

KS. JOACHIM PIECUCH, Opole

FENOMEN DZIEJOWOŚCI I JEGO ZNACZENIE W ROZUMIENIU CHRZEŚCIJAŃSTWA W UJĘCIU B. WELTEGO

1. Punkt wyjścia myślenia Weltego –
2. Dziejowość i jej bytowa charakterystyka –
3. Dziejowość chrześcijaństwa

Kiedy przegląda się literaturę z obszaru filozofii religii i teologii, uderza fakt, iż zagadnienie dziejowości jest tam albo nieobecne, albo tylko marginalnie potraktowane. Wprawdzie mówi się o zwrotach, jakie dokonują się w dziejach wiary, ale znaczenia samego momentu dziejowego dla rozumienia faktu wiary nadal nie poddaje się wystarczająco głębokiej refleksji¹. Wyjątek stanowią prace powstałe w kręgu tzw. Katolickiej Szkoły Tybińskiej, którą reprezentują tacy XIX-wieczni myśliciele, jak: Sebastian DREY, Johann Adam MÖHLER, Franz Anton STAUDENMEIER, Johann Edward KUHN². Ich myśl nie znalazła jednak godnych uwagi kontynuatorów. Chyba dlatego, że wprowadzenie elementu dziejowego w myśl religijną i teologiczną podejrzane było z góry o relatywizm. Dopiero za sprawą takich filozofów, jak: Johann Gustav DROYSEN, Wilhelm DILTHEY, Graf Paul York von WARTENBERG, a w XX w. — Martin HEIDEGGER i rozwoju myśli hermeneutycznej, kategoria dziejowości stała się ciekawa dla niektórych teologów i filozofów religii. Na czoło wysuwa się tutaj postać B. Weltego, który w swoich wykładach w latach 50–60-tych intensywnie zajął się tą kwestią³. Niestety, nie doczekały się one po dziś dzień publikacji. Wyjątek

¹ Por. E. BISER, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz–Wien–Köln 1987.

² Por. P. HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 21, 48; B. WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, w: TENZE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 380–410; TENZE, *Uwagi na temat idei systemu u przedstawicieli katolickiej szkoły w Tybindze*, w: TENZE, *Czas i tajemnica*, tł. K. Święcicka, Warszawa 2000, s. 263–278; B. CASPER, *Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neoscholastik*, PhJ 72 (1964), s. 161–179.

³ Obok Weltego na znaczenie dziejowości zwrócił także uwagę M. Müller; zob. M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg–München 1971. Jak wskazuje sam tytuł pracy, kategorię dziejowości Müller rozważał przede wszystkim

stanowią wykłady noszące tytuł: *Geschichtlichkeit und Offenbarung* oraz *Wahrheit und Geschichtlichkeit* wydane z inicjatywy I. FEIGE⁴. Autorka ta napisała również pracę, w której zajęła się wprost zagadnieniem dziejowości w niepublikowanych wykładach Weltego⁵. Istnieje wiele prac poświęconych jego twórczości, ale ich autorzy zasadniczo zagadnieniu dziejowości nie poświęcili wystarczająco dużo miejsca. Bierze się to stąd, iż najważniejsze rzeczy, które Welte w tej sprawie powiedział, znajdują się w *Archiwum Weltego* przechowywującym jego manuskrypty i nie są ogólnie dostępne. Tymczasem kategoria dziejowości odgrywa centralną rolę w rozumieniu jego myśli.

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba przybliżenia Czytelnikowi tego, co Welte rozumie pod pojęciem dziejowości i dlaczego jest to, jego zdaniem, kategoria pomocna i ważna w rozumieniu chrześcijaństwa. Pójdziemy tutaj tropem analiz przeprowadzonych przez samego Weltego i dokonamy ich interpretacji. Ukażemy również naturę związku, jaki zachodzi między pojęciem dziejowości a pojęciem chrześcijaństwa, choć jedynie w jej zasadniczych rysach. Dla Weltego jest sprawą oczywistą, że zapoznanie wymiaru dziejowego chrześcijaństwa prowadzi nieuchronnie do rozminięcia się z rozumieniem tego, czym jest Objawienie chrześcijańskie. Wyraża to już dobitnie tytuł jego pierwszego wykładu, jaki wygłosił jako młody profesor w semestrze zimowym 1949/1950 r. Nosił on tytuł: *Dziejowość jako fundamentalne określenie chrześcijaństwa (Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums)*.

W pierwszej części naszego artykułu podany zostanie główny cel, który przyświeca całemu filozoficznemu przedsięwzięciu Weltego i omówiona zostanie metoda, jaką stosuje. W ten sposób chcemy określić „miejsce”, jakie w całościowej myśli Weltego zajmuje idea dziejowości. W drugiej części zajmiemy się szczegółową fenomenologiczną analizą dziejowości, zmierzającą do wydobycia na jaw, na czym polega jej istota i jaka jest jej charakterystyka ontologiczna. W trzeciej części ukażemy obecność struktur dziejowych w chrześcijaństwie. Prezentacja dokonana zostanie z trzech punktów widzenia: wydarzenia Jezusa, realizacji wiary oraz przekazu tradycji chrześcijańskiej.

w ramach pojęcia doświadczenia. Istnieje wiele punktów wspólnych między koncepcją Weltego i Müllera. Dla obu doświadczenie może być pojęte jedynie jako doświadczenie dziejowe. W odróżnieniu od Müllera Welte zajął się tematyką dziejowości również z perspektywy teologicznej i dzięki temu ją pogłębił.

⁴ B. WELTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarung*, Frankfurt am M. 1993; TENZE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Frankfurt am M. 1996.

⁵ I. FEIGE, *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen*, Freiburg–Basel–Wien 1989.

1. Punkt wyjścia myślenia Weltego

Welte, formułując cel badań w swej pracy habilitacyjnej, określił zarazem program swoich całościowych poszukiwań naukowych. Stanowi je próba odkrycia w człowieku tej pierwotnej sfery, która pozwala mu na przyjęcie wiary⁶. Jej odkrycia należy dokonać za pomocą narzędzi myślenia filozoficznego, badając istotę człowieka. W istocie człowieka leży bowiem, zdaniem Weltego, moment odniesienia do boskiej Transcendencji. Wiary chrześcijańskiej nie należy zatem traktować jako wydarzenia wyłącznie nadprzyrodzonego, lecz jako wydarzenie, które jest związane z pewnymi naturalnymi założeniami obecnymi w samej strukturze człowieka⁷. Wiara urzeczywistnia się jedynie jako wiara człowieka, dlatego muszą w nim być obecne momenty umożliwiające wiarę, które zarazem określają jego istotę. Podstawa możliwej wiary ukryta w naturze człowieka i jego filozoficzna eksplikacja stanowi zatem motyw przewodni filozoficznego wysiłku Weltego. Spodziewa się on, że uda mu się nie tylko dokonać odkrycia tego, na czym polega istota człowieka, ale ma nadzieję dotarcia do istotnych prawd dotyczących samej wiary. Chodzi mu tu przede wszystkim o chrześcijańską postać wiary. Welte jest przekonany, że odniesienie się człowieka do Boga musi zawierać w sobie specyficzną, ale zarazem podstawową charakterystykę, którą określa wiara w Jezusa Chrystusa⁸, czyli w ramach ogólnej możliwej relacji do tego, co absolutne, co charakteryzuje każdą religię, jest możliwa jej bardziej konkretna postać, jaką jest wiara chrześcijańska. W każdym bądź razie odniesienie człowieka do Absolutu dokonujące się w religiach, a w chrześcijaństwie przyjmujące formę odniesienia się za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, domaga się wprawdzie analizy momentów konstytutywnych bytu ludzkiego ze względu na możliwość zaistnienia wiary w ogóle.

Welte nie pojmuje wiary jako wydarzenia rozgrywającego się wyłącznie w świadomości człowieka, ale rozumie ją jako całościowe sposoby realizacji naszego istnienia. Powiada on: „Ludzkie istnienie i jego sposób realizacji są miejscem, w którym dokonuje się odniesienie, zwane religią”⁹. Namysł nad religią i wiarą musi zatem przyjąć formę namysłu nad różnymi sposobami spełniania się bytu ludzkiego. Welte, podejmując go, idzie drogą sugestii przekazanych przez HEIDEGGERA. Przejmuje od niego pojęcie bytu ludzkiego jako *Dasein*. Zgodnie z Heideggerowską wykładnią tego słowa *Da* oznacza otwartość na świat, ale równocześnie pewne odniesie-

⁶ B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Freiburg 1949, s. 9.

⁷ Poglądy Weltego są tutaj mocno zbliżone do stanowiska św. TOMASZA Z AKWINU wyrażonego w formule *gratia supponit naturam*. Można nawet w pewnym sensie przyjąć, że Welte pragnie z perspektywy osiągnięć filozofii nowożytnej rozjaśnić tę formułę.

⁸ WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, s. 9.

⁹ TENZE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 37.

nie do siebie samego, do własnego *Sein* (bycia). Inaczej mówiąc, człowiek, odnosząc się do świata, równocześnie odnosi się do siebie samego i w ten sposób jakoś siebie rozumie. Kategoria rozumienia jest tutaj podstawowa, ale nie chodzi w niej jedynie o akty natury świadomościowej, czy o pewną teoretyczną wiedzę, lecz o to, że realizując nasze sposoby bycia zawsze siebie jakoś interpretujemy¹⁰. W wierze bycie ludzkie jako *Dasein* w jakiś sposób rozumie to, co stanowi przedmiot wiary, i jakoś zarazem rozumie siebie samego, spełniając odpowiednio sposoby swego bycia. Wiara z natury swej jest zatem wiarą domagającą się rozumienia; szuka rozumienia: *fides quaerens intellectum* — jak powie ŚW. ANZELM. Oczywiście, to rozumienie nie musi koniecznie przybrać formy systematycznej teologii. Wierzący, spełniając akty wiary, już zawsze w jakiś sposób rozumie wiarę.

W wierze jesteśmy słuchaczami słowa Bożego¹¹. To słowo pragnie być zrozumiane. Tylko o tyle, o ile może być zrozumiane, ma ono sens. Słuchać i rozumieć — to jak dwie strony jednego medalu, to dwie strony jednego wydarzenia. Słowo, które nijak nie jest rozumiane, jest jedynie nic nie mówiącym dźwiękiem. Welte powiada, że w strukturze każdego słowa jest zawarte pewne roszczenie. Zrozumieć słowo, to zrozumieć owe roszczenie¹². Kto nie słyszy tego roszczenia, ten nie słyszy właściwie, co w słowie do niego zostało skierowane i mimo że jakieś drugorzędne informacje dotarły do niego za pomocą tego słowa, tak naprawdę nie wie, o co w tym słowie chodzi. Słuchanie słowa i jego rozumienie otwierają przestrzeń możliwej wiary. Welte powie, że rozumienie dopełnia się w wierze i wiara dopełnia się w rozumieniu. Wiara wyrasta ze słuchania i rozumienia. Rozumiejące słuchanie, czyli dające odpowiedź na zawarte w słowie Bożym roszczenie, jest wiarą. Zatem założeniem wiary szukanym przez Weltego w istocie człowieka jest jego możliwość rozumienia słowa Bożego. Jeśli człowiek jest zdolny zrozumieć Dobrą Nowinę jako słowo i Objawienie Boże, musi już uprzednio pozostawać w pewnej relacji do Absolutu. To pierwotne, aprioryczne odniesienie do Absolutu stanowi przedmiot niestrudzonych badań Weltego. Do relacji tej nie sposób podejść w sposób czysty. Jest ona nam bowiem dana jedynie w różnorodnych konkretnych sposobach realizowania się bytu ludzkiego. Welte analizuje je, aby wydobyć na jaw tę fundamentalną strukturę odniesienia. Ona bowiem, jego zdaniem, konstytuuje człowieka w jego istocie. Człowiek jest „polem gry” między skończonością a nieskończonością¹³

¹⁰ Por. TENZE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien 1966, s. 41–47; TENZE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, Frankfurt am M. 1967, s. 11–20; zob. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, § 4.

¹¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

¹² WELTE, *Heilsverständnis*, s. 29.

¹³ TENZE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*.

Welte śledzi więc i analizuje różne fenomeny życia ludzkiego, próbując dotrzeć do ich pierwotnej sfery. Metodę, jaką stosuje, można nazwać metodą fenomenologiczną. Intencją Weltego jest dotarcie do rzeczy takimi, jakimi są, jakimi się nam jawią. Realizuje zatem Husserlowski program „powrotu do rzeczy samych” Ale Welte nie tyle sięga do myśli HUSSERLA, ile nawiązuje do fenomenologii w wydaniu Heideggera, która przyjmuje postać fenomenologii hermeneutycznej. Dokładniej mówiąc: Jego sposób filozofowania jest realizacją „hermeneutyki faktyczności”¹⁴ Polega ona na przedteoretycznych analizach otaczającej nas rzeczywistości i siebie samego, czyli na analizie naszych doświadczeń źródłowych. Istotną rolę odgrywa tu właśnie kategoria czasowości. Stanowi ona konstytucyjny moment doświadczenia źródłowego. Analiza fenomenów prowadzi Weltego do odkrycia w nich tego, że w swej pierwotnej warstwie stanowią rodzaj sytuacji granicznej, rodzaj pewnego *krisis*, gdzie rozum nie może już dalej pójść. Odkrywając w tych fenomenach własne granice, rozum odkrywa nagle, iż jest w nim moment wiary. Wiara i rozum to nie dwie wykluczające się wielkości, ale ze sobą ściśle, konstytutywnie związane. Powołując się jeszcze raz na *adagium* ANZELMA Z CANTERBURY, relację rozum – wiara można opisać jako łączność *fides quaerens intellectum* z *intellectus quaerens fidem*. Welte podejmuje w swoich analizach ustawicznie nowe próby polegające na tym, że idąc drogą rozumu filozoficznego, prowadzi myśl na podstawie analiz konkretnych fenomenów do granic filozoficznej możliwości. Tutaj, w doświadczeniach granicznych zauważa, że rozum sam w sobie nie znajduje uzasadnienia i otwiera się na nowy wymiar, którym jest wymiar Transcendencji. Myślenie filozoficzne ograniczone jedynie do rozumowania albo, jak powie Heidegger, do „myślenia rachującego”, porzuca swoją pewność i wchodzi w świat myślenia wiary, przed którym otwiera się dopiero horyzont doświadczenia tego, co święte, co nieskończone i nieuwarunkowane. Metoda takiego postępowania ma charakter polemiczny. Jest krytyką pod adresem nowożytnych koncepcji racjonalnych, które operują zawężonym pojęciem *ratio*. Z drugiej strony jest ona, poprzez analizę fenomenów odsłaniających istotę człowieka i jego wielorakich relacji ze światem, poszukiwaniem „śladów tego, co wieczne” (*Spur des Ewigen*)¹⁵

W postępowaniu tym Welte prezentuje się jako fenomenolog. Myślenie fenomenologiczne w jego rozumieniu polega na tym, by pozwolić się pokazać fenomenowi takim, jakim jest, i — co bardzo ważne — od strony jego samego, a nie od strony Ja

¹⁴ Pojęcie „hermeneutyki faktyczności”, na określenie specyfiki badań fenomenologii hermeneutycznej, wprowadził do swojej terminologii Heidegger w swych wykładach, które wygłosił we Fryburgu w semestrze zimowym 1919/1920 r. W *Byciu i czasie* pojęcie to pojawia się jedynie w przypisie pod koniec XV rozdziału, w którym autor odsyła czytelnika do swoich wczesnych wykładów. Dopiero w ostatnich dziesięciu latach, po ukazaniu się wczesnych wykładów Heideggera, problem rozumienia, czym jest hermeneutyka faktyczności, stał się przedmiotem wielu badań.

¹⁵ Jedną ze swoich książek Welte zatytułował *Auf der Spur des Ewigen*.

transcendentalnego, jak to ma miejsce u Husserla. Welte nazywa je również „myśleniem obserwowującym”. Mówi również o potrzebie podjęcia wysiłku, aby „fenomenologicznie myśleć” (*phänomenologisch zu denken*)¹⁶ Fenomenologiczne spojrzenie jest więc zarazem myślącym spojrzeniem, takim, że fenomen w myśleniu może dojść do pełnej prezentacji¹⁷ Welte powiada, że pracować fenomenologicznie, to podjąć wysiłek myślenia zmierzający do tego, by doprowadzić do jawnego pokazania się tego, co w danym fenomenie jest już zawsze obecne, ale na sposób pewnego ukrycia¹⁸ Myślenie fenomenologiczne ma chronić fenomeny przed próbami takich ujęć, które są już z góry zabarwione jakąś myślą, czyli ujęciami, które z góry uprzedzone są jakimiś poglądami. Dokonuje się to za sprawą fenomenologicznej *epoché*¹⁹, dzięki której pierwotna i źródłowa sfera fenomenu może się odsłonić przed myślącym spojrzeniem fenomenologicznym. Welte wielokrotnie podkreśla w swych pracach, że to spojrzenie fenomenologiczne musi cechować się cierpliwością i ostrożnością. Myślenie fenomenologiczne ma powoli iść za tym, co mu się pokazuje w fenomenach, i w ich analizach wystrzegać się wszelkiej pochopności, aby nie wydawać przedwczesnych sądów. W odniesieniu do własnego sposobu uprawiania myślenia fenomenologicznego Welte używa również terminu „namysł” (*Nachdenken*).

Jak w ten namysł wchodzi zagadnienie dziejowości? Odpowiedź: Poprzez fenomenologiczne analizy nad strukturą bytu ludzkiego i jego odniesienia do tego, co absolutne. Okazuje się, że dzieje wpisane są konstytutywnie w sposoby istnienia bytu ludzkiego. Byt ludzki jest bytem rozpiętym między doświadczeniem skończoności i nieskończoności, jest — jak mówi tytuł jednej z prac Weltego — polem gry między skończonością a nieskończonością²⁰ W dziejowości człowieka zakorzeniona jest dziejowość dziejów w ogóle. Uwzględnienie tej dziejowości, namysł nad nią jest, zdaniem Weltego, założeniem odpowiedniego rozumienia chrześcijaństwa. Zanim się tą kwestią zajmiemy, przyjrzyjmy się temu, co myślenie fenomenologiczne odsłania w fenomenie dziejowości.

2. Dziejowość i jej bytowa charakterystyka

We wszystkich wykładach Weltego dotyczących zagadnienia dziejowości na czoło wysuwa się problem tego, co pojedyncze, co szczegółowe, co ma charakter

¹⁶ B. WELTE, *Determination und Freiheit*, Frankfurt am M. 1969, s. 23.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ TENZE, *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Frankfurt am M. 1984², s. 14–16.

¹⁹ Por. E. HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 99–101.

²⁰ WELTE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*.

syngularny. To, co pojedyncze, charakteryzuje bowiem w sposób istotny fenomen dziejów, natomiast kategoria ogólności znajduje swoją rację w obszarze badań przyrodniczych. Na rozróżnienie to wskazał już H. RICKERT²¹. Dzieje kształtują pojedyncze zdarzenia. Welte mówi, że to, co dziejowe, jest „pojedyncze jako takie” (*Einzelne als solches*)²². Również w świecie przyrody mamy do czynienia z jednostkowymi zdarzeniami i procesami, na przykład z procesem chemicznym lub fizykalnym, który przebiega w jakimś fizycznym bycie. Dana rzecz, w której przebiega ten proces, jak i sam proces konkretnie ujęty mieści się gdzieś w czasie i przestrzeni, ale to nie stanowi przedmiotu zainteresowań nauk przyrodniczych. Konkretnie drzewo rosnące w konkretnym miejscu ujmowane jest w kategoriach ogólnych jako jednostka przynależąca do gatunku. Każdy proces chemiczny czy fizykalny, przebiegający w sposób naturalny w danym bycie, pod względem czasowym jest nie do powtórzenia, posiada swój własny indeks czasowy. Z powtórzeniami mamy do czynienia w eksperymencie, ale w nim czynnik czasowy albo jest wykluczony, albo z góry określony ramami i warunkami eksperymentu. Nie mamy tu do czynienia z naturalnym przebiegiem czasu. Do wymiaru naturalnie przebiegającego czasu wracamy, gdy na przykład mówimy, że eksperyment został tyle i tyle razy powtórzony. Uwaga przyrodnika nie kieruje się ku temu, co jednorazowe, lecz ku regularności i prawidłowości występowania pewnych zjawisk. To, co jednostkowe, staje się przypadkiem ogólnego prawa. Prawo, zasada, typiczność, a nie indywidualum interesuje przyrodnika. To, co w ramach prawa występuje jako coś jednostkowego, rozumiane jest jako wielkość porównywalna i wymienna. To, co indywidualne, w sensie niepowtarzalności, w ogóle się nie jawi w polu jego widzenia. Welte zwraca uwagę na fakt, że nawet w obszarze fizyki kwantowej, gdzie nie zawsze można ściśle określić przebieg praw, fizyk odwołuje się do zasad statystyki, celem wykazania przynajmniej w takiej formie na jakąś regularność²³

Podobnie rzecz ma się ze światem tego, co idealnie obowiązujące. Również tutaj spotykamy się z tym, co jednostkowe, jako ukonkretnieniem tego, co idealne. Na przykład w geometrii. Namalowany na tablicy trójkąt jest o tyle interesujący, o ile podpada pod ogólne prawa dotyczące trójkątów, a nie jako indywidualny twór.

²¹ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1929, s. 227. Z określeniem dziejów od strony tego, co w nich występuje jako pojedyncze i szczegółowe, w odróżnieniu od ujęć ogólnych, spotykamy się już u ARYSTOTELESA (*De arte poetica* 9, 1451b). Rozróżnienie to zostało przyjęte jako fundamentalna zasada badań nad dziejami w niemieckiej szkole historycznej, do której przedstawicieli można zaliczyć m.in. L.v. RANKE oraz F. MEINECKE. K.R. POPPER, podkreślając niemożność określenia ogólnych praw rządzących dziejami, wskazał na to, że zainteresowania nauk zajmujących się dziejami powinny być skierowane ku zdarzeniom jednostkowym. K.R. POPPER, *Nędzka historycyzmu*, Warszawa 1989, s. 84.

²² Cyt. za: FEIGE, *dz. cyt.*, s. 66. Niepublikowany wykład z 1954 r., noszący tytuł *Geschichtlichkeit und Christentum* (dalej cytowane jako *G 54*), s. 33.

²³ *G 54*, s. 34–35.

Konkretny trójkąt rozważany jest ze względu na abstrakcyjną ogólność, którą można na jego podstawie zademonstrować. Podobnie logika, posługując się konkretnymi sądami opisującymi pewne stany rzeczowe, rozważa je jedynie ze względu na relacje logiczne występujące między danymi sądami. Przedmiotu jej zainteresowań nie stanowi faktyczność konkretnych pojedynczych wypowiedzi. Ten brak zainteresowania realnością omawianych przypadków idzie tak daleko, że w świecie czysto formalnych relacji świat realny przestaje być czymś ważnym²⁴. Niwelizacja pojedynczego jako pojedynczego nie omija również etyki. Poszczególne przypadki rozważane są tutaj w odniesieniu do ogólnych praw etycznych. Ogólna normatywność stanowi tu sferę pierwotną, a nie pojedyncze zachowania i wydarzenia, które miały miejsce. Te podlegają ocenie. Norma etyczna, jeśli ma być ogólnie obowiązująca, musi być niezależna od tego, co pojedyncze i przypadkowe.

W przeciwieństwie do takich ujęć, które możemy nazwać pozaczasowymi, zwrócenie uwagi na rzeczywistość ze względu na jej czasowość nie kieruje się tym, co powszechne, lecz zwraca się ku temu, co pojawia się w swojej jednorazowości, co jest pojedynczym jako takie. Welte zdaje sobie jednak sprawę z tego, że momentu ogólności w ujęciu dziejów nie można zupełnie wykluczyć. Pojedyncze wydarzenia ujmowane są za pomocą pojęć, które są o tyle pojęciami, o ile mają charakter ogólny. Bez języka i posłużenia się ogólnymi pojęciami ujęcie tego, co pojedyncze — jako wielkości izolowanej od tego, co występuje przed nim i po nim — nie byłoby w ogóle wypowiedalne i poznawalne — *individuum est ineffabile*²⁵. Poznanie pojedynczych wydarzeń historycznych zakłada istnienie ogólnych pojęć. Ale one nie wystarczają, lecz domagają się dookreśleń, bliższej zindywidualizowanej charakterystyki. I tak na przykład wydarzenie, które nazywamy rewolucją francuską, dla wyróżnienia od innych rewolucji, charakteryzujemy przymiotnikiem: „francuska”. Połączenie rozmaitych pojęć może więc pełnić funkcję indywidualizującą. To, co indywidualne, ma swoją datę i swoje imię²⁶. Jest czymś *sui generis*, nie podpada porządek *Genus–Species*²⁷. Oczywiście, możliwa jest typizacja zjawisk dziejowych, ich porównywanie, ale trzeba pamiętać, że jest to czynność wtórna w stosunku do poznania tego, co jest wydarzeniem pojedynczym w dziejach. Aby myślenie fenomenologiczne skierować na to, co indywidualne, Welte proponuje, by w analizach tego, co pojedyncze, pozostawić wszelkie próby podejść ogólnych i całkowicie oddać się temu, co się wydarza oraz przyjmować jako coś, co dane jest nam niejako z pierwszej ręki; jako coś, co jeszcze nie ma żadnego imienia i pojęcia, co dopiero próbujemy zrozumieć w postawie zdziwienia i pozwalamy, by przemówiło do nas w swojej pierwotności;

²⁴ Por. FEIGE, *dz. cyt.*, s. 68.

²⁵ F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, t. III, München 1959, s. 468.

²⁶ Cyt. za: FEIGE, *dz. cyt.*, s. 70. Niepublikowany wykład z 1949/50 r., noszący tytuł: *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums* (dalej cytowane jako *G 49/50*), s. 20–21.

²⁷ *G 54*, s. 37.

czego nie próbujemy ująć w uprzednio uformowane kategorie rozumowe²⁸. Co nam się pokazuje w takiej postawie fenomenologicznej? Przede wszystkim to, że to, co dziejowe, jest wprawdzie wolne od pojęć (*Begrifflos*). Dalej, że jest czymś pierwotnym, czego nie możemy wywieść z jakichkolwiek ogólnych pojęć, co nie pozwala się podporządkować pod jakiś system pojęciowy²⁹. Jako z niczego niewyprowadzalne (*unableitbar*), bycie tego, co dziejowe, jest własnym początkiem, pierwotnością³⁰. Welte porównuje ją z pierwotnością i niewyprowadzalnością ludzkiego bytu pojętego jako „sobość” (*Selbst*), która uchyla się wszystkim ujęciom³¹. Zresztą, jego zdaniem, byt ludzki jest prymarnym miejscem dziejowości. Pierwotność tego, co dziejowe, wyraża się również w jej nieporównywalności³². Widzimy, że Welte w takiej charakterystyce fenomenowi dziejów zrywa zasadniczo z Heglowskim ujęciem dziejów. U HEGLA dzieje charakteryzują się tym, że to, co pojedyncze w dziejach, rozumiane jest jedynie jako moment rozwoju ogólnej idei. A idea ta jest pojmowana jako coś wiecznego. Zjawiska dziejowe rozumiane mogą być jedynie jako objawienia ponadczasowego i ponadziejowego rozumu. Hegel ujmuje dzieje w kategoriach metafizycznych. Są one możliwe do wydedukowania z ponadczasowej idei. Natomiast u Weltego to, co dziejowe, czyli pojedyncze jako takie, swego sensu nie czerpie z żadnej idei, z czegoś ogólnego, lecz z siebie samego. Każde dziejowe zjawisko posiada własny sens — „świeci” własnym sensem.

Obok pojedynczości (*Singularität*) do bycia dziejów równie pierwotnie przynależy jej ciągłość, kontynualność (*Kontinuität*)³³. Bez powiązania poszczególnych zjawisk dziejowych ze sobą każde z nich byłoby jedynie izolowanym punktem, którego izolacja znosiłaby ostatecznie to zjawisko. To, co pojedyncze, widzimy zawsze z perspektywy pewnej ciągłości i odwrotnie — ciągłość jest możliwa do uchwycenia z perspektywy tego, co jest syngularne. Coś takiego jak czysta ciągłość nie byłoby w ogóle dziejami. Welte odróżnia fenomeny syngularności i ciągłości występujące w dziejach od pojęć syngularności i ciągłości występujących w naukach przyrodniczych oraz formalnych. Tutaj ciągłość pewnych praw mówiących coś o przyrodzie, czy ciągłość pewnych formuł matematycznych, podobnie jak i jednostkowość, mają charakter abstrakcyjny i powszechny. Poszczególne prawa przyrodnicze wyrażone w formułach matematycznych pozostają w związku, który pozwala albo jedno prawo wyprowadzić z drugiego, albo jedno prawo sprowadzić do drugiego. Z czymś takim nie mamy absolutnie do czynienia w przypadku tego, co dziejowe. To, co dzie-

²⁸ G 49/50, s. 22–23.

²⁹ Tutaj mamy do czynienia z przeciwstawieniem analiz dziejowych analizom metafizycznym, jeśli te ostatnie pojęte są jako metafizyka pojęć (*Begriffsmetaphysik*); zob. B. WELTE, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1979, s. 98.

³⁰ G 49/50, s. 23.

³¹ *Tamże*.

³² *Tamże*.

³³ *Tamże*, s. 27.

jowe, w przeciwieństwie do tego, co przyrodnicze — w sensie ujmowane przez nauki przyrodnicze, nie posiada w sobie ogólnie obowiązujących praw, lecz to, co pojedyncze, samo w sobie posiada jakiś sens. Ale ten sens tego, co pojedyncze, zatopiony jest zawsze w jakimś konkretnym kontekście. To, co pojedyncze, nie istnieje zatem bez jakiegokolwiek kontekstu, a kontekst wskazujący na pewną ciągłość nie może istnieć bez tego, co pojedyncze. Ich wzajemna relacja nie jest relacją podporządkowań jednej sfery do drugiej, lecz mamy tu do czynienia z dialektyką wzajemnego przenikania (*dialektisches Ineinander*)³⁴ Welte mówi o „dwubiegunowej strukturze dialektycznej” (*doppelpoligen dialektischen Struktur*) tego, co dziejowe³⁵. Zjawisko przenikania i wzajemnej zależności tego, co pojedyncze, i tego, co ciągle w dziejach, nazywa również *concretum universale*³⁶. Dzieje toczą się w ramach tego, co możliwe. Nie noszą on w sobie konieczności logicznego wynikania jednego wydarzenia z drugiego. Spojrzenie w przeszłość mówi nam, że wiele było możliwe, a spojrzenie w przyszłość — że wiele jest możliwe³⁷. W konkretnych zjawiskach doświadczamy poszczególnych sensów wydarzeń i sensów pewnych ich związków. To, co pojedyncze, jest dziejowe, o ile zawarty jest w nim moment ciągłości, a to, co ma charakter ciągłości, jest dziejowe, o ile jest syngularne.

Welte twierdzi, że dziejowość prymarnie przysługuje bytowi ludzkiemu pojętemu jako *Dasein*. Dlatego strukturę dziejowości można pojąć należycie, przypatrując się poszczególnym sposobom bycia *Dasein*. Proces realizacji bytu ludzkiego stanowi podstawę dziejowości. Inaczej mówiąc, dziejowość dziejów zakorzeniona jest w bycie ludzkim. A skoro tak, to bycie dziejów nie jest sposobem bycia bytów przedmiotowych, lecz byciem w *modus* dziania się. Krótko: dzieje nie są, dzieje się dzieją. I na tym polega ich istota. Welte powie: „Dzianie się (*Geschehen*) w ogóle jest byciem dziejów” oraz: „Dzieje oraz wszelka dziejowość jest przez to, że się dzieje”³⁸. Należy zatem, za Weltem, dokonać fundamentalnego rozróżnienia na istnienie bytów w *modus* obecności (*Vorhandenheit*), charakteryzujący byty „trwale”, i na istnienie człowieka oraz dziejów, których bycie polega na tym, że się dzieją i wydarzają. W ujęciu Weltego pod kategorię dziania się nie podpadają procesy zachodzące w przyrodzie ze względu na brak czynnika świadomościowego. Kategoria dziania się jest jedyną, która daje nam dostęp do rozumienia ontologii dziejów. To, że dzieje nie są obecne jak inne przedmioty, lecz dzieją się, sprawia, że nie można ich opisać za pomocą kategorii substancji i przynależącego do niego pojęcia powstawania i ginięcia. Powstawanie i ginięcie rozumiane jest bowiem jako przejście jednej rze-

³⁴ FEIGE, *dz. cyt.*, s. 79.

³⁵ *G 54*, s. 31; również w nieopublikowanym wykładzie noszącym tytuł: *Geschichtlichkeit und Christentum* z 1961 r. podejmuje zagadnienie dialektycznej przynależności tego, co pojedyncze, do tego, co stanowi o całości w dziejach; zob. *Geschichtlichkeit und Christentum* (dalej cytowane jako *G 61*), s. 28.

³⁶ WELTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarung*, s. 58.

³⁷ *G 49/50*, s. 30.

³⁸ *G 61*, s. 47; podkreślenia pochodzą od Weltego.

czy w drugą. Metafizyczne znaczenie tych pojęć nie uwzględnia istotnej dla dziejów i jej zmiennych form dialektyki kontynuacji i syngularności. Welte powiada: „Za pomocą kategorii substancji w tradycyjnym znaczeniu to, co dziejowe jako takie, jest w ogóle nieosiągalne i trzeba, aby to [to, co dziejowe] dojrzeć, wejść w zupełnie inny *modus* bycia w stosunku do tego [substancjalnego] systemu kategorii”³⁹. Arystotelesowski system kategorii i pojęciowość tradycyjnej metafizyki są zatem niewystarczające, bazują bowiem na myśleniu aczasowym. Zdaniem Weltego, „metafizykę substancji” (*Substanzmetaphysik*)⁴⁰ należy zatem przeciwstawić „nowemu myśleniu” (*neues Denken*)⁴¹.

Odchodzenie od metafizycznych kategorii i pojęć zaznaczyło się już we wczesnych wykładach Weltego na temat dziejowości w użyciu takich terminów, jak: syngularność, źródłowość, niewyprowadzalność, ale dopiero w późniejszych przemysleniach wyraźniej doszło do głosu. Z chwilą, kiedy podjął on namysł nad istotą człowieka pojętego jako *Dasein*, czyli namysł nad otwartością (*Da*) jego bycia (*Sein*), charakteryzującą człowieka, dostrzegł fundamentalny moment dziejowości i wiedział, że celem uwzględnienia tej charakterystyki bytu ludzkiego musi zostać wypracowany nowy sposób mówienia o byciu. Ten nowy sposób mówienia o byciu dotyczy również, jego zdaniem, konkretnych bytów, jeśli chcemy o nich mówić z perspektywy dziejowej. I tak centralna kategoria dziania się, określana też mianem wydarzenia, przeciwstawiona została myśleniu metafizycznemu, które pojęte jest jako myślenie obiektywizujące, przedstawiające i ustanawiające rzeczywistość w pojęciach. Myślenie w kategoriach substancji jest bowiem myśleniem o tym, co w sobie spoczywające, trwale przed nami leżące, a więc obecne, czyli myśleniem aczasowym⁴². Problematyka dziejowości kieruje zaś myślenie Weltego w kierunku myślenia „postmetafizycznego”⁴³, do myślenia „w obszarze leżącym poza metafizyką”⁴⁴. Welte w swoich analizach widzi coraz wyraźniej, iż namysł nad metafizyką nie da się zintegrować w ramach systemu tradycyjnej metafizyki. To, co dziejowe, dzieje się i to nie w ten sposób, że moment dziejowy możemy określić jedynie w ramach pewnych przypadłości, przysługujących danym twórcom dziejowym, lecz istnieje wewnętrzna tożsamość między dzianiem się a dziejowością⁴⁵. Wszystko, co ma charakter dziejowy, wszelkie wydarzenia, czyny, kształty, jakie przyjmują rozmaite twory dziejowe, ale również myśli i idee nie są czymś statycznym, niezmiennym i pozaczasowym, lecz czymś dynamicznym, wydarzającym się i przyjmującym coraz to nowe postaci.

³⁹ G 54, s. 39; podkreślenia pochodzą od Weltego.

⁴⁰ WELTE, *Czas i tajemnica*, s. 30.

⁴¹ Por. F. ROSENZWEIG, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do „Gwiazdy zbawienia”*, tl. T. Gadacz, w: TENŻE, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998, s. 659–689.

⁴² Por. B. WELTE, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Freiburg 1982, s. 25–34.

⁴³ WELTE, *Czas i tajemnica*, s. 368.

⁴⁴ *Tamże*, s. 326.

⁴⁵ FEIGE, *dz. cyt.*, s. 85.

3. Dziejowość chrześcijaństwa

Welte stoi na stanowisku, że chrześcijaństwo pozostaje w wyróżnionej relacji do dziejowości. Relacja ta przynależy do jego istoty. Wszelkie rozważania na temat chrześcijaństwa pomijające moment jego dziejowego wymiaru rozmijają się z jego odpowiednim ujęciem, a rozumienie chrześcijaństwa jest niepełne. Chrześcijaństwo pozostaje tak ściśle związane z momentem dziejowości, że dokonuje zmiany świadomości dziejowej⁴⁶. To powiązanie idzie tak daleko, że Welte może powiedzieć: „Dzieje rozumieją się w chrześcijaństwie. Chrześcijaństwo w dziejach”⁴⁷. Chrześcijaństwo nie charakteryzuje się jedynie jakimś zewnętrznym ustosunkowaniem się do dziejów jako pewnych wydarzeń, lecz, zdaniem Weltego, pozostaje w szczególnej relacji do rozumienia dziejowości i dziejów⁴⁸.

Wyczerpujące przedstawienie związków zachodzących między dziejami a chrześcijaństwem, tak jak je rozumie Welte, wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Może ono stanowić przedmiot osobnego obszernego studium. Dlatego nasza uwaga w tej kwestii skupi się jedynie na bliższej charakterystyce dziejowego ukonstytuowania się chrześcijaństwa. W wykładzie wygłoszonym w 1961 r., noszącym tytuł: *Dziejowość i chrześcijaństwo (Geschichtlichkeit und Christentum)*, Welte rozważa to zagadnienie w trzech aspektach: (1) początku, (2) spełniania się wiary oraz (3) dziejowego przekazu tradycji. Spróbujmy im się bliżej przyjrzeć.

Aspekt początku wyraża się w fakcie wystąpienia osoby Jezusa, Jego życia, słów i czynów, jak również Jego śmierci. Wystąpienie to dokonuje się w dziejach i jest wydarzeniem o znaczeniu podstawowym i rozstrzygającym o całym chrześcijaństwie. Stanowi ostateczne Objawienie Boga, skoro w osobie Jezusa sam Bóg wkra- cza w dzieje, które są dziejami człowieka. Wydarzenie to ma charakter absolutny i nie może być „przezwycięzone” jakimkolwiek innym wydarzeniem dziejowym. Welte interpretuje je jako absolutne „tak” wypowiedziane przez Boga do człowieka i zarazem jako absolutnie wolny czyn Boga. Wydarzenia tego, co do formy i treści, nie można wyprowadzić w sposób logiczny z jakiegoś innego wydarzenia. Jest ono absolutnym początkiem, który uchyla się przed wszelakimi próbami ujęcia go w ramy jakichś racjonalnych konstrukcji. Dla chrześcijaństwa stanowi ono podstawę pozostaje w dziejach „stałym” początkiem, który w swojej absolutności nie może pozostać zrelatywizowane przez inne wydarzenie mające miejsce wewnątrz dziejów chrześcijaństwa. W tym sensie chrześcijaństwo w poszczególnych etapach swoich dziejów nie może być uznawane jako dziejowa aktualizacja i realizacja jakiejś ogólnej ponadczasowej idei. Nie jest ono pozaczasowym uaktualnieniem religii czy Objawienia, lecz musi być pojęte jako absolutny początek ustawicznie na nowo wydarzający się w dziejach. Objawienie nie jest pozaczasową realizacją czegoś, lecz wolnym

⁴⁶ *G 49/50*, s. 3.

⁴⁷ *Tamże*, s. 184.

⁴⁸ *G 54*, s. 3.

działaniem Boga w odniesieniu do człowieka, które ustawicznie dokonuje się w dziejach. Wypracowana w analizach fenomenu dziejów charakterystyka tego, co syngularne, jako niewyprowadzalne z czegoś ogólnego, jest charakterystyką, która dobrze przystaje do opisu wydarzenia Jezusa. Ale i odwrotnie — z punktu widzenia wydarzenia Jezusa odsłania się prawda o znaczeniowości tego, co pojedyncze. Równocześnie element ciągłości decyduje o tym, że chrześcijaństwo nie jest jakimś jednorazowym aktem, lecz realizuje się w dziejach i poprzez dziej.

Wydarzenie osoby Jezusa jest jeszcze w innym sensie dziejowe. Nie tylko w swej znaczeniowości odnosi się ono do wszelkich czasów, lecz samo jest działaniem się, stanowi dzieje. Welte podkreśla fakt, że Objawienie, które realizuje się w osobie Jezusa, nie polega na tym, że przyjęło ono kiedyś dziejową postać, a samo w sobie ma charakter pozadziejowego słowa, lecz że samo jest dziejami⁴⁹. Objawienie jest wprawdzie wiecznym słowem Boga, ale jako wypowiedziane do dziejowego człowieka, jedynie dostępne od strony dziejowości. Nie ma Jezusa pozadziejowego. Objawienie Boga w Jezusie to dzieje osoby Jezusa, Jego wystąpienie w konkretnym czasie i miejscu, Jego słowa i czyny, Jego przepowiadanie królestwa Bożego, spotkania z innymi ludźmi, Jego cierpienie i śmierć. Absolutny początek wydarzenia Jezusa jest możliwy do przekazania jedynie w opowiadaniu Jego dziejów⁵⁰. Stosunek Jezusa do swego przepowiadania nie jest jakimś dowolnym stosunkiem nauczyciela do tego, czego uczy. Jezus nie głosi nauki, która byłaby pozaczasową prawdą, która zachowuje swoje znaczenie niezależnie od Niego — jak to ma miejsce w przypadku innych nauczycieli. Nie jest przekazem logicznie zbudowanych twierdzeń. Głoszone prawdy są tutaj nierozdzielnie związane z Jego osobą. Dlatego Jezus może o sobie powiedzieć: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Jego nauka o królestwie Bożym jest wydarzeniem, działaniem się Jego życia⁵¹. W tym sensie Welte, idąc za KIERKEGAARDEM, powiada, że chrześcijaństwo nie ma charakteru sokratycznego⁵². U SOKRATESA wiedza jest jedynie wynikiem przypomnienia (*anamnesis*), a sam proces nauczania polega na maieutyce, czyli sztuce położniczej. Zgodnie z tym modelem prawda jest w uczniu, a nauczyciel pomaga jedynie ją urodzić, pomagając mu w przypomnieniu jej sobie⁵³. Prawda jest w tym przypadku wieczna. Uczeń musi prawdę ujrzeć sam, a to, kto był nauczycielem pomagającym ją wydobyć na wierzch, jak również w jakim czasie on żył, jest dla odkrytej prawdy całkowicie obojętne. Ten, kto wieczną prawdę ujrzał, może swojego mistrza, w tym wypadku Sokratesa, zapomnieć. Nieistotne dla tej prawdy są również okoliczności śmierci mistrza. Ten, kto prawdę ogląda, związany jest jedynie z tym, co pozaczasowe i wieczne. Procesowi

⁴⁹ *Tamże*.

⁵⁰ *Tamże*, s. 5.

⁵¹ Por. Mt 12,28: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże”

⁵² *G 61*, s. 1; por. S. KIERKEGAARD, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 10.

⁵³ PLATON, *Teajtet*, 150c.

samego dochodzenia do prawdy przygląda się zaś niejako z pozadziejowego punktu widzenia, jako wydarzeniu wtórnemu. Same dzieje człowieka są tu czymś drugorzędnym i przypadkowym⁵⁴. Zupełnie inaczej rzecz ma się z Jezusem jako Objawieniem Boga. Nauka, osoba i Jego dzieje stanowią tutaj jedność. W chrześcijaństwie dzieje życia Jezusa nie mogą zostać zapomniane. Nie jest On tylko etapem pewnej drogi do prawdy, którą potem można zapomnieć i porzucić jako coś zbytecznego, lecz pozostaje On zawsze drogą chrześcijan. W tym sensie Jezus mówi o sobie, że jest drogą⁵⁵. Gdyby chrześcijaństwo zapomniało Jezusa, zatraceniu uległoby całe Objawienie. Welte powiada, że chrześcijaństwo „zasadza się na jednym wydarzeniu, którego wydarzeniowy charakter i wszystko, co do niego należy, jest i pozostanie czymś istotnym dla chrześcijańskiego zbawienia”⁵⁶. To znaczy: dziejowe okoliczności życia Jezusa, łącznie z Jego śmiercią, stają się istotnymi okolicznościami i dlatego chrześcijaństwa, jak konkluduje Welte, nie można pojąć poza rozumieniem dziejowości (*Verstehen der Geschichtlichkeit*)⁵⁷. Wydarzenie Jezusa jest wydarzeniem w dziejach, jest dziejami i rozpoczyna nowe dzieje. Są to dzieje wiary.

Drugi aspekt, obok aspektu początku to, jak już wspomnieliśmy, aspekt spełniania się wiary. Wiara rozumiana jako proces realizacji chrześcijaństwa jest również wydarzeniem dziejowym. Z jednej strony bazuje ona na dziejach, które się kiedyś wydarzyły w związku z osobą Jezusa, z drugiej strony wybiega ona w przyszłość ku pełnemu spełnieniu się zbawienia poprzez powtórne przyjścia Jezusa. Trwały początek wydarzenia Jezusa otwiera dzieje zbawienia, ale ich dopełnienie będzie miało miejsce na końcu czasów. To dopełnienie zostało zapowiedziane. Napięcie, w którym, w związku z tym, znalazł się chrześcijanin, jest napięciem, którego treść stanowi o dziejach jego wiary. Wiara ma strukturę czasową. Można z niej wyczytać wszystkie trzy wymiary czasowości: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Przeszłość wyraża się w odniesieniu do minionego wydarzenia Jezusa, teraźniejszość przez to, że do jej istoty należy moment jej spełniania, który zawsze dokonuje się w chwili obecnej, przyszłość zaś w tym, że jest zorientowana na wydarzenie eschatologiczne. Wiara jako wiara spleta zatem wszystkie trzy ekstazy czasowe.

Trzeci aspekt, który rozważa Welte w kwestii dziejowej natury chrześcijaństwa, to tradycja. Wydarzenie Jezusa w rozumieniu chrześcijaństwa jest ostatecznym i decydującym wydarzeniem zbawczym dotyczącym wszystkich ludzi wszystkich czasów. Stąd wyrasta postulat, aby przekaz zbawczy zachować poprzez wieki i dalej przekazywać. Welte powiada, że chrześcijaństwo „pojmuje siebie jako żywą rzeczywistą kontynuacją istoty (*Wesenskontinuität*) poprzez zmienne postaci i nieciągłości dziejów, czyli jako świętą tradycję”⁵⁸. Chrześcijaństwo, mimo że poddane przemianom

⁵⁴ G 49/50, s. 9.

⁵⁵ J 14,6.

⁵⁶ G 49/50, s. 10; podkreślenia pochodzą od Weltego.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ G 61, s. 3–4.

dziejów, zachowuje w nich i poprzez nie ciągle ten sam początek — wydarzenie Jezusa. W tradycji realizuje się droga chrześcijaństwa poprzez dzieje. Ogólnie tradycja, rozumiana jako sposób przechowywania treści duchowych w dziejach, w chrześcijaństwie doznaje pewnej modyfikacji, a właściwie pewnej formy podniesienia. Kiedy bowiem w normalnej tradycji chodzi o przekaz duchowych fenomenów, jak myśli i idei, tak w chrześcijaństwie chodzi o obecność osoby Jezusa jako najbardziej pierwotnego i wszystko obejmującego Objawienia Boga. Chrześcijańska tradycja w swym przekazie zachowuje to, co początkowe, czyli wydarzenie Jezusa w ten sposób, że pozwala Mu w dziejach ustawicznie na nowo być obecnym, zaistnieć Jego prawdzie. Tradycja chrześcijańska stoi na straży tego, aby ta prawda nie został zaciemniona i przesłonięta. Dokonuje się to w wymiarze dziejowym w dzianiu się dziejów. Próba absolutnej petryfikacji jakiejś formy dziejowej przekazu prawdy wydarzenia Jezusa jest równoznaczna z jej przesłonięciem. Tradycja, zachowując Objawienie Boże, musi zachować dziejową żywość.

Podsumowując można powiedzieć, że kategoria dziejowości stanowi jedną z fundamentalnych kategorii, do której trzeba się odwołać, badając naturę chrześcijaństwa. Wszelkie próby pozaczasowego ujęcia Objawienia jako oświecenia, które miałyby się dokonywać na wzór poznania platońskiej idei, mijają się z jego istotą. Analizy Weltego, idące w kierunku ukazania dziejowego charakteru chrześcijaństwa, są ściśle związane z filozoficzną analizą struktury bytu oraz filozoficzną analizą samego fenomenu dziejowości. Welte nie przypisuje Objawieniu idei dziejowości z zewnątrz, lecz odkrywa ją w samym jego sercu dzięki dobrze przeprowadzonym analizom filozoficznym w duchu fenomenologicznym. Otwiera w ten sposób szerokie pole dyskusji nad wieloma problemami pojawiającymi się w tym kontekście, jak na przykład nad zagadnieniem stosunku absolutnego roszczenia chrześcijaństwa do jego dziejowej formy przekazu. Inna kwestia to problem obecności świadomości dziejowej w analizach teologicznych. Same przemyślenia Weltego dotyczące tej sprawy czekają jeszcze na nowe opracowanie i lepszą recepcję w filozofii religii i teologii.

Das Phänomen der Geschichtlichkeit und seine Bedeutung für das Verstehen des Christentums nach B. Welte

Zusammenfassung

Für das Verstehen des Christentums ist die Kategorie der Geschichtlichkeit grundsätzlich. Diese These vertritt Welte in seinen vielen unveröffentlichten Vorlesungen, die er während seiner Lehrtätigkeit in Freiburg gehalten hat und deren Manuskripte in seinem Nachlass zu finden sind. Aufgrund dieser Manuskripte und der Arbeit von Ingeborg Feige, *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen*, versuchte man in diesem Artikel ein paar Leitgedanken Weltes in der Frage

der Geschichtlichkeit aufzugreifen. Im ersten Schritt wurde der Ort des geschichtsphilosophischen Denken Weltes in seinem ganzen Denken gezeigt. Dabei kam heraus, dass die Idee des Geschichtlichen sehr eng mit den Voraussetzungen seines philosophischen Unternehmens überhaupt verbunden ist. Der Grund der Geschichtlichkeit wurzelt in der geschichtlichen Verfasstheit des Menschen. Im zweiten Teil wurde eine Phänomenologie des Geschichtlichen durchgeführt und die Seinscharaktere des Geschichtlichen aufgezeigt. Es handelt sich hier um geschichtliche Singularität, seine Ursprünglichkeit, Unableitbarkeit und Unvergleichlichkeit. Dabei wurde die Bedeutsamkeit des geschichtlich Einzelnen hervorgehoben. Neben Singularität zur Geschichte gehört gleichursprünglich die Kontinuität. Beide bilden eine dialektische Einheit. Zuletzt wurde auf die innere Identität von Geschichte und Geschehen hingewiesen. Dabei zeigte sich, wie Weltes Denken sich in eine nachmetaphysische Richtung entwickelt. Der dritte Teil beschäftigt sich mit dem Offenlegen der geschichtlichen Struktur des Christentums. Unter drei Aspekten wurde die eigentümliche geschichtliche Verfassung des Christentums näher bestimmt: in der Hinsicht seines Ursprungs, seines Vollzugs als Glauben und seiner Vermittlung in der Geschichte als Tradition.