

## ROMANO GUARDINI JAKO APOLOGETA KATOLICKIEGO ŻYCIA W SWOICH PISMACH DLA NIEMIECKIEGO RUCHU MŁODZIEŻOWEGO (1911—1926) \*

Pierwszorzędnym zadaniem apologetyki jest rozumne uzasadnienie wiary chrześcijańskiej w sposób systematyczno-naukowy. Obecnie jednak mówi się coraz szerzej o drugorzędnym zadaniu apologetyki, polegającym na wskazywaniu przez nią motywów, które mogą wzbudzać gotowość wiary<sup>1</sup>. Szczególnie czyni się wysiłki, zmierzające do opracowania naukowej metody stosowania apologetycznych środków wobec konkretnego człowieka. Jedną z ciekawszych prób tego rodzaju podaje ogromnie poczytny i głośny współczesny apologeta Chrześcijaństwa — ks. Romano Guardini<sup>2</sup>. Nie jest on wyłącznie apologetą, lecz

---

\* Streszczenie doktorskiej rozprawy, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr B. Radomskiego i ks. prof. dr W. Granata.

<sup>1</sup> Por. A. Lang, *Die Sendung Christi (Fundamentaltheologie, Bd I)*, München 1954, 16.

<sup>2</sup> Postać ta nie jest jeszcze dostatecznie opracowana, ale dużo już myśli ogólnych na jego temat można znaleźć w następujących krótkich artykułach: *Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum 50. Geburtstag* (zbiór artykułów). [Wyd.] K. Schmidhüs. Rothenfels a. Main 1935; L. Winterswyl, *Romano Guardini — Eigenart und Ertrag seines theologischen Werkes*, „Hochland“, J. 34 Bd 2 (1936—37) 362—83; W. Engolmann, R. Givord, *Romano Guardini — Perspectives chrétiennes d'outre Rhin*, „Études“, 251 (1946) 355—72; 252 (1947) 20—40; *Catholic Authors contemporary biographical sketches*. [Wyd.] M. Hoehn, Newark 1948, 296—97 (F. M.); *Philosophen — Lexikon*. [Wyd.] W. Ziegenfuss, Berlin 1949 I 425—28; ks. J. Wierusz-Kowalski, *Nowe kierunki w teologii. II Romano Guardini*, „Znak“, 5 (1950) 194—206; A. Rogalski, *Katolicyzm w Niemczech po II wojnie światowej*, Warszawa (1952) 159—60; K. Wucherer-Huldefeld, *Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis*, „Wissenschaft und Weltbild“, 8 (1955) 288—301; ks. W. Kwiatkowski, *Przedmowa do pol. tł.: R. Guardini, Objawienie*, Warszawa 1957, 5—13; J. Erbes, *A propos de l'évolution de la théologie de Harnack à Guardini*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse“ 37 (1957) 252—56.

także filozofem, kulturologiem, teologiem (m. in. teologiem historii), liturgistą, egzegetą i ascetykiem, a przy tym społecznikiem, duszpasterzem, pedagogiem i literatem i to właśnie umożliwia mu nawiązanie bliższej specjalnej łączności z konkretną umysłowością środowiska, w którym sam się obracał i do którego się zwracał w swoich pismach.

Wokół idei stosunku piśmiennictwa Guardiniego do konkretnego czytelnika grupują się oryginalne osiągnięcia apologetyczne tego pisarza. Ograniczenie się w naszych badaniach do jego pism, przeznaczonych dla niemieckiego ruchu młodzieżowego w latach 1911—1926 jest podyktowane nie tylko tym, że pisma te są niemal w komplecie dostępne polskiemu badaczowi (Guardini pisze do dziś), ale przede wszystkim tym, że wyrastały one bezpośrednio z duszpasterskiej (na parafii i wśród akademików) działalności Guardiniego oraz z konkretnej problematyki ruchu liturgicznego i młodzieżowego (*Jugendbewegung*). Prace te były zatem blisko związane z określonym czytelnikiem i realizowały w sobie jedne ogólne założenia metodyczne<sup>3</sup>. Tak więc sposób apologetycznego oddziaływania piśmienniczej twórczości Guardiniego na niemiecki ruch młodzieżowy, dla którego twórczość ta w latach 1911—1926 była niemal w całości przeznaczona, stanowi temat niniejszych badań<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Zob. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig — Konkreten*, Mainz 1925, S. XI.

<sup>4</sup> Temat ten nie jest opracowany. Dużą jednakże pomocą służą następujące opracowania, poruszające zagadnienia związane z naszym tematem: W. Becker, *Zum Kirchenbild einer jungen deutschen Generation* [W.:] *Christliche Verwirklichung*, 84—104; E. Reisch, *Die katholische Jugendbewegung als Aufbaufaktor der Volksbildung*, tamże 76—83; E. Przywara, *Tragische Welt?*, „*Stimmen der Zeit*”, 3 (1926), 183—98; Van der Leeuw, G. Marty, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris 1848; P. Vanormelingen, „*Katholische Weltanschauung*” volgens R. Guardini, Lovanii 1953; W. Hładowski, *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, „*Coll. Theol.*”, 25 (1954) 61—84; R. Paciorkowski, *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*, tamże, 10—40; W. Pietkun, *Empiria w naukach religioznawczych wobec teologicznej analizy aktu wiary katolickiej*, tamże, 126—46; ks. B. Radomski, *Druga ku wszechstronnej metodzie badań nad fenomenem aktu wiary* [maszynopis], Lublin 1954.

Guardini uzależnia możliwość apologetycznego oddziaływania na czytelnika od poznania konkretnej struktury przeżyć ruchu młodzieżowego i od uwzględnienia jej w pismach. Przez strukturę tę należy rozumieć empiryczny układ konkretnych przeżyć (zwłaszcza poglądów i tendencji), związanych w określoną hierarchię i całościową formę. Najważniejszą rolę odgrywają w niej poglądy, które leżą u jej podstaw, a które już nie są dalej dowodzone, lecz przyjmowane z góry jako nie budzące wątpliwości. Nie chodzi tu o jakąś strukturę ogólnoludzką, opierającą się na znanych wszystkim prawach ludzkiej natury, ale tylko o historyczno-środowiskową, jaką dla Guardiniego stanowi właśnie niemiecki ruch młodzieżowy<sup>5</sup>. Ruch ten miał swój prolog jeszcze w XIX w., a epilog dopiero w II wojnie światowej, ale zasadniczo po silnych wstrząsach wewnętrznych w czasie I wojny i po nieudanych próbach gruntownej jego restauracji w latach 1919—1926 w imię „urealnienia i upolitycznienia” już po r. 1926 trudno o nim mówić jako o zwartej całości.

Niemiecki ruch młodzieżowy był to duchowo-społeczny ruch młodych Niemców, wyrosły z niezwykle ostrej opozycji wobec

---

Dla poznania tej struktury posłużyły w części ustne relacje b. uczestników tego ruchu. Zasadniczo jednak praca niniejsza opiera się na licznych artykułach, wierszach, wypowiedziach i ulotkach samej młodzieży, zamieszczonych w najrozmaitszych wydawnictwach młodzieżowych (nie przytaczamy ich tutaj ze względu na ogromną ich liczbę). Spośród zaś przelicznych również opracowań o niemieckim ruchu młodzieżowym największe usługi naszej pracy oddały następujące: K. Bondy, *Die proletarische Jugendbewegung in Deutschland*, Berlin 1922; V. Engelhardt, *Die deutsche Jugendbewegung als kulturhistorisches Phänomen*, Berlin 1923; W. Gurian, *Die deutsche Jugendbewegung*, Habelschwerdt 1923; T. Herrle, *Die deutsche Jugendbewegung in ihren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen*, Gotha 3 1924; H. Maass, *Vom Kulturwilen der deutschen Jugend*, Berlin, 1925; H. Lütken s. *Die deutsche Jugendbewegung. Ein soziologischer Versuch*, Frankfurt a. M. 1925; *Die neue Jugend. Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie*. Bd. IV. (Praca zbiorowa). [Wyd.] R. Thurwald, Leipzig 1927; N. Körber, *Das Bild vom Menschen in der Jugendbewegung und unsere Zeit*, Berlin 1927; *Bildungskräfte des Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges* (Praca zbiorowa). [Wyd.] F. Schneider, Freiburg i. B. 1936; H. Hoffmann, *Prof. Klemens Neumann der Spielmann Gottes*, Breslau 1939.

indywidualizmu, liberalizmu i niektórych przejawów kapitalizmu w Niemczech<sup>6</sup>. Opozycję tę podjęła zarówno młodzież proletariacka jak i burżuazyjna, ale z powodów ekonomicznych młodzież proletariacka nie mogła stworzyć ruchu oderwanego od życia starszych. Ruch młodzieży burżuazyjnej powstał na przełomie w. XIX i XX w wielkich miastach niemieckich, zwłaszcza w Berlinie. Na początku była to spontaniczna „ucieczka z domu do lasu” (ruch wycieczkowo-wędrowski). Potem zaczęło się rysować specjalne oblicze ideologiczne. Młodzież katolicka z domu włączyła się do tego ruchu nieco później. Ruch katolicki powstał w dziesiątych latach XX w. z abstynenckich związków młodzieży gimnazjalnej. Najbardziej znany z takich związków, pod nazwą *Quickborn* (Żywe źródło), założyli na Śląsku dwaj prefekci gimnazjalni, Bernard Strehler i Klemens Neumann. *Quickborn* rozwinął się szybko na całe Niemcy i objął częściowo młodzież starszą. Od r. 1919 odbywano ogólnokrajowe sejmy młodzieżowe na zakupionym w tym celu, starym zamku Rothenfels nad Menem. Z miejscem tym wiązała się w dużym stopniu wychowawcza działalność *Guardiniego*. Z czasem wszystkie związki katolickie, zwłaszcza akademickie, starały się połączyć w pewną całość pod nazwą: *Katholische Jugend Deutschlands*. Jednak rozwój tego ruchu napotykał już trudności polityczne. Ostatecznie Hitler zniósł w r. 1935 wszystkie stowarzyszenia katolickie. Ogólny zaś ruch młodzieżowy był przymusowo przetwarzany na ruch hitlerowski (*Hitlerjugend*).

Formuła protestanckich związków młodzieżowych głosiła, że młodzi dążą do „ukształtowania swego życia na podstawie własnej racji, własnej odpowiedzialności i z wewnętrzną prawdziwością”. U samych podstaw tej, opozycyjnej w stosunku do życia starszych, ideologii ruchu leżało przeżycie natury (przyrody) jako najwyższej wartości. Stąd wywodziły się dwa podstawowe hasła: *Zurück zu der Natur* i *Zurück zu den Quellen*.

<sup>6</sup> Dobrą analizę form życia „starszych” podają m. in.: F. Koehler, *Wesen und Begriff des Individualismus*, Berlin 1922; H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, München I 1924; J. Messner, *Sozialökonomie und Sozialethik*, Leipzig 1928; P. Jostock, *Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus*, Freiburg i. B. 1928.

Praktycznie wyrażały się one w niechęci do życia wielkomięjskiego oraz w wędrówkach, pieśniach, tańcach, sporcie, tworzeniu życia związkowego, romantyzmie, erotyzmie i in. Przyrodę pojmowano dynamicznie. Dlatego najbliższą ideą „pędowi ku naturze” była idea ewolucji jako bliżej nieokreślonej zmienności, płynności i wigoru. W świetle tych idei przewartościowywano dotychczasowe pojęcia religijne i kulturalne. W późniejszych latach występowały na tym tle coraz wyraźniej sympatie ku religii starogermańskiej i rasizmowi. Często odrzucano religię chrześcijańską jako niezgodną z tzw. prawami młodych („młodości”, „wolności” i „radości”), jako przestarzałą i zbyt związaną z kapitalizmem. Wszelkie zaś autorytety (m. in. i religijne) odrzucano jako te, które „nie spełniły swego zadania”, zatraciły poczucie rzeczywistości” i były „zakłamate”. Głoszono potrzebę nowego życia społecznego, ale bez jakiegś silnej, zwłaszcza absolutnej, władzy. Wszędzie stawiano za ideał życie ludu.

Katolicki ruch młodzieżowy, ogromnie rozwinięty dzięki pomyślnym z początku stosunkom społeczno-politycznym, opierał się nie tylko na samych roszczeniach autonomicznych, ale dopuszczał w dużej mierze ideowo-wychowawczą ingerencję starszych. Niemniej i on uważał się za bożego posłańca dla swych czasów. I on tworzył pewien mesjanizm „nowego życia”. Na czele stawiał ideał buntu przeciwko wszystkiemu, co dotychczasowe i postulat „powrotu do natury i źródeł”. W mesjanizmie tym tkwiło poważne niebezpieczeństwo naturalizmu, nacjonalizmu, rasizmu i subiektywizmu.

Szczegółowa, literacka i apologetyczna analiza <sup>7</sup> pism Guardiniego wykazuje, że u ich podstaw znajduje się zasymilowany

---

Analizie tej poddano tutaj ok. 170 pozycji autora. (Bibliografię Guardiniego do r. 1935 zebrał, z pominięciem tylko kilku drobnych artykułów, H. Wal t m a n n: *Verzeichnis der Schriften und Aufsätze Romano Guardinis 1911—1935* [W:] *Christliche Verwirklichung*, 319—30). Przytaczamy tylko najważniejsze.

a) Zasadnicze: *Die Grundlagen des Sicherheitsbewusstseins in den sozialen Beziehungen*, „Hist. polit. Blätter”, 152 (1913) 687—702; *Gegensatz und Gegensätze*, Freiburg 1914; *Der religiöse Gehorsam*, „Pharus”, 7 (1916) 737 —

i celowo przetworzony (choć może zbyt wyidealizowany) obraz konkretnego światopoglądu młodzieży. Właściwie krzyżują się tam dwa obrazy: 1. w zasadzie odtwórczy, 2. impresywny<sup>8</sup>. Ten drugi zmierza wyraźnie do ściślejszego związania nauki katolickiej z życiem i przedstawienia Kościoła jako wyjściowego, centralnego i końcowego punktu dla ruchu młodzieżowego<sup>9</sup>. Obydwa zaś obrazy opierają się na następujących najważniejszych zagadnieniach: młodzieżowe życie wewnątrz-

---

44; *Zum Begriff der sittlichen Freiheit*, tamże 977—89; *Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams*, tamże 834—43; *Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes*, Mainz 1919 (tł. pol. Mogiła 1948); *Aus einem Jugendreica*, Mainz 1919; *Quidkborn. Tatsachen und Grundsätze*, Rothenfels 1920; *Die Sendung der katholischen Jugend*, „Die Tat”, 13 (1921) 9—19; *Katholische Religion und Jugendbewegung*, „Die Schildgenossen”, 21 (1921) 96—110; *Das Argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis*, „Theologie und Glaube”, 22 (1922) 156—65; *Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung*, Rothenfels 1922; *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. B. 1922<sup>12</sup>; *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922<sup>2</sup>; *Von heiligen Zeichen*, Rothenfels 1922 [I wyd.]; *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz 1923; *Jugendbewegung vor dem Ende? Eine Erwiderung an Albert Mirgeler*, „Die Schildgenossen”, 4 (1923) 94—101; *Liturgische Bildung. Versuche*, Rothenfels 1923; *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (streszczenie wykładów na uniw. berlińskim), „Die Schildgenossen”, 4 (1923) 66—79; *Neue Jugend und katholischer Geist*, Mainz 1924; *Der Gegensatz*, dz. cyt.: *Ehe und Jungireulichkeit*, Mainz 1926; *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, „Die Schildgenossen”, 6 (1926) 281—315; *Briefe vom Comer See*, Mainz 1927; *In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken*, Mainz 1932; *Die Unterscheidung des Christlichen*, tamże 1935.

b) Pomocnicze: „*Das Wesen des Christentums*”, („Die Schildgenossen”, 9 (1929) 129—52; *Logik und religiöse Erkenntnis*, tamże 240—46; *Vom Lebendigen Gott*, Mainz 1930 (tł. pol. Katowice 1947); *Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur*, „Die Schildgenossen”, 11 (1931) 1—141; *Religiöse Erfahrung und Glaube*, tamże 3 (1934) 283—306; *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935; *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1936 (tł. franc. Paris 1951); *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1939; *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, tamże 1939; *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, tamże 1940 (tł. pol. Warszawa 1957); *Der Herr*, tamże 1940.

<sup>8</sup> Posługuję się tu terminologią stosowaną w teorii literatury. Por. S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, Warszawa 1954 I 42 nn., 61.

<sup>9</sup> Por. *Liturgische Bildung*, 14; *Briefe vom Comer See* 10.

związkowe, „młodość, wolność, radość i prawdziwość”, poczucie rzeczywistości, autorytet, osoba a społeczność, posłuszeństwo, ubóstwo i czystość („duch rad ewangelicznych”), modlitwa prywatna i liturgiczna, dogmat oraz „sens Kościoła” Wszystkie te zagadnienia Guardini stara się rozwiązać w zasadzie w duchu ruchu młodzieżowego a jednocześnie w duchu katolickim. U podstaw rozwiązania znajduje się przedstawienie Kościoła jako normy a zarazem sedna całej rzeczywistości ludzkiej, a wszystkich zjawisk życia jako funkcji życia Kościoła, bliżej lub dalej z nim związanych. Kościół jest żywą społecznością i stanowi zarazem problem boski i ludzki. Jest on Kościołem jednostki jak i społeczności. Ostatecznie osobowość i Kościół to dwa konieczne dla siebie nawzajem fakty życiowe. Życie religijne w Kościele zamyka się w kręgu stosunku „żywego człowieka” do „żywego Boga”

Człowiek w zetknięciu się z Kościołem odczuwa pewne braki w tym Kościele, ale one płyną raczej z naszych niedoskonałości, a ostatecznie z naturalnego ograniczenia bytu stworzonego, w jaki, Bóg zechciał Kościół przyoblec. Dzięki jednak głębokiemu związaniu Kościoła ze stworzeniem, człowiek ma tu możliwość stania się pełnym człowiekiem (*Mensch werden*). Dzięki swemu uniwersalizmowi, w którym uczestniczy każda jednostka, Kościół wyzwala człowieka z naturalnego jego ograniczenia ze strony *milieu* i z relatywizmu życia doczesnego, a wprowadza go do swej ponadczasowej sfery bytowania i poznawania. Tylko Kościół wyzwala z błędu w pojmowaniu Chrystusa i następnie w rozumieniu samego Boga. Kościół daje „odczucie rzeczywistości”, właściwą rozległość świadomości i tylko on daje odczucie miary czy też to między elementami jednej rzeczy, czy to między rzeczą a całym światem.

Ostatecznie Kościół sam w sobie pozostaje tajemnicą, określoną tajemnicą Eucharystii. Jako taki może być osiągnięty w pełni tylko przez wiarę. Przez wiarę człowiek przystępuje do Chrystusa i w ten sposób staje niejako na zewnątrz świata doczesnego. „Kościół bowiem jest historycznym dźwigarem peł-

---

<sup>10</sup> Zob. *Vom Wesen der katholischer Weltanschauung*, 78.

nego spojrzenia Chrystusa na świat" <sup>10</sup>. U jego zaś podstaw nie leży żadna filozofia, ale samo życie <sup>11</sup>.

W guardinowskim przedstawianiu głównych, wskazanych wyżej, zagadnień życia katolickiego tkwi pewna „filozofia życia”, <sup>12</sup> określająca z kolei główne zręby koncepcji apologetycznej. A choć trudno jest odtworzyć tę filozofię, zresztą stale uzupełnianą, w całości, to jednak można podkreślić w niej bardzo charakterystyczne rysy.

Guardini wychodzi z problemu „żywego konkretnego” (*Das Konkret-Lebendige i das Lebendig-Konkrete*), który traktuje nie metafizycznie, ale fenomenologicznie, tzn. tak, jak on się nam przedstawia i objawia, jak go doświadczamy. Najbliższym żywym konkretem jest życie człowieka. Wszystko inne jest tylko analogicznie żywe i konkretne. Konkretny ten posiada pewien zasadniczy fakt „żywego przeciwieństwa, biegunowości” (*Gegensätzlichkeit, Polarität*). Każde zjawisko, zachodzące w „żywym”, związane jest z drugim sobie przeciwnym (nie sprzecznym!). Przeciwieństwo jest faktem wzajemnego wykluczania się elementów i jednoczesnego wiązania. Obydwa elementy są nierozdzielone, nieprzemienione i niezmieszane ze sobą nawzajem. Wiążą się ze sobą tak dalece, że mogą być nawet rozumiane tylko wobec siebie i przez siebie nawzajem <sup>13</sup>. Przeciwieństwa, wykrywane przez Guardiniego na podobieństwo filozoficznych kategorii bytu, tworzą znowu dwa przeciwne sobie szeregi:

- |              |         |
|--------------|---------|
| 1. struktura | — akt   |
| 2. forma     | — treść |

<sup>11</sup> Zob. *Vom Sinn der Kirche*, 96.

<sup>12</sup> Guardiniego można uważać za katolickiego egzystencjalistę. Już w tym czasie zajmował się żywo Kierkegaardem, por. np. *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*, Hochland J. 24 Bd. 2 (1927) 12—33. Jednakże Guardini nie jest jeszcze w tym czasie egzystencjalistą w pełnym znaczeniu.

<sup>13</sup> *Tatsache wechselseitiger Ausschliessung und Einschliessung zugleich... dass zwei Momente deren jedes unableitbar, unüberführbar, unvermischbar in sich steht, doch unablässig miteinander verbunden sind: ja gedacht nur werden können an und durch einander* (*Der Gegensatz* 41—42).



3. całościowość — jednostkowość
4. dyspozycja — produkcja
5. reguła — chaos
6. transcendencja — immanencja
7. podobieństwo — odrębność
8. jedność — podział.

Szereg pierwszy (struktura, forma itd.) cechuje ogólnie statyczność, a szereg drugi (akt, treść itd.) dynamiczność. Pierwszy przy tym ma charakter formalno-prowadzący wobec drugiego.

Elementy przeciwieństwa układają się w stosunku jakościowym i ilościowym. Nie zachodzi między nimi sprzeczność, ale napięcie (*Spannung*). Tworzą one specjalną jedność: jedność w dwoistości o charakterze napięcia (*Eins in Zweiheit, Spannungseinheit*). Nie ma też między nimi równowagi stałej. Równałoby się to śmierci. Równowaga przeciwieństw może być tylko w Bogu. W świecie stworzonym w każdym systemie przeciwieństw jeden element przeważa.

Przewaga jednego elementu tworzy tzw. „otwartość systemu”, dzięki czemu żywy konkret nastawiony jest na łączenie się z innym o układzie przeciwnym. Tą drogą zaś powstają różne „krzyżowania się” (*Kreuzung*) oraz bardziej złożone jedności, m. in. społeczne. Różnią się one jeszcze trwaniem (*Dauer*) i intensywnością (*Intensität*).

Guardini uczy, że dotychczas nie rozpracowano właściwej teorii poznania konkretnego. On sam chce przedłożyć taką próbę. Przyjmuje dwie funkcje poznawcze: 1. dyskursywno-pojęciową i 2. bezdyskursywno-intuicyjną. Logicznym ekwiwalentem pierwszej są pojęcia, sądy, dowody, sięgające w byt tak głęboko, jak głęboko sięga poznawana tu forma. Podmiot odczuwa wtedy rzeczywistość poznawaną jako sobie przeciwstawioną, czyli obiektywną. Jednakże ta funkcja poznawcza nie stanowi całkowitego i jedyne go poznania, jak i forma nie wyczerpuje całości bytu. To „coś więcej” ujmuje druga funkcja poznawcza, w której podmiot odczuwa rzeczywistość poznawaną jako coś własnego, a raczej „wyczuwa subiektywny ekwiwalent” przedmiotu w sobie samym. Wycucie to dokonuje się przez pewien „środek życia” Nie jest to poznanie uczuciowe, ani ontologicz-

no-bezpośrednie, używa również, bowiem elementów pośrednich jak wyobrażenia, gesty, sztuka itp.

Obie funkcje poznania są konieczne i łączą się ze sobą na sposób przeciwieństwa życiowego. Dopiero razem dają właściwe i pełne poznanie w postaci „oglądu” (*Anschauung*). W tym zaś oglądzie można mówić o naukowym poznaniu konkretnego, gdyż przedmiot poznania intuicyjnego jest również ujmowany po części pojęciowo, aczkolwiek w sposób niewłaściwy, zarysowy i uboczny (*indirecte*). Ostatecznie przedmiot całego oglądu stanowi zarówno rzeczywistość racjonalna, jak i pozaracjonalna (*ausser-rational*), a raczej — łącznie — „ponadracjonalna” (*Über-rational*). W konkretnym życiu ogląd może mieć różną budowę w zależności od przedmiotu poznania, od stopnia abstrakcji, uczuć, intuicji, tendencji oraz wszystkich innych zdolności i warunków poznania.

Z niepełnego nawet szkicu „filozofii żywego konkretnego” zdaje się wynikać, że według Guardiniego apologetyka winna uwzględnić życiowy stosunek całego człowieka do całej rzeczywistości chrześcijańskiej. Stosunek ten w sensie wiary uwarunkowany jest nie tylko prawidłowym funkcjonowaniem umysłu lub woli, ale też całą przeżyciową sferą człowieka. Dlatego zapoznanie jakiegokolwiek czynnika, warunkującego wiarę teoretycznie czy praktycznie, lub oderwanie tego czynnika od innych nie może przynieść pożądanego rezultatu. Żeby zaś uwzględnić w ten sposób wszystkie czynniki, trzeba — jak wynika z pism Guardiniego — ująć ów stosunek człowieka do chrześcijaństwa nie abstrakcyjnie, ale konkretnie. Trzeba więc wyjść z „konkretnego”. W tym celu Guardini bierze pod uwagę konkretnego człowieka, a chrześcijaństwo przedstawia jako konkretną rzeczywistość empiryczną.<sup>14</sup> Chrześcijaństwo jest faktem, który nie tylko zaistniał w przeszłości, ale istnieje i obecnie. Można je więc ujmować obecnie empirycznie ze strony jego

<sup>14</sup> Na płaszczyźnie psychologii przypomina to znane poglądy Fonsegrive'a, który podchodził do chrześcijaństwa ze strony psychologicznej analizy życia zmysłowego, intelektualnego, moralnego i socjalnego, by ogólnie stwierdzić, że chrześcijaństwo jest boskiego pochodzenia dlatego, iż umie się dostosować do istotnych potrzeb i warunków życia i jego prawa stają się jednocześnie prawami tego życia.

zjawiskowości (*Erlebnis, Erscheinen, Darstellen*) i związku z prawami życia ogólnego. Wobec zaś takiego chrześcijaństwa staje obecnie człowiek (jednostka lub grupa) o konkretnych danych kulturowych, społecznych i środowiskowych<sup>15</sup>.

Takie podejście do podmiotu wiary i samego chrześcijaństwa, zwane przez Guardiniego fenomenologicznym, nie stoi według niego na przeszkodzie ani poznaniu istoty rzeczy (metafizyka), ani duchowemu przeżyciu tej rzeczy (psychologia). Przeciwnie, podejście to umożliwia takie poznanie i przeżycie. Ostatecznie zaś prowadzi do ujęcia pełnej sfery przedmiotu, czyli konsekwentnie do sfery pozazjawiskowej<sup>16</sup>. Na tej też drodze Guardini chce zapewnić poznaniu ludzkiemu tak naturalnemu jak i przez wiarę zdolność przewyciężenia subiektywizmu i immanentyzmu. Zarówno jednostka jak i kolektyw (ten drugi zresztą szczególnie dzięki bardziej metodycznym warunkom poznania) mogą transcendować swą konkretną sytuację życiową i stwierdzać obiektywnie obecność Boga w dziejach, w świecie przyrodniczym i w Kościele<sup>17</sup>.

Wiara w ujęciu fenomenologicznym musi mieć również charakter egzystencjonalny. Nie jest ona jakimś teoretycznym tylko uznaniem prawdy czy wartości, ale jest życiowym i rzeczywistym włączeniem się konkretnego człowieka w rzeczywistość chrześcijańską. Chociaż zawiera w sobie tajemnicę łaski, to przecie można ją częściowo eksperymentować<sup>18</sup>. Przygotowanie do wiary nadprzyrodzonej stanowią dwa czynniki: 1. intuicyjne przeświadczenie, że poza człowiekiem istnieje jakaś Osoba Transcendentna, 2. logiczno-dyskursywne tłumaczenie

<sup>15</sup> Przypomina to w pewnej mierze późniejsze nieco próby socjologii parafii. Por. np. N. Greinacher, *Soziologie der Pfarrei*, Colmar 1955; ks. A. Jabłoński, *Znaczenie badań socjologicznych dla religii*, „Homo Dei”, 26 (1957) 388—91.

<sup>16</sup> Są to już wyraźne początki nowego ujęcia zadania apologetyki, które ks. W. Hładowski określa jako badanie „przeżycia wiary pod kątem jego dążności do uznania przeżywanego treści za obiektywną i transcendentną”. (Zob. *Apologetyka jako nauka normatywna*, 62).

<sup>17</sup> Por. *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*. [W:] *Auf dem Wege*, 47.

<sup>18</sup> Zob. *Vie de la Foi*, 8.

rzeczywistości<sup>19</sup>. Właściwy akt wiary dokonuje się nie tylko dzięki łasce, ale i dzięki zaangażowaniu się całej osoby, która odpowiada na apel chrześcijaństwa jako Bożej rzeczywistości<sup>20</sup>. Wiara jest więc wszczepieniem się świadomości człowieka w pełne spojrzenie na świat Chrystusa, które to spojrzenie przekazuje nam Kościół<sup>21</sup>.

Ze strony przedmiotowej wiara jest włączeniem się w życie Chrystusa. Dzisiaj jednak nie mamy bezpośredniej doświadczalnej drogi do Chrystusa jako osoby historycznej. Możemy zatem dojść do niego tylko przez Kościół. Życie Kościoła bowiem jest życiem Chrystusa<sup>22</sup>.

Jaki jest motyw wiary? Oto człowiek nie jest w stanie zrozumieć ostatecznie siebie, świata i swego właściwego stosunku do rzeczywistości inaczej, jak tylko w świetle „czegoś z poza świata”, co świadczy nie tylko za sobą, ale i za światem<sup>23</sup>. Człowiek musi się odważyć na ryzyko (*Wagnis*) oparcia się o świadectwo pozaświatowe. I oto Chrystus występuje nie tylko jako centralny przedmiot wiary, ale również jako motyw wiarygodności Objawienia<sup>24</sup>. Chrystus świadczy jako ten, „który zna” i „który jest prawdą”. Ponieważ jednak Chrystus obecnie żyje w Kościele, dlatego Kościół jest miejscem (motywem pomocniczym?), gdzie Bóg-Człowiek świadczy sam za sobą. Skoro człowiek wejdzie w zakres życia Kościoła, zetknie się z nim jako pełną rzeczywistością, wtedy poznaje odpowiedniość podstaw Kościoła dla dania im wiary. Rzeczywistość Kościoła okazuje się faktem o charakterze normatywnym, o charakterze niejako „większej rzeczywistości”, domagającej się uznania jej jako takiej<sup>25</sup>. Odpowiada ona cała i w każdej części całej prze-

<sup>19</sup> Por. Ks. J. Wierusz-Kowalski, art. cyt., 201.

<sup>20</sup> Por. *Das Wesen des Christentums*, 130 oraz prace o posłuszeństwie i autorytecie.

<sup>21</sup> Por. *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, 73, 78.

<sup>22</sup> Por. *Heilige Zeit*, Rothenfels 1925 (Vorwort), 49.

<sup>23</sup> Por. *Arselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*, 52; *Vie de la Foi*, 9.

<sup>24</sup> Por. *Neue Jugend und katholischer Geist*, 35—40.

<sup>25</sup> Por. tamże, 38; *Katholische Religion und Jugendbewegung* 101—02; *Die Bedeutung der reflexiven und direkten Akte für das religiöse Leben*,

życiowej sferze człowieka. Ta życiowa harmonia w sferze poznawczej streszcza się w tezie, że tylko ze stanowiska katolickiego wszystko dobrze widać<sup>26</sup>.

Ostatecznie związek człowieka z Kościołem nie jest konieczny w sensie metafizycznym lub fizycznym, ale jest to związek o charakterze osobowym, wyrażającym się u człowieka w rozumnej decyzji osoby.

Filozofia „żywego konkreту” ma dawać według Guardiniego podstawę do prawidłowej interpretacji i tworzenia konkretnego światopoglądu. Guardini wychodzi tu z założenia — znanego zresztą według niego już teologom średniowiecznym<sup>27</sup> — że przedmiot jest wtedy słusznie ujęty, kiedy podmiot zajmuje właściwą każdej dziedzinie bytu postawę poznawczą i kiedy spełnia wszystkie inne warunki poznawcze tak natury technicznej jak i etycznej (erudycję, kulturę poznania, cnoty itp.) Jakkolwiek jednak czynniki irracjonalne grają tu wielką rolę, to przecie pozostają tylko uwarunkowaniem pośrednim. Sam światopogląd, nawet najściślej konkretny, nie będzie jakimś odczuciem, działaniem czy tworzeniem rzeczywistości, ale tylko „spojrzeniem na świat i życie”<sup>28</sup>.

Potrzeba uwzględnienia właściwych warunków postawy poznawczej wynika zasadniczo z faktu, że istnieje w rzeczywistości tylko konkretny człowiek, który z kolei poznaje i przeżywa tylko mały stosunkowo wycinek całej rzeczywistości świata<sup>29</sup>. Wycinek ten jest ograniczony fizycznymi i duchowymi zdolnościami człowieka i jego czasowo-przestrzenną sytuacją. Dlatego indywidualny człowiek nie może nawet ująć całego świata

---

„Pharus”, 10( 1919) 486 nn. (Wyd. powt. pt. *Unmittelbares und gewusstes Beten* [W:] *Auf dem Wege*, 111—30); *Die Sendung der katholischen Jugend*, 13—15; *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, 73—78; i inne.

<sup>26</sup> Podkreślił to słusznie ks. W. Hładowski w oparciu o studia nad późniejszymi pracami Guardiniego. Trzeba jednak zaznaczyć, że ten punkt Guardiniego znaczy się już wyraźnie w pracach dla ruchu młodzieżowego, w których autor owej „odpowiedniości” nie ogranicza tylko do sfery intelektu, ale stara się ją rozszerzyć na całą przeżyciową sferę człowieka.

<sup>27</sup> Zob. *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*, 47 n.

<sup>28</sup> Por. *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, 66 nn.

<sup>29</sup> Zob. *Der Gegensatz*, 232.

ludzkości (*Menschen-Gesamtwelt*), tj. świata ducha i rzeczy poznanego lub wytworzonego przez wielu ludzi czy przez całą ludzkość. Jednostka dociera do małego wycinka świata, nazywanego konkretnym otoczeniem i środowiskiem (*Umwelt*). Dociera zaś w sposób dwojaki. Raz, kiedy otoczenie to widzi, dotyka go, używa itd. Drugi raz, kiedy pod wpływem czynników wewnętrznych tylko te części otoczenia widzi i z tych tworzy, które są mu „pokrewne”, które odpowiadają jego podmiotowym warunkom. W ten sposób człowiek tworzy sobie pewne „duchowe środowisko” (*Geistige-Umwelt*, *Auswahl*, *Individuelle Umwelt*)<sup>30</sup>, przez które zadawania się w świecie ogólnym, przedmiotowym i które tworzy właściwy rys jego osobowości.

Indywidualny świat człowieka stanowi oparcie dla jego bytu, ale jednocześnie czyni go specyficznym jednostronnym, częściowym. Fikcją więc byłoby twierdzić, że człowiek może być i winien być wolny od tej zależności od środowiska. Wpływy środowiska np. w sferze poznawczej sięgają nie tylko poznania zmysłowego, ale wręcz samych sądów naukowych<sup>31</sup>. Nie należy zatem stawiać kwestii w ten sposób, czy taka zależność od środowiska (zwłaszcza w poglądach i tendencjach) ma miejsce, lecz raczej jaka ona jest. Czy jest uświadomiony sam fakt tej zależności? Jak daleko sięga niebezpieczeństwo zbłądzenia w poznaniu w związku z danym punktem wyjścia lub warunkami osobistymi?

Naturalne ograniczenia środowiskowe, hamujące niekiedy dostęp do prawidłowych poglądów na życie katolickie, mogą być przewyżczone według pewnych norm bliższych. Kilka takich norm Guardini starał się wcielić w swoje prace dla niemieckiego ruchu młodzieżowego. Celem tych norm jest takie poznawcze nastawienie konkretnego człowieka, które — by nie ignorując życiowego faktu istnienia tych ograniczeń — potrafiło je przerwać i indywidualny świat człowieka skontaktować możliwie z całym światem<sup>32</sup>. Ważniejszych norm, mających do tego celu prowadzić, da się u Guardiniego wyróżnić sześć. Pierwszą

<sup>30</sup> Tamże, 234.

<sup>31</sup> Tamże, 235; *Vom Wesen kath. Weltanschauung*, 73.

<sup>32</sup> Zob. *Der Gegensatz*, 248.

normą jest pewna „całościowość” Oznacza ona, że każdą rzecz należy ujmować nie fragmentarycznie, w poszczególnych tylko elementach, ale całościowo (*Ganzheit, Rundheit*). W zakresie przestrzenno-czasowym należy znowu wiązać w jedną całość ziemię, kulturę, dzieje człowieka itp. Druga norma każe rozumieć konieczność przełamania tendencji do ujmowania swego świata indywidualnego jako „miary wszystkiego”, a dążyć do stworzenia słusznej „otwartości” (*Offenheit*) postawy człowieka wobec świata zewnętrznego<sup>33</sup>. Trzecia norma wskazuje, że życie ma swój środek (*Mitte*), pewien punkt centralny, z którego istota żywa wychodzi ku zewnątrz, a który mieści się nie tylko w jednostce, ale i w społeczności. Człowiek winien tego środka strzec w swej postawie światopoglądowej, aby go nie zapoznać ani tym bardziej nie rozbić. Czwartą normę stanowi miara (*Mass*) przeciwieństw, która zakreśla pewne granice „żywemu”, a jednocześnie chroni przed skrajnością i zgubną równowagą. Człowiek powinien tę miarę przeciwieństw uznać jako prawidłowy stosunek elementów. Wtedy wyrzeknie się marzenia o bezwzględnej nieograniczoności, ale wzamian za to uzyska pełnię znaczenia względnego, będzie planowo szkicował linię rozwoju oraz kierował zjawiskami swego życia. Będzie bowiem wiedział o tajemnicy życia i o jej miejscu. W związku ze „środkiem” i „miarą” życia pozostaje piąta norma, którą można — trzymając się charakteru guardinowskiej terminologii — nazwać normą dynamizmu. Środek i miara wskazują bowiem na zjawisko ruchu życia, a zatem i na swoistą dynamikę życia religijnego. Stąd podstawowym etosem wszystkiego, co żywe jest utrzymać się w ruchu<sup>34</sup>. I wreszcie można wyodrębnić u Guardiniego normę „superracjonalizmu” Oto omawiany wyżej tzw. ogląd poznawczy dąży według Guardiniego do jednostronności, tj. albo do poprzestania na samym poznaniu pojęciowym, albo na samym intuicyjnym. Ponieważ jednak pełna rzeczywistość nie mieści się ani w samym poznaniu pojęciowym, ani w samym intuicyjnym i nie jest racjonalną tylko, ani wyłącznie irracjo-

<sup>33</sup> Por. M. Schlüter-Hermkes, *Gegensatzlehre Romano Guardinis*, „Hochland”, J. 26 Bd 2 (1928—29) 537.

<sup>34</sup> Zob. *Der Gegensatz*, 230, 257.

nalną, lecz ponadracjonalną (*Überrational*), dlatego patrzenie na rzeczywistość wyłącznie przez pojęcie lub wyłącznie przez intuicję byłoby jej niedozwolonym uproszczeniem. Dopiero więc zastosowanie obydwu tych funkcji poznawczych do rzeczywistości tworzy właściwą perspektywę, w jakiej na świat patrzeć należy<sup>35</sup>.

W miarę zbliżania się do zagadnienia stosowania konkretnych argumentacji apologetycznych wobec konkretnego czytelnika, napotykamy u Guardiniego coraz bardziej szczegółowe zasady specjalnej techniki środków apologetycznych. Technika ta opiera się na danych z doświadczenia. Wyrasta ona z samego łona życia ruchu młodzieżowego tak katolickiego jak i niekatolickiego. Na terenie ruchu młodzieżowego Guardini zetknął się, nieraz nie bezboleśnie, z faktem, że konkretne przesłanki środowiskowe (kulturowe, społeczne, religijne itp.) odgrywają nierzadko decydującą rolę w zdobywaniu poglądu na katolicyzm, czy to w całości, czy to w pewnych jego dziedzinach. Przy tym zaś, choć nie chciał naśladować niektórych pisarzy protestanckich, którzy w zapale propagowania ideologii ruchu młodzieżowego posuwali się aż do lekceważenia poprawności dogmatycznej swych twierdzeń, widział dobrze, że katolickie prace filozoficzne i teologiczne, pisane tradycyjną formą i metodą nie tylko nie są przez akademików zrozumiane, ale nie są po prostu czytane<sup>36</sup>. Następnie widział, że jego czytelnik uważa za kryterium niemal wszystkich prawd teoretycznych, nierzadko i religijnych, życiową praktykę. A wreszcie Guardini musiał obserwować skuteczność swej działalności apologetycznej. Wprawdzie ostatecznie i ruch katolicki wygasł, ale stało się to na skutek przede wszystkim przemian politycznych, a zresztą przetrwał on dłużej jako samodzielny niż inne. Można zaś śmiało powiedzieć, że Guardini przygotował ten ruch do

<sup>35</sup> Tamże, 257; M. Schlüter-Hermkes, art. cyt., 537.

<sup>36</sup> Stąd też i szereg innych pisarzy w tym czasie próbował pisać w nowej formie: K. Adam, E. Krebs, A. Rademacher, L. Mendigal, J. Pieper, P. Lippert, O. Karrer, I. Herwegen, Ida F. Coudenhove, H. Platz i inni.



samodzielności i pracy, zrobił go <sup>4</sup>zaczynem nowej kultury katolickiej w Niemczech, rozbudził w nim wiele powołań zakonnych i kapłańskich, a wreszcie tak dobrze przygotował do pracy zawodowej, że zaczęto się niemal ogólnie na nim wzorować <sup>37</sup>.

Obserwacje i doświadczenia z terenu ruchu młodzieżowego wskazywały niewątpliwie na potrzebę przedstawienia katolicyzmu jako czegoś najbardziej odpowiadającego konkretnej strukturze przeżyć tego ruchu. Wydaje się, że Guardini nie sporządzał tu specjalnej naukowej statystyki tych przeżyć, ale nie ulega wątpliwości, że większość z nich doskonale poznał i przestudiował. Jeśli zaś w pismach swoich suponował różnych możliwych poglądów nieco więcej, niż spotykał wokół siebie faktycznie, to prawdopodobnie w tym celu, by na pełniejszej konstrukcji literacko-fenomenologicznej odmalować szeroki kontekst przeżyciowy i wykazać, że rzeczywistość katolicka jest całościowa i niejednostronna. Istotnie Guardini nie pominął chyba żadnego ważniejszego zjawiska życiowego, by nie wskazać mu miejsca w katolicyzmie. Chciał po prostu wykazać, że katolicyzm nie stanowi jakiegoś wycinka rzeczywistości, ale całą rzeczywistość. To chyba mieli też na myśli zarzucający mu, że „wszystko wciąga do chrześcijańskiego myślenia” <sup>38</sup>.

Apologetyczna argumentacja Guardiniego miała na celu — ogólnie mówiąc — ujednoczenie dwóch światopoglądów, tj. idealnego, jaki się opiera na podstawach nauki katolickiej, i faktycznego, jaki miała konkretna społeczność młodych. Chodziło tu o to, by poprzez pisma dla młodzieży, tak wspomóc pracę młodych nad urobieniem swego światopoglądu (lub poprawieniem), by ten zbliżył się jak najbardziej do idealnego (wzorcowego). W tym celu Guardini zastosował pewną technikę apologetyczną, przez którą chciał oddziaływać nie tylko na rozum, ale też na wolę, a nawet na uczucia i zmysły <sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Por. E. Reisch, art. cyt., 82; J. Nielen, *Akademikeraussprache auf Burg Rothenfels* [W:] *Wehender Geist. Der zweite deutsche Quickborn-tag*. [Wyd.] A. Hoffmann. Rothenfels 1920, 100 n.

<sup>38</sup> Zob. I. Sollmann, *Alles ist euer, ihr aber seid Christi*. [W:] *Christliche Verwirklichung*, 14.

<sup>39</sup> Nie powtarzamy tu argumentacji czysto logicznej, ale zwracamy uwagę jedynie na samą technikę argumentacji.

Guardini każdemu niemal wycinkowi rzeczywistości katolickiej stara się nadawać w swym fenomenologicznym przedstawieniu charakter jakoby przestrzenny i czasowy. „Całość wyrazu zmysłowego — pisał E. Reisch — jaki poznaje się w *Liturgische Bildung* miał otworzyć przestrzeń. Prawidłowy porządek, tajemnicze możliwości, twórczy wyraz, beztroska zabawa i religijna otwartość miały doprowadzić do pełnego przeżycia”<sup>40</sup>. Charakteru przestrzennego nadawało stopniowe nawarstwienie w pismach doznań fenomenologicznych według ich nasilenia, kolejności poznania, i in. Tak np. przy omawianiu Kościoła Guardini przedstawiał kolejno w sposób obrazowy różne aspekty życia Kościoła (naukowy, estetyczny, liturgiczny, społeczny itp.) a jednocześnie odtwarzał przeżywanie tych aspektów w zależności od różnych fenomenów życia ludzkiego, czy to wewnętrznych (uczucia, dążenia, zmysły itp.), czy to zewnętrznych (zabawa, taniec, piosenka, sport itd.). Charakteru natomiast czasowego nadawało przedstawianie jakiegoś wycinka rzeczywistości katolickiej (np. nauki) historycznie, czyli stopniowo od strony jego genezy, rozwoju, sposobu przejawiania się, lub rozumienia go w pewnych czasach itp.

Przestrzenno-czasowy charakter pism miał jednak ważniejsze zadanie, niż tylko przemawianie do zmysłów czytelnika. Już bowiem sam fakt jego zastosowania wskazuje na liczenie się z umysłowością nastawioną na literaturę piękną, która ma charakter niewątpliwie bardziej obrazowy niż prace filozoficzne. Zresztą Guardini nie poprzestaje na tym jednym nastawieniu umysłowości czytelnika, ale stosuje ogólnie znaną już skądinąd taktykę wyjścia ze stanowiska czytelnika. Najpierw czyni to wtedy, kiedy w przedstawianiu problemu przechodzi od zjawisk prostych i naturalnych, najczęściej z otoczenia, przez historię do zjawisk bardziej złożonych i niezwykłych z dziedziny społecznej, naukowej, kulturalnej, by wreszcie przejść do teologicznej. A następnie wtedy, kiedy wywody swe zaczyna np. od energicznego potępienia tego, co potępiała i młodzież, a chwaleńia z całą siłą tego, co i ona chwaliła. Nie jest to jednak jakimś chwytem propagandowym w ujemnym znaczeniu. Takie

---

<sup>40</sup> Art. cyt., 81.

bowiem przyznanie słuszności jest tylko częściowe, o ile dany pogląd młodzieży jest pod jakimś względem słuszny. A następnie po przyznaniu słuszności następuje stopniowe uzupełnianie poglądów.

W przechodzeniu od poszczególnych aspektów jakiegoś obrazu do jego całości dużą rolę odgrywa analiza terminów. Kiedy autor chce udowodnić jakieś zdanie teologiczne, to nie daje zwykle od razu pełnego określenia, ale analizuje po kolei terminy w tym zdaniu. Przy tym rzeczy nadprzyrodzone otacza terminologią zaczerpniętą ze świata przyrodzonego. Niekiedy zaś stosuje analizę jednego tylko terminu, np. na drodze etymologii. W trakcie analizy, ustosunkowanej zresztą zawsze do konkretnych przeżyć człowieka, przepracowuje treść tych terminów w ten sposób, że wniosek o sformułowaniu apologetycznym sam się nasuwa czytelnikowi jako pewna przeżyciowa konsekwencja. W ten sposób np. sensowność i konieczność składania czci Bogu wykazuje przez samą analizę terminów „Bóg” i „cześć”, usuwając po drodze wszystko, co dla młodzieży ma wydźwięk pejoratywny.

Z analizą terminologii łączy się często praktyka negacji, stosowanej zwłaszcza w celu podniesienia wrażenia pewnej tajemniczości i głębi obrazu. Autor mianowicie po kolei podaje czym dana rzecz (np. dusza) nie jest, odłączając ją zarazem w ten sposób od skojarzeń i znaczeń wytartych już i pejoratywnych i uprzedzając możliwe zarzuty. Charakterystycznym przypadkiem tej praktyki jest z jednej strony przedstawianie, jak czasy racjonalizmu (krytykowane przez młodzież!) wyobcowały z życiowej treści pojęcie duszy (ducha), uważając ją za pustą, zimną, formę, a z drugiej strony próba ożywienia tego pojęcia przez podkreślanie, że nie jest ona bytem matematycznym, nie jest pustą formą, nie jest tylko jakimś logicznym tworem itd., ale jest w pełni „żywą”

Niekiedy odpowiednie przeżycia mają być potęgowane przez stosowanie pewnego refrenu w postaci terminu, pewnego obrazu lub zdania, np. że życie dzisiejsze rozpada się na autonomiczne dziedziny.

Bardzo często do wywołania zamierzonego przeżycia u czy-

telnika prowadzi metodycznie wzmożona intensywność słów i obrazów. Autor gromadzi wtedy całą lawiną słów nie tylko adekwatnych, ale nawet synonimowych lub tylko pokrewnych. Tak nakreśla idealny lub mirażowy obraz pełen koloru, rozmachu i dynamiki. Jeżeli nie zachodzi tu obawa przesady, to chyba dlatego, że Guardini — w oparciu o tezę, że życie zawiera się w przeciwieństwach — z niemniejszym rozmachem kreśli, jeśli trzeba, zdanie przeciwne. Pełna bowiem prawda, podobnie jak pełne życie, ma się zawierać po środku między tymi przeciwieństwami. Operację taką widzimy np. w przedstawianiu przeżycia Kościoła. Kościół z jednej strony przeżywamy jako nurt dziewiczego, nieokiełzanego, chaotycznego i „źródłowego” życia, a z drugiej jako klasyczny, suchy i skamieniały porządek.<sup>41</sup>

Ostatecznie Guardini wraca metodycznie do krytykowania negatywnej postawy względem rzeczywistości katolickiej. Jeśli jakiś wycinek tej rzeczywistości przedstawia się nam ujemnie, to według jego przedstawienia jest to wina nie tyle samego Kościoła, co raczej naszego sposobu przeżywania, narażonego stale na jednostronność i fragmentaryzm. Najbardziej zresztą ujemną stroną naszego sposobu przeżywania jest względność poglądów, będąca skutkiem ogromnej zależności od środowiska. Względność tę wykazuje Guardini szczególnie przeciwnikom katolicyzmu. Zestawia bardzo często sprzeczne ze sobą opinie przeciwników o całości lub jakimś wycinku życia katolickiego i wykazuje zmienność tych opinii w biegu historii, zestawiając ją celowo z budzącą politowanie dogmatyczną pewnością siebie zwolenników tychże opinii. Wszakże ostatecznie względność sądów ludzkich, przez wielu paradoksalnie traktowana jako prawda pełna i ostateczna, nie jest tylko udziałem wrogów katolicyzmu. Guardini podkreśla zdecydowanie istnienie wspólnej wszystkim bezsilności wobec naturalnych ograniczeń stworzonego, skończonego bytu ludzkiego, ograniczeń, z których może nas wyzwolić jedynie Byt Niestworzony i Nie-skończony poprzez swój Kościół.

---

<sup>41</sup> Zob. *Vom Sinn der Kirche*, 14—15.

W świetle wyników badań niniejszej pracy nie można — jak się wydaje — uważać Guardiniego za zdolnego li tylko literata, czy oryginalnego kerygmatyka. Guardini staje przed nami jako oryginalny teolog. O ile zaś metoda kerygmatyczna zmierza raczej do udostępnienia teologii współczesnemu katolikowi, o tyle Guardini chce przedstawić nowy niejako system teologiczny. System ten znowu nie jest również jakimś prologiem, choćby dalekim, tzw. nowej teologii, gdyż Guardini nie posuwał się nigdy do relatywizacji filozoficznych i teologicznych pojęć, a nawet i ustalonych od dawna terminów naukowych. Trzeba przyznać, że Guardini wychodzi tak, jak i nowa teologia, z aktualnych potrzeb apologetycznych, ale dla celów apologetycznych nie zmienia całej teologii i chce jedynie w sposób systematyczny i krytyczny uzupełnić i udoskonalić przydatność apologetyki tradycyjnej. W tym celu tworzy pewnego rodzaju „apologetykę konkretną”.<sup>42</sup> Sama koncepcja „żywego konkretnego”, na której Guardini oparł się w dużej mierze w systematyce apologetycznej, nie jest całkowicie oryginalną, szczególnie w postawieniu problemu. W obydwu głównych tezach tj. przyjmowaniu przeciwieństw w bycie żywym i odpowiedniości metody fenomenologicznej, ma cały szereg poprzedników takich jak F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson, H. Driesch, L. Klages, G. Simmel, oraz E. Husserl, M. Scheler, E. von Hartmann, A. Reinach, D. Kraus i inni. Ma nawet poprzedników w próbach łączenia tych tez z myślą teologiczną, jak np. m. in. K. Barth, A. Rademacher, P. Wust, Van der Leeuw. Bezpośrednio też na Guardiniego wpływali tacy myśliciele jak H. Rickert, A. Dyroff, K. Braig, W. Koch, O. Wolff, H. Schleussner, K. Neundörfer i inni. Wszakże bezsprzeczną oryginalnością i własnością Guardiniego pozostanie pełne zastosowanie „filozofii żywego konkretnego” (choć jeszcze niepełnej) w formie systemu do rzeczywistości chrześcijańskiej. Filozofia ta ma stanowić jakby nową szatę dla chrześcijaństwa, w jakiej ono ma się ukazywać współczesnemu człowiekowi.

Ubieranie się chrześcijaństwa w nową szatę ujęć i sformułowań nie jest li tylko nowym chwytem czy dekoracją, ale ma być wykazaniem wiarygodności chrześcijaństwa, płynącej

<sup>42</sup> Sam autor terminu tego nie używa.

z jego nadrzędnego stosunku do życia (m. in. do umysłowości). Tu też Guardini osiągnął duży sukces w wiązaniu obydwu, wspomnianych na początku zadań apologetyki. Cała „apologetyka konkretna” miała zdaje się być wyrazem protestu przeciwko zbyt autonomicznemu traktowaniu różnych dziedzin życia człowieka, a więc m. in. dziedziny teorii i praktyki. W dalszym ciągu wykazała ona ambicję integralizowania różniących się znacznie nowszych kierunków apologetycznych. W tym celu Guardini studiuje pilnie „filozofię Objawienia” św. Tomasza z Akwinu, oraz apologetykę w ujęciu św. R. Bellarmina, M. Cano, R. Garrigou-Lagrange’a i innych, ale zdecydowanie również nawiązuje do kierunku myśli św. Augustyna, B. Pascala, J. H. Newmana i innych. Pod tym względem uczynił duży krok naprzód w próbie łączenia apologetyki intelektualnej z woluntarystyczną. W swojej tezie, że apologetyka winna uwzględnić w naukowy sposób stosunek całego człowieka jako osobowości do całej rzeczywistości chrześcijańskiej, postąpił zdecydowanie naprzód na drodze podobnych prób łączenia apologetyki obiektywnej z subiektywną, prowadzonych najpierw przez M. Blondella, Ollé-Laprune, Fonsegrivé’a, Bourgeta, Leclercq, zwłaszcza kard. Deschamps, J. H. Newmana, H. Schella, a potem przez G. Brunhes, E. A. Poulpiqueta, W. Kwiatkowskiego i innych.

Dzięki przyjęciu metody fenomenologicznej Guardini osiągnął nie tylko integralizację przedmiotu apologetyki, przez łączne mianowicie potraktowanie tezy chrystologicznej i eklezjologicznej w odniesieniu do jednej dziś rzeczywistości empirycznej, do której dochodzi się drogą empiryczną (tj. przez bezpośrednią obserwację, lub badanie historyczne), ale podkreślił niezwykle jasno fakt uwarunkowania aktu wiary przez czynniki pozaintelektualne. Czynniki te z kolei wciągnął w zakres badań w pewien sposób związanych z apologetyką. Otwiera to szeroko zwłaszcza problem apologetycznych badań konkretnego środowiska religijnego, a w nim socjologii religii. I to stanowi chyba największe osiągnięcie Guardiniego.

Duże znaczenie może mieć również guardinowska próba wykorzystania w apologetyce katolickiej systemów nietomistycznych, w danym wypadku filozofii i fenomenologii (egzystencja-

lizm wyraźniej zarysowuje się u Guardiniego dopiero później). Może łatwiej byłoby poprzez nowe systemy pozyskać całą współczesną umysłowość. Ale trzeba stwierdzić, że próba Guardiniego nie może być uważaną za wykończoną. Wielkie już bowiem trudności sprawia niejasność pojęć w próbie zwłaszcza „filozofii żywego konkretna”. Kiedy Guardini np. zwalcza pojęcia „czyste” (bez intuicji), to zdaje się nie zauważać, że sam przecie takimi operuje. Dezorientują następnie zmysłowo-obrazowe terminy. Można to wprawdzie kłaść na karb pewnej próby „teologii wyobrażenia”, o której Guardini wspomina<sup>43</sup>, ale i ona nie może zwolnić z obowiązku przestrzegania filozoficznej i teologicznej ścisłości w pracy. Można również zarzucać Guardiniemu zacieśnianie chrześcijaństwa do sfery czysto zjawiskowej. Przesadą nadto jest doszukiwanie się wszędzie i pod każdym względem przeciwieństw życiowych. To bowiem może doprowadzić do rezygnacji z ostatecznego wyniku badań, a skłonić do poprzestania na apriorystycznym sloganie: nie tylko — lecz także. Nie jest to też dostatecznie wyraźnie zakreślona granica między funkcją poznania pojęciowego a intuicyjnego, co łatwo może prowadzić do irracjonalizmu, a nawet i relatywizmu. Wydaje się także, że Guardini zbyt pewnie zarzuca scholastyce rezygnację z dążenia do poznania indywiduum i konkretna<sup>44</sup>.

Trzeba wszakże pamiętać, że do wydania ostatecznego sądu o współczesnych niemal próbach Romano Guardiniego, potrzebna jest dalsza perspektywa historyczna. Perspektywę tę, być może, dadzą dopiero dalsze i trwalsze osiągnięcia coraz szerzej dziś przyjmowanego kierunku, reprezentowanego przez tzw. apologetykę integralną i totalną.

<sup>43</sup> Zob. *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*, 23.

<sup>44</sup> Już św. Tomasz z Akwinu uczy, że jakkolwiek w rzeczach materialnych człowiek nie może wprost i pierwszorzędnie (*directe et primo*) ująć tego co jednostkowe, ale tylko to co ogólne (*universale*), to jednak umysł poznaje indywiduum *per se*, choć ubocznie (*indirecte*) i jakby przez pewnego rodzaju refleksję stosowaną do jednostkowych, materialnych wyobrażeń. Por. S. th. I 86, a. 1 oraz F. Sladeczek, *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, „Scholastik”, 1, (1926) 204 nn.