

Janusz Szulist

Relacyjne odniesienia w teologii Bernharda Weltego jako sposób interpretacji rzeczywistości społecznej

Studia Włocławskie 13, 96-107

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ SZULIST

**RELACYJNE ODNIESIENIA
W TEOLOGII BERNHARDA WELTEGO
JAKO SPOSÓB INTERPRETACJI
RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNEJ**

Poglądy Bernharda Weltego (1906–1983) ukazują naturalną łączność pomiędzy teologią a filozofią. Człowiek w swojej naturze ukierunkowany jest na Boga; jednocześnie poszukuje idealnego odniesienia względem skończoności i nieskończoności, co wyraża się w jego usytuowaniu w czasowej perspektywie zbawienia, posiadającego nieskończony charakter.

Niniejsze opracowanie ukazuje w pierwszej kolejności podstawy systemowe teologii Bernharda Weltego. W drugiej części jest przedstawione znaczenie wskazań teologii relacyjnej dla interpretacji społeczności.

1. Podstawy systemowe relacyjnej teologii Bernharda Weltego

Fundamentem rzeczywistości stworzonej są odniesienia „ja” do „ty”, w obszarze których środek komunikacji stanowi mowa w ramach powstającego dialogu. Relacja „ja” do „ty” kształtuje wspólnotę, wyrażającą się w „my”. Pomiędzy rzeczywistością wspólnoty a dążeniami jednostki sytuuje się zbawienie, zakorzenione w nieskończoności osoby.

1.1. Osobowy charakter spotkania „ja” i „ty”

W kwestii wyjaśnienia natury osoby Bernhard Welte odnosi się do takich kierunków filozoficznych, jak: filozofia średniowieczna, filozofia kantowska, filozofia dialogu (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner)¹. Pytanie o człowieka jest zawsze pytaniem o osobę (kto?), a nie pytaniem o rzecz (co?). Osoba jest kimś więcej niż pewnym opisanym charakterem, czy nawet najbardziej jednoznacznie określoną definicją. Welte stwierdza wprost, iż „osoba wykracza poza wszelką obiektywizację”. Obiektywność jest w tym kontekście rozumiana w sensie negatywnym, jako przeciwieństwo wolności i „nietykalności”. Aby poprawnie zrozumieć,

kim jest osoba, należy pytać o „ty”. Drugi człowiek, rozumiany jako osoba, pozwala na odnalezienie własnej tożsamości. Doświadczenie drugiej osoby jako „ty” jest doświadczeniem fundamentalnym, wyznaczającym początek wszelkiego poznania. Drugi jawi się w swojej jedyności, przekraczającej przedmiotowy charakter bytów². Możliwość zwrócenia się do drugiej osoby jako „ty” wyraża jednocześnie istotę bycia osobą. Owa teza każe upatrywać w spotkaniu z „ty” zasadniczego rysu ludzkiej osobowości. Drugą osobę można co najwyżej dotknąć, i to właśnie dotknięcie jest spotkaniem z bezgranicznością i nieskończonością „ty”³.

Spotkanie z „ty” stanowi absolutny początek, w ramach którego odmierzenie czasu jest jedynie dodatkowym fenomenem. Początek jawiący się w spotkaniu dotyczy treści, jaką prezentuje druga osoba. Owa treść obejmuje fakt, iż „ty” jawi się jako „ty”. Objawienie „ty” nie jest związane z przeszłością. Dotyczy ono zawsze terażniejszości i czyni swoisty wyłom w dziejącej się teraz rzeczywistości. Powtórnego spotkania z „ty” nie można sytuować w ciągu następujących po sobie zdarzeń. Każde bowiem spotkanie jest wyjątkowe; każde zawiera w sobie element nieodpowiadający relacji przyczyna – skutek albo wcześniej – później.

Bycie początkiem oznacza *novum*, jakie „ty” nieustannie wnosi do otwartego „ja”. Przyjęcie każdego aktu ze strony „ty”, takiego jak gesty, słowa itd., jest jednocześnie przyjęciem całego „ty”, które właśnie zawiera się w tych aktach. Jest to wejście w istotę drugiego człowieka przy jednoczesnym odkryciu własnej tożsamości⁴.

Mimo wzajemnego charakteru odniesień międzyludzkich Welte dopuszcza tezę, iż człowiek jako osoba może być samotny, co oznacza, iż „człowiek żyje w przestrzeni możliwego spotkania”. W owej przestrzeni jest mowa o człowieku samotnym szczęśliwie oraz o człowieku samotnym nieszczęśliwie. Człowiek samotny szczęśliwie żyje w przekonaniu, iż wreszcie druga osoba nie stanowi dlań żadnej przeszkody. Człowiek nieszczęśliwie samotny egzystuje natomiast w przekonaniu, iż nikt go nie rozumie. W obu przypadkach zawsze występuje mniej lub bardziej określony ktoś. Samotność jest więc potencjalnym i niewydarzonym spotkaniem⁵.

1.2. Od mowy do dialogu

Bernhard Welte wskazuje na zdarzenie mowy jako pewną przestrzeń, w której znajdują się komunikujący. Mowa jest charakterem „ja”, które spotyka „ty”, odkrywa świat oraz drugą osobę w jego całości⁶; objawia świat i odkrywa to, co w człowieku było ukryte w immanencji jego własnego „ja”. Mowa w refleksji Weltego nie jest rozumiana jedynie jako język, ale jako

najbardziej fundamentalna płaszczyzna komunikacji. „Mowy nie można na nowo wynaleźć”. Ona po prostu zawsze jest pomiędzy „ja” i „ty”. Jest czymś wyjątkowym dlatego, że dotyczy odkrywania początku⁷. Tę prawdę potwierdza również powiedzenie Heraklita, iż „nie można ponownie wejść do tej samej rzeki”.

Szczytowym punktem spotkania jest zdarzenie, kiedy „ja” określa drugą osobę jako „ty”. Owo zdarzenie jest możliwe dzięki mowie i ma miejsce w dialogu, jaki wywiązuje się pomiędzy „ja” i „ty”. Z racji tego, iż mowa jest jedynym środkiem wyrazu w relacji „ja” do „ty”, można sformułować tezę, iż tylko w mowie wyraża się całe „ty” albo całe „ja”.

Słowa konstytuujące mowę domagają się odpowiedzi. Udzielenie odpowiedzi jest odkryciem początku. Zawołanie i odpowiedź prowadzą do bycia razem – powstaje wspólnota osobowa⁸. Na płaszczyźnie mowy, kiedy osoby komunikują się ze sobą, istnieją elementy konieczne i niekonieczne dla istnienia rzeczywistości dialogu. O ile elementy konieczne umożliwiają istnienie mowy w ogóle, o tyle niekonieczne elementy stanowią środki konstytuujące takie wartości w relacjach międzyludzkich, jak: sprawiedliwość, dobroć, ofiara. Osoba, mając wolność udzielenia odpowiedzi, porusza się pośród tego, co konieczne i niekonieczne, realizując najbardziej szlachetne i wzniosłe ideały⁹.

1.3. Relacje konstytuujące rzeczywistość

Odniesienia podmiotu są podstawą dla określenia znaczenia elementów rzeczywistości. I tak, w pełni egzystencjalne znaczenie chleba, wina, pokarmu jest możliwe nie ze względu na ich fizyczny (materialny) charakter, ale ze względu na ich odniesienie do podmiotu. Status bytowy wyraża się bowiem według Weltego w „istnieniu dla...”.

Relacje stanowią konieczne elementy ontologii. Mówiąc o rzeczy samej w sobie albo o istocie rzeczy, mówi się o obserwacji „czegoś”. Welte powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, dla którego „to, co istnieje, od początku jest rzeczą dla...”¹⁰. Istnienie konstytuuje się w odniesieniach i to one są czymś najbardziej pierwotnym dla bytu. Relacja, intencjonalność wyznaczają początek bytu. W tym kontekście Welte stwierdza, iż nie ma racji bytu świat pozbawiony odniesień: „*Beziehungslosigkeit* nie istnieje”. Brak relacji oznacza brak istnienia (nicość). Relacje konstytuujące rzeczywistość posiadają różny charakter i są wielorakie. Ów fakt decyduje o różnym charakterze bytowym, nawet w obrębie tej samej rzeczy. Jedne relacje decydują o zrozumieniu danego bytu, inne natomiast stanowią jego dodatkowe wyjaśnienie¹¹.

Relacje podlegają zmianom; wymownym tego przykładem są przemiany historyczne. Jedna i ta sama rzecz jawi się jako coś innego dla ludzi różnych epok. Zmiana jej statusu bytowego nie wynika jedynie z historycznych różnic sposobu oglądu świata. Powołując się na Heideggera, Welte mówi o tzw. przeznaczeniu (losie) dziejowym, odnoszonym również do sposobu istnienia¹².

1.4. „My” celem spotkania w kontekście doświadczania świata

Celem dla „ja” i „ty” jest bycie razem jako „my”¹³. Oznacza to nieustanną konfrontację z tym, co się może przydarzyć, a co z reguły jest niezaplanowane. Aby przemierzać życie jako „my”, potrzeba odwagi, która – jak zauważa Welte – „uskrzydla” ludzi. Spotkanie ustanawiające ramy dla „ja” i „ty” ujawnia człowiekowi nowe horyzonty, nowe kierunki przyszłego rozwoju¹⁴.

Fenomen czasu podczas spotkania nadaje rytm nie tylko przeznaczeniu „ja” i „ty”, ale inspiruje do stawiania pytań o to wszystko, co dzieje się wokół osoby i co nazywane jest światem. Wszelkie doświadczenie świata wskazuje według Weltego na sposób istnienia podmiotu. Stany emocjonalne, przedmioty poznawane jawią się jako „coś” i w tym też sensie służą określeniu sposobu egzystencji podmiotu, a więc „ja”. Powyższa charakterystyka podmiotu, mimo odniesienia do świata, nie zatracza różnicy w sposobie bytowania pomiędzy podmiotem a transcendentnym światem; jest to konieczne dla ukazania podmiotu, którego życie oznacza ciągle przekraczanie siebie w ukierunkowaniu na świat zewnętrzny. Charakterystyka *Dasein* jako bycia-w-świecie nawiązuje do myśli Heideggera i dowodzi ogromnej siły, jaką posiada „ja”. Usytuowanie podmiotu wobec świata umieszcza zarazem człowieka perspektywie swego horyzontu, kryjącego niezliczone możliwości realizacji, a konkretnie prezentacji własnej żywotności. Wobec wyboru poszczególnych możliwości przynależących do świata Welte stosuje określenie „gry” (*Spiel*), której zastosowanie nadaje ludzkiemu życiu kierunek rozumiany jako sens egzystencji¹⁵.

Fenomeny postrzeganego przez człowieka czasu i świata występują zawsze razem. Świat przynależy do osoby w różny sposób. Po pierwsze, stwarza konieczne środowisko, aby spotkanie było w ogóle możliwe. „Ja” i „ty” potrzebują przestrzeni dla zaistnienia początku spotkania. Welte mówi, iż „świat jest początkiem przed początkiem” w sensie uwarunkowań socjologicznych, kulturowych, które są konieczne dla kontaktu międzyosobowego. Po drugie, osoba nieustannie wchodzi w relacje ze światem i przyjmuje to, co on jej niesie. Świat warunkuje możliwość roz-

woju osoby. Kontakt z osobą zachodzi jednak także w drugą stronę. Otóż nie tylko świat oddziałuje na osobę, ale przede wszystkim „osoba czyni świat swoim”. Uwarunkowania charakterystyczne dla świata stają się elementami charakterystyki osoby. Można powiedzieć, iż w szczytowym punkcie tej relacji świat na skutek oddziaływania osoby może zatracać dla niej swoją obiektywność. W centrum zawsze bowiem stoi spotkanie „ja” i „ty”, które ma moc konstytuowania świata, odrywając go od aspektu obiektywności¹⁶.

1.5. Charakter dążeń osoby i społeczności

Fenomen „ja” jest odnoszony do społeczności w ramach swoistej dialektyki. Społeczność i osoba stanowią dwie rzeczywistości. Osobę cechuje nieskończoność, nieograniczoność, zarówno w odniesieniu do swojego wnętrza, jak też w stosunku do zbawienia usytuowanego „na zewnątrz” osoby. Owa nieskończoność, w sposób naturalny przynależna osobie, napotyka na wielość i ograniczoność relacji międzyosobowych w ramach społeczności. Pomiędzy osobą a społecznością nigdy nie jest możliwa pełna i doskonała jedność, ponieważ oznaczałoby to, iż nagle „my” staje się „ja”. Podział na osobę i społeczność zawsze pozostanie aktualny, ponieważ to, co ograniczone, nigdy nie obejmie tego, co nieskończone. Owo rozgraniczenie umożliwia według Weltego fundamentalny stosunek do zbawienia, stanowiącego swoisty cel i przeciwieństwo skończoności świata.

Niespełnione dążenia zarówno osoby, jak i społeczności, służą interpretacji procesów historycznych. W dziejach zawsze pojawiali się bowiem ludzie, którzy dążyli do absolutnego urzeczywistnienia fundamentalnych dla nich wolności. Niemniej zawsze pojawiały się równoległe koncepcje państwowości, zmierzające do ustanowienia nieograniczonej kontroli nad obywatelami. Owe prawidłowości dowodzą także tezy, iż społeczny charakter rzeczywistości z natury jest niestabilny¹⁷.

Dzieje społeczności uzasadniają istnienie pewnej zasady. W ramach ogólnego dążenia do większego zjednoczenia zawsze pojawiają się elementy, obszary życia społecznego, które nie podlegają owemu procesowi. Nie można więc apriorycznie wyznaczyć charakteru zjednoczenia, ponieważ zawsze będzie mu przeczyć doświadczenie. Istnieniu elementów niekompatybilnych w społeczności odpowiada istnienie tego, co rzeczywiste i nierzeczywiste. Przez rzeczywiste elementy społeczności rozumie Welte wszystko to, co się dzieje pomiędzy osobami, i to, co inicjuje wszelkie przemiany, rewolucje itd. Natomiast to, co nierzeczywiste, stanowi cały obszar, który znajduje się poza zasięgiem działania osoby. Człowiek może

zmierzać w kierunku nierzeczywistego, ale nigdy nie osiągnie zamierzonego celu¹⁸.

1.6. Specyfika chrześcijaństwa w kontekście spotkań międzypersonalnych

Partnerem spotkania jako możliwe „ty” może być Bóg. Znajduje się On w kręgu możliwości osoby – zasadniczo w zasięgu „ja”. Owa możliwość pozwala określić istotę chrześcijaństwa, które „jest doświadczeniem Boga w Jezusie Chrystusie”. Chrześcijanin doświadcza potęgi Boga jako Osoby. Spotkanie z Bogiem dzieje się w ramach schematu zawołanie – odpowiedź. Na podstawie biografii Apostołów można stwierdzić, iż zawołaniem było orędzie o Królestwie Bożym, natomiast odpowiedź stanowiła wiara uczniów. W przestrzeni pomiędzy zawołaniem a odpowiedzią objawił się Chrystus jako Syn Boży, Mesjasz, Pan, i tak też jest dziś obecny we wspólnocie chrześcijan¹⁹. Spotkanie z Chrystusem sprzyja ciągłej odnowie wiary, która podobnie jak spotkanie z „ty” karmi się wyjątkowością i początkiem, których źródłem jest drugi człowiek. Z uwagi na nieograniczony charakter drugiej osoby (w tym kontekście Boga) w każdym spotkaniu zachodzą zdarzenia nieprzewidziane i wynikające niekiedy z tego, co niekonieczne. Owa prawidłowość dowodzi żywotności wspólnoty uczniów Chrystusa²⁰.

Filozoficzne „my”, odniesione do wspólnoty uczniów Chrystusa, oznacza w efekcie wspólnotę Kościoła zbudowaną na fundamencie wiary, która urzeczywistnia się poprzez czyny wyznawców Chrystusa²¹. Wiara oddaje istotę Kościoła. Urzeczywistniając swoją wiarę, człowiek jednocześnie objawia to, co jest najbardziej ludzkie: nadzieję, codzienne troski, miłość²². Wiara czerpie żywotność z Ducha, który udziela mocy i który panuje nad ludzkim sercem. Wspólnota uczniów Chrystusa, kierowana Duchem, sprawia, iż wierzący stają się „dziećmi Bożymi” (por. Rz 8, 14), co w ramach wspólnoty wiary rodzi braterstwo, w którym człowiek doświadcza bliskości jako źródła pocieszenia²³.

Wiara wyznacza początek wspólnoty Kościoła; niemniej najistotniejszym elementem tej wspólnoty jest miłość, będąca wypełnieniem wszelkich praw²⁴. Miłość w rozumieniu Weltego posiada trojaki konkretne przełożenie na życie wspólnoty²⁵. Po pierwsze, miłość rodzi braterstwo. Pozwala więc na przyjęcie drugiej osoby w całym jej bogactwie. Po drugie, miłość wzbudza w członkach wspólnoty czułość i delikatność we wzajemnym obejściu. Ludzie kierowani miłością nie dopuszczają się gwałtu i uznają granice wyznaczone przez ludzkie serce. Po trzecie, miłość dodaje odwagi, aby wciąż wykraczać poza granice własnego „ja” i w ten sposób doświadczać współbycia, współodczuwania, współodpowiedzialności²⁶.

2. Relacyjny charakter społeczności

Wizja społeczności, ukształtowana w oparciu o principia teologii Bernharda Weltego, znajduje wyraz zarówno w kultycznym charakterze odniesień jednostki do społeczności, jak również w konfrontacji dążeń właściwych skończoności i nieskończoności. Teologiczne spojrzenie na relacje społeczne, z uwzględnieniem teorii egzystencjalizmu i tomizmu, pozwala na odkrywanie istoty życia społecznego, jak też na podkreślanie subiektywnego charakteru odniesień społeczno-politycznych.

2.1. Społeczność w perspektywie kultu

Kult stanowi zachowanie wyrażające się w dążeniu do pełni, co jest właściwe każdej osobowości. Osoba sprawująca kult staje wobec tajemnicy, posługując się symbolami wyrażającymi odniesienie do nieskończoności. Sprawowanie kultu, wyrosłe ze świadomości pełni oraz ukierunkowania na nieskończoność, w naturalny sposób sprzyja rozwojowi osoby²⁷.

Odniesienie do środowiska właściwego osobie i czynienie z niektórych elementów rzeczywistości stworzonej przedmiotów kultu jest przykładem także tego, w jak wysokim stopniu człowiek wykorzystuje w relacji do świata rozum, szczególnie zdolność planowania. Oddziaływanie intelektu jest tak silne, iż nadaje stosowny charakter całej cywilizacji²⁸.

Elementy kultyczne rzeczywistości społecznej nie tylko zapobiegają kształtowaniu się różnego rodzaju patologii, ale także są istotnym elementem integracyjnym, co jest szczególnie widoczne w czasie uroczystości. Wówczas uczestnicy świąt dowodzą swoją obecnością znikomości oddziaływania tendencji do wyobcowania i ukazują moc wspólnego działania. Uroczystości obchodzone w ramach społeczności stanowią formę nadania nowego sensu ludzkim działaniom, a szczególnie zmierzaniu do tajemnicy posiadającej znamiona nieskończoności²⁹.

Analiza sposobu objawiania się nieskończoności ukazuje również rolę medytacji, stanowiącej pochodną kultu. Osoba szuka wówczas głębi i znaczenia mowy jako sposobu objawiania własnej osobowości. Poszukuje także głębszego znaczenia zawartego w komunikacji międzyludzkiej³⁰.

2.2. Społeczność w konfrontacji nieskończoności ze skończonością

Osoba egzystuje między wymiarem skończonym a nieskończonym. Jako skończone, a więc ograniczone, są określane relacje pomiędzy osobami w charakterze istnienia „my”. Natomiast nieskończoność jest odnoszona zarówno do kwestii samoposiadania (bycie sobą w wymiarze immanentnym), jak też do zbawienia (wymiar transcendentny bycia osobą). Welte

stwierdza, iż nie istnieje zupełna odpowiedniość pomiędzy skończonością a nieskończonością w tym sensie, iż osoba będzie się w pełni realizowała dopiero w ramach społeczności stanowiącej zaspokojenie wszelkich pragnień i oczekiwań osoby. Odniesienie obu powyższych wymiarów nacechowane jest dialektyką w ten sposób, iż osoba zmierzająca w kierunku zbawienia jednocześnie nadaje społeczności coraz wyższą formę bytowania, ulepszając jej strukturę³¹. Udoskonalenie istnienia społeczności następuje wtedy, gdy w ramach relacji międzypodmiotowych jednostki są w stanie realizować własną wolność, a więc są w stanie objawiać przynależną sobie nieskończoność³².

Osoba, pomimo funkcjonowania w stałej relacji względem społeczności, a także mimo skłonności do tworzenia większej całości, nigdy nie zatracza charakteru „bycia naprzeciwko”. W tym punkcie należy przypomnieć jednak problem relacyjności osoby. Egzystencja osoby jest ugruntowana w relacjach – również w relacji do społeczności, której skończony charakter jest przeciwieństwem nieskończoności³³.

Relacja pomiędzy społecznością a osobą naznaczona jest stanem zagrożenia. Społeczność dąży do przejęcia nieskończoności właściwej osobie. Wskutek tych aspiracji osoba może popaść w stan wyobcowania („osamotnienia”), co stanowi reakcję obronną, ale nie odpowiada – jak zauważono powyżej – naturze osoby. Osoba natomiast również zagraża społeczności, ponieważ pragnie zdominować relacje społeczne; objawia się to w istnieniu i działaniu jednostek ukierunkowanych na nieograniczony rozwój, co wyklucza istnienie skończonego „my”³⁴.

Powyższe rozważania dotyczące relacji osoby do społeczności sytuuje Welte w kontekście polityki. Dzieje ludzkości naznaczone są nieustannym zmaganiem się skończonej władzy państwa z nieograniczoną wolnością obywateli³⁵. Postulatem zapewniającym byt społecznościom państwowym jest zapewnienie równowagi pomiędzy wymiarem skończoności i nieskończoności. Owa równowaga jest jednak czasowa i byt społeczności państwowych z natury ma charakter niestabilny³⁶.

Nieskończony charakter osoby, ujawniający się w relacjach międzypodmiotowych, służy Weltemu do wskazania na znaczenie kategorii królestwa Bożego, która również cechuje się nieskończonością³⁷. W realiach ziemskich, a konkretnie w aspekcie przemijania, człowiek ma do czynienia z królestwem Bożym; ujawnia się ono wówczas, kiedy w ramach relacji międzyosobowych jest umożliwiona prezentacja nieskończoności cechującej naturę osoby. Koncepcja Weltego nie jest, jak mogłoby się wydawać, próbą antropologizacji pierwiastka boskiego albo próbą pan-

teistycznej interpretacji rzeczywistości, ponieważ w refleksji omawianego teologa Bóg zawsze jawi się jako Stwórca, którego potęgę objawiają stworzenia³⁸. Sens egzystencji stworzeń wyznacza nadzieja, która chroni człowieka przed zupełnym pogrążeniem się w skończoności świata. Mówiąc o znaczeniu nadziei w życiu ludzkim, wskazuje się na odniesienie do Tajemnicy (misterium) usytuowanej niejako poza historią i ludzkim pojmowaniem czasu³⁹.

Koncepcja Królestwa Bożego w kontekście relacji międzyludzkich pozwala również na sformułowanie prawidłowości, iż królestwo niebieskie nie jest rzeczywistością docelową dla człowieka. Niejako „dzieje się” ono już teraz w odniesieniach między osobami⁴⁰.

W kontekście spotkania dążeń właściwych społeczności oraz osobie Welte porusza kwestię autorytetu. Społeczność dąży do przejęcia nieskończoności właściwej osobom. Natomiast celem istnienia osób jest prezentacja właściwej sobie nieskończoności, co w perspektywie charakteru społeczności sprzyja tworzeniu tzw. dialektyki autorytetu. Prezentacja naturalnych dążeń osoby stanowi obdarowywanie drugich dobrem, a w dalszej perspektywie owo działanie jest kojarzone z pośrednictwem zbawienia⁴¹.

Sposób objawiania się autorytetu w perspektywie zbawczej posiada kilka znamienych cech. Po pierwsze, ów sposób przejawiania się jest powszechny w tym sensie, iż dotyczy nie tylko zdarzeń i podmiotów sobie współczesnych, ale także obejmuje przeszłość i przyszłość. Po drugie, istnienie autorytetu stanowi czynnik jednoczący społeczność, ponieważ wówczas następuje integracja jednostek. Po trzecie, jeden uznany autorytet może ujawniać się w różny sposób. Po czwarte, autorytet w realiach społecznych kształtuje poczucie niezależności, przyjmując w linii prostej postać suwerenności, a także tendencji do absolutyzowania. Po piąte, w autorytecie jako takim „znajduje się naturalna skłonność do ukierunkowania się na rzeczywistość królestwa Bożego”⁴².

W społecznościach pluralistycznych stwierdza się istnienie wielu autorytetów, co wynika bezpośrednio z wielości osób, składających się na daną wspólnotę. Istnienie autorytetu wiąże się z dążeniami do wskazania na granice własnej suwerenności, która obejmuje przestrzeń o charakterze skończonym. Czymś naturalnym jest więc rywalizacja w ramach społeczności, będąca w gruncie rzeczy wyznaczaniem wciąż na nowo granic suwerenności. Kres owych zmagania wyznacza równowaga pomiędzy dążeniami skończoności i nieskończoności w ramach relacji jednostki względem społeczności⁴³.

Relacyjna teologia Bernharda Weltego wskazuje na godność, która cechuje egzystencję każdej osoby. Owa godność wyraża się w wyjątkowości i niepowtarzalności osoby. Naturalnym stanem egzystencji osoby jest relacyjność, przyjmująca formy komunikacji wyrażającej się w mowie. Relacje konstytuują jednak nie tylko „ja” i „ty”, ale także istnienie społeczności stanowiącej środowisko dla podmiotu.

Celem istnienia osoby jest prezentacja właściwej sobie nieskończoności wobec skończonego charakteru społeczności i świata zewnętrznego. Owa nieskończoność stanowi bezpośrednią analogię względem zbawienia, pochodzącego od Boga i objawionego w Jezusie Chrystusie.

Kategorie teologiczno-filozoficzne znajdują zastosowanie w relacjach społeczno-politycznych poprzez naśladowanie relacji kultycznych, jak też w kwestii konieczności istnienia autorytetu. Welte dowodzi także, iż nieskończony charakter osoby zapobiega wszelkim patologiom życia społeczno-politycznego. W tym też sensie teologia Weltego stanowi nie tylko analizę teoretyczną rzeczywistości społeczno-politycznej, ale jest także formą wskazywania na konieczność praktycznego zastosowania ontologii bytu ludzkiego.

PRZYPISY

¹ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, Bd. 1/1, Freiburg Br. 2006, s. 96n.

² Por. G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhaeltnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, München 1972, s. 89; M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Mannheim 1954, s. 96; R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995, s. 388–393; P. Kampa, *Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person*, Wien 1975, s. 86–91.

³ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 97–102; por. E. Biser, *Buber für Christen. Eine Herausforderung*, Freiburg Br. 1988, s. 77.

⁴ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 102–106; por. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog...*, dz. cyt., s. 431n.

⁵ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 106n.

⁶ F. Ebner zwraca uwagę na bogactwo ducha, jakie kryje się za wypowiedzianym słowem. Por. A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Wien 1985, s. 56.

⁷ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 125–130; por. E. Biser, *Buber für Christen...*, dz. cyt., s. 74n; W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992, s. 51n.

⁸ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 109n.; por. G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhaeltnis...*, dz. cyt., s. 159–162; H.-J. Goertz, *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie*, Würzburg 1992, s. 82; J. Boeckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, München 1970, s. 389n.

⁹ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 130–135. Odniesienie do ideałów, a także do wartości, konstytuuje etyczny wymiar ludzkiego życia. Por. W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik...*, dz. cyt., s. 152n.

¹⁰ Thomas Aquinata, *Summa theologiae*, pars I, Torino 1963, I q. 78.

¹¹ Zob. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über die verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg Br. 1965, s. 464n. W obserwacji należy rozróżniać, w oparciu o filozofię dialogu, pomiędzy dwoma stanami „ja”. Pierwszy stan zachodzi wówczas, kiedy odniesieniu „ja” do „ty” albo „ja” do świata towarzyszą utarte już schematy. Drugi stan wyraża się w odniesieniu „ja” do przedmiotu relacji bez jakichkolwiek stereotypów poznawczych. Por. G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhaeltnis...*, dz. cyt., s. 187n. Na tradycję kształtowania się pojęcia relacji w filozofii wskazuje A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort...*, dz. cyt., s. 66.

¹² Zob. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen...*, dz. cyt., s. 465n; por. M. Heidegger, *Auftraege und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 13n.

¹³ Stosowanie „my” jest możliwe tylko w przypadku osób. Por. M. Buber, *Werke. Schriften zur Philosophie*, Bd. 1, München 1962, s. 471.

¹⁴ Por. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog...*, dz. cyt., s. 386n; J. Boeckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie...*, dz. cyt., s. 221–237. W filozofii Franza Rosenzweiga na realną rzeczywistość składają się trzy elementy: człowiek, Bóg, świat. Owym trzem elementom z kolei odpowiadają trzy inne: stworzenie, objawienie, zbawienie. Pomiedzy powyższymi dwoma grupami powstają relacje określające życie, a ściślej zmierzanie do wieczności. Por. N.P. Levinson, *Widerstand und Eigensinn. Sechs jüdische Lehrer: Jesus-Jeschua, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Leo Beck, Joseph Carlebach, Abraham Joshua Heschel*, Münster 2006, s. 101n.

¹⁵ Zob. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Bedeutung des menschlichen Daseins*, Frankfurt a.M. 1967, s. 13–18.

¹⁶ Por. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog...*, dz. cyt., s. 508–516. Wucherer-Huldenfeld w oparciu o filozofię Ebnera dochodzi do wniosku, iż forma świata wynika z relacji „ja” osobowego do rzeczywistości zewnętrznej. Por. A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort...*, dz. cyt., s. 211–214.

¹⁷ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte*, Bd. 1/2, Freiburg Br. 2006, s. 246–250.

¹⁸ Dążenie do ideału znajdującego się w nieskończoności wynika z przekonania, iż Bóg jest „Panem bycia”, podobnie jak u Heideggera. Tak absolutnie pojmwane istnienie jest częścią życia człowieka, któremu właściwe jest dążenie do swojej egzystencjalnej pełni. Por. za: H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt a.M. 1990, s. 31, 34.

¹⁹ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 136n.

²⁰ Por. P. Kamptis, *Gabriel Marcells Philosophie...*, dz. cyt., s. 171–194. Na ciągłą terażniejszość obecności Boga wskazuje też Rosenzweig, analizując imię Boga jako „Wiecznego”. Por. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, s. 188n.

²¹ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Person*, dz. cyt., s. 135–139.

²² Odczytywanie w wierze Wcielenia Syna Bożego jest wedle Ebnera jednocześnie kształtowaniem własnej chrześcijańskiej tożsamości. Por. F. Ebner, *Schriften. Notizen. Tagebücher. Lebenserinnerungen*, Bd. 2, München 1963, s. 444.

²³ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, Bd. 4/2, Freiburg Br. 2007, s. 163–166; por. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erloesung*, Frankfurt a.M. 1988, s. 301; J. Boeckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie...*, dz. cyt., s. 370–377.

²⁴ Ebner odnosi wiarę do łaski, podobnie jak czyni to Welte, odnosząc wiarę do miłości. Por. F. Ebner, *Schriften. Fragmente. Aufsätze. Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Bd. I, München 1963, s. 438.

²⁵ W oparciu o filozofię Ebnera można stwierdzić, iż poprzez miłość człowiek zyskuje dostęp do świata. Por. S.-H. Han, *Die Wirklichkeit des Menschen im Personalismus Martin Bubers, Ferdinand Ebners, Emil Brunners und Friedrich Gogartens*, Hamburg 2001, s. 185.

²⁶ Por. P. Kamptis, *Gabriel Marcells Philosophie...*, dz. cyt., s. 81–86.

²⁷ Zob. B. Welte, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlung zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg Br. 1975, s. 94–97; por. P. Kosłowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, Stuttgart 1982, s. 131–135.

²⁸ Zob. B. Welte, *Zeit und Geheimnis...*, dz. cyt., s. 98–101; por. A. Grillo, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*,

Göttingen 2006, s. 50n; G. Koch, *Sakramentale Symbole. Grundweisen des Heilshandelns Gottes*, München 2003, s. 24–31.

²⁹ Zob. B. Welte, *Zeit und Geheimnis...*, dz. cyt., s. 103n; por. A. Grillo, *Einführung in die liturgische Theologie...*, dz. cyt., s. 26–36. Integracyjne znaczenie kultu wynika również z podporządkowania Słowu Bożemu, posiadającemu w tradycji chrześcijańskiej najwyższy autorytet. Por. L. Gschwind, *Zeichen des Heils. Die Sakramente der Kirche*, Augsburg 2000, s. 63–66.

³⁰ Zob. B. Welte, *Zeit und Geheimnis...*, dz. cyt., s. 105n; por. F. Mordstein, *Menschenbild und Gesellschaftsidee. Zur Krisis der politischen Ethik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1966, s. 36–56.

³¹ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 246n; por. O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck 1999, s. 18n.

³² Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 251n.

³³ Zob. tamże, s. 247n.; por. J. Rhemann, *Einführung in die Sozialphilosophie*, Darmstadt 1979, s. 120–124.

³⁴ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 248n. Skutki dominacji osoby jest personalistyczny wymiar zasady jedności społecznej. Por. P. Kosłowski, *Gesellschaft und Staat...*, dz. cyt., s. 57n. Przekraczanie samego siebie w tradycji filozoficznej jest określane mianem zdolności do ciągłego transcendowania. Por. R. Gumppeberg, *Bewusstsein der Transzendenz. Philosophische Essays*, Salzburg 1974, s. 123–149.

³⁵ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 261.

³⁶ Zob. tamże, s. 250; por. J. Rhemann, *Einführung in die Sozialphilosophie*, dz. cyt., s. 107n.

³⁷ Por. G. Siewerth, *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Düsseldorf 1963, s. 246n.

³⁸ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 252; por. J. Rhemann, *Einführung in die Sozialphilosophie*, dz. cyt., s. 105n.

³⁹ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 253, 259n.

⁴⁰ Por. O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung*, dz. cyt., s. 280n.

⁴¹ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 254n.

⁴² Zob. tamże, s. 255. W rzeczywistości społecznej przesłanką ku absolutyzowaniu autorytetu jest wskazywanie na Boskie pochodzenie Kościoła w relacji do państwa. Por. P. Kosłowski, *Gesellschaft und Staat...*, dz. cyt., s. 54n. Zagadnieniu autorytetu może odpowiadać egzystencjalne pojęcie „jedności istnienia”. Por. G. Siewerth, *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, dz. cyt., s. 249n.

⁴³ Zob. B. Welte, *Gesammelte Schriften. Mensch und Geschichte...*, dz. cyt., s. 256n.; por. R. Eisfeld, *Pluralismus zwischen Liberalismus und Sozialismus*, Stuttgart 1972, s. 80n.