴⁰, powstałe między lipcem 1935 a styczniem 1937 r. W tej pracy Stein stara się wypracować własną filozofię, będącą jej „darem pożegnalnym dla Niemiec”, zamknięciem określonego etapu życia i twórczości: Stein opuszcza karmel w Kolonii i udaje się do karmelu w Echt, w Holandii; filozofia Krzyża nabiera dla niej coraz większego znaczenia. Jest to nie tyle przerobiona, co na nowo napisana jej dyskusja z systemem filozoficznym św. Tomasza.

Pytanie o byt, które zawiera w sobie pytania o istotę człowieka i godność osoby ludzkiej, pytania w ogóle o sens, poszukiwanie normatywnych podstaw współżycia, związku teorii z praktyką, natury z duchem jest w czasie ogólnej dezorientacji aktualne i dla przeżycia konieczne, zwłaszcza w czasie, w którym pytania o początek i koniec ludzkiego życia są sporne, w którym walka kultur, religii i poglądów na świat nie jest poskromiona. Nie można tego nie widzieć, że teoretyczne i robiące wrażenie akademickich analizy *Endliches und ewiges Sein* posiadają nadzwyczajne znaczenie praktyczne⁴¹.

Dzieło to jest „filozoficznym rozliczeniem” Stein z poszukiwania sensu życia człowieka, stąd bierze się jego aktualność dla każdego człowieka i każdego pokolenia, gdyż każdy człowiek i każde pokolenie musi zmierzyć się z pytaniem o sens swego istnienia, aby określić swoją tożsamość. Teoretyczne przemyślenia „wchodzą” w samo życie, dlatego podtytuł tego dzieła brzmi: *Próba wzniesienia do sensu bycia*.

³⁹ Por. E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik I. Prinzip*, München 1932.

⁴⁰ *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*, Freiburg 2006.

⁴¹ A.U. MÜLLER, *Einführung*, w: STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, s. XIV.

W *Endliches und ewiges Sein*, składającym się z ośmiu rozdziałów, Stein stara się „pojednać” filozofię grecką z filozofią nowożytną w kontekście myśli żydowsko-chrześcijańskiej, przyjmującej obecność osobowego Boga w dziejach człowieka i ludzkości. Można je podzielić na dwie części: pierwsza, obejmująca rozdziały I–VI, podejmuje problematykę potencji i aktu, bytu istotowego i rzeczywistego, substancji, transcendentaliów, a wszystko w oparciu o zasadę partycypacji, że poszczególne byty przygodne mają udział w bycie wiecznym. Druga część, do której należą rozdziały VII i VIII, odpowiada na pytanie: W jaki sposób byt nieskończony „pokazuje się” w bycie przygodnym? oraz: W jaki sposób odnoszą się jedyność Boga do jedyności, indywidualności bytu osoby ludzkiej? Do napisanego już dzieła Stein dołączyła dwie większe rozprawy: *Martina Heideggera filozofia egzystencjalna* oraz *Twierdza duchowa*.

W drugiej części rozprawy Stein rozwija własną wizję istnienia Boga, świata i człowieka. Przy pomocy metody fenomenologicznej, ale w tradycji, w której metafizyka jest filozofią pierwszą i jedyną, gdyż inne dyscypliny filozoficzne są tzw. metafizykami szczegółowymi, ukazuje, że bycie przygodne człowieka znaczone jest byciem wiecznym bytu absolutnego. Stein pragnie mówić o rzeczywistej Rzeczywistości, o pełni Istnienia, nie naruszać bytu ani od strony istnienia, jak to uczynił Heidegger, ograniczając bycie do ludzkiej egzystencji, ani od strony esencji, jak to uczynił Husserl, zawieszając tezę naturalnego nastawienia.

Wynikiem odcięcia się od realnego bytu jest relatywizm, on też znaczy nowożytność, a zwłaszcza myślenie post- i modernistyczne, w którym nie ma prawdy obiektywnej i absolutnej. Stein powiedziałałaby, że duch nowożytności jest złym duchem, ponieważ przyjmuje za prawdę absolutną, że nie ma prawdy absolutnej. Właśnie u podstaw realnego istnienia bytu przygodnego pojawia się możliwość ostatecznego, absolutnego zrozumienia istnienia człowieka, tam też jawi się możliwość owocnej współpracy między nauką i wiarą, między *ratio* i *fides*. Nie są to rzeczywistości względem siebie antagonistyczne, wykluczające, lecz dopełniające, komplementarne.

2.3. Okres filozofii Krzyża

Osiągamy ostatni etap życia Stein i jesteśmy przy ostatnim jej dziele⁴². I znów, tak jak w poprzednich okresach, praktyka przenika się z teorią, życie z myślą. Stein jest w karmelu w Echt, uciekła przed hitlerowską władzą z Niemiec do Holandii. Stara się o wyjazd ze swoją siostrą, Różą, do Szwajcarii.

Niemcy zajmują Holandię. Po odważnym liście biskupów holenderskich, biorącym w obronę zwłaszcza Żydów, skierowanym przeciw okupantowi, ten odpo-

⁴² *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża (Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz)*, Kraków 2005.

wiada aresztowaniami wszystkich, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską. Wśród nich jest Edyta i Róża Stein. 2 sierpnia zostają aresztowane, 9 sierpnia umierają w komorze gazowej hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Auschwitz. Z karmelu do obozu zagłady — ostatni okres życia. W karmelu w Echt, aż do chwili aresztowania, Stein pisze *Wiedzę Krzyża*. Pytania: Czy jest to dzieło skończone, czy aresztowanie przerwało jego ukończenie? Na ile Stein w nim oddaje mistykę św. JANA OD KRZYŻA, na ile interpretuje jego przeżycia mistycznej? lub dokładniej: Na ile w kontekście jego przeżyć opisuje własną teorię życia mistycznego? — są ważne, ale tutaj nie będziemy się nimi zajmować⁴³. Dla nas nabiera znaczenia kompozycja tego dzieła, znacząca drogę Edyty Stein do samej siebie, mogąca stanowić punkt orientacji dla współczesnych Europejki i Europejczyków.

Dzieło to napisała Stein na zamówienie przełożonych, celem uświetnienia czterechsetnej rocznicy urodzin „ojca naszego zakonu”, jak Stein mówi o św. Janie od Krzyża, przypadających w 1942 r. Wiemy dokładnie, że pisze je od listopada 1940 do początków sierpnia 1942 r. Koncentracja na pracy umysłowej wcale nie odsunęła od niej myśli o tym, co się dzieje po drugiej stronie muru klasztoru⁴⁴. Wprowadzenie rozpoczyna od uwagi, że stara się ukazać „św. Jana od Krzyża w jedności jego istoty — jedności przejawiającej się w jego życiu i jego dziełach”⁴⁵. Zwróćmy uwagę, że to samo możemy powiedzieć o Edycie Stein — s. Teresie Benedykcie od Krzyża, u niej też dostrzegamy jedność istoty: życie daje jej do myślenia, przemyślenia zaś prowadzą do nowego spojrzenia na życie i kształtowania go właśnie z przemyślanej perspektywy. Życie i dzieło Stein stanowi — podobnie jak u Jana od Krzyża — jedność istoty. Ich duchowe pokrewieństwo zostaje oddane w imionach zakonnych, oboje są: od Krzyża.

Jaka jest zatem kompozycja tego dzieła? Po wprowadzeniu, ukazującym sens i genezę *Wiedzy Krzyża*, następują trzy większe części: pierwsza, *Orędzie Krzyża*, opisuje spotkania św. Jana z różnymi obrazami Krzyża i ich wpływem na jego życie duchowe, na uwagę zasługuje jego „przechodzenie” od obrazu do tego, co obrazowane. Obrazów jednego Krzyża Jezusa jest bardzo wiele. Druga część: *Doktryna Krzyża*, jest zasadnicza, centralna, dzieli się na: (a) *Krzyż i noc (noc zmysłów)*, (b) *Duch i wiara. Śmierć i zmartwychwstanie (noc ducha)*, (c) *Chwała zmartwychwstania*. Trzecia część nie posiada tytułu, opisuje miłość św. Jana do Krzyża, która nie polega na intelektualnym przeżyciu, lecz na osobowym spotkaniu z Krzyżem, doświadczeniu jego na sobie samym.

Skoncentrujemy naszą uwagę na drugiej części, aby prześledzić dochodzenie Stein do samej siebie. Opowiadamy się za tezą A.U. MÜLLERA, że droga ciemnej

⁴³ U. DOBHAN, *Wprowadzenie*, w: STEIN, *Wiedza*, s. 7–35.

⁴⁴ A.U. MÜLLER, M.A. NEYER, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Düsseldorf 1998, s. 69.

⁴⁵ STEIN, *Wiedza*, s. 43.

nocy do wewnętrznego środka jest drogą samoświecenia zsekularyzowanego rozumem i drogą ponownego odkrycia Boga, który nikomu się nie narzuca i wszystkich kocha⁴⁶.

Życie i dzieło św. Jana od Krzyża dzieli od życia i dzieła św. Teresy Benedykty od Krzyża odległość przestrzenna: Hiszpania – Niemcy, i odległość czasowa: XVI–XX w., całe kulturowe zróżnicowanie. Wspólny ludziom Zachodu jest brak czasu dla samego siebie, ich „zagonienie” „Wrzuceni w życie” nie są w stanie prowadzić życie autentyczne, własne⁴⁷ Uciekają od siebie w bezosobowe „się”: tak się robi, tak się myśli. A przecież osoba konstituuje się w czynie⁴⁸. Czyn jest jej własnym tworem, on stanowi o niej. Dlatego ten, kto pragnie osiąść siebie samego, musi oczyścić siebie z tego wszystkiego, co go alienuje. Alienacja wyobcowuje człowieka, oddala go od siebie samego.

Droga powrotu do samego siebie rozpoczyna się od oczyszczenia zmysłów⁴⁹, od innego spojrzenia na świat nas otaczający. Człowiek jest rzeczywistością fizyczno-psychiczno-duchową. Przez ciało jest zlokalizowany w świecie przyrodniczym, zmysły kontaktują go z tym światem. Życie fizyczne to udział w przyrodniczym świecie, zaniechanie tego udziału prowadzi do umierania i śmierci żywej istoty. Pragnienia zmysłów nie można zaspokoić, one są nastawione na „co-raz-to-więcej-mieć” Stąd rodzi się myśl, że więcej posiadać, to bardziej być. Nic bardziej złudnego. O ile posiadanie można w jakimś stopniu mierzyć, o tyle istnienie wymyka się wszelkim miarom. Ono nie daje się przełożyć na mienie. Można sensownie powiedzieć: posiadam dom, mam wiedzę. Kiedy jednak mówię: mam istnienie, wtedy sens się załamuje, co znaczy, że tak nie jest. Istnienie jest dobrem innego rodzaju niż mienie. Istnienie jest darem! Musi pojawić się pytanie o tego, który obdarowuje istnieniem.

A. GEHLEN zwrócił uwagę, że przyrodniczy świat przez niezliczoną ilość bodźców fizyczny uciska istnienie człowieka. Dlatego powstały instytucje: rodzina, moralność, religia, zabezpieczające życie człowieka na ziemi, pozwalające mu skoncentrować się na samym sobie. Aby być bardziej sobą, człowiek powierza siebie instytucjom⁵⁰.

Do życia człowieka należy również choroba, cierpienie i śmierć. „Graniczne sytuacje” nie tylko stawiają pod znakiem zapytania moje istnienie. One pytają mnie: Kim właściwie jesteś? Tego rodzaju doświadczenia uświadamiają, że wy-życie wcale nie jest życiem człowieka, że aktywność, ważność, niezastąpioność mogą

⁴⁶ *Der unaufdringliche Gott — Kreuzeswissenschaft im Horizont der Postmoderne*, „Edith Stein Jahrbuch” 14 (2008), s. 79.

⁴⁷ STEIN, *Martin Heideggers*, s. 467.

⁴⁸ Por. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 197: *Integracja osoby w czynie*.

⁴⁹ MÜLLER, *Der unaufdringliche Gott*, s. 87.

⁵⁰ *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, Warszawa 2001, s. 43.

tylko ukrywać pustkę istnienia, zagubienie samego siebie. W sytuacji granicznej może dojść do „przewartościowania wartości”, do odkrycia, że pragnienia zmysłowe nie są w stanie zaspokoić głodu naszego życia, ponieważ one nie odpowiadają na prawdę naszego istnienia. Oczyszczenie zmysłów, wyzwolenie się z nich (*lassen*), wiedzie ku pozyskaniu samego siebie. Nieograniczona konsumpcja nie jest prawdziwym życiem człowieka.

Drugim krokiem na drodze do samego siebie jest oczyszczenie myślenia⁵¹: przez zmysły przyrodniczy świat „wciska się” w moje życie, moimi myślami to ja wychodzę ku światu. Wychodzenie może dokonywać się w podwójny sposób: wychodzę ku temu, co jest w świecie, ku konkretnym rzeczom, i wychodzę ku temu, co stanowi o świecie, ku bytowi świata. Tak, jestem w świecie i w nim siebie znajduję, jestem tutaj. Sytuacja moja zmienia się z nowymi pytaniami: Po co ja tutaj jestem? Czego ja tutaj szukam? W odpowiedziach na te pytania też odnajduję siebie: mam jakąś misję do spełnienia, moje istnienie tutaj „związane” jest z oczekiwaniami.

Moje myślenie zmienia charakter, bo moje życie uległo przemianie: z wymiaru przedmiotowego, przyczynowego, przeszło do wymiaru osobowego, motywacyjnego. Doświadczenie przedmiotowe jest doświadczeniem granic, w obszarze istnienia natury jest determinacja. Doświadczenie podmiotowe jest doświadczeniem wolności, jest to obszar istnienia ducha. Na pytanie o imię, czyli o istotę, Jahwe odpowiedział Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14). W języku filozofii klasycznej powyższą prawdę można oddać słowami: w obszarze istnienia świata wszystko można pojąć (*be-greifen*), ponieważ jego istnienie jest uchwycone (*um-gegriffen*) istnieniem Istniejącego. Życie w świecie i istnienie świata domagają się sensu, prawdy swego bycia.

Trzecim krokiem na drodze do samego siebie jest oczyszczenie pamięci⁵². Pamięć jest podstawą terażniejszości, gdyż zachowuje przeszłość, „utrzymuje” w istnieniu to, co było i czego już nie ma. Sprawa pamięci to nie sprawa logiki, lecz bycia. Pamięć jest wdzięcznością serca. Pamięć poruszająca się w czasie „zatrzymuje” jego ruch, pozwala nam być w teraz, w przeszłości — tym co bezpowrotnie minęło, i w przyszłości — w tym, czego jeszcze nie ma. Nic tak nie zachowuje naszej przygodności, jak pamięć. Pozostaną na zawsze w naszej pamięci — obiecujemy kochanym przez nas osobom. Serce ma swoje prawa, rozum nie jest w stanie ich pojąć. Dlatego św. Augustyn napisał: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁵³

Ostatnim krokiem na drodze do samego siebie jest oczyszczenie woli⁵⁴. Jesteśmy „wrzuceni” w życie w tym świecie, jesteśmy „skazani” na poznanie zmysłowe

⁵¹ MÜLLER, *Der unaufdringliche Gott*, s. 90.

⁵² *Tamże*, s. 93.

⁵³ *Wyznania*, Warszawa 1994, s. 23.

⁵⁴ MÜLLER, *Der unaufdringliche Gott*, s. 94.

i racjonalne i na naszą pamięć serca. W tym świecie jesteśmy zdani na nas samych, na naszą wolną wolę. Czy opowiadamy się za czymś, lecz przeciw czemuś, czy wstrzymujemy się od głosu — za każdym razem wyrażamy naszą wolę. W naszym akcie woli, podobnie jak w akcie poznania zmysłowego i umysłowego, jak w akcie pamięci, nie chodzi o to lub tamo, lecz o nas samych, o nasze istnienie. Czy opowiadamy się za naszym istnieniem? Czy chcemy rzeczywiście być sobą? Czy jesteśmy w stanie siłą naszej woli, w łączności z siłami intelektualnego i umysłowego poznania oraz siłą pamięci, nadać kształt naszemu życiu? Dla wszystkich jest oczywistym różnica między tym, co pragniemy, a tym, co jest naszym udziałem. Dobra osiągalne nie są w stanie nas zaspokoić, budzą nasz niedosyt. Wola pragnie dobra absolutnego. Dobra osiągnięte są jego przedsmakiem.

Dobra wola pragnie dobra, które jest dobrem wszystkich, dlatego kieruje się na samo Dobro, ku istnieniu osobowego Boga.

3. Zakończenie

Życie i twórczość Edyty Stein stanowią jedność istoty. Ona przeszła życiowo i intelektualnie niezwykłą drogę: od ateizmu do mistyki karmelitańskiej⁵⁵, od filozofii fenomenologicznej, przez filozofię chrześcijańską, po filozofię Krzyża⁵⁶.

W okresie wielkich przemian w Europie, zmierzających do stworzenia warunków lepszego, godniejszego życia człowieka, w czasie zagubienia tożsamości europejskiej przez wiele Europejek i wielu Europejczyków, tradycja żydowsko-chrześcijańska musi stanowić dla tych przemian moment fundamentalny i kluczowy, gwarantujący tożsamość i otwierający ją na przyszłość. Chrześcijanie winni sobie uświadomić jakim potencjałem dysponują. Dlatego JAN PAWEŁ II uważa, że chrześcijanie mają „obowiązek wносить właściwy sobie wkład w budowę Europy, który będzie tym cenniejszy i skuteczniejszy, im bardziej oni sami będą zdolni do odnowy w świetle Ewangelii”⁵⁷. Odnowa to zmierzanie ku własnej tożsamości, realizowanie swego powołania, stawanie się samym sobą. Nie jest to droga łatwa, co widzimy na przykładzie Edyty Stein. „Wszystko w niej jest wyrazem udręki poszukiwania i trudu egzystencjalnego «pielgrzymowania». Nawet wówczas, gdy odnalazła już prawdę w życiu kontemplacyjnym, musiała przeżyć do końca tajemnicę Krzyża”⁵⁸.

Ogłosić dzisiaj św. Edytę Stein Współpatronką Europy znaczy wznieść nad starym kontynentem sztandar szacunku, tolerancji i otwartości, wzywający wszystkich ludzi,

⁵⁵ Por. F.J.S. FERMIN, *Loslassen — Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung*, Stuttgart 2007.

⁵⁶ J. STALLMACH, *Dzieło Edyty Stein w polu napięcia między wiedzą i wiarą*, w: J. MACHNACZ (red.), *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 113.

⁵⁷ *List apostolski*, nr 1.

⁵⁸ *Tamże*, nr 8.

aby się wzajemnie rozumieli i akceptowali, niezależnie od różnic etnicznych, kulturowych i religijnych oraz by starali się budować społeczeństwo prawdziwie braterskie⁵⁹

Można zajmować się życiem i twórczością Edyty Stein w duchu hagiografii i egzegezy, ukazując jej świętość osoby i wielkość myśli. Takie badania są konieczne i potrzebne. Ogłaszając Edytę Stein Współpatronką Europy Jan Paweł II pragnie zwrócić uwagę na jej życie i twórczość jako na inspiracje dla Europejsek i Europejczyków, aby za jej przykładem szukali prawdy własnego istnienia i kształtowali je w świetle najwyższej wartości.

Zur eigenen Identität.

Der Lebens- und Schaffensweg von Edith Stein – Schw. Theresa Benedicta vom Kreuz

Zusammenfassung

Edith Stein, die sich in dem Karmel den Namen „Schw. Theresa Benedicta vom Kreuz“ ausgewählt hat, wurde von dem Papst Johannes Paul II. zur Patronin Europas erklärt. In der vorliegenden Arbeit wird versucht, die Einheit des Lebens und Schaffens von Edith Stein darzustellen. Der Hintergrund für diese Überlegungen ist die geistige Situation Westeuropas. Die Arbeit besteht aus zwei Teilen.

Im ersten Teil der Arbeit wird argumentiert, dass sich Europa in einem großen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und geistigen Wandel befindet. Das bedeutet für viele Menschen eine einmalige Chance für eine bessere Zukunft, aber auch gleichzeitig eine Gefahr des Identitätsverlustes. Die existentielle Frage: *Wer bin ich eigentlich?* ist daher heutzutage so aktuell, wie noch nie zuvor und bedarf einer persönlichen ernststen Antwort von jedem von uns.

Es könnte behauptet werden, dass die geistige Situation in vielen westeuropäischen Ländern durch den „ozeanischen Atheismus“ (Biser) geprägt ist, der als eine Art der „geschichtlichen Notwendigkeit“ (Welte) verstanden werden kann. Der moderne Atheismus (Feuerbach, Marks, Nietzsche) führt einen Kampf mit dem Menschen um das wahre Bild des Menschen. Der Mensch muss sich daher selbst wiederfinden, er muss seine eigene Identität erreichen. Atheismus ist Humanismus, der Mensch findet sich in sich selbst wieder.

Im zweiten Teil der Arbeit wird die Einheit des Lebens und Schaffens von Edith Stein dargestellt: das Leben bewegt sie zum Denken und gleichzeitig werden ihre Gedanken in ihrem Leben verwirklicht. Der Weg Steins führt sie vom Atheismus zur Mystik; von der Phänomenologie, durch die christliche Philosophie bis zur Philosophie des Kreuzes. Der Weg in der dunklen Nacht zur inneren Mitte, die Schw. Teresa Benedicta vom Kreuz in ihrem Lebenswerk *Kreuzeswissenschaft* beschrieben hat, kann als ein Weg der Selbstbeleuchtung des säkularen Verstandes (Müller) betrachtet werden. Auf diesem Weg ist Gott zu erreichen. Der Mensch kann sich selbst nur in Gott wiederfinden.

⁵⁹ *Tamże*, nr 9.