

KS. MARIAN RUSECKI

ELEMENTY PERSONALISTYCZNEJ TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ W UJĘCIU EDWARDA KOPCIA

Jednym z pierwszych apologetyków w Polsce, który zaczął konsekwentnie uprawiać teologię fundamentalną — zwaną wcześniej apologetyką — w kategoriach personalistycznych, jest Edward Kopec. Jego wkład w tym względzie na terenie piśmiennictwa polskiego jest niezaprzeczalny. W jego bowiem twórczości dokonało się przejście od apologetyki intelektualistycznej do teologii fundamentalnej rozumianej personalistycznie. Dlatego też warto, choćby pokrótce, omówić wkład Autora w proces przebudowy tej dyscypliny i ukazać jej rozumienie przez E. Kopcia. Jego nowe, tzn. personalistyczne podejście do przedmiotu i metody teologii fundamentalnej najwyraźniej zaznaczyło się w interpretacji objawienia nadprzyrodzonego, cudu i wiary. Te podstawowe elementy teologii fundamentalnej będą głównym przedmiotem rozważań niniejszego artykułu. Zanim jednak przejdziemy do ukazania jego wkładu w personalistyczne ujmowanie tych elementów, warto zwrócić uwagę na genezę poglądów Autora. Pozwoli ona na głębsze rozumienie wspomnianych problemów.

I. GENEZA POGLĄDÓW

U podstaw personalistycznego podejścia E. Kopcia do teologii fundamentalnej były dwie zasadnicze przyczyny, które pozostają do siebie w stosunku pewnej współzależności. Chodzi tu o dostrzeżenie niewystarczalności apologetyki dotąd uprawianej, jej niedostosowanie do mentalności człowieka współczesnego, przeintelektualizowanie, apodyktyczność w dowodzeniu, statyczności itp. oraz o powstanie personalizmu, który stopnio-

wo zaczął przenikać do myślenia teologicznego; notabene był on w jakimś stopniu wypracowywany już w latach trzydziestych obecnego stulecia i na gruncie teologii fundamentalnej, co wiązało się także z powrotem do źródeł biblijno-patrystycznych, w których myślenie personalistyczne jest nader wyraźne. W tym miejscu omówimy tylko te dwie przyczyny, zaś rewizję pojęć dokonującą się pod wpływem nauk biblijnych i patrystycznych, co znajduje swoje odbicie w pracach E. Kopcia, ukażemy w trakcie dalszych rozważań.

Najogólniej mówiąc w większości ośrodków teologicznych w Polsce, w tym i w seminariach duchownych, do lat niemal sześćdziesiątych zasadniczo wykładano apologetykę tradycyjną. Często posługiwano się mającymi po kilkanaście czy nawet kilkadziesiąt wydań podręcznikami takich autorów, jak: A. Tanquerey¹, H. Dieckmann², M. Nicolau-J. Salaverri³, F.R. Garrigau-Lagrange⁴. Dużą popularnością cieszyły się również prace rodzimych autorów, a za najbardziej uznanych uchodzili: Sz. Szydelski⁵, M. Sieniatycki⁶, S. Pawlicki⁷, S. Bartynowski⁸, W. Rosłań⁹. Wprawdzie już przed II wojną światową W. Kwiatkowski stworzył system apologetyki totalnej, ale była ona wykładana głównie w Warszawie¹⁰ i wpływ jej na polską myśl apologetyczną nie był zbyt wielki.

Apologetykę uprawianą przez wyżej wymienionych oraz innych autorów ogólnie można nazwać apologetyką tradycyjną lub intelektualistyczną. Za cel stawiała sobie ona uzasadnienie, a nawet udowodnienie wiarogodności objawienia nadprzyrodzonego czy mówiąc inaczej — udowodnienie boskiej genezy chrześcijaństwa jako religii przez Boga objawionej, co miało w efekcie stworzyć racjonalne podstawy dla decyzji wiary;¹¹ zarówno

¹ *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*. Praca ta była wydawana zwykle w Paris-Tornaci-Romae i miała ponad 30 edycji.

² *De revelatione christiana*. Friburgi Br. 1930. Miała ona kilka wznowień.

³ *Sacrae theologiae summa*. Vol. 1: *Theologia fundamentalis*. 3 ed. Matriti 1955.

⁴ *Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam. Pars apologetica. De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*. Romae-Parisiis 1918.

⁵ *Prolegomena in sacram theologiam*. T. 1-2. Lwów 1920-21; tenże *Historia religii a religia objawiona*. Lwów 1916.

⁶ *Apologetyka*. Warszawa 1932.

⁷ *O początkach chrześcijaństwa*. Kraków 1884; tenże. *Materializm wobec nauki*. Kraków 1870.

⁸ *Apologetyka podręczna. Obrona podstaw wiary katolickiej i odpowiedzi na zarzuty*. Wyd. 8. Warszawa 1948.

⁹ *Apologetyka*. Warszawa 1938.

¹⁰ *Apologetyka totalna*. Wyd. 3. T. 1-2. Warszawa 1961.

¹¹ „In dem jetzt meist üblichen Sprachgebrauch ist nämlich Apölogetik, näherhin katholische Apölogetik, jene Wissenschaft, die den Offenbarungscharakter des katholischen Christentums rationell, wenigstens ausgehend von rationellen Prinzipien, nachweist und verteidigt” (B. Goebel. *Katholische Apölogetik*. Freiburg im Br. 1930 s. 1). Podobnie definiuje apologetykę większość autorów tego czasu, zarówno zagranicznych, jak i polskich.

objawienie Boże, jak i pojęcie wiarogodności pojmowane było najczęściej intelektualistycznie. Bogatą rzeczywistość objawienia ujmowano zwykle jako doktrynę, naukę, depozyt wiary czy prawdy, w które należy wierzyć.

Przez wiarogodność rozumiano cechę czy właściwość prawdy objawionej, dla której powinno się ją uznać za prawdziwą. Zwykle chodziło o racjonalną właściwość tej prawdy. Określenie przedmiotu formalnego apologetyki przez A. Gardeila, mówiącego, że jest ona nauką o racjonalnej wiarogodności dogmatu chrześcijańskiego, było niemal powszechnie przyjmowane w polskiej apologetyce.

Głównymi środkami prowadzącymi do wykazania wiarogodności tak rozumianej apologetyki były: argumenty z prorocत्व, cudu i zmartwychwstania Chrystusa. Pierwszy był rozważany w świetle metody historycznokrytycznej, drugi był budowany na transcendencji fizycznej faktu niezwykłego, trzeci zaś bazował na somatycznym wskrzeszeniu Jezusa: Jezus na mocy zmartwychwstania miał powrócić do tego samego ziemskiego życia i po 40 dniach wstąpić do nieba. Był to największy cud, a jego walor dowodowy był absolutny. Zresztą wszystkim tym argumentom przypisywano olbrzymią siłę motywacyjną. Bazowała ona na obiektywizmie i zewnętrżności w stosunku do objawienia Bożego tych zdarzeń, sprowadzonych ostatecznie do argumentów o charakterze logicznym mających wielką moc probatywną. Nierzadko uważano je za dowody o charakterze apodyktycznym, dochodzące do skutku jakby niezależnie od podmiotowych uwarunkowań człowieka. Wobec siły tych argumentów człowiek był niejako bezbronny. Jedynie zła i przewrotna wola mogła oprzeć się ich mocy. Tak więc apologetyka tradycyjna rozumiana w ten sposób uchodziła w oczach jej teoretyków i zwolenników za niezwykle skuteczną w doprowadzaniu do wiary. Była uważana za dyscyplinę w pełni zobiektywizowaną, naukową i skuteczną¹².

Wyżej zarysowany wywód apologetyki tradycyjnej, ujmowanej w kategoriach intelektualistycznych, zajmował tylko jej część przedmiotu. Znaczną jego część stanowiła polemika i obrona prawd wiary chrześcijańskiej.

Zagadnienia te były zwykle związane z obroną całokształtu chrześcijaństwa jako religii objawionej i dotyczyły pojęcia i genezy religii w ogóle, możliwości i konieczności objawienia nadprzyrodzonego, historyczności Jezusa, możliwości i faktyczności prorocत्व i cudów, historyczności zmartwychwstania Chrystusa, obrony boskiego ustanowienia Kościoła o strukturze monarchiczno-hierarchicznej, znamion prawdziwości Kościoła, które

¹² Zarys teorii takiego postępowania apologetycznego podają zwykle autorzy we wprowadzeniach metodologicznych do tej dyscypliny. Dalsze rozważania podręcznikowe są szczegółową aplikacją ustaleń epistemologiczno-metodologicznych; por. Tanquerey, jw. s. 42-48; Goebel, jw. s. 1-13.

weryfikują się jedynie w Kościele rzymskokatolickim. Polemizowano i odpowiadano na zarzuty, jakie wysuwano pod adresem religii chrześcijańskiej i Kościoła począwszy od reformacji, poprzez nowożytny racjonalizm, deizm, teologię liberalną, naturalizm, modernizm, aż po humanizm ateistyczny¹³.

Widząc liczne braki apologetyki tradycyjnej E. Kopeć od początku swej działalności pisarskiej występował przeciwko niej. Wprawdzie pierwsze wydanie jego *Apologetyki* w wersji skrypcyjnej (Lublin 1961) szło w znacznym stopniu po linii apologetyki tradycyjnej, ale było już wolne od ducha polemicznego, tak charakterystycznego dla wcześniejszej myśli apologetycznej czy nawet jej metody¹⁴. Następne wydania *Apologetyki* będą stopniowo, ale systematycznie uzupełniane nowymi przemyśleniami w duchu personalistycznym, co znajdowało swój wyraz także w licznych artykułach. Przyczyniało się to do ubogacenia i nadania określonego profilu uprawianej przez niego dyscypliny. Ostateczny swój kształt otrzymała ona w *Teologii fundamentalnej*¹⁵.

¹³ Odpowiedzi na zarzuty zajmują zwykle znaczną część podręczników; niekiedy poświęca się im więcej miejsca niż pozytywnemu wykładowi (uwaga ta dotyczy oczywiście niektórych zagadnień, np. cudu). Występują one niemal przy każdym twierdzeniu i jego uzasadnianiu apologetycznym. Ilustracją tego może być cytowany już podręcznik S. Bartyńskiego.

¹⁴ „Apologetyka ma przede wszystkim za zadanie pozytywnie uzasadnić nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa, a dopiero jako zadanie drugorzędne odpierać zarzuty i bronić. Apologetyka nie jest rynkiem, na którym można znaleźć odpowiedzi na wszystkie zarzuty, ani muzeum gromadzącym wszelkie błędne poglądy na chrześcijaństwo. Jeśli apologetyka ma budować fundament, to już z tego wynika jej zadanie głównie pozytywne” (s.2). Dalej Autor wyjaśnia, że nawet odpowiedzi na zarzuty winny być formułowane w duchu miłości i szacunku dla ludzi inaczej myślących, gdyż inna postawa może ich zupełnie zrazić do chrześcijaństwa, które jest religią miłości. Równocześnie wypada zauważyć, że w całym podręczniku brak jest elementów polemicznych, co oczywiście nie oznacza, że Autor podziela poglądy ludzi inaczej myślących lub też, że nie ma kontrargumentów. Jak się wydaje, dewizą jego postawy było przekonanie, że obiektywnie wyłożona prawda broni się najlepiej sama.

¹⁵ W stosunku do pierwszego wydania *Apologetyki* już w drugiej poszerzonej jej wersji (Lublin 1965), a zwłaszcza w trzeciej (Lublin 1969) i czwartej (Lublin 1974) widać wyraźne zmiany, o których wspomniano wyżej. Wyrażają się one — mówiąc najogólniej — w innym punkcie wyjścia apologetyki, a szczególnie teologii fundamentalnej; stanowi go wiara, od której koncepcji Autor uzależnia typy i rodzaje teologii fundamentalnej. I tak: intelektualistyczna koncepcja wiary implikowała także ujmowanie objawienia, jako jej korelatu, wiarogodności i środków prowadzących do niej; podkreślanie w wierze czynnika woli i łaski implikowało inne ujmowanie — w stosunku do intelektualistycznego — pozostałych determinant teorii twórczych apologetyki. Integralne czy raczej całościowe i personalistyczne podejście do wiary sugerowało i takie ujmowanie innych elementów strukturalnych teologii fundamentalnej. Wyraziło się to w personalistycznym traktowaniu objawienia Bożego, wiarogodności i cudu do niej prowadzącego. Personalistyczne rozumienie przez ks. E. Kopcia podstawowych elementów strukturalnych teologii fundamentalnej uzasadnia dostatecznie wyżej sformułowane twierdzenie.

Wspomniane podejście do problematyki apologetycznej przez E. Kopcia było wynikiem nie tylko śledzenia najnowszej literatury przedmiotu w myśli zachodniej, ale i świadomego sposobu uprawiania tej dyscypliny. Największy wpływ na twórczość prof. E. Kopcia wywarli następujący autorzy: J. Mouroux, K. Adam, R. Guardini, A. Brunner, C. Cirne-Lima, W. Bulst, E. Masure, A. Liégé, R. Latourelle, R. Aubert, L. Monden, J. Guilton. Wpływ J. Mouroux i R. Guardiniego zaznaczył się w personalistycznym podejściu do objawienia wiary i cudu; W. Bulsta i R. Latourelle'a — w zakresie problematyki objawienia, E. Cirne-Limy, K. Adama, A. Brunnera, R. Auberta — w osobowym ujmowaniu wiary, E. Masure'a, L. Mondena, A. Liégé, J. Mouroux — w ujmowaniu cudu w kategoriach znaku Bożego i zdarzenia interpersonalnego, J. Guiltona i J. Mouroux — w osobowym traktowaniu wiarogodności ujmowanej w kategoriach świadectwa.

Jednakże sprawą niewątpliwie ważniejszą od problemu wyżej wspomnianego jest sposób czy metoda uprawiania przez E. Kopcia teologii fundamentalnej. Z jednej strony jest ona wynikiem niewątpliwie wkraczającego do apologetyki i całej teologii myślenia personalistycznego, które zaznaczyło się już w latach trzydziestych obecnego stulecia, ale pełniejszy wyraz znalazło dopiero w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a z drugiej strony świadomego przyjęcia go i konsekwentnego stosowania w uprawianej przez siebie dyscyplinie.

Cechą najbardziej charakterystyczną dla metody personalistycznej jest uznanie osoby ludzkiej za wartość nadrzędną w stosunku do wszystkich innych bytów ziemskich. Poznanie osobowe czy, mówiąc precyzyjniej, międzyosobowe różni się strukturalnie od poznania rzeczowego. Dzięki objawianiu się przez znaki osoby ludzkiej i zawierzeniu jej przez partnera zostaje nawiązany dialog międzyosobowy, w którym dochodzi do spotkania się osób. Poznanie to jest poznaniem angażującym, życiowym i ubogającym. Przyczynia się ono do personalizacji osoby ludzkiej i bycia podmiotem swej egzystencji. Personalne istnienie w pełni przysługuje Osobie Bożej, której istota utożsamia się z istnieniem; istnienie osoby ludzkiej jest analogiczne w stosunku do istnienia Bożego. Chrześcijaństwo jako religia objawiona z natury ma strukturę osobową, i to zarówno od strony jego podmiotu, jak i przedmiotu. Stąd też najodpowiedniejszą metodą badawczą może być metoda personalistyczna. Właśnie ona stała się dla E. Kopcia podstawową metodą badawczą, w której osoba jest metodologicznym modelem interpretacyjnym chrześcijaństwa jako religii objawionej i założonej przez Boga w historii¹⁶.

¹⁶ Choć Autor wyraźnie nie pisze, że w swych badaniach nad wiarogodnością chrześcijaństwa posługuje się metodą personalistyczną, to jednak jest ona dostatecznie jasno stosowana, zwłaszcza przy wykładzie objawienia chrześcijańskiego, wiarogodności, cudu, wiary.

Metoda personalistyczna pozwoliła ks. Kopciowi na nowe ujmowanie poszczególnych elementów strukturalnych teologii fundamentalnej. Dzięki temu została ubogacona i wizja chrześcijaństwa. Przestało ono być kategorią tylko poznawczą, rzeczową i zewnętrzną w stosunku do osoby ludzkiej i stało się wielkością personalną, a właściwie rzeczywistością interpersonalną przejawiającą się tak w aktach nadprzyrodzonych, boskich, jak i ludzkich — jednostkowych i społecznych. Model personalistycznego interpretowania religii chrześcijańskiej pozwolił prof. E. Kopciowi na odreifikowanie chrześcijaństwa i odejście od gnozeologicznego i intelektualistycznego traktowania go oraz na pełniejsze, bo osobowe, traktowanie religii objawionej, przez co został ubogacony i aspekt poznawczy teologii fundamentalnej.

Wprowadzenie metody personalistycznej do uprawiania teologii fundamentalnej na gruncie polskim jest niewątpliwie zasługą E. Kopia. Wprawdzie w niektórych momentach — zwłaszcza przy omawianiu argumentu personalistycznego — występowała ona częściowo u W. Kwiatkowskiego, W. Hładowskiego¹⁷, W. Dudka¹⁸, W. Pietkuna¹⁹, ale jednak najwyraźniej jest ona widoczna i najbardziej konsekwentnie stosowana u omawianego autora. Uwyraźnić się to powinno przy omawianiu trzech głównych elementów strukturalnych teologii fundamentalnej, ujmowanych przez E. Kopia w kategoriach personalistycznych.

II. PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA OBJAWIENIA BOŻEGO

Punktem wyjścia do ukazania osobowego charakteru objawienia jest dla E. Kopia z jednej strony krytyka tradycyjnego pojęcia objawienia, a z drugiej osiągnięcia nauk biblijnych — zwłaszcza teologii biblijnej — i patrystycznych w zakresie refleksji nad biblijnym pojęciem objawienia. Te dwa aspekty są zresztą zbieżne, bowiem pod wpływem pogłębionych badań biblijno-patrystycznych rozpoczęła się krytyka intelektualistycznej koncepcji objawienia przyjmowanej niemal powszechnie na gruncie do-

¹⁷ Kwiatkowski, jw. s. 163-175, a nawet do s. 196; W. Hładowski. *Metoda oglądowa w apologetyce*. „Collectanea Theologica” 25: 1954 s. 61-84. Wypada tu zauważyć, że ani Kwiatkowski, ani Hładowski, choć ten ostatni gruntownie opracował formalne podstawy tej metody w świetle współczesnych poglądów, nie stosowali jej konsekwentnie w całości swej twórczości.

¹⁸ *Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki*. „Collectanea Theologica” 25: 1954 s. 41-60.

¹⁹ *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej*. Poznań 1952; tenże. *Rozum i wiara. Źródła nauki objawionej. Norma wiary*. Łódź 1947.

tychczasowej apologetyki i teologii dogmatycznej. Objawienie Boże zredukowano w niej do słowa Bożego informującego człowieka o niedostępnym dla poznania naturalnego świecie nadprzyrodzonym²⁰. Wprawdzie *implicite* były zawarte w niej i inne aspekty — np. zbawczy i osobowy — ale *explicite* eksponowano wyłącznie aspekt noetyczny. Właściwie dopiero pogłębione badania biblijne i patrystyczne oraz teologii kerygmatycznej nad treścią biblijnego słowa Bożego (*dābār*) pozwoliły na głębsze wniknięcie w bogatą rzeczywistość objawienia, która nie tylko przekracza intelektualistyczne jej pojęcie, ale i nie jest w pełni wyrażalna i przekładalna na jakikolwiek język. Jest ona bowiem osobowa i misteryjna, historyczna i zbawcza. Stąd też E. Kopec nigdy nie dążył do ścisłego jej definiowania, ale do fenomenologicznego opisu podstawowych elementów strukturalnych, wskazując przy każdym z nich na jego osobowy charakter²¹. Przy tym ciągle podkreśla zasadniczą różnicę między Bogiem filozofów a Bogiem objawienia. Pierwszy jest tylko racją tłumaczącą istnienie bytu, Absolutem, Bytem Koniecznym, Pierwszym Poruszycielem, ideą, drugi zaś bytem konkretnym, Bogiem miłości i zbawienia łaskawym jego Dawcą, Bogiem wezwania i dialogu. Bóg objawiający się ukazuje się zawsze jako osoba. Bóg objawia siebie samego, swój byt osobowy. Jego wkroczenia w dzieje ludzkie, czy to bezpośrednio przez teofanie, słowo i zbawcze dzieła czy też pośrednie przez poselstwo aniołów, proroków, mężów wybranych mają charakter personalny. Najwyraźniej uwidocznił się on w posłaniu Syna Bożego Jezusa Chrystusa.

Aby lepiej uwypuklić osobowy charakter objawienia Bożego zrealizowany w historii, E. Kopec analizuje je od strony podmiotu, przedmiotu, celu i form jego realizacji.

Podmiotem objawienia — co widać zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie — jest sam Bóg. On jest twórcą i jego autorem. On wybiera i konstytuuje naród wybrany, zaprasza go do współpracy w realizacji Jego zbawczej ekonomii zbawienia. On kieruje dziejami i historią. Najpełniej wyszedł naprzeciw ludzkości z boską ofertą zbawienia w Jezusie Chrystusie. On jest więc inicjatorem dziejów zbawienia i zbawczego dialogu z ludzkością²².

Bóg, który jest sprawcą i podmiotem objawienia, jest równocześnie i jego przedmiotem, czyli Tym, który się objawia. Dzięki objawieniu się Boga w historii jest On nie tylko Bogiem objawiającym się, ale i Bogiem objawionym. Przedmiotem więc objawienia w pierwszym rzędzie jest oso-

²⁰ E. Kopec *Objawienia*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2: 1949 s. 158-166; tenże. *Apologetyka*, wyd. 3 s. 59 n.; tenże. *Pojęcie objawienia Bożego*. W: *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny. Lublin 1965 s. 96.

²¹ *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 52 n.

²² *Pojęcie objawienia Bożego* s. 108 n.; *Teologia fundamentalna* s. 56 n.

ba Boga żywego. E. Kopeć idąc za R. Guardinim stwierdza, że treścią objawienia Chrystusowego, które jest pełnią i szczytem objawienia Bożego, jest to, kim On jest sam. Chrystus jawi się w historii jako miłość, zbawienie, łaska, dar, wezwanie, dzieło. Poszczególne prawdy wiary są drugorzędnym przedmiotem objawienia. Zresztą trzeba pamiętać — na co nalega omawiany autor — że poszczególne prawdy wiary nie mogą być ujmowane w oderwaniu od osoby Bożej, w pełni ujawniającej się w Jezusie Chrystusie. Tak więc objawienie Boże rozpatrywane czy to od strony jego podmiotu, czy przedmiotu ma charakter osobowy²³.

Ten rys objawienia staje się jeszcze bardziej wyraźny, gdy rozważa się je w jego ukierunkowaniu ku człowiekowi (jednostkowemu i zbiorowemu). Bóg objawiając się w historii wychodzi naprzeciw człowiekowi, wzywa go do nawiązania zbawczego dialogu. W tym świetle staje się ono jakby zdarzeniem interpersonalnym. Bóg nie manifestuje swej obecności w historii w sposób abstrakcyjny, ale konkretny, ukierunkowany ku człowiekowi celem zbawienia go. Jeśli więc Bóg osobowy wychodzi ku człowiekowi, by wezwać go do nawiązania przyjaznego dialogu zbawczego, to i Jego partnerem musi być osoba ludzka. Objawienie Boże tak rozumiane jawi się i od strony człowieka jako osobowe, a samo staje się zdarzeniem interpersonalnym, spotkaniem Boga z osobą ludzką²⁴.

Toteż i formy objawienia, w jakich się ono zrealizowało, świadczą o jego personalistycznym charakterze. Do podstawowych form objawienia E. Kopeć zalicza: słowo i dzieła Boże oraz teofanie²⁵. Słowo Boże rozumie jednak nie w znaczeniu logicznym, jako środek komunikacji myśli, ale w znaczeniu personalistycznym i fenomenologicznym, jako wyraz i środek wypowiedania się w nim osoby ludzkiej; jako formę objawienia tajemnicy osoby. W języku biblijnym słowo (*dābār*) ma nie tylko wymiar noetyczny, ale i dynamiczny, gdyż wyraża też Boże działanie. Wypowiedanemu słowu Bożemu towarzyszy zawsze działanie łaski. Tak więc oddziałuje ono na całego człowieka, ukazując zbawczą wolę nawiązania z nim kontaktu i dysponując go do pełnego przyjęcia orędzia Bożego.

Objawienie nadprzyrodzone realizowało się nie tylko w słowie i przez słowo, ale i przez dzieła. Autor eksponując tę formę objawienia twierdzi nawet, że cała historia zbawienia ma charakter zbawczego działania Boga. Ono ma rzeczywisty charakter objawienia; nie jest tylko kryterium potwierdzającym prawdziwość objawienia słownego. W dziełach dokonywanych przez Boga ujawnia się On jako ich Twórca i osobowy Sprawca.

²³ *Apologetyka*, wyd. 4 s. 59; tenże. *Chrystologia w świetle historii zbawienia*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6: 1953 s. 74-85; tenże. *Chrystologiczna koncentracja w teologii*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22: 1975 z. 2 s. 59-71.

²⁴ *Pojęcie objawienia Bożego* s. 108 n.

²⁵ *Apologetyka*, wyd. 4 s. 60 n.

Trzecią formą objawienia są teofanie, tzn. widzialne ukazywanie się Boga w historii. Autor zaznacza jednak, że należy je rozumieć swoiście, gdyż pełne widzenie Boga, które jest celem objawienia, będzie możliwe dopiero w czasach eschatycznych. Specyficzność ta polega na częściowym udostępnieniu widzenia Boga w znakach objawienia nadprzyrodzonego dokonanego w historii. Obok teofanii starotestamentowych E. Kopeć szczególnie podkreśla teofanię w Jezusie Chrystusie, który jako Bóg-Człowiek był znakiem obecności Boga w historii.

Zdaniem Autora żadna z form objawienia nie występuje w historii zbawienia odrębnie, jakby samoistnie, niezależnie od innych. Są one ściśle z sobą powiązane, tworząc jakby jedną organiczną całość; wzajemnie na siebie rzutują, objaśniają się i dopełniają. Słowo egzegetuje zbawcze działanie Boga oraz Jego ukazywanie się w historii, a te nadają słowu wartość egzystencjalną, życiową oraz uwiarogodniają jego prawdziwość²⁶. Ostatecznie w formach objawienia ujawnia się sam Bóg, który przez znaki objawia swą zbawczą wolę i wzywa do dialogu z sobą. Także od strony form objawienie ma więc charakter osobowy.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania można stwierdzić, że objawienie Boże w rozumieniu ks. E. Kopcia ma strukturę osobową, co widać w jego podmiocie, przedmiocie, ukierunkowaniu ku człowiekowi oraz w formach realizacji.

Tak pojęte objawienie rzutuje w sposób zasadniczy zarówno na system argumentacyjny zmierzający do wykazania jego wiarygodności, jak i na koncepcję wiary, która jest jego korelatem. Podstawowym motywem wiarygodności objawienia chrześcijańskiego w klasycznej teologii fundamentalnej, którą reprezentuje E. Kopeć, jest cud. Również i on jest przez niego pojmowany jako znak osobowego działania Bożego.

III. OSOBOWY WYMIAR CUDU

Metodologiczną konsekwencją personalistycznej koncepcji objawienia było też takie podejście do problematyki cudu jako głównego argumentu wiarygodności. Autor krytycznie odnosi się do tradycyjnej koncepcji cudu wywodzącej się od św. Anzelm, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, która była niemal powszechnie przyjmowana w dotychczasowej teologii i apologetyce. Eksponowała ona transcendencję fizyczną cudu i na niej bu-

²⁶ *Pojęcie objawienia Bożego* s. 109-112; *Teologia fundamentalna* s. 57 nn.

dowała uzasadnienie, a nawet dowodzenie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego²⁷

Pod wpływem licznych przyczyn (zmiana klimatu myślowego na skutek, nowych prądów filozoficznych, pogłębione studia biblijne nad problematyką cudów biblijnych, rozwój patrystyki oraz semiologii), którym Autor poświęca w swych rozważaniach nieco miejsca, nastąpiła zmiana koncepcji cudu. Powrócono do ujmowania cudu w kategoriach znaku Bożego. E. Kopeć cud określa jako znak, przez który Bóg nawiązuje z człowiekiem kontakt osobowy i komunikuje mu swe zbawcze zamiary; jest on znakiem Boga, który w empirycznej rzeczywistości świata manifestuje i uobecnia swą nadprzyrodzoną działalność²⁸. Z tego określenia wynika, że omawiany autor dostrzega w cudzie jako znaku Bożym dwojakiego rodzaju rys osobowy: 1) manifestację Boga osobowego w znaku cudownym; na tej podstawie Autor nazywa cud epifanią Boga, 2) cud pojęty jako znak służy za środek komunikacji międzyosobowej²⁹. Cud pojmuje nie tyle jako rzecz umożliwiającą poznanie innej, ile jako akt osoby, która za pomocą znaku cudownego nawiązuje kontakt z inną osobą.

Biorąc pod uwagę te dwa personalne aspekty zawarte w pojęciu cudu Autor wyprowadza z nich szereg stwierdzeń o charakterze teologicznym, które jeszcze bardziej uwypuklają charakter osobowy cudu. W cudzie objawia się Bóg. Manifestacja Boga w znaku cudownym objawia Jego miłość i dobroć, zbawczą wolę, wezwanie do dialogu. Cuda realizują zbawczą ekonomię Boga. Są jej wyrazem, przybliżeniem i spełnieniem. Cud wiąże się w sposób wyjątkowy z osobowym centrum historii zbawienia — Jezusem Chrystusem; cuda na Niego wskazują, do Niego prowadzą i są Jego wyrazem. Jak zaznacza E. Kopeć, celem wszystkich cudów — zarówno Starego, jak i Nowego Przymierza — jest ukazywanie tego faktu, tzn. Jezusa Chrystusa. Zresztą dzięki wcieleniu osoby Syna Bożego Chrystus sam stał się wielkim cudem-znakiem i dlatego wszystkie inne cuda są zrozumiałe jedynie w świetle tego wydarzenia. One, pozostając z Nim w ściślejszej i wewnętrznej relacji, są Jego przedłużeniem i ujawnieniem w historii. Od Niego płynie zasadniczy ich sens chrystologiczny i zbawczy³⁰. Te osobowe rysy cudu eksponowane przez autora *Teologii fundamentalnej*

²⁷ *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej*. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*. Poznań 1964 s. 270 n.; tenże. *Kryteria wiarogodności objawienia w nauce Soboru Watykańskiego I*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 35-46; tenże. *Walor motywacyjny cudów*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19: 1972 z. 2 s. 99 n.

²⁸ *Teologia fundamentalna* s. 73.

²⁹ *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej* s. 272; *Walor motywacyjny cudów* s. 100 n.

³⁰ *Teologia fundamentalna* s. 76 n.; *Walor motywacyjny cudów* s. 101 nn.; *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej* s. 274 n.

rzutują zarówno na proces rozpoznania cudu, jak i na jego funkcję motywacyjną.

Ponieważ cud jako znak działania Bożego ma charakter osobowy i religijny, dlatego też właściwym podmiotem jego rozpoznania jest człowiek-osoba. Cud jest skierowany do osoby, by wezwać ją do zbawczego dialogu. Stąd też tylko ona może rozpoznać znak osobowego Boga i stać się partnerem spotkania, do którego jest zapraszana. Na tej między innymi podstawie Autor w rozpoznaniu cudu wysuwa na czoło rozpoznanie osobowe nazywane przez niego religijnym. Jego zdaniem cud jako znak zbawczego działania Bożego jest skierowany przede wszystkim do człowieka religijnego. On zatem jest w pierwszym rzędzie kompetentny do jego rozpoznania. Wprawdzie Autor omawia poszczególne dyspozycje religijno-moralne, którymi powinien się odznaczać podmiot poznający, ale są one jednak rozważane w kontekście całej osoby ludzkiej. Stanowisko to potwierdza również osobowy charakter cudu skierowanego do całego człowieka. W tym świetle staje się on niejako zdarzeniem interpersonalnym łączącym osobę Boga z osobą ludzką³¹.

Dzięki takiemu pojmowaniu cudu jest on stawiany na jednej płaszczyźnie z objawieniem Bożym i traktowany w tej samej optyce, czyli osobowej. Już z tego można wnosić, że cud w funkcji motywacyjnej jest widziany inaczej niż to miało miejsce w dawniejszej apologetyce. W niej był traktowany jako fakt-rzecz zewnętrzna wobec objawienia Bożego, jakby pieczęć dodana do niego z zewnątrz. E. Kopeć bardzo mocno krytykuje ten pogląd. Nalega przy tym, by cud w funkcji motywacyjnej był rozpatrywany łącznie z objawieniem nadprzyrodzonym, z którym tworzy jedną całość; bowiem wyizolowany od niego może być ubogi w treść i mało przykonujący. Cud traktuje jako formę objawienia Bożego. W nim objawia się Bóg i równocześnie daje świadectwo o prawdziwości dokonującego się objawienia. W tej perspektywie cud uwierzytelnia słowo Boże (Ewangelię słowa), a słowo objaśnia cud. Dzięki temu cud uwyrażnia objawienie Boże, które staje się bardziej widoczne, uobecnia je, konkretyzuje i aktualizuje³². Ponadto jego siła motywacyjna znacznie wzrasta, gdy jest brany łącznie z innymi argumentami, a przede wszystkim z osobą Jezusa Chrystusa, który jest pierwszorzędnym świadkiem objawienia. Z tej racji cud jako znak w funkcji motywacyjnej staje się częścią osobowego świadectwa Jezusa Chrystusa. Tak rozpatrywany staje się rzeczywistym osobowym motywem wiarygodności objawienia Bożego.

³¹ *Problematyka rozpoznania cudu*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 5-11; *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej* s. 275 nn.

³² *Apologetyka*, wyd. 4 s. 79; *Walor motywacyjny cudów* s. 101 nn.

IV. WIARA JAKO OSOBOWE SPOTKANIE

Innym elementem personalistycznej koncepcji teologii fundamentalnej ujmowanym w tych kategoriach jest wiara. Objawienie i wiara są pojęciami korelatywnymi. Jedno zakłada i w sposób konieczny implikuje drugie. Osobowe pojęcie objawienia domaga się również analogicznego pojmowania wiary. Wskazuje na to też osobowe ujmowanie cudu jako formy i środka uwierzytelniającego objawienie nadprzyrodzone³³. Ksiądz E. Kopeć w swojej *Teologii fundamentalnej* obiera jakby dedukcyjny punkt wyjścia. Jest nim akt wiary³⁴, który jego zdaniem jest kluczowy dla pojmowania samej teologii fundamentalnej. Chyba jednak nie zniekształci się myśli Autora obierając logiczny i psychologiczny tok rozumowania. W tym sensie wiara jawi się jako odpowiedź człowieka na wezwanie Boże. Na początku rozważań dotyczących tego zagadnienia Autor — podobnie jak i przy innych kwestiach — krytycznie odnosi się do jednostronnych tradycyjnych koncepcji wiary: intelektualistycznej, woluntarystycznej czy afektywnej. Idąc za osiągnięciami nowszej psychologii i fenomenologii religii wykazuje, że akt religijny, jakim jest akt wiary, nie jest funkcją tylko rozumu, woli czy uczuć, ale jest aktem całego człowieka. Akt ten jest wewnętrznie zwarty i jednolity, jest wyrazem postawy ludzkiego „ja”. Człowiek religijny ma do czynienia nie tyle z przedmiotem wiary, ile z partnerem, gdyż zasadniczą treścią wiary jest zawsze osoba Boża³⁵. Także nauki biblijne przyczyniły się do osobowego ujmowania wiary przez E. Kopcia. Pismo św. relację człowieka do Boga ujmuje w sposób konkretny i osobowy, jako spotkanie i dialog międzyosobowy.

Te i inne przyczyny sprawiły, że podejście Autora do problematyki wiary jest inne niż w apologetyce tradycyjnej. Jako zwolennik personalistycznej metody poznania opracowuje i tę problematykę w aspekcie osobowym. Idzie w tym względzie za poglądami wielu autorów reprezentujących ten właśnie styl myślenia i uprawiania teologii fundamentalnej czy teologii w ogóle. Twórczo korzysta z ich dorobku. Odnośnie do pojęcia wiary tworzy zwartą syntezę, której zasadnicze idee można wyrazić następująco:

1. Akt wiary ujmuje nie tyle jako akt teoriopoznawczy, który umożliwia poznanie innej rzeczywistości, ile jako żywy kontakt osoby ludzkiej z osobą wcielonego Słowa. Wiara zatem ma charakter spotkania człowieka z osobą Boga objawioną w Chrystusie.

³³ E. Kopeć. *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11: 1964 z. 2 s. 8-14.

³⁴ S. 6-16.

³⁵ Tamże s. 8.

2. Inicjatorem tego spotkania jest sam Bóg, który w wieloraki sposób wychodzi naprzeciw człowiekowi i zaprasza go do zbawczego dialogu. Zaproszenie to w sposób najwyraźniejszy wystosowane w Jezusie Chrystusie jest ciągle żywe i aktualne dzięki Pismu św. i Kościołowi, który je aktualizuje i ponawia, a w którym jest obecny sam Bóg³⁶.

3. Akt wiary ma strukturę osobową i jest zdarzeniem interpersonalnym. Od strony człowieka jest odpowiedzią na Boży apel. Ma więc charakter responsoryczny. Biorąc pod uwagę przedmiot i podmiot aktu wiary ma ona strukturę spotkania, jest rodzajem zbawczego dialogu, przyjęciem przez człowieka orędzia zbawczego Boga i współpracą z Nim. A więc akt wiary ma osobowy wymiar zarówno od strony jej przedmiotu, bowiem jest nim sam Bóg manifestujący się w Chrystusie, jak i od strony podmiotu, bowiem w wierze zaangażowany jest cały człowiek.

4. Wiara nie jest aktem czysto ludzkim, ale bosko-ludzkim, bowiem do wykonania jej aktu Bóg daje człowiekowi swoją pomoc, czyli łaskę, w której jest obecny. Dzięki przyjęciu daru łaski, czyli udzielającego się człowiekowi Boga, może on wejść skutecznie w dialog bosko-ludzki, przez który rozpoczyna się zbawienie człowieka w skali historycznej. W tym sensie wiara staje się zaczątkiem zbawienia, które jest celem zarówno objawienia Bożego, jak i wiary. Zatem nie poznanie świata transcendentnego jest celem wiary, ale wejście w owocny, zbawczy dialog z Bogiem. W tym znaczeniu wiara jawi się jako wyniesienie człowieka na wyższą płaszczyznę bytowania i przyczynia się do personalizacji człowieka, gdyż przez nią upodabnia się do osobowego Boga, staje się Jego dzieckiem³⁷.



Z rozważań powyższych widać wyraźnie, że E. Kopeć podstawowe elementy teologii fundamentalnej ujmuje w kategoriach personalistycznych. Wprawdzie w początkach swej twórczości przez bardzo krótki czas reprezentował także apologetykę tradycyjną, ale bardzo szybko stał się zwolennikiem apologetyki uprawianej w kategoriach personalistycznych.

Doszedł do tego śledząc najnowszą literaturę przedmiotu, co zresztą zawsze cechuje jego postępowanie naukowe. Jak powiedziano na początku tego artykułu, jest on pierwszym fundamentalistą, który zaczął na naszym gruncie opracowywać teologię fundamentalną w kategoriach personalisty-

³⁶ Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej s. 11 n.

³⁷ *Teologia fundamentalna* s. 9 n.; E. Kopeć, M. Nalepa. *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*. W: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. W. Granata*. Lublin 1984 s. 201-219.

czynych. Czy można zatem powiedzieć, że stworzył taki system teologii fundamentalnej? Ogólnie mówiąc, tak. Świadczy o tym przede wszystkim stosowanie metody personalistycznej w poznaniu i uzasadnieniu tez teologiczno-fundamentalnych. Drugim argumentem przemawiającym za tym wnioskiem jest opracowanie podstawowych elementów tej dyscypliny w kategoriach osobowych. Można by powiedzieć, że i przedmiot tej dyscypliny jest ujmowany w tym aspekcie. Jednakże stwierdzenie to dotyczy głównie faktu chrystologicznego, bowiem druga część przedmiotu tej dyscypliny, czyli fakt eklezjologiczny, nie został do końca przepracowany według metody personalistycznej, chociaż i w niej znajdują się pewne akcenty personalistyczne. Pewnym usprawiedliwieniem braku ujednoczenia przedmiotu teologii fundamentalnej w kategoriach personalistycznych może być fakt, że w swej twórczości pisarskiej ks. E. Kopeć koncentrował się niemal wyłącznie na fakcie chrystologicznym, mniej zaś uwagi poświęcał eklezjologii.

Można więc powiedzieć, że ks. E. Kopeć pierwszy stworzył na gruncie polskim teologię fundamentalną o orientacji personalistycznej. Świadczy o tym opracowanie objawienia Bożego, cudu jako podstawowego kryterium wiarygodności i wiary w kategoriach osobowych, a nade wszystko konsekwentne stosowanie metody personalistycznej, zwłaszcza w chrystologii. Warto na zakończenie jeszcze zaznaczyć, że teologii fundamentalnej opracowywanej w kategoriach personalistycznych nadaje także interpretację historiozbowczą.

DIE ELEMENTE DER PERSONALISTISCHEN FUNDAMENTALTHEOLOGIE NACH E. KOPEĆ

Zusammenfassung

E. Kopeć ist einer der ersten Autoren in Polen, der konsequent begonnen hat, dank der Anwendung der personalistischen Methode zur Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Christentums Fundamentaltheologie in personalistischen Kategorien zu betreiben. In seinem Schaffen vollzog sich ein Übergang von der intellektualistischen Apologetik zur personalistisch verstandenen Fundamentaltheologie. Einerseits betonte er ständig die Einseitigkeit und mangelhaftigkeit der Apologetik intellektualistischen Typs und arbeitete andererseits, gestützt auf die von solchen Denkern wie J. Mouroux, K. Adam, R. Guardini, A. Brunner, C. Cirne-Lima, R. Latourelle, E. Masure u.a. erarbeitete personalistische Methode die einzelnen theorieschöpferischen Elemente dieser Disziplin in personalen Kategorien schöpferisch heraus. Zu diesen gehören vor allem die Offenbarung, das Wunder und der Glaube.

Wenn in der traditionellen Apologetik die Offenbarung als Wortübermittlung der information über die dem Menschen unzugängliche übernatürliche Welt verstanden wurde, so betont E. Kopeć, dass sie die Manifestation des personalen Gottes ist, der menschlichen Person in verschiedenen Zeichen entgegkommt und sie zum heilsamen Dialog aufruft. Die göttli-

che Offenbarung fand ihren vollständigsten Ausdruck in der Person von Jesus Christus. Das Wunder wird von E. Kopeć als ein Motiv der Glaubwürdigkeit der Offenbarung behandelt, aber diese seine funktion gründet er nicht auf die physikalische Transzendenz, sondern auf das inhaltliche Element des Wunders als Zeichen Gottes. Das Wunder ist eine Epiphanie Gottes und Sein Zeichen für den Menschen. Die Motivationsfunktion kommt erst nach der Erfüllung bestimmter objektiver und subjektiver Bedingungen zur Wirkung. Der einen Akt der ganzen menschlichen Person bildende Glaube ist die Antwort auf den Heilsappell Gottes, die Begegnung mit Ihm, eine form des Dialogs und der Beginn des Heils, wobei er ein voll und ganz personaler, d.h. vernünftiger, freier und übernatürlicher Akt ist.