

KS. MARIAN RUSECKI

ARGUMENTACJA PRAKSEOLOGICZNA W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

O ile dawniej wszelkiego rodzaju naukę w ścisłym tego słowa znaczeniu rozumiano w sensie wyłącznie poznawczym i teoretycznym /gr. "theoria"/, zostawiając jej aplikacje techniczne i rzemiosłu, o tyle we współczesnej ogólnej metodologii nauk zwykło się łączyć cele teoretyczne z prakseologicznymi¹. Dzieje się to z kilku względów.

Właściwie z uprawianiem nauki prawie zawsze wiązały się także cele pragmatyczne, chociaż zazwyczaj w sposób pośredni, gdyż miały swoje zastosowanie w różnych dziedzinach życia i przyczyniały się do rozwiązywania takich czy innych problemów ludzkich. Stąd też pragmatyczny aspekt uprawiania nauki był implikowany, jakkolwiek nie zakładany wprost. Dziś łączy się go bezpośrednio z celami teoretycznymi, a niekiedy wysuwa nawet na plan pierwszy². Dialektykę teorii i praktyki rozwiązuje się obecnie stosunkiem wzajemnej współzależności. Wyraża go pogląd, że nie ma bardziej praktycznej rzeczy na świecie niż dobra teoria³. Powiązanie praktyki z teorią wynika także z tzw. celu zewnętrznego nauki polegającego na pełnieniu przez nią funkcji społecznej. Służebna rola nauki może być uważana za drugą rację uzasadniającą wyżej wyrażony pogląd.

Niekiedy przytacza się jeszcze dwa argumenty, które mają przemawiać za prakseologicznym charakterem nauki; są to względy ekonomiczne i przyjmowany w filozofii marksistowskiej pogląd, że jedynym kryterium prawdy jest praktyka⁴. Jest faktem, że współcześnie koszty kształcenia, utrzymania kadry naukowobadawczej, a zwłaszcza prowadzenia badań w niektórych dziedzinach nauki ze względu na specjalistyczną i drogą aparaturę, są niezwykle wysokie, niemniej jednak ten pogląd nie może być decydujący, bowiem niektóre prace badawcze - pomija-

jąc niezbędny margines błędu - przynoszą praktyczne efekty dopiero w dalekiej przyszłości; gdyby prace badawcze uzależniać od bezpośrednich efektów praktycznych i związanych z nimi korzyści, nauka na dłuższą metę nie mogłaby się rozwijać, a niektóre dziedziny wiedzy, np. humanistyczne - mimo że mniej kosztowne - należałoby wyeliminować z rejestru nauki w ogóle. Jednakże i tego względu nie można pomijać całkowicie. Gdy chodzi zaś o problem weryfikacji prawdy praktyką, to oczywiście nie można się zgodzić z tą tezą w całej jej rozciągłości, bowiem na gruncie filozofii i teologii katolickiej istnieją inne kryteria weryfikacyjne, niemniej nie sposób całkowicie pomijać i ten aspekt weryfikacyjny, zwłaszcza że w potocznej świadomości odgrywa on znaczną rolę.

Wreszcie można podać racje teologiczne, które wyraźnie nawiązują do myślenia prakseologicznego. W naszych czasach jesteśmy świadkami rozwijającej się coraz intensywniej teologicznej refleksji nad chrześcijańskim "praxis". W nim bowiem realizują się w jakimś stopniu nadprzyrodzone wartości w tym sensie, że są one wcielane w kontekst historycznego życia człowieka; Boża ekonomia zbawienia zatem znajduje swój historyczny wymiar w konkretnej współpracy, kooperacji Boga z człowiekiem na przestrzeni dziejów, stając się historią zbawienia, mającą także wymiar praktyczny, gdyż religia nie posiada charakteru tylko teoretycznego, lecz także praktyczny. Ściśle rzecz biorąc - w teologii chrześcijańskiej z tego momentu zawsze zdawano sobie sprawę, jednakże w sposób wyraźny problem ten zaczęto stawiać dopiero w naszych czasach pod wpływem teologii antropologicznej, charyzmatycznej, kerygmatycznej, pastoralnej i historii⁵.

W świetle tych rozważań można i należy podjąć próbę nakreślenia zagadnienia prakseologicznego charakteru argumentacji na gruncie teologii fundamentalnej. Jest to tym bardziej konieczne, i interesujące zarazem, ze względu na dwie sprawy. Pierwszą stanowi fakt, że dotychczasowej teologii fundamentalnej zarzuca się między innymi i to, iż wywód jej był zbyt teoretyczny, żmudny do śledzenia przez przeciętnego adresata oraz że zwracano w nim uwagę wyłącznie na racje intelektualne, by usprawiedliwić podstawy wiary wobec rozumu. W związku z tym pod jej adresem, zwłaszcza

jednak apologetyki typu intelektualistycznego, kierowano zarzut, że była niedostosowana do mentalności i ducha czasu⁶. Drugą zaś stanowi problem natury metodologicznej, a mianowicie: czy do zakresu nauki jako nauki należą także argumenty o charakterze prakseologicznym? Często przyjmowano bowiem, że argumenty uzasadniające czy dowodzące jakąś tezę winny mieć charakter spekulatywny.

Gdy chodzi o sprawę pierwszą, to sugerowano albo całkowitą przebudowę argumentacji teologicznofundamentalnej, albo też jej uzupełnienie i poszerzenie o argument prakseologiczny. W odniesieniu zaś do drugiej - nie wchodząc szerzej w to zagadnienie - należy stwierdzić, że współcześnie coraz częściej się przyjmuje, iż do zakresu przedmiotu danej dyscypliny wchodzi problemy i tezy systemowe i pozasystemowe, uzasadniające i metauzasadniające, apologetyczne i metaapologetyczne, co nie przekreśla jej naukowego charakteru. Odnosi się to i do teologii fundamentalnej, która bada wiarygodność objawienia chrześcijańskiego, czyli sprawdza krytyczną wartość argumentów uwierzytelniających to objawienie oraz formułuje także argumenty pełniące tę funkcję - najczęściej wydobywa je z Pisma św. i Tradycji chrześcijańskiej, w których to źródłach tkwią one jeśli nie "explicite", to "implicite", nadając im określoną strukturę formalną i sprawdza ich walor.

Całość rozważań zawrze się w trzech punktach; najpierw wskaże się na fakt obecności elementów prakseologicznych w dziejach myśli apologetycznej, następnie ukaże się kilka prób współczesnych ujęć argumentacji typu prakseologicznego, co stanowić będzie zasadniczy trzon niniejszego artykułu i na koniec oceni się je krytycznie⁷.

I. Obecność elementów prakseologicznych w myśli apologetycznej i apologetycznej

Wymóg praktyczności, mimo że wydawać by się mogło, iż jest wynikiem potrzeb naszego czasu, to jednak - w mniejszym czy większym stopniu - cechował całe dzieje chrześcijaństwa. Jezus Chrystus jako objawiciel Boga i zbawiciel świata, mający świadomość swej transcendentnej misji, uzasadniał wprost czy pośrednio swe posłannictwo, by odpowiedź na nie człowieka we wierze była krytyczna i godna osoby ludz-

kiej. Motywy, jakie dawał lub jakie można wywnioskować z Jego nauki i postawy oddziaływały nie tylko na rozum ludzki, ale na wszystkie sfery osobowości, łącznie ze sferą nieoznaczoności, tym bardziej że były one różnorodne. Można wskazać kilka przynajmniej argumentów, w których ujawniała się z jednej strony świadomość deklaracyjna Jezusa, a z drugiej motywacyjna, gdyż pierwsza implikuje zawsze drugą, i odwrotnie - uzasadniających Jego misję. Są to argumenty z prorocत्व i cudów, nowości doktryny objawionej, której treść jest transcendentna i rozwiązuje wszystkie zasadnicze problemy egzystencji ludzkiej, zwłaszcza w zakresie sensu jej istnienia, doskonałości życia Jezusa, Jego postawy miłości wobec innych, dzieł przez Niego dokonywanych, ofiarnej śmierci i zmartwychwstania. Miały one sens nie tylko teoretyczny, ale - i to przede wszystkim - praktyczny; wyrażały się bowiem w konkretnych faktach lub do nich się odwoływały, służyły konkretnym potrzebom ludzkim, oczywiście głównie zbawczym, rozwiązywały nurtujące ich problemy, nadawały określoną orientację życiową tym, którzy na ich podstawie uwierzyli. Prakseologiczny wymiar tej argumentacji wyrażający się w konkretnych faktach-czynach był dostępny do obserwacji tylko w jego zewnętrznym aspekcie, dlatego też domagał się odpowiedniej interpretacji i to na poziomie racjonalnym, jak i teologicznym. Na teologiczną ich interpretację naprowadzał sam Jezus. Tak też pierwotne chrześcijaństwo zinterpretowało posłannictwo Jezusa na podstawie całej Jego działalności, co znalazło swój wyraz w życiu wiary. To z kolei oddziaływało na otoczenie i przyciągało do wiary w boskiego Mesjasza nie tylko Żydów, ale i pogan. Można więc powiedzieć, że zarówno autoapologia Jezusa, jak i życie pierwotnego Kościoła posiadały w pewnym sensie wymiar prakseologiczny, choćby "implicite", chociaż nie określano tego w tej kategorii.

Idea ta wyrażała się także w apologiach chrześcijaństwa jako religii pochodzącej od boskiego Legata Jezusa Chrystusa. Wyraźne tego dowody mamy w literaturze apologetów i pisarzy starochrześcijańskich oraz Ojców Kościoła. Argumentacja czy to pierwszych, czy drugich była z jednej strony dostosowywana do konkretnych adresatów i potrzeb danego czasu i środowisk, zaś z drugiej podlegała pogłębianiu dzięki krytycznej nad nią refleksji. Była ona zróżnicowana

i wielorako uwarunkowana; miała aspekt polemiczny, gdy szło o odpieranie licznych zarzutów kierowanych z różnych stron pod adresem religii chrześcijańskiej i jej wyznawców. W zależności od tego, od kogo pochodziły zarzuty, eksponowano albo argumenty biblijne, albo filozoficzne, racjonalne bądź teologiczne⁸. Stopniowo zakres argumentacyjny poszerzał się o fakt eklezjologiczny, który pośrednio poświadczał także fakt chrystologiczny⁹.

Powyższa procedura zmierzała do obrony chrześcijaństwa jako religii w pełni nadprzyrodzonej i jedynie zbawczej oraz do uzasadnienia tego. Akcenty uzasadniania tego faktu były różnie rozłożone w zależności od sytuacji - o czym już ogólnie wspomiano - i piszących autorów. Praktyczny charakter apologii chrześcijaństwa, chociaż dokonywał się on na płaszczyźnie "teoretycznej", jest nader widoczny, by bez żadnej przesady można było powiedzieć, że apologetyka miała zdecydowany rys prakseologiczny. Ten styl uprawiania apologii chrześcijaństwa, przybierający coraz częściej charakter apologetyczny, został zachowany w średniowieczu i początkach czasów nowożytnych, które znamionowała kontrreformacja, oczywiście gdy chodzi o teologię katolicką. Dzięki coraz większej świadomości metodologicznej apologia chrześcijaństwa stopniowo stawała się przedmiotem apologetyki jako dyscypliny naukowej. Stawiała ona sobie za cel zarówno wykazywanie nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, jak i jego obronę. Miała ona również charakter praktyczny, chociaż - w ścisłym tego słowa znaczeniu - wśród dyscyplin teologicznych o takim wymiarze klasyfikowano niemal wyłącznie teologię pastoralną¹⁰.

W związku z tym pojawiły się poglądy, według których omawiana dyscyplina winna się stać nauką praktyczną w tym sensie, że ma prowadzić do wiary ludzi jeszcze niewierzących¹¹. Opierały się one na niezbyt ścisłym przekonaniu, że argumentuje ona wyłącznie "ex ratione", dzięki czemu może prowadzić na wspólnej płaszczyźnie dialog z niewierzącymi i na mocy argumentów, którymi dysponuje, doprowadzić ich do wiary. Wynikało z tego, że apologetyka czy teologia fundamentalna jest adresowana do niewierzących lub "źle" wierzących. Stanowisko to nie jest słuszne przynajmniej z dwóch względów: 1/ współczesna teologia fundamentalna nie argumen-

tuje wyłącznie "ex ratione"; 2/ nie jest ona adresowana tylko do niewierzących, ale - i to przede wszystkim - do wierzących, którym winna zapewnić nie tylko zasadność wierzenia, aby nie mieli oni "kompleksów" wiary, czy by w czasie kryzysów i wątpliwości w wierze mogli znaleźć oparcie i podstawy do ich przewyciężenia, ale także by mocne podstawy wiary były stymulatorem autentycznego życia religijnego w chrześcijaństwie i umożliwiły zdawanie sprawy wobec innych z nadziei, która jest ich udziałem /por. 1 P 3, 15/. Nie w nawracaniu więc tkwi aspekt prakseologiczny teologii fundamentalnej. W dawniejszej refleksji apologijnoapologetycznej moment ten jawił się dość wyraźnie, chociaż nie określano takim mianem. Dziś wiadomo, że teologia fundamentalna nie może mieć tylko aspektu apologijnego, od którego niektórzy autorzy odcinają się zdecydowanie¹²; prawdopodobnie dlatego - choć nie tylko - we współczesnej literaturze przedmiotu można znaleźć kilka propozycji, które zmierzają bądź to do stworzenia teologii fundamentalnej o charakterze pragmatycznym, bądź też do opracowania argumentacji w tymże wymiarze, co niekiedy wiąże się z odpowiednim widzeniem celu tej dyscypliny¹³.

Niniejsze studium nie może objąć wszystkich prób tego typu, gdyż przekraczałoby to ramy artykułu; właściwie tylko ilustracyjnie omówi się kilka reprezentatywnych ujęć w tej materii.

II. Prakseologiczne koncepcje teologii fundamentalnej i argumentacji tegoż typu

Wśród pierwszych omówi się koncepcję teologii fundamentalnej jako dydaktyki W. Ratkego i J. J. Rousseau oraz J. B. Metz, zaś wśród drugich - świętość i świadectwo chrześcijańskiego życia jako argumenty uzasadniające wiarogodność chrześcijaństwa.

1. Prakseologiczne koncepcje teologii fundamentalnej

a/ Dydaktyka jako teologia fundamentalna

J. Schreiber chce opracować teologię fundamentalną jako dydaktykę, która dzięki temu miałaby praktyczny charakter. Właściwie nie jest on twórcą tej koncepcji, ale tym, który przypomina poglądy luterkańskiego teologa W. Ratkego

i J. J. Rousseau. W opinii krytyki, na którą powołuje się autor, mieli oni uprawiać dydaktykę jako teologię fundamentalną. Mieli bowiem ujmować teologię fundamentalną w duchu teologii praktycznej Lutra - według niego - jedynie uprawioną, mającą za cel prowadzenie dyskusji ze scholastyką. Dydaktykę pojmowali nie tyle jako metodykę, ile jako tradycję myśli chrześcijańskiej rozumianą szeroko, bo odnoszącą się zarówno do chrześcijańskiego wychowania, jak i kształcenia¹⁴.

W. Ratke, działający głównie na przełomie XVI i XVII w., zdaniem M. Blaukertza uchodzi nawet za twórcę tej dyscypliny, gdyż na jego poglądy powołują się często pedagodzy¹⁵. Nosił nawet przydomek Didacticus; nazywano go także prorokiem. Odnowił scholastykę na gruncie ewangelickim. Jego dydaktyka służyła luterańskiej teologii i pedagogice. Miała przyczyniać się w duchu pokoju, wiary i tolerancji do rozwiązywania i eliminowania sporów oraz sprzeczności społecznych, narodowych i religijnych. Stąd też winni ją przyjmować wszyscy dążący do tych celów. Stąd też musi być ona czymś podstawowym w kształceniu dzieci i młodzieży oraz w formowaniu społeczeństwa.

Drogą do tego miało być: uzgodnienie języka w Niemczech, zgodne i jednolite - oparte na stałym programie ekonomiczno-społecznym i politycznym - rządy oraz ujednoliczona religia. Kładł duży nacisk na sprawę języków jako na środek prowadzący do celu religijnego. Młodzież winna uczyć się języka niemieckiego, by czytać Biblię w języku narodowym; hebrajskiego - by czytać ją w oryginale; greckiego - aby poznawać słowa i wolę Jezusa wyrażoną w Nowym Testamencie, oraz łacinę; uważał przy tym; że język hebrajski młodzież musi studiować, grecki powinna, a łacinę może.

Pismo św. jest słowem Bożym i nie powinno się - jak to czynią bezbożni - spierać, które słowa pochodzą od Boga, a które od ludzi, bowiem całe Pismo św. jest słowem Boga skierowanym do nas, by normować nasze życie w skali ogólnoswiatowej w duchu pokoju. Ono jest ostatecznym źródłem prawdy, a Prawda nas wyzwoli i zwycięży. Dlatego wychowanie religijne musi zmierzać do poznania tej Prawdy. Szerzył też ideę współpracy między narodami i wyznaniem religijnymi w duchu tolerancji. Wszystko to jednak ma zmierzać do pozna-

nia - na podstawie Pisma św. - prawdziwej religii. Główną treścią jego dydaktyki jest właśnie religia pochodząca od Chrystusa. Tak pojmowana dydaktyka opiera się w pełni na Piśmie św. i jest wyrazem zaufania samemu Bogu. Dydaktyka w rozumieniu Ratkego w interpretacji wielu autorów zmierza do problemów, które rozwiązuje teologia fundamentalna, i może być uważana za nią samą¹⁶. Ma ona cele praktyczne i służy dobru społecznemu, a przede wszystkim religijnemu.

W. Ratke przygotował w pewnym sensie i poprzedzał poglądy J. J. Rousseau, które są bardziej znane od jego poprzednika, zwłaszcza te dotyczące wychowania i państwa. Jednakże jego poglądy były zwykle interpretowane jednostronnie, gdyż eksponowano jedynie jego myśl naturalistyczną, pomijając religijną, która specyfikuje je. Jego pedagogika znana jest zazwyczaj z pierwszych ksiąg "Emila", gdzie rzeczywiście mówił o naturalistycznym wychowaniu /wychowanie zgodne z naturą/, gdyż - zdaniem Rousseau - kultura oznacza pewne zepsucie człowieka. Jednakże w czwartej księdze proces wychowawczy zmierza do uczynienia Emila prawdziwym teologiem. W procesie tym nie tyle chodzi o zwiększony zasób wiedzy i naturalny rozwój człowieka, ile o prawdziwe poznanie Boga i zrozumienie siebie samego w Jego obliczu oraz o własny rozwój poprzez współpracę z Bogiem. Z tego można wnosić, że był on teologiem, a jego myśl pedagogiczna miała charakter wybitnie religijny¹⁷. M. Rang uważa, że religijną pedagogikę Rousseau można nazwać teologią fundamentalną, która miała by charakter praktyczny¹⁸.

Idee zawarte w czwartej księdze "Emila" Rousseau rozwija w książce "Wikary z Savoi", z którym - jak wykazuje współczesna krytyka - identyfikował się sam autor. Wyznanie wiary wikarego jest zatem jego własnym. W pierwszej części tej pracy uczył, że dowody racjonalne, formułowane na podstawie natury, wystarczają w zasadzie do poznania Boga. Natura jako wspaniała księga Boga uczy o Nim samym; każe miłować Boga i wszystkie dzieła stworzone przez Niego oraz wypełniać wszystkie obowiązki, aby się podobać Stwórcy. W drugiej części, występując przeciw tradycyjnej koncepcji objawienia, ukazuje swoje rozumienie wiary w objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie. Obok księgi natury istnieje jeszcze piękniejsza, a jest nią Pismo św. Ono przemawia bezpośrednio do serca

wikarego. Z Pisma św. wyczytuje, że Boga i bliźniego należy miłować nade wszystko. Zasada ta jest walentna dla wszystkich ludzi i narodów oraz niezależna od ludzkich instytucji. Pismo św. nadto uczy o miłości Boga do człowieka, która w pełni wyraziła się w śmierci Jezusa. Przez nią i w niej okazał się On Bogiem, gdyż doskonale wypełnił przykazanie i wolę Ojca oraz pełnię miłości wobec ludzi. Następnie wykazuje różnicę między Bogiem a człowiekiem, co widać także w różnicy między śmiercią Sokratesa i Jezusa. Bóg jest istotą absolutną i Jemu winniśmy wszystko poświęcać. Dzięki Niemu możemy się rozwijać i doskonalić oraz być wolnymi. Rousseau oddała się więc od oświeceniowego moralizmu, a kieruje się ku Piśmie św., mówiąc dokładniej - ku Chrystusowi, bowiem tylko w Jego świetle można wyjaśnić i zrozumieć problemat człowieka, zwłaszcza sens i cel jego egzystencji¹⁹.

Jego pedagogika ma więc charakter religijny, a nawet teologiczny. W teologii protestanckiej nazywa się ją często teologią fundamentalną o charakterze prakseologicznym²⁰.

b/ Praktyczna teologia fundamentalna J. B. Metz

J. B. Metz proponuje, by teologii fundamentalnej nadać wymiar praktyczny. Sądzi, że dawne modele tej dyscypliny były zbyt teoretyczne i miały aspiracje totalitarno-spekulatywne, a przy tym ideologiczną genezę. Wszystkie traktaty wchodzące w jej zakres były przeładowane przedmiotowością spekulatywnych operacji i nie uwzględniały w dostatecznym stopniu podmiotu jako dynamicznego, stającego się konkretnego. Siłą rzeczy nie uwzględniały one możliwości prakseologicznej argumentacji treści objawionych²¹.

Tymczasem teologia fundamentalna winna być dyscypliną na wskroś praktyczną, co wynika już z samego pojęcia wiary. Ma ona bowiem pewien kształt praktyki w historii i społeczności ludzkiej, polegającej na solidarnej społecznej nadziei położonej w Jezusie Chrystusie, który wszystkich ludzi czyni partnerami zbawczego dialogu. Stąd dla określenia celu teologii fundamentalnej bierze słowa św. Piotra "/.../ i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest" /1 P 3, 15/.

Argumenty przemawiające za podstawami i prawdziwością wiary ożywianej nadzieją i miłością to rzecz nie tyle teoretyczna, będąca domeną profesjonalnych teologów, ile wszyst-

kich wierzących; zarówno teologowie, jak i wierni świeccy tworzą doświadczany konkret życia społeczności wierzących, ufających i kochających. Przez praktykę wiary stają się oni podmiotem wobec Boga, co ma umożliwić jednostce i społeczeństwu praktyczna teologia fundamentalna. Dlatego ma ona zawsze towarzyszyć temu podmiotowi w jego historycznej egzystencji ukierunkowanej ku przyszłości eschatycznej; musi permanentnie badać piteologiczny i sperancyjny wymiar jego istnienia w historii i kulturze oraz pomagać w transformacji takich wartości, jak: emancypacja, równość, solidarność, demokracja, świeckość świata, miłość, prawda, wolność, autonomia itp. Transformacja historycznych warunków egzystencji ludzkiej tak jednostkowej, jak społecznej, która zmierza do nadania im wymiaru religijnego, jest tym bardziej konieczna, ponieważ chrześcijaństwo nie jest sprawą czysto prywatną - jak od czasów oświecenia utrzymują niektórzy - lecz społeczną i uniwersalną. Stąd praktyczna teologia fundamentalna musi zmierzać z jednej strony do deprivatyzacji chrześcijaństwa, a z drugiej do nadania mu charakteru politycznego /społecznego/ i uniwersalnego. W związku z tym musi ona ciągle poddawać analizie świat wraz ze wszystkimi jego wartościami, w którym żyje konkretny człowiek. Tym samym będzie dyscypliną zawsze "na czasie" i zarazem konkretną, a nie oderwaną od życia i czysto teoretyczną. Dlatego Metz teologii fundamentalnej uprawianej przez siebie nadaje wymiar apologetyczny - od którego ostatnio odżegnywało się wielu autorów - i praktyczny.

Zdaniem omawianego autora rys apologetyczny nie może być ani drugorzędny, ani teoretyczny tylko, lecz pierwszorzędny i istotny. Apologia jest, i musi pozostać, podstawową cechą każdej autentycznej teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza jednak praktycznej teologii fundamentalnej. Ten apologetyczny charakter teologii fundamentalnej musi obejmować zawsze z jednej strony konkretne i historyczne uwarunkowania wiary chrześcijańskiej w świecie, a z drugiej jej aktualne kontestacje. Jest to o tyle zrozumiałe, że wiara jest rzeczywistością żywą i musi znajdować swój wyraz w konkretnym kontekście historyczno-społecznym i mondialnym, gdyż inaczej stanie się teorią czy nawet zbędną nadbudową życia. Nadto nie można mocno wierzyć i mieć nadziei, transformować świat i nadawać mu wymiar sperancyjny ukierunkowa-

ny ku przyszłości, gdy się ma ciągle wątpliwości nierozwiązane co do słuszności własnego wyboru wiary. Apologia wchodząca w zakres teologii fundamentalnej, i stanowiąca jej istotny wymiar, winna je rozwiązywać. Jednakże nie to rozumienie apologii ma głównie na uwadze autor, lecz to, które funkcjonowało w pierwszych wiekach Kościoła. Wtedy apologia wiary łączyła się z całym życiem ludzkim, była sprawą świadectwa, życia i śmierci. Klasycznym przykładem jest św. Justyn, który był apologetą i męczennikiem zarazem. W istocie rzeczy apologia bliska jest naśladowania Chrystusa, bowiem On świadczył o swym zbawczym orędziu całym życiem, męką i śmiercią. Apologia wiary implikuje więc pełne świadectwo życia chrześcijańskiego²².

Z rysem apologijnym łączy się ściśle, a nawet z niego wynika rys praktyczny teologii fundamentalnej. Zdaniem Metzja głównym argumentem usprawiedliwiającym wiarę chrześcijańską jest świadectwo, czyli praktyka. Wynika to - o czym już wspomniano - z natury wiary, która nie tylko nie jest samą teorią ani aktem statycznym, lecz konkretną decyzją człowieka wielorako uwikłanego w różne sytuacje życiowo-kulturowo-polityczne, dlatego ciągle musi powracać do decyzji pierwotnej związanej z zasadniczym wyborem reorientującym całe jego życie.

Takie podejście Metzja do wiary jest wynikiem tego, że swoją refleksję teologiczno-fundamentalną oparł na koncepcji rozumu praktycznego I. Kanta oraz na marksistowskiej dialektyce teorii i praktyki. Stąd też - według niego - wszystkie tematy teologiczne /Bóg, objawienie, Chrystus, Kościół, wiara, zbawienie/ nie mogą zostać przedmiotem teoretycznych rozważań bez równoczesnego zaangażowania praktyki, i to zarówno w płaszczyźnie indywidualnej, jak i politycznej. W tym kontekście praktyczna teologia fundamentalna pełni rolę praktycznej hermeneutyki chrześcijaństwa w świecie.

Chrześcijaństwo "wspomina" i "opowiada" "verba et gesta Dei", czyli konkretną, nieodwracalną historię wolnego dialogu Boga z człowiekiem. Zmierzają one do wytworzenia solidarnych więzów z całą ludzkością. Solidarność ta obejmuje nie tylko wspólną dążność ku przyszłości, ale i przeszłość, czyli jest także solidarnością "wstecz"; to kategoria bycia "z", kategoria odwagi, by solidaryzować się z innymi we wszystkim: w cierpieniu, walce, niesprawiedliwości,

wyzwoleniu, emancypacji, postępie itp. Na bazie solidarności społeczno-historycznej możliwa staje się solidarność z Bogiem. To On zaprasza do kooperacji z Nim w realizowaniu zbawienia w świecie. Kategorie Boga-z-nami staje się eschatologicznym horyzontem naszego społecznego stawania się podmiotem oraz wspólnotowej nadziei wiary. W niej ma się ujawniać praktyka wiary. Konkretna społeczność kościelna ma czynić prawdę, czyli stawać się ortopraksją i w ten sposób czynić prawdę przekonująco widzialną. W tej ortopraksji życia Kościoła ludzie otrzymują możliwość właściwego poznania jego ortodoksji, która go ostatecznie formuje²³.

2. Argumentacja prakseologiczna

a/ Świadełstwo chrześcijańskiego życia

Wśród wielu teologów coraz bardziej rozpowszechnia się pogląd, że najlepszym sposobem krzewienia wiary jest nie tyle racjonalna argumentacja, przekonywanie za wszelką cenę, polemika czy ideologiczna propaganda, ile świadectwo chrześcijańskiego życia²⁴. Wprawdzie powyższa opinia jest nieco uproszczona, gdyż nie uwzględnia całokształtu złożonej problematyki psychologicznej i teologicznej genezy aktu wiary, to jednak nie jest pozbawiona całkowicie racji, o czym mówiono już na początku niniejszego artykułu.

Świadełstwo chrześcijańskiego życia jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa - gdyż ten aspekt zagadnienia nas interesuje - jest dość szeroko rozumiane. Zwykle rozumie się przez nie życie wyznawcy Chrystusa, o ile jest ono zgodne z nauką, zwłaszcza moralną, Jezusa, czyli zgodne z wiarą i ma swój zewnętrzny wyraz w postaci obserwowalnych czynów moralnie dobrych²⁵. W świadectwie chrześcijańskiego życia tak rozumianego implikowane są więc dwa podstawowe elementy: wiara w Chrystusa i życie moralne wyrażające się w całej postawie chrześcijanina i konkretnych jego czynach. Ściśle rzecz biorąc - elementy te są ze sobą powiązane niemal organicznie, gdyż z jednej strony wiara inspiruje i motywuje postępowanie moralnie dobre, a z drugiej postawa chrześcijańska i czyny będące jej konsekwencją są jej zewnętrznym wyrazem. Dialektyka wiary i chrześcijańskiego "praxis" wywodzi się z nauczania Jezusa Chrystusa o drzewie dobrym rodzącym dobre owoce /por. Łk 6, 43-45/.

Świadectwo chrześcijańskiego życia, będące wyrazem głębokiej i żywej wiary, przejawem miłości Boga, wyrażające się w miłości bliźniego i całego stworzenia Bożego, może mieć dwojaką ekspresję: albo "zwyyczajną", albo "nadzwyczajną". Pierwsza z nich wyraża się w codziennym życiu; w uczciwej pracy, pomocy będącym w potrzebie czy to duchowej, czy materialnej, w trosce o innych, modlitwie za nich, dobrych radach, upomnieniach, przebaczeniu, miłości przyjaciół i nieprzyjaciół, zrozumieniu innych itp., druga zaś - w heroicznych czynach; oddaniu życia za wiarę, bliźnich, ojczyznę, prawdę. Wprawdzie drugi rodzaj świadectwa wiary chrześcijańskiej jest bardziej widoczny i narzucający się nawet osobom postronnym, to jednak pierwszy jest także ważny, a nawet może trudniejszy i bardziej zasługujący, gdyż obejmuje on większą ilość aktów poświęcenia i ofiary, nadto jest on powszechniejszy i częstszy. Jak się wydaje, pod względem siły motywacyjnej obydwie te rodzaje świadectwa nie różnią się zasadniczo między sobą, ponieważ są one wyrazem tej samej wiary, nadziei i miłości; sama wyrazistość i większa ekspresja drugiego rodzaju świadectwa nie przesądza jeszcze sprawy o jego większej sile motywacyjnej. Obydwie rodzaje świadectwa są zatem walentne dla wykazywania wiarygodności chrześcijaństwa jako religii przez Boga objawionej, dzięki czemu powinna być ona przyjmowana przez wszystkich w wierze.

Zresztą sama wiara chrześcijańska rodzi się w pewnym sensie ze świadectwa, oczywiście świadectwa Bożego wyrażonego najpełniej w Jezusie Chrystusie. On się po to narodził i przyszedł na świat, aby świadectwo dać Prawdzie /J 18, 37/; On jest wiarygodnym świadkiem Boga /por. Ap 1, 5; 21, 5-6/; całym swoim życiem objawiał Ojca, któremu był posłuszny aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa /Flp 2, 5-11/; tak jak Ojciec działa, aż dotąd i On działa /J 5, 37/. On ujawniał w swojej postawie i czynach miłość Boga w stosunku do wszystkich, zwłaszcza wobec najbiedniejszych, upośledzonych, wzgardzonych, skrzywdzonych, chorych, nieszczęśliwych, aby wszyscy poznali, że został posłany przez Ojca /J 17, 21-24/. Jego czyny są motywem wiary w Jego transcendentne i zbawcze posłannictwo /J 14, 11/. Właśnie w Jego postawie wobec całej rzeczywistości i w Jego czynach rozpoznawali, ohooby jeszcze nie w pełni, bowiem takie poznanie będzie

dopiero możliwe w eschatycznym spotkaniu z Nim, udstępnione częściowo już w znakach chrystofanijnych będących objawieniem ohwały Zmartwychwstałego, że był On posłanym przez Boga zbawicielem świata.

Świadeństwo chrześcijańskiego życia, jeśli ma być właściwie rozumiane i pełnić swoje funkcje, musi być pojęte jako naśladowanie, a właściwie jako partycypacja w świadectwie Jezusa Chrystusa. Za autentycznym świadectwem chrześcijańskim stoi zawsze Jezus Chrystus, a właściwie w nim się w pewien sposób wyraża²⁶. W istocie rzeczy autentycznie wierzący w Chrystusa, stając się Jego świadkiem świadczącym o Nim, pozostaje zawsze w ścisłej łączności z przedmiotem swego świadectwa, czyli Jezusem Chrystusem. W świadectwie chrześcijańskim wyrażającym się w życiu wierzącego świadek jest zaangażowany totalnie i osobowo i chce w orbitę tego zaangażowania wciągnąć tych, wobec których świadczy²⁷. Dlatego stanowi ono propozycję do nawiązania osobowego kontaktu z Tym, który jest wewnętrzną treścią świadectwa wiary chrześcijańskiej.

Każdy, kto spotyka się ze świadectwem chrześcijańskim wyrażającym się w autentycznym życiu religijnym, pełnym zaangażowania, poświęcenia i ofiary, nie może poprzestać na konstatacji jego zewnętrznych fenomenów, ale musi poprzez nie dotrzeć do istotnej jego treści, czyli Jezusa Chrystusa, którego to świadectwo dotyczy. Inaczej nie będzie ono w pełni zrozumiałe, a nawet może pozostać czymś dziwnym i zupełnie niezrozumiałym w kategoriach religijnych. Właściwe odczytanie świadectwa chrześcijańskiego życia najlepiej może ukławić sam świadek, który z natury rzeczy pozostaje z Nim w wewnętrznej więzi i który rozumie sens swego świadectwa. Oczywiście istnieją i inne możliwości odczytywania tego rodzaju świadectwa, np. w świetle Ewangelii czy nauki Kościoła, który aktualizuje zbawcze dzieło Chrystusa w czasie i przestrzeni, a nawet w pewnym sensie kontynuuje dzieło swego Założyciela permanentnie w nim obecnego, czy też w świetle przyczynowego wyjaśniania tego rodzaju świadectw.

Do tego jednak, by nastąpiło właściwe odczytanie świadectwa chrześcijańskiego, i co ważniejsze - przyjęcie go oraz włączenie się w nurt permanentnego świadczenia o Jezusie jako przedmiocie tego świadectwa w czasie i prze-

strzeni, wymaga się spełnienia przynajmniej niektórych warunków podmiotowych o charakterze intelektualnym i woli-tywnym. Pierwsze dotyczą możliwości dostrzeżenia świadectwa chrześcijańskiego i umiejętności wyjaśniania go, czyli krytycznej analizy, nie wykluczającej w nim elementów transcendentnych, a w razie ich dostrzeżenia akceptowania ich, drugie zaś - braku uprzedzeń - od strony negatywnej i dobrej woli przyjęcia go - od strony pozytywnej.

b/ Świętość życia jako prakseologiczny znak wiarygodności chrześcijaństwa

W katolickiej apologetyce czy teologii fundamentalnej świętość stanowiła zawsze ważki argument na rzecz wiarygodności. Wiązano ją zwykle z faktem Kościoła i służyła do wykazywania prawdziwości Kościoła Chrystusowego, a nawet części - Kościoła rzymskokatolickiego. Przy tym zwracano uwagę raczej na świętość Kościoła jako całości: ma on świętego Założyciela, dysponuje środkami uświęcania, zwłaszcza sakramentami św., oraz niezliczone rzesze świętych, którzy w ramach tej instytucji zbawczej się uświęcili. Ten istotny przymiot Kościoła stanowił cechą czy znamię prawdziwego Kościoła²⁸.

W tym podejściu można się pośrednio dopatrywać i znaku wiarygodności objawienia Bożego, którego część stanowi także Kościół Chrystusowy. Ma ono także pewien wymiar prakseologiczny. Jednakże tego aspektu argumentu ze świętości w zasadzie nie eksponowano wyraźnie, jeśli w ogóle dostrzegano go.

Świętość chrześcijanina w kategoriach znaku objawienia w sposób wyraźny rozważa R. Latourelle²⁹. Nie mówi on jednak o jej prakseologicznym charakterze. Niemniej w jego rozważaniach można dostrzec wyraźne przesłanki, aby ten aspekt argumentacyjny świętości wydobyć i wypuklić, co nie oznacza, że służy ona wyłącznie temu celowi, niemniej zawiera także i ten moment.

Świętość jako znak objawienia - tak jak każdy inny znak tego rodzaju - nie jest dziełem czysto ludzkim, ale tajemniczym czynem Boga. Powstaje on w misteryjnej współpracy Boga z człowiekiem i przez niego ujawnia się w historii. Świętość jest właściwie dziełem łaski Bożej, ale

Bóg nie działa arbitralnie i automatycznie; nie 'uświęca człowieka wbrew niemu samemu. On kieruje swój apel do człowieka, czy to - jak mówi św. Tomasz - w sposób wewnętrzny czy zewnętrzny poprzez pośredników boskich różnego rodzaju, czy wreszcie znaki³⁰. Człowiek, który potrafi dostrzec to wezwanie, zrozumieć je i dać na nie odpowiedź, wchodzi poprzez wiarę w tajemniczą unię z Bogiem możliwej tylko dzięki Jego łasce. Ona powoduje ontyczną przemianę osoby ludzkiej, która staje się dzieckiem Bożym i nowym, eschatycznym stworzeniem. Tego rodzaju świętość zwie się świętością ontyczną³¹; jest zdarzeniem czysto wewnętrznym, misteryjnym, niedostępnym do obserwacji, jak tylko w wierze. Śwój wyraz zewnętrzny znajduje w tzw. świętości moralnej, która wyraża się w postawie człowieka wobec Boga, bliźniego i świata. Jest to o tyle zrozumiałe, że łaska Boża utożsamiająca się z Bogiem, który jest Bogiem miłości, jest zawsze aktywna i twórcza, dlatego niejako musi znajdować swoją zewnętrzną ekspresję w konkretnych czynach. Człowiek święty to człowiek zjednoczony z Bogiem, będący refleksem świętości samego Boga, wprawdzie niepełnym i niedoskonałym, ale realnym, choćby w zminiaturyzowanej formie.

Ludzki refleks świętości Boga - jak już o tym wspomniano - wyraża się w potrójnej postawie człowieka: wobec Boga, człowieka i świata³². Autentyczna świętość to ta mająca swe źródło w Bogu i ku Niemu zawsze zorientowana; nie może się odciąć od Niego, bowiem przestakaby nią być. Z objawienia się Boga w Chrystusie wiemy, że Boga należy miłować nade wszystko. Z nauki Jezusa dowiadujemy się, że nie można prawdziwie miłować Boga bez miłości bliźniego, którego należy miłować tak samo, jak siebie samego. Św. Jan Ewangelista pisze wyraźnie: "gdybyśmy twierdzili, że miłujemy Boga, którego nie widzimy i równocześnie nienawidzili brata naszego, którego widzimy, byłibyśmy kłamoami i siebie samych zwdzilibyśmy" /1 J 4, 20/.

Świętość dotyczy także świata jako dzieła stworzonego przez Boga. Dzieł Bożych nie można mieć w nienawiści, bowiem sprzeciwiałoby się to stwórczej woli Boga. Miłość stworzenia Bożego jest także jednym z warunków świętości. Widać to także w postawie Jezusa, w którym świętość ma swoje najdoskonalsze zapodmiotowanie /por. Mk 3, 55; Mt 6, 10; J 4, 34; 7, 18;

14, 21; 15, 10/. Miłość i pełne poszanowanie stworzenia Bożego jest pełnieniem woli Bożej, tym bardziej że cały świat ogarnięty jest nie tylko stwórczą, ale i odkupieńczą miłością Boga i który będzie uczestniczyć również w zbawieniu eschatologicznym.

Świętość /"sacrum", "sanctum"/ w świetle zarówno nauk religioznawczych, jak i filozoficznych rozumie się jako syntezę podstawowych wartości metafizycznych: prawdy, dobra i piękna³³; można ją w pewnym sensie utożsamiać z miłością. Miłość absolutna jest tożsama z Bogiem, a tym samym ze świętością. Świętość człowieka przejawiająca się w miłości Boga, człowieka i świata ma również swoje zewnętrzne ekspresje /modlitwa, ofiara, poświęcenie, życzliwość, poszanowanie, pomoc, zrozumienie, przebaczenie itp./ i po nich jest rozpoznawana, wprawdzie nie w jej istocie, ale w oznakach.

Ci, którzy spotykają się z autentycznymi oznakami miłości, i to wszechstronnej, które są zarazem wyrazem prawdziwej świętości będącej przejawem zjednoczenia z Bogiem, muszą postawić sobie pytanie: co one właściwie oznaczają, co jest ich źródłem i czemu służą? Już po pobieżnej choćby analizie widać, że święty, którego oznaki świętości są widoczne, to człowiek nie tylko przekraczający ludzką mierność i normalny poziom rozwoju osobowego i moralnego, ale także i normalne możliwości takiego rozwoju. Fenomen świętości do jego wytłumaczenia i zrozumienia domaga się znalezienia odpowiedniej proporcjonalnej przyczyny. Przy odpowiednich kwalifikacjach intelektualnych i wolitywnych podmiotu poznającego³⁴ może go właściwie rozpoznać i zinterpretować czy to na podstawie informacji świętego, który najlepiej zna źródło swojej świętości /święci stwierdzają, że sam Bóg jest źródłem ich świętości - por. Ga 2, 20 - oraz że sami z siebie są niczym/; czy konfrontując jego życie z wymogami Ewangelii, które są bardzo rygorystyczne i radykalne, czy też z eksplikacją tego typu fenomenów znanych w Tradycji chrześcijańskiej. W obydwu tych sposobach chodzi o dotarcie do Chrystusa, przez którego działa Duch Święty, który jest źródłem i racją świętości chrześcijanina. Bez połączenia świętości człowieka ze świętością Chrystusa nie można krytycznie i sensownie jej wytłumaczyć, tym bardziej że naturalistyczne próby eksplikacji tego fenomenu nie zdają egzaminu i w żadnym wypadku nie mogą być uznane za wystarczające³⁵.

W wyniku stwierdzenia transcendentnego charakteru świętości można ją śmiało zaliczyć do znaków objawienia Bożego uzasadniających jego wiarygodność. Znak ten emanuje i oddziałuje na innych z dużą siłą ekspresji. Także jego aspekt motywacyjny jest szczególny, bowiem - jak mówi sam Jezus - po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim /por. J 13, 35/. Znak świętości ma zobiektywizowany wymiar prakseologiczny wyrażający się w konkretnych czynach, na które tak bardzo jest uwrażliwiony nasz wiek. Zresztą cechuje go także duże zainteresowanie świętością, co znajduje swój wyraz w literaturze, sztuce, filmie. Zainteresowanie to wyrasta z jednej strony z negatywnych doświadczeń życia, a z drugiej - z poszukiwania i pragnienia wzorców życia i wartości prawdziwych; w życiu świętych się one ujawniają.

O skuteczności motywacyjnej świętości, wyrażającej się we wzniosłych czy zwykłych uczciwych czynach życia, świadczą konwersje będące między innymi - przynajmniej od strony psychologicznej - spotkania się z konkretnymi przejawami świętości, by wspomnieć tylko te najbardziej znane: P. Thomsona, P. Claudela, Th. Mertona, G. Marcela, D. Ropsa, G. K. Chestertona.

Święty, żyjący na tym świecie i uczestniczący już w eschatycznym życiu Bożym, to jakby "żywa ewangelia" aktualizująca i potwierdzająca ewangelię Jezusa Chrystusa. Jej walor motywacyjny dobrze uchwycił Tagore, który pisał: jeśli wasze życie chrześcijańskie byłoby takie jak Chrystusa, to cały świat byłby u waszych stóp.

III. Uwagi krytyczne

Jak już o tym mówiono, w kulturze naszej doby coraz częściej dochodzi do głosu czynnik prakseologiczny, uchodzący w niektórych środowiskach za podstawowy i decydujący nawet o rozwoju kultury, nauki i życia. Stanowisko takie jest niewątpliwie skrajne, niemniej nie sposób dziś nie uwzględnić go w ogóle, tym bardziej że przenika on coraz mocniej i do teologii, i to nie tylko pastoralnej, która ze swej natury ma ten wymiar, ale i systematycznej. Nic dziwnego, że w tym kontekście powstają próby uwzględniania go i w teologii fundamentalnej. Powstają pytania: W jakim stopniu i jak dalece

winien on wejść do przedmiotu tej dyscypliny? Czy cała ta dyscyplina winna przybrać charakter prakseologiczny, czy też dysponować tego typu argumentem, czy taki aspekt nadać każdemu z argumentów wchodzących w zakres przedmiotu teologii fundamentalnej?

Spróbujmy pokrótce ustosunkować się do tych pytań, mając na uwadze propozycje wyżej przedstawione.

Należy przypomnieć, co mówiono w pierwszym punkcie tego artykułu. Otóż w istocie rzeczy tradycyjna apologetyka czy teologia fundamentalna miała już w pewnym sensie aspekt prakseologiczny, chociaż w innym znaczeniu niż ukazane próby upracticznienia tej dyscypliny. Jakkolwiek wyraźnie o tym nie mówiono i formalnie nie określano tej dyscypliny czy argumentacji w niej stosowanej w tych kategoriach, to jednak faktycznie prakseologiczne elementy w niej istniały czy to w wykładzie podstaw wiary, co dla każdego wierzącego czy chcącego wierzyć ma olbrzymie znaczenie praktyczne, czy przy obronie prawd wiary. W tym ostatnim przypadku chodzi nie tyle o zadania o charakterze polemicznym i defensywnym, jak to miało miejsce dawniej, ile o pozytywne wyjaśnianie trudności w drodze do wiary czy związanych z wiarą, czy też zarzutów kierowanych pod jej adresem, ale w duchu miłości i poszanowania adwersarza i inaczej myślącego³⁶. Praktyczność zastosowań tych zadań nie wymaga szerszych uzasadnień. Gdyby nawet przyjąć wariant - jak sugerują niektórzy teoretycy tej dyscypliny, większość obstaże przy nim - by wyeliminować z niej zadania obronne ze względów historycznych i ekuumenicznych³⁷, to i tak warstwa praktyczna wywodu teologii fundamentalnej zostałaby zachowana.

Jeśli przyjąć ten tok wywodu, to powstaje pytanie, czy są potrzebne dalsze poszukiwania i budowanie nowych modeli tej dyscypliny o charakterze wyraźnie prakseologicznym lub też argumentacji tego typu? Czy nie wystarczyłoby - co najwyżej - lepiej wyeksponować i formalnie określić te momenty w klasycznej teologii fundamentalnej? Wydaje się, że jest to rzeczą niewystarczającą i dlatego konieczne są dalsze poszukiwania w tej dziedzinie, a to przynajmniej z dwóch zasadniczych względów. Najpierw, klasyczny model teologii fundamentalnej nie został dotąd formalnie dopracowany w tym duchu. Nie wiadomo też, czy będzie kiedykolwiek dopracowany -

trudno to dziś przewidzieć. Z pewnością nie wszyscy się zgodzą z tezą wyżej prezentowaną, że dyscyplina ta miała, choćby "implicite", momenty argumentacji prakseologicznej, skoro zarzucają jej między innymi spekulatywność i zbytnią teoretyzację wyводу. Zresztą, gdyby nawet podzielali i mój pogląd, to nie mogłoby to oznaczać potrzeby dalszych poszukiwań nowych rozwiązań, zwłaszcza w zakresie argumentacyjnym, w tej dyscyplinie. Drugą racją przemawiającą za tą potrzebą jest fakt, że nie wszyscy autorzy opowiadają się za klasyczną koncepcją teologii fundamentalnej. W związku z tym pojawiają się i inne koncepcje tej dyscypliny, w których "medium demonstrationis" pełnią inne środki poznawcze. Oznacza to, że współcześnie teologia fundamentalna rozwija się pluralistycznie³⁸, czego zwolennikiem jest i autor niniejszego opracowania, chociaż osobiście uprawia teologię fundamentalną w wersji klasycznej, ale otwartą na nowe problemy, którymi winna być ona uzupełniana, i ubogacana, by w ten sposób zapewnić jej ciągłą aktualność i zwiększać skuteczność wyvodu w wykazywaniu wiarogodności objawienia chrześcijańskiego, co umożliwi jego akceptację człowiekowi współczesnemu uwrażliwionemu na różne wartości, które niewątpliwie tkwią także i w objawieniu Bożym; chodzi tylko, by pod wpływem takich czy innych czynników umiejętnie je wydobywać i systematycznie ukazywać. Wśród różnych ujęć możliwe jest także prakseologiczne rozumienie teologii fundamentalnej lub też dopełnienie klasycznej wersji tej dyscypliny argumentacją tego typu.

Mówiąc o prakseologicznej koncepcji teologii fundamentalnej, trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że samo pojęcie prakseologiczności nie zostało dotąd wszechstronnie opracowane i jest pojęciem wieloznacznym i nieostrym. Wyrazem tego mogą być zaprezentowane w tym artykule bardzo zróżnicowane próby tego typu teologii fundamentalnej czy też argumentacji. Mówiąc więc czy to o teologii fundamentalnej o charakterze prakseologicznym, czy też argumentacji o takim wymiarze, nie wiadomo jeszcze, jaka treść kryje się pod tą nazwą. W związku z tym - jak się wydaje - należałoby najpierw dopracować samo pojęcie prakseologiczności, wyodrębniając jej zasadnicze znaczenia, a następnie je zaznaczać przy określaniu tej dyscypliny lub w jej ramach rozumienie argumentów tego typu.

Z zaprezentowanych dwóch ujęć teologii fundamentalnej o charakterze prakseologicznym niewątpliwie do przyjęcia jest praktyczna teologia fundamentalna J. B. Metza, który opracował ją w miarę wszechstronnie. Nadto cieszy się ona w niektórych środowiskach sporą uznaną. Jego podręcznik może rzeczywiście oddać spore usługi, gdy chodzi o proces budowania podstaw wiary chrześcijańskiej i jej usprawiedliwienie. Wartościowe są szczególnie wątki dotyczące powiązania wiary z życiem ludzkim oraz jej społeczne implikacje o charakterze socjotwórczym. Obok argumentacji typowo prakseologicznej można w jego dziele dostrzec także wątki argumentacji teoretycznej, chociaż jest ich stanowczo za mało. Szkoda, że autor zredukował tradycyjne argumenty do jedynie krótkich wzmianek, co jest częściowo zrozumiałe ze względu na inny profil pracy, jakkolwiek mógł je uwzględnić, nadając im aspekt praktyczny. Z całą pewnością praktyczna teologia fundamentalna Metz może funkcjonować obok innych ujęć tej dyscypliny. Metz, eksponując w swojej pracy aspekty mało dotąd dostrzegane i uwypuklane, niewątpliwie przyczynił się do ubogacenia teorii teologii fundamentalnej. Jego podstawowe - osiągnięcia - jak się wydaje - powinny być uwzględniane i w pracach o innym, zasadniczym profilu.

Nieco inaczej trzeba spojrzeć na poglądy W. Ratkego i J. J. Rousseau. Nazywanie ich w kręgach ewangelickiej teologii teologią fundamentalną stanowi - jak się wydaje - pewne nadużycie językowe. W istocie rzeczy ich poglądy należą do pedagogiki o charakterze religijnym, a nawet ją stanowią. Nie ma więc chyba potrzeby nadawania tym poglądom innej nazwy, która w dodatku mogłaby być nieco zwodząca. Można je - co najwyżej - nazwać pedagogiką fundamentalną, a samo to określenie nie może przesądzić sprawy o jej przynależności do teologii fundamentalnej, czy tym bardziej ją stanowić, tak jak nikt nie zalicza np. fundamentalnej teologii moralnej do teologii fundamentalnej ani ją za taką nie uważa. Teologia fundamentalna nawet szeroko rozumiana nie może się stać teorią i praktyką wychowywania chrześcijańskiego czy religijnego bez zatracenia swojej specyfiki. Zresztą sam proces wychowywania jest bardzo złożony; tworzą go nie tylko poglądy pedagogiczne i religijne, ale i środowisko, które jest zwykle różnorakie i zmienne, oraz różne sytuacje życiowe, niekiedy przypadkowe. Ponadto jest on domeną całej dzia-

ważności Kościoła i jego życia religijnego, /zresztą nie tylko/ a nie jedynie tzw. teologii fundamentalnej w wersji owych autorów. Z drugiej jednak strony słusznie wypuklili oni rolę wiary w procesie formowania chrześcijanina czy - mówiąc ogólniej - osobowości ludzkiej. Ten aspekt zagadnienia można uwzględniać także i w teologii fundamentalnej; był on dotąd zwykle pomijany i uwzględniany tylko przez niewielką liczbę autorów³⁹. Należałoby mocniej wypuklać różnorakie implikacje wiary chrześcijańskiej, zwłaszcza jednak antropologiczne, społeczne i kulturowe, co nie pozostałoby bez znaczenia dla jej uwiarodnienia.

W poglądach J. J. Rousseau jest więcej elementów wchodzących w zakres teologii fundamentalnej, zwłaszcza gdy chodzi o objawienie poznawalne z natury i Pisma św. Nieszłusznie pomijał wszelkiego rodzaju instytucje w przekazywaniu objawienia. W istocie rzeczy, pomijając Kościół, zniekształcił całe chrześcijaństwo, gdyż nie ma religii chrześcijańskiej bez Kościoła Chrystusowego. Sprowadził je do rzędu innych religii. Dlatego w świetle jego poglądów bezsensowne jest uzasadnianie wiarygodności objawienia chrześcijańskiego. Niemożliwa jest więc i teologia fundamentalna w tym znaczeniu, o jakie tu nam chodzi. U W. Ratkego niewątpliwie cenne są rozważania o charakterze dialogicznym, ekumenicznym czy irenicznym, co w czasach Reformacji było rzadkością, a dziś dopiero stało się stałym wyposażeniem teologii fundamentalnej. Jednak mimo to na jego poglądach ciążył indywidualizm, zwłaszcza gdy chodzi o interpretację Pisma św., a ono jest przecież podstawą dialogu. Ponadto - jak już o tym mówiono - był on raczej teoretykiem i pragmatykiem wychowywania religijnego niż teologiem fundamentalnym, dlatego tylko niektóre jego poglądy mogą być użyteczne dla omawianej dyscypliny. W żadnym jednak wypadku nie mogą być one w całości nazywane teologią fundamentalną.

Gdy chodzi o argumentację prakseologiczną czy to związaną ze świadectwem chrześcijańskiego życia, czy też ze świętością, to powinna ona wejść w zakres argumentacyjny teologii fundamentalnej, co znacznie ubogaciłoby go. Wprawdzie niektóre elementy tychże argumentów, np. konwersje czy męczeństwo, a nawet świętość życia, były w tradycyjnej apologetyce wykorzystywane dla celów probatycznych⁴⁰, to jednak w 2. połowie XX w. zwykle je już pomijano. Mówiąc o tych dwóch argu-

mentach o charakterze prakseologicznym, które są pod pewnym względem zbieżne, chociaż akcenty formalne tkwią w innych momentach, trzeba mieć na uwadze fakt, że nie mogą one stanowić argumentów jedyńskich z pominięciem pozostałych, dotąd powszechnie uznawanych za walentne. Owszem, trzeba przyznać, że dla pewnych osób mogą być one wystarczające dla uwiarygodnienia chrześcijaństwa jako religii objawionej, ale z pewnością nie dla wszystkich. Nadto należy je lepiej opracować od strony formalnej, by w ten sposób ułatwiać adresatom uchwycenie ich transcendentnego charakteru.

Na potrzebę uzupełnienia zakresu argumentacyjnego teologii fundamentalnej racjami natury pragmatycznej z jednej strony, a z drugiej - jej niewystarczalności, wskazuje fakt, że dyscyplina ta adresowana do różnych odbiorców musi mieć w miarę wszechstronną i wieloraką argumentację, by zasięg jej oddziaływania na nich był równie wszechstronny oraz dostosowany do ich właściwości podmiotowych, w wyniku których są oni bardziej uwrażliwieni na taki czy inny typ argumentacji. Wiemy również, że proces uzasadniania teologiczno-fundamentalnego nie daje nigdy oczywistości wniosków, na mocy czego adresaci byliby logicznie zmuszeni do ich akceptacji, a więc do bezwzględnego przyjęcia w wierze prawd objawionych. W związku z tym, im więcej będzie ona miała w swym zakresie argumentów, tym skuteczniejszy będzie jej wywód prowadzący do wykazania wiarygodności objawienia chrześcijańskiego, a zetem i większa możliwość wszechstronnego oddziaływania i przekonywania. Należy jeszcze dodać, że obydwie te argumenty powinny być poszerzone o wymiar społeczny, który dotąd był w nich mało podkreślany.

X

Podsumowując niniejsze rozważania, należy stwierdzić, że teologia fundamentalna chce być dyscypliną zawsze na czasie, dlatego stara się dostosowywać do najnowszych trendów kulturowo-społecznych, które wywierają piętno na myśleniu i postępowaniu współczesnych. Ma to swoje odbicie i w teologii. Jednym z tych trendów jest orientacja na praktykę, która obejmuje coraz częściej i postępowanie naukowe w ogóle. Ten nurt myślenia i postępowania znajduje swoje reperkusje i w teologii fundamentalnej.

W niniejszym opracowaniu ukazano przykładowo po dwie próby opracowywania teologii fundamentalnej o charakterze prakseologicznym /W. Ratke, J. J. Rousseau i J. B. Metz/ i argumentacji o takim wymiarze /argument ze świadectwa chrześcijańskiego życia i świętości/, chociaż nie zawsze jest ona określana tak formalnie. W wyniku przeprowadzonych analiz stwierdzono, że podejmowane w teologii ewangelickiej próby nazywania teologią fundamentalną dydaktyki W. Ratkego i pedagogiki religijnej J. J. Rousseau nie są zasadne, nawet przy bardzo szerokim rozumieniu tej dyscypliny; zawierają one jednak pewne momenty, które może ona, a nawet powinna uwzględniać. Pozytywnie oceniono praktyczną teologię fundamentalną J. B. Metza, która może funkcjonować obok innych ujęć tej dyscypliny, gdyż dziś należy przyjmować pluralizm myślenia teologiczno-fundamentalnego; może się ona przyczynić też do dowartościowania w klasycznym modelu teologii fundamentalnej aspektu prakseologicznego /na marginesie tych rozważań zauważono, że Metz niezbyt słusznie zredukował klasyczną argumentację stosowaną w teologii fundamentalnej do krótkich wzmianek/.

W odniesieniu do argumentacji typu prakseologicznego zajęto stanowisko pozytywne. Postulowano, by do zakresu tej dyscypliny włączyć powyższe argumenty, ale nie na zasadzie wyłączności, jak chcieliby niektórzy autorzy. Równocześnie postulowano, aby tego typu argumentację lepiej dopracować od strony formalnej, kładąc szczególny nacisk na ich aspekt transcendentalności i rozpoznanie, co - jak dotąd - najlepiej czyni R. Latourelle. Wreszcie godny podkreślenia jest fakt, że klasyczna teologia fundamentalna miała już w swym wywodzie argumentacyjno-krytycznym - przynajmniej w sposób pośredni - aspekt prakseologiczny, chociaż formalnie nie nazywano tego w tych kategoriach, co należałoby czynić, wskazując na jej prakseologiczny charakter.

PRZYPISY

¹ S. Kamiński. Pojęcie nauki i klasyfikacje nauk. Lublin 1970 s. 154-158; A. Siemianowski. Poznawcze i praktyczne funkcje nauk empirycznych. Warszawa 1976; L. Nowak. U podstaw marksowskiej metodologii nauk. Warszawa 1971.

² Kamiński, jw. s. 155; Siemianowski, jw. s. 58-78; J. B. Metz. Glaube in Geschichte

und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977 s. 47 nn.

³ J. S u c h. Wstęp do metodologii ogólnej nauk. Poznań 1969 s. 16, 22 n.

⁴ S u c h, jw. s. 27; Z. C a c k o w s k i. Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Wyd. 4. Warszawa 1970, s. 459 nn., 466; por. A. S t ę p i e Ń. Wstęp do filozofii. Lublin 1976 s. 119.

⁵ K. K l a u z a. Ortopraxis jako jeden z nurtów eklezjogenezy. RTK 30:1983 s. 6 s. 120-123.

⁶ C. G e f f r é. Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej. Conc 1969 nr 6-10 s. 11-14; H. W a l g r a v e. Parole de Dieu et existence. Tournai 1967 s. 201 n.; M. R u s e c k i. Przyczyny kryzysu apologetyki. RTK 20:1973 z. 2 s. 41-46.

⁷ Niniejsze studium nie obejmuje wszystkich prób ujęć tego zagadnienia czy możliwych do interpretacji w kategoriach prakseologicznych. Wybrano je jako najbardziej reprezentatywne dla niniejszej problematyki.

⁸ L. L a g u i e r. La méthode apologetique des Pères dans les trois premiers siècles. Paris 1905; A. F r i d r i c h s e n. Le probleme du miracle dans le christianisme primitif. Paris 1925; P. de L a b r i o l l e. La reaction païenne. Etude sur polemique antichretienne du 1er au VI^e siècle. Paris 1934; E. Ł o m n i c k i. Kryteria wiarygodności chrześcijaństwa w ujęciu apologetów starochrześcijańskich. Lublin 1977 /Ar KUL - dysertacja doktorska/; M. R u s e c k i. Funkcja argumentacyjna cudu w pierwszych trzech wiekach Kościoła. RTK 26:1979 z. 2 s. 29-40.

⁹ Argument ten zaczął się pojawiać już u apologetów starochrześcijańskich /Arystydes, św. Justyn, Tacjan, Tertulian, Minucjusz Feliks/, choć nie był jeszcze wyraźnie sprecyzowany. Niemniej podstawowe elementy tego argumentu można u nich dostrzec. Por. ostatni rozdział pracy E. Łomnickiego /jw./.

¹⁰ A. L i é g é. Adultes dans le Christ. Bruxelles 1958; Handbuch der Pastoraltheologie. Hrg. F. X. Arnold u. a. Bd. 1-5. Friburg im Br. 1966-1972.

¹¹ Por. A. L i é g é. Le problème apologetique. RSPT 33:1949 s. 53-68; J. L e v i. Sous les yeux de l'incroyant. 2^e ed. Bruxelles 1946.

¹² Por. J. P. T o r r e l l. Méthode en théologie et en theologie fondamentale. "Revue Thomiste" 81:1981 s. 466; M. R u s e c k i. Pozateologiczne zadania apologetyki. CT 45:1975 f. 4 s. 56-66; t e n ż e. Zadania apologetyki wobec teologii. CT 45:1975 f. 3 s. 5-17.

¹³ Jest to zrozumiałe, gdyż nadawanie jej prakseologicznego profilu musi się wyrażać także i w modyfikacji sformułowania celu, którym mimo to musi pozostawać badanie

wiarygodności objawienia chrześcijańskiego czy nadprzyrodzonego pochodzenia chrześcijaństwa, czy też inaczej mówiąc - podstaw wiary chrześcijańskiej. Por. M. R u s e c k i. Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki. STV 13:1975 nr 2 s. 35-45; t e n ż e. Współczesne teorie apologetyczne. CT 51:1981 f. 4 s. 5-42.

14 J. S c h r e i b e r. Didaktik als Fundamentaltheologie. ZThK 79:1982 s. 483-503.

15 H. B l a u k e r t z. Theorien und Modelle der Didaktik. Göttingen 1977 s. 14; por. A. R e b l e. Geschichte der Pädagogik. 13 Aufl. Tübingen 1980 s. 106 n.

16 S c h r e i b e r, jw. s. 487 n., 490.

17 J. J. R o u s s e a u. Oeuvres complètes. Paris 1971; por. Schreiber, jw. s. 493 n.; A. M a n a r a n c h e. Les raisons de l'esperance. Theologie fondamentale. Paris 1979 s. 32-35.

18 M. R a n g. Rousseaus Lehre vom Menschen. 2 Aufl. Göttingen 1965 s. 595, 41 n., 628.

19 S c h r e i b e r, jw. s. 495 nn.

20 S c h r e i b e r, jw. s. 497 n. Autor zdaje sobie sprawę, że jest to inna teologia fundamentalna niż katolicka czy ewangelicka dotąd uprawiana, niemniej przyznaje poglądom W. Ratkego i J. J. Rousseau miano teologii fundamentalnej. Ujęcie to byłoby bliższe pojęciu teologii fundamentalnej K. Batha, które oznacza mniej więcej to samo, co u Lutra teologia praktyczna. Por. M. S e c k l e r. Evangelische Fundamentaltheologie. Erwägungen zu einem Novum aus katholischer Sicht. ThQ 155:1975 s. 281-299; G. E b e l i n g. Zu meiner "Dogmatik des christlichen Glaubens". ThLZ 105:1980 s. 721-733.

21 J. B. M e t z. L'Eglise et le monde. W: Theologie d'aujourd'hui et demain. Paris 1967 s. 139-154; t e n ż e. Theologie politique et liberte critico-sociale. Conc. 1968 nr 36 s. 9-25; t e n ż e. Niewiara jako problem teologiczny. Conc. 1965-1966 nr 1-10 s. 429-441; por. J. C u d a. Chrześcijanin w "świeckim świecie". ChS 1986 nr 148-149 s. 26-39.

22 M e t z. Glaube in Geschichte s. 3-74, 161-211. Por. recenzję tej pracy J. Kulisza CT 49:1979 f. 3 s. 211-212/; R u s e c k i. Współczesne teorie apologetyczne s. 14-17.

23 M e t z. Glaube in Geschichte s. 44-74, 183, 190, 204 nn.

24 E. B a r b o t i n. Le témoignage spirituel. Paris 1964 s. 7; J. S a l i j. Świadcstwo wiary jako odpowiedź na współczesne jej zakwestionowanie. AK 65:1973 t. 3 s. 390.

25 R. L a t o u r e l l e. Le Christ et l'Eglise signes du salut. Tournai-Montreal 1971 s. 255. Autor w za-

sadzie utożsamia świadectwo chrześcijańskiego życia ze świętością. Oczywiście w znacznym stopniu ma rację, ale niezupełnie, gdyż formalnie rzecz biorąc są to różne znaki, chociaż pozostają ze sobą w ścisłym związku. E. Gutwenger /Zum Begriff des moralischen Wunders. ZKTh 71:1949 s. 90-97/ klasyfikuje tego typu świadectwo do cudu moralnego. Nieco inne określenie świadectwa daje F. Józwiak /Świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie Chrystusie w świetle IV ewangelii. AK 65:1973 t. 3 s. 414 nn./.

26 J. G u i t t o n. Jezus. Trum., pol. Warszawa 1963 s. 117-120; t e n ż e. Le probleme de Jesus. Paris 1953 s. 174, 181, 209-218; J. M o u r o u x. Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi, 2^e ed. Paris 1954 s. 34 n.; H. U. v o n B a l t h a s a r. Spotkanie z Bogiem w świecie współczesnym. Conc 1965-1966 nr 1-10 s. 419-429; R. L a t o u r e l l e. Le Christ et l'Eglise s. 267-271; S a l i j, jw. s. 394; J ó ź w i a k, jw. s. 416.

27 G u i t t o n. Jezus s. 108, 112, 117-120, 124.

28 Por. S. N a g y. Chrystus w Kościele. Wrocław 1982 s. 269-279; A. L a n g. Fundamentaltheologie. Bd. 2: Der Auftrag der Kirche. 3 Aufl. München 1962 s. 167-171.

29 R. L a t o u r e l l e. La Sainteté signe de la Révélation. "Gregorianum" 46:1965 s. 36-65.

30 Por. II-II ae q. 2 a 9, 3; I q. 195 a. 6-8; III q. 43-44; De Pot. VI; SCG III a. 98-100; In Joan. IV lect. 5 n. 2.

31 N a g y, jw. s. 269 n.; C. B a r t n i k. Kościół Jezusa Chrystusa. Wrocław 1982 s. 277-280; Y. C o n g a r. L'Eglise, Une, Sainte, Catholique et Apostolique. W: Mysterium salutis. Paris 1970 s. 132.

32 Stwierdzenie to nie wymaga szerszego uzasadniania, gdyż autentyczna świętość chrześcijanina jest wynikiem jego związku z Bogiem, który jest po trzykroć święty, i źródłem wszelkiej świętości i wyraża się w postawie miłości wobec każdego człowieka i całego stworzenia.

33 W. K w i a t k o w s k i. Apologetyka totalna. T. 1. Wyd. 3. Warszawa 1961 s. 25-38, 152.

34 Zagadnienie to jest - jak dotąd - mało opracowane. Nieco uwagi poświęca mu R. Latourelle /Le Christ et l'Eglise s. 280-285/. Wydaje się, że do tego problemu można odnieść wymogi podmiotowe odnoszące się do rozpoznania cudu, które są lepiej i wszechstronniej rozpracowane, co zresztą częściowo czyni wspomniany autor. Por. L. M o n d e n. Le miracle, signe de salut. Bruges-Bruxelles 1960 s. 84 n.; E. K o p e ć. Problematyka rozpoznania cudu. RTK 13:1966 z. 2 s. 8 nn.

35 Tak to czynią wszyscy konwertyci, co widać w 4-tomowym dziele pod red. F. Lelotte /Convertis du XI^e siecle. Paris-Bruxelles 1953-1958/; por. M. N e d o n c e l l e, R. G r i a u l t. J'ai rencontre de Dieu vivant. Paris 1952.

36 L a n g, jw. Bd. 1: Die Sendung Christi s. 16, 24, 36; S. T r o m p. De revelatione christiana. Ed. 6. Romae 1950 s. 15; H. F r i e s. Od apologetyki do teologii fundamentalnej. Conc. 1969 nr 6-10 s. 31 n.

37 Por. R u s e c k i. Pozateologiczne zadania s. 56-66. Warto w tym miejscu zauważyć, że tendencja eliminowania zadań apologetycznych z teologii fundamentalnej powstała pod wpływem ruchu ekumenicznego, występując bardzo wyraźnie u kerygmatyków współczesnych, którzy w przeszłości posługiwali się metodą apologetyczną, ma dziś coraz mniej zwolenników. Co więcej - wielu autorów postuluje, by to zadanie obronne, rozumiane także jako pozytywny wykład uzasadniający i metoda teologiczna, znów powróciło do wykładu nie tylko teologii fundamentalnej, ale i całej teologii. Por. Ch. W a c k e n h e i m. La fonction "apologetique" du discours theologique. RSR 55:1981 s. 81-95; R. M. S c h m i t z. Apologetische Theologie - ein aktueller Begriff? Eine Untersuchung zur Fundamentaltheologie bei P. Ambrosie Gardeil OP. "Divinitas" 24:1980 s. 281-309.

38 M. R u s e c k i. Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej. RTK 25:1978 z. 2 s. 31-54; t e n ż e. Współczesne teorie apologetyczne s. 5-42; por. A. N o s s o l. Chrystologia egzystencjalna. RTK 22:1975 z. 2 s. 73-88; S. N a p i e r a ż a. Elementy teorii pluralizmu teologicznego. W: Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich 1976. Kraków 1977 s. 84-98; W. H r y n i e w i c z. Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej. W: Aby poznać Boga i człowieka. O Bogu dziś. Warszawa 1974 s. 183-203; B. L o n e r g a n. Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Freiburg im Br. 1975.

39 W przeszłości temu zagadnieniu nieco uwagi poświęcali: A. Gardeil /La credibilite et l'apologetique. 2^e ed. Paris 1912/ i A. de Poulpique /L'objet integral de l'apologetique. Paris 1912/, obecnie zaś personalisci: J. Mouroux, A. Brunner, R. Guardini, W. Granat, E. Kopeć, S. Nagy, C. Bartnik, W. Hładowski, T. Gogolewski, J. Myśków, H. Fries i inni.

40 Zagadnienia te występowały w wielu starszych podręcznikach apologetyki czy teologii fundamentalnej.

DIE PRAEEOLOGISCHE ARGUMENTATION IN DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im Zusammenhang damit, das im Leben und in der Mentalität unserer Zeit immer mehr Tendenzen mit praxeologischem Charakter von sich reden machen, behandelte der Autor dieser Arbeit das Problem der praxeologischen Argumentation in der Fundamentaltheologie, wobei er sich auf die ersten Versuche einer Erarbeitung der Fundamentaltheologie in diesen Kategorien /W. Ratke, J. J. Rousseau und J. B. Metz/ bzw. der Anwendung der Argumentation dieser Art /Argument aus dem Zeugnis des christlichen Lebens und der Heiligkeit/ beschränkt. Die unternommenen Versuche der Errichtung einer Fundamentaltheologie mit praxeologischer Dimension bzw. der Anwendung der Argumentation dieser Art sind zweifellos ein Ausdruck der Sorge darum, dass diese Disziplin immer aktuell und dem Zeitgeist adäquat ist.

Im Ergebnis der durchgeführten Analysen wurde festgestellt, dass die unternommenen Versuche in der evangelischen Theologie, die Didaktik von W. Ratke und die Religionspädagogik von J. J. Rousseau als Fundamentaltheologie zu bezeichnen, selbst bei einem sehr weitgefassten Verständnis dieser Disziplin nicht begründet sind. Aber sie enthalten einige Momente, die diese theologische Wissenschaft bei ihren Ausführungen berücksichtigen kann und sollte. Positiv eingeschätzt wurde dagegen die praktische Fundamentaltheologie von J. B. Metz, die neben den anderen Erfassungen dieser Disziplin funktionieren kann, denn heute muss ein Pluralismus des fundamentaltheologischen Denkens angenommen werden /am Rande wurde bemerkt, dass Metz die in dieser Wissenschaft angewandte klassische Argumentation nicht ganz mit Recht auf kurze Erwähnungen reduziert hat/.

In Bezug auf die Argumentation des praxeologischen Typus nahm der Autor einen positiven Standpunkt ein. Dabei postulierte er, sie dem Bereich des Gegenstandes der Fundamentaltheologie einzufügen, aber nicht nach dem Prinzip der Ausschliesslichkeit, und sie vom formaler Seite aus besser zu erarbeiten, wobei ihr transzendenter Charakter hervorgehoben werden müsste, aber auch das Problem ihrer Erkenntnis, was bisher R. Latourelle am besten getan hat. Auf dem Hintergrund der durchgeführten Betrachtungen bemerkte der Autor, dass die klassische Fundamentaltheologie - zumindest mittelbar - einen praxeologischen Aspekt besass, obwohl dieser formal gesehen nicht eindeutig so genannt wurde. Die Argumentation der praxeologischen Art bereichert die fundamentaltheologischen Ausführungen zweifellos und trägt bei zur Stärkung ihrer Effektivität bei der Untersuchung und Aufzeigung der Glaubwürdigkeit des Christentums als der von Gott offenbarten Religion.