Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 455–482.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.24

Edward Kopeć

Jacenty Mastej
jacenty.mastej@kul.pl https://orcid.org/0000-0001-7888-4078
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Edward Kopeć urodził się 22 maja 1918 roku w Passaic (Stany Zjednoczone Ameryki Północnej) [Rusecki, 1985b; 1996; 2002a: 794–795; 2009; 2002b: 651–653; 2011; 2018: 541–542; Mandziuk, 2006: 296–298]. Ukończył gimnazjum we Lwowie, uzyskując świadectwo maturalne w 1938 roku. Po maturze wstąpił do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Lwowie i jednocześnie podjął studia filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Po ukończeniu studiów w 1942 roku – w czasie II wojny światowej – przyjął święcenia kapłańskie, po czym przez trzy lata pracował jako wikariusz w Tłumaczu oraz krótko we Lwowie.

Po zakończeniu II wojny światowej, w związku z przyłączeniem terenów wschodnich Polski do ZSRR, przeniósł się do Poznania, gdzie od lutego 1948 roku pracował jako kapelan Szpitala Miejskiego. W tym samym roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego obronił pracę magisterską. W latach 1948–1950 kontynuował studia specjalistyczne z zakresu teologii fundamentalnej, których zwieńczeniem była obrona – napisanej pod kierunkiem ks. Kazimierza Michalskiego – dysertacji doktorskiej pt. *Zagadnienie poznawalności Boga u apologetów chrześcijańskich II wieku*.

Po uzyskaniu doktoratu rozpoczął pracę dydaktyczną. Wykładał apologetykę i historię dogmatów w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie (1950–1956) oraz w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu (1953–1956). W październiku 1956 roku został zatrudniony

na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na stanowisku adiunkta, a po dwóch latach pracy otrzymał tytuł zastępcy profesora. W 1961 roku uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego oraz rozprawy habilitacyjnej pt. *Świadectwo św. Pawła o zmartwychwstaniu Chrystusa* [Kopeć, 1959a, 1959b, 1960a, 1960b, 1961]. Jednak na zatwierdzenie stanowiska docenta, nadanego mu przez Senat Akademicki KUL na wniosek Rady Wydziału Teologii, musiał czekać (ze względów politycznych) do 16 października 1968 roku. Tytuł profesora nadzwyczajnego uzyskał w 1971 roku. Na emeryturę przeszedł w 1985 roku. Mimo to zajęcia (zlecone bądź w wymiarze jednej drugiej etatu) w Sekcji Teologii Fundamentalnej prowadził jeszcze przez 10 lat. Zmarł 11 czerwca 1999 roku w Lublinie, gdzie został pochowany na cmentarzu przy ul. Lipowej.

Zanim ks. Kopeć rozpoczął samodzielną pracę naukową, kształcił się pod okiem wybitnych profesorów – najpierw we Lwowie, a następnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie pod kierunkiem ks. prof. Szydelskiego rozpoczął pisanie pracy magisterskiej pt. *Znaczenie św. Ireneusza dla tradycji chrześcijańskiej*. Pracę tę obronił dopiero po wojnie na Wydziale Teologicznym UJ w Krakowie. Przygotowując doktorat, uczęszczał na seminarium doktoranckie prowadzone przez ks. prof. Klawka oraz ks. prof. Michalskiego.

Kopeć, prowadząc badania naukowe, doskonalił swój warsztat, kształtował oryginalne rozumienie teologii fundamentalnej oraz angażował się w szeroko pojętą działalność organizacyjną. Do najważniejszych jego działań na płaszczyźnie naukowo-organizacyjnej należą:

- od 1959 do 1985 roku (z krótkimi przerwami, kiedy kierownikiem był ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy) pełnił funkcję kierownika Sekcji Teologii Fundamentalnej, łącznie przez 22 lata;
- w latach 1961–1985 był kierownikiem I Katedry Teologii Fundamentalnej, przemianowanej później na Katedrę Chrystologii Fundamentalnej;
- w latach 1972–1975 oraz 1976–1981 był dziekanem Wydziału Teologii KUL;
- od 1958 roku (przez 25 lat) był przewodniczącym Ogólnopolskiej Sekcji Teologii Fundamentalnej przy Komisji Studiów Episkopatu Polski. W tym czasie zorganizował 11 seminariów naukowych dla wykładowców teologii fundamentalnej w wyższych seminariach duchownych w Polsce;
- był członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego KUL, a w latach 1967–1968 pełnił funkcję sekretarza generalnego tego towarzystwa;

- przez 16 lat był redaktorem działu „teologia fundamentalna" w *Encyklopedii Katolickiej*;
- od 1 listopada 1958 roku był zastępcą dyrektora Konwiktu Księży Studentów, a od 1 września 1965 roku przez 10 lat jego dyrektorem;
- był członkiem licznych komisji, m.in. Komisji ds. Budżetu KUL i Komisji Rewizyjnej, a także sekretarzem Senackiej Komisji ds. Nauki oraz Rektorskiej Komisji ds. Kadry Naukowo-Dydaktycznej.

Kopeć na kursie licencjacko-doktoranckim oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie (kurs „A") i w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej KUL wykładał chrystologię i eklezjologię fundamentalną, a przez pewien czas także filozofię religii. Prowadził ponadto wykłady monograficzne, m.in.: przedmiot formalny apologetyki, historia apologetyki naukowej, metody w teologii fundamentalnej i apologetyce, metodologia teologii fundamentalnej, apologetyka w XX wieku, problematyka Objawienia, wiarygodność Objawienia, historyczność Jezusa z Nazaretu, wiarygodność boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa, pojmowanie i rozpoznanie cudu, problematyka cudu w apologetyce współczesnej, cud jako znak Objawienia, krytyka zmartwychwstania w literaturze, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w teologii XX wieku, wiarygodność zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w krytyce nowożytnej, nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa, wiarygodność chrześcijaństwa oraz wybrane zagadnienia religiologiczne. W ramach prowadzonego przez niego seminarium naukowego powstało 16 prac doktorskich, 47 prac stanowiących podstawę uzyskania licencjatu kościelnego oraz ponad 30 prac magisterskich [Rusecki, 2009: 172–173].

Kopeć jako jeden z pierwszych polskich apologetyków – odchodząc od tradycyjnej apologetyki – dał naukowe podstawy teologii fundamentalnej. W jego pracy naukowej można dostrzec ewolucję od apologetyki intelektualistycznej do teologii fundamentalnej rozumianej personalistycznie [Rusecki, 1985a: 23]. Dlatego uważany jest za pioniera i nestora polskiej teologii fundamentalnej oraz współtwórcę lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej.

Twórczość naukowa. Praca naukowa Kopcia zaowocowała ponad 50 publikacjami. Do najważniejszych należą podręczniki: *Apologetyka* oraz *Teologia fundamentalna*.

Pierwsze wydanie *Apologetyki* ukazało się w 1961 roku, natomiast czwarte – ostatnie – w 1974 roku. Książka miała charakter skryptu dla studentów i zawierała opracowanie podstawowych zagadnień podejmowanych w ramach wykładów z apologetyki. Autor rozpoczyna wykład od zagadnień wstępnych, koncentrując się na kwestiach metodologicznych

(omawia przedmiot apologetyki, jej metody, strukturę naukową oraz jej działy). Zasadnicza część książki obejmuje trzy traktaty wykładane w ramach apologetyki: traktat o religii, o Objawieniu chrześcijańskim (traktat chrystologiczny) oraz traktat o Kościele.

Teologia fundamentalna, która ukazała się w 1976 roku, jest podręcznikiem dla studentów teologii. Jej strukturę stanowią cztery części. W części pierwszej, zatytułowanej „Zagadnienia wstępne", autor prezentuje przedmiot teologii fundamentalnej, jej strukturę naukową oraz działy. W części drugiej podejmuje problematykę religii, omawiając nauki religioznawcze, istotę i genezę religii oraz jej potrzebę. Najbardziej obszerna część trzecia dotyczy Objawienia chrześcijańskiego. W rozdziale I, zatytułowanym „O objawieniu w ogólności", omówiono pojęcie Objawienia Bożego, konieczność Objawienia nadprzyrodzonego, poznawalność faktu Objawienia oraz cud jako kryterium prawdziwości Objawienia. Rozdział II, zatytułowany „Fakt objawienia chrześcijańskiego", dotyczy świadectw (chrześcijańskich oraz pogańsko-żydowskich) potwierdzających historyczne istnienie Jezusa z Nazaretu, a także kwestii chrześcijaństwa jako Objawienia Bożego, motywów wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego, zmartwychwstania Chrystusa oraz wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa. Część czwarta poświęcona została Kościołowi katolickiemu. W rozdziale I omówiono ustanowienie Kościoła. Rozdział II przedstawia jego istotne elementy organizacyjne, takie jak prymat, zakres władzy papieskiej, apostolat i jego władzę, trwanie apostolatu w episkopacie oraz potrójną władzę w Kościele (nauczycielską, kapłańską i duszpasterską). Rozdział III ukazuje znamiona prawdziwego Kościoła. Książka ma charakter systematycznego wykładu – porządkuje kluczowe pojęcia oraz przedstawia argumenty teologiczne i filozoficzne na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła. Styl wywodu jest naukowy i przejrzysty, co sprawiło, że publikacja była uznawana za wartościowy podręcznik akademicki oraz kompleksowe wprowadzenie do podstaw teologii katolickiej, ukazujące racjonalne i historyczne fundamenty wiary oraz jej zrozumiałość w kontekście współczesnego świata.

Pozostałe najważniejsze publikacje Kopcia ogniskują się wokół następujących obszarów badawczych: 1) Zagadnienia religiologiczne; 2) Objawienie i wiara; 3) Cud; 4) Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

1) **Zagadnienia religiologiczne**. W początkach twórczości naukowej Kopeć podejmował kwestie przynależące do religiologii. Pośród publikacji poświęconych tej problematyce warto wymienić: *Koran a Biblia* [1952], *Chrystus w Koranie* [1955], *Poglądy apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga* [1957], *Co to jest religia?* [1958], *Kościół a religie*

niechrześcijańskie [1966a]. Zdecydowana większość wymienionych publikacji powstała przed Soborem Watykańskim II i stanowi przedsoborową syntezę katolickiego ujmowania religii. Jedynie ostatni artykuł, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, ukazuje soborowe spojrzenie na religie. Kopeć prezentuje *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* Soboru Watykańskiego II, w której „po raz pierwszy zostało oficjalnie określone stanowisko Kościoła katolickiego jako przyjazny dialog, który Kościół chce nawiązać z innymi religiami w duchu miłości ewangelicznej" [Kopeć, 1966a: 31].

2) **Objawienie i wiara** to kwestie, które w twórczości Kopcia zajmują ważne miejsce. Do najważniejszych publikacji poświęconych problematyce Objawienia należą: *Objawienie* [1949], *Pojęcie objawienia Bożego* [1965], *Pojęcie i przekazywanie objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II* [1967], *Stosunek Tradycji do Pisma św. w nauce Soboru Watykańskiego II* [1969], *Kryteria wiarygodności objawienia w nauce Soboru Watykańskiego I* [1973]. Natomiast problematykę wiary ukazują publikacje: *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej* [1964b], *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej* [1985]. W pracach naukowych, które powstały zarówno przed Soborem Watykańskim II, jak i po nim, widoczne jest nowe, personalistyczne i chrystocentryczne spojrzenie na Objawienie i wiarę [Kopeć, 1953, 1975, 1977c]. Lubelski profesor podkreśla, że dominujące w apologetyce tradycyjnej noetyczne i intelektualistyczne ujęcie Objawienia jako *locutio Dei attestans* było zbyt jednostronne i koncentrowało się jedynie na jego przekazie przez słowo. Tymczasem Objawienie biblijne jest rzeczywistością osobową, która w sposób dynamiczny realizuje się w historii zarówno przez Boże działanie, jak i Boże słowo. Co ważne, te dwie osobowe formy Objawienia są ze sobą ściśle powiązane. Dokonując analizy Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu *Dei Verbum*, profesor omawia – stosując kategorie personalistyczne – pojęcie Objawienia, jego realizację i przekazywanie w Kościele. Korelatem Bożego Objawienia jest wiara, dlatego Kopeć widzi potrzebę jej ujmowania także w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych. Wiara chrześcijańska jest zatem żywą relacją – spotkaniem osoby ludzkiej z Jezusem Chrystusem. Inicjatorem tego spotkania jest Bóg. Akt wiary ma strukturę osobową i jest wydarzeniem interpersonalnym. Jest aktem bosko-ludzkim, gdyż Bóg daje człowiekowi swoją pomoc – łaskę, w której jest obecny jako działający tu i teraz [Kopeć, 1964b; Kopeć, Nalepa, 1985; Rusecki, 1985a: 28–31, 34–36]. Ponieważ centrum zarówno Objawienia, jak i wiary jest Jezus Chrystus, Kopeć promuje chrystocentryzm w teologii [Łukaszyk, 1968: 18–19].

3) **Cud** – Kopeć był pionierem posoborowego spojrzenia na problematykę cudu w polskiej teologii. W publikacjach podejmował on następujące kwestie: problem cudu w apologetyce współczesnej [1964a], rozpoznanie cudu [1966b], walor motywacyjny cudu [1972b, 1976b] oraz cud w teologii [1985a]. Jego biblijne pojmowanie cudu charakteryzują trzy elementy: personalistyczne rozumienie cudu, jego ujęcie znakowe oraz historiozbawczy sens.

Cud ma charakter personalistyczny. Autorem cudów starotestamentowych jest osobowy Bóg, natomiast cuda nowotestamentowe są dziełem Jezusa Chrystusa – Wcielonego Syna Bożego. Bóg, który jest sprawcą cudu, jest w nim obecny jako działający „tu i teraz". Uwyraźniają to cuda Jezusa, które objawiają Jego boską moc, dobroć Boga względem człowieka oraz osobową bliskość. Bóg poprzez wydarzenia cudowne zaprasza człowieka do wejścia z Nim w osobową relację, która realizuje się na płaszczyźnie wiary. Cud jest szczególnym uobecnieniem się osobowego Boga w historii, które należy odróżnić od Jego naturalnej, stwórczej obecności. W cudzie objawia się Bóg, który manifestuje swoje osobowe istnienie i obecność, objawia wolę nawiązania dialogu z człowiekiem, obdarza go zbawczymi dobrami i realizuje swoją ekonomię Objawienia i zbawienia, a jednocześnie staje się dla człowieka godny zaufania i wiary [Rusecki, 1985a: 31–33].

Personalistyczne rozumienie cudu u Kopcia jest dopełnione przez ujmowanie go w kategoriach znakowych. Należy zauważyć, że oba ujęcia wzajemnie się uzupełniają i pozostają ze sobą w ścisłej korelacji. Z semiotycznym rozumieniem cudu spotykamy się u Ojców Apostolskich i Ojców Kościoła, a szczególnie u św. Augustyna, który eksponuje w cudzie zarówno element widzialny, jak i nadane mu przez Boga znaczenie i sens. To Bóg – Autor cudu – decyduje zarówno o empirycznej stronie cudu, jak i o jego treści. Element empiryczny cudu jest dostrzegalny i wyróżnia się spośród innych zjawisk swoją niezwykłością. Jednak nie w tym tkwi istota cudu jako Bożego znaku. Cud jako znak nie może być sprowadzany jedynie do elementu widzialnego (materialnego, empirycznego). Mimo to zjawiskowa strona cudu powinna odbiegać od zwykłego biegu rzeczy, aby przyciągnąć uwagę świadków i wzbudzić ich zainteresowanie. Strona empiryczna cudu, choć niezwykła, ma charakter poważny i dyskretny, gdyż jest wynikiem Bożego działania. Element widzialny cudu stanowi nośnik Bożej obecności oraz treści nadprzyrodzonej. Cud-znak nie może przy tym koncentrować uwagi odbiorcy wyłącznie na elemencie widzialnym, lecz ma prowadzić go do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Znaczenie cudu jako znaku nie jest kwestią umowy ani dowolnej interpretacji, lecz wynika z Bożego nadania. Warunkiem koniecznym jego odczytania jest łaska Boża, gdyż jedynie perspektywa wiary pozwala przyjąć właściwe

znaczenie Bożego znaku. Bez wiary cudowne działanie Boga pozostaje jedynie wydarzeniem przekraczającym znane prawa natury. Pełne odczytanie cudu-znaku dokonuje się poprzez odniesienie go do „kodu", którym jest Objawienie Boże. Cuda przynależą do struktury Objawienia i dlatego tylko w jego perspektywie mogą być właściwie zrozumiane i interpretowane. Ponieważ pełnia Bożego Objawienia dokonała się w Jezusie Chrystusie, On sam jest osobowym „kodem" potrzebnym do właściwego odczytania znaczenia wydarzeń cudownych [Kopeć, 1976a: 73–75; Kopeć, 1972b: 100–109; Rusecki, 2011: 8].

Kopeć w teologii cudu uwydatnia także jego historiozbawcze znaczenie. Cuda dokonują się w konkretnym miejscu i czasie, czyli w historii. Tym samym przynależą one do historii działania Boga – historii zbawienia – oraz ją współtworzą. Cuda należy wiązać z osobą Jezusa Chrystusa, w którym dokonało się definitywne odkupienie człowieka. Jednak już cuda Starego Testamentu nie tylko zapowiadały zbawienie, lecz – będąc aktami Bożej mocy – także je realizowały, odnawiając zniszczone przez grzech dzieło stworzenia. Taki sam sens mają cuda Jezusa. Stanowią one w sposób wyraźny realizację zbawienia, które zostało ostatecznie dopełnione w wydarzeniach paschalnych. Podobnie jak cuda Jezusa, tak również cuda dokonujące się nieustannie w Kościele przynależą do porządku soteriologicznego.

4) **Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa**, które jest sercem chrześcijaństwa, stanowi dla chrystologii fundamentalnej główny obszar badań. Dorobek Kopcia z zakresu teologii rezurekcyjnej jest imponujący, gdyż obejmuje kilkanaście publikacji naukowych, w których ukazuje on, że zmartwychwstanie jest centralną prawdą chrześcijaństwa oraz kluczowym argumentem za jego wiarygodnością [Kopeć, 1959a, 1959b, 1960a, 1960b, 1961, 1972a, 1977a, 1977b, 1978, 1982b, 1985a]. Rezurekcja jest zarówno realnym wydarzeniem historycznym, jak i nadprzyrodzonym misterium, które przekracza możliwości czysto naukowego poznania. Oznacza ona przejście Jezusa ze śmierci do nowej, nadprzyrodzonej rzeczywistości w uwielbionym ciele. Lubelski profesor wiarygodność zmartwychwstania łączy z wykazaniem jego realności i historyczności oraz jego objawieniowo-zbawczego sensu. Problem wiarygodności rezurekcji uczynił centralnym przedmiotem badań i refleksji naukowej w ramach teologii fundamentalnej. Apologia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ujęciu Kopcia stanowi dojrzałe połączenie klasycznej argumentacji apologetycznej z refleksją teologicznofundamentalną o charakterze personalistycznym i historiozbawczym. Zostanie ona przedstawiona w dalszej części niniejszego opracowania.

Warsztat apologety

Nawiązania

Początki drogi naukowej Kopcia przypadają na okres poprzedzający Sobór Watykański II. Podejmowana przez młodego profesora refleksja apologetyczna ma wyraźny rys personalistyczny. Jest to czytelna zapowiedź odejścia od tradycyjnej apologetyki klasycznej o charakterze intelektualistycznym. W czasie soboru i bezpośrednio po nim Kopeć, włączając się w posoborową dyskusję szczególnie nad kwestiami poruszonymi w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, podejmuje namysł m.in. nad pojęciem i przekazywaniem Objawienia Bożego [Kopeć, 1967] oraz relacją Tradycji do Pisma Świętego [1969]. Na podstawie Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II ukazuje nowe stanowisko Kościoła katolickiego wobec wyznawców innych religii i pragnienie dialogu z nimi [1966a].

Po Soborze Watykańskim II Kopeć opowiada się zdecydowanie za teologią fundamentalną w personalistycznym ujęciu [Rusecki, 1985a]. Wyraźne przejście od apologetyki do teologii fundamentalnej ma miejsce w 1976 roku i wiąże się z wydanym skryptem dla studentów pt. *Teologia fundamentalna*. Wydawane wcześniej podręczniki (cztery wydania) nosiły tytuł *Apologetyka*. Lubelski profesor był świadom tego, że w literaturze zamiennie używa się terminów „apologetyka" i „teologia fundamentalna", jednak chciał podkreślić, że pełne uzasadnienie wiarygodności Objawienia i chrześcijaństwa powinno się dokonywać na płaszczyźnie zarówno rozumu, jak i wiary (*ratio et fides*). Rusecki – uczeń i następca Kopcia na Katedrze Chrystologii Fundamentalnej – stwierdza:

> Wspominane podejście do problematyki apologetycznej 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. Guitton. Wpływ J. Mouroux i R. Guardiniego zaznaczył się w personalistycznym podejściu do objawienia, wiary i cudu; W. Bulsta, R. Latourelle'a – w zakresie problematyki objawienia, C. Cirne-Limy, K. Adama, A. Brunnera, R. Auberta – w osobowym ujmowa-

niu wiary, E. Masure'a, L. Mondena, A. Liégé, J. Mouroux – w ujmowaniu cudu w kategoriach znaku Bożego i zdarzenia interpersonalnego, J. Guittona i J. Mouroux – w osobowym traktowaniu wiarogodności ujmowanej w kategoriach świadectwa [Rusecki, 1985a: 27].

Stosunek do adwersarzy

Kopeć – jako kapłan, profesor, przedstawiciel współczesnej apologetyki katolickiej – wyróżniał się nie tylko konsekwentną obroną wiary, lecz także kulturą prowadzenia polemik światopoglądowych. Jego podejście do adwersarzy miało charakter dialogiczny, a nie konfrontacyjny. Nie traktował polemiki jako pola walki, lecz jako przestrzeń poszukiwania prawdy, w której rozmówca – nawet krytyczny wobec chrześcijaństwa – pozostaje partnerem, a nie przeciwnikiem do pokonania. Poprzez taką postawę wpisywał się w szerszy nurt odnowy teologicznej zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II, który podkreślał potrzebę dialogu Kościoła ze współczesnym światem, jego kulturą i nauką. Kopeć realizował ten postulat nie tylko deklaratywnie, lecz także metodologicznie – poprzez otwartość na pytania, uczciwe przedstawianie stanowisk oponentów oraz unikanie uproszczeń.

W swojej działalności apologetycznej koncentrował się na wykazywaniu wiarygodności chrześcijaństwa przy użyciu zróżnicowanych i komplementarnych form argumentacji. Z jednej strony odwoływał się do źródeł teologicznych: Objawienia, Pisma Świętego oraz Tradycji Kościoła, ukazując ich wewnętrzną spójność i historyczne zakorzenienie. Z drugiej strony sięgał po narzędzia wypracowane przez filozofię – zwłaszcza w zakresie metafizyki i epistemologii – aby uzasadniać racjonalność wiary i możliwość poznania prawdy o Bogu. Istotnym elementem jego refleksji było także korzystanie z dorobku nauk humanistycznych i społecznych, takich jak historia, socjologia czy psychologia, które pozwalają lepiej rozumieć fenomen chrześcijaństwa i kontekst przeżywania wiary. Podkreślał ponadto potrzebę wykorzystywania nauk przyrodniczych, np. medycyny, w celu naukowej weryfikacji cudu. W rezultacie jego apologetyka miała charakter integralny: łączyła wierność treściom wiary z otwartością intelektualną oraz wysoką kulturą dialogu. Dzięki temu nie ograniczała się do obrony przed zarzutami, lecz stawała się doniosłą propozycją wiary chrześcijańskiej, która jest racjonalnie uzasadniona i egzystencjalnie niezbędna dla człowieka.

Forma literacka

Forma literacka twórczości naukowej Kopcia uwarunkowana jest jej adresatami, którymi są zarówno studenci, jak i teologowie (zapewne w mniejszym stopniu także autorzy, z którymi polemizuje). Dlatego jego opracowania cechuje świadomość potrzeby myślenia całościowego i systemowego. Uwidaczniają to poszczególne artykuły, w których zagadnienia cząstkowe podejmowane są w perspektywie większej całości i w powiązaniu z nią. Tym samym pojedyncze opracowania stanowią elementy przemyślanej i metodologicznie dojrzałej apologetyki oraz teologii fundamentalnej o charakterze personalistycznym.

Główne wątki apologetyczne

Dziedzictwo teologiczne Kopcia wskazuje, że jego myśl apologetyczna zawiera wszystkie najważniejsze i klasyczne wątki charakterystyczne dla chrystologii fundamentalnej. Natomiast refleksja apologetyczno-eklezjologiczna pojawia się jedynie w podręcznikach dla studentów: *Apologetyka* i *Teologia fundamentalna*. Wkład Kopcia w myśl apologetyczną i teologicznofundamentalną łączy się ze stopniowym przejściem od uprawiania apologetyki do teologii fundamentalnej. Lubelski profesor podejmuje także namysł nad zjawiskiem religii, poszukując odpowiedzi na zasadnicze pytania: czym jest religia, jaka jest jej geneza oraz co stanowi jej istotę? Kopeć był jednym z pierwszych teologów w Polsce, którzy – na podstawie nauczania Soboru Watykańskiego II – zajmowali się ukazaniem stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W refleksji nad zagadnieniem Objawienia podejmuje on próbę uwiarygodnienia rzeczywistości Objawienia, wiary i cudu, o czym była już mowa.

Do głównych kwestii, w których uwidacznia się rys apologetyczny i apologijny, należą: historyczność Jezusa Chrystusa oraz Jego zmartwychwstanie, przy czym kwestia druga jest priorytetowa i centralna, co widać zarówno w częstym jej podejmowaniu, jak i w obszernym opracowaniu. Kopeć ma pełną świadomość tego, że początki religii chrześcijańskiej są ściśle związane z osobą Jezusa Chrystusa: zarówno z Jego historycznym istnieniem, jak i zmartwychwstaniem.

1) **Apologia historyczności Jezusa Chrystusa** – Omówienie tej kwestii Kopeć rozpoczyna od stwierdzenia, że próby zakwestionowania historycznego istnienia Jezusa pojawiły się „dopiero w okresie oświecenia, kiedy opierając się na założeniach filozoficznych, starano się wyjaśnić powstanie

chrześcijaństwa jako dziejów pewnej idei religijnej, symbolu religijnego lub ruchu społecznego. W ramach takich historiozofii, świadectwa historyczne o Jezusie interpretowano mitologicznie. Wśród wielu hipotez, które kwestionowały lub odrzucały historyczne istnienie Jezusa, wyróżnić można jako najważniejsze: hipotezę idealistyczną, synkretyczną, symboliczną i socjalną" [Kopeć, 1982a: 73].

Lubelski teolog, podejmując polemikę z D. F. Straussem – zwolennikiem hipotezy idealistycznej, według którego *Ewangelie* przedstawiają w formie mitycznej dzieje idei religijnej, a nie dzieje osoby historycznego Jezusa z Nazaretu – wskazuje na błędy metodyczne i rzeczowe. Wprowadzenie założeń filozoficznych do badań historycznych prowadzi do deformacji historii [Kopeć, 1976a: 126–127; 1974: 121–123]. Lubelski profesor zdecydowanie odrzuca także hipotezę synkretyczną, według której chrześcijaństwo powstało w wyniku ewolucji z religii pogańskich. Drews, sztandarowy przedstawiciel tej hipotezy, uważał, że Chrystus nie istniał jako postać historyczna, lecz jest mitem podobnym do bóstw religii antycznych (Adonis, Mitra, Dionizos, Ozyrys). Zdaniem lubelskiego teologa poglądy te są dowolne i lekceważą obowiązujące w badaniach porównawczej historii religii zasady: „Poprawne metodycznie badania porównawczej historii religii wykazały, że idea soteryczna w chrześcijaństwie była jednorazowa i niepowtarzalna, historyczna, a nie zjawiskowa, czyli stale powtarzająca się w przyrodzie, jak to miało miejsce w religiach antycznych" [Kopeć, 1982a: 74]. Dlatego wniosek o podobieństwie Jezusa Chrystusa do bóstw antycznych trzeba uznać za bezzasadny. Kopeć rozprawia się także z powstałą w latach 50. XX wieku teorią profesora paryskiej Sorbony Dupont-Sommera o dużym podobieństwie pomiędzy centralną postacią gminy w Qumran a Jezusem *Ewangelii*, uznając ją za zupełnie dowolną [Kopeć, 1982a: 75]. W apologii chrześcijaństwa Kopeć odnosi się również do hipotezy symbolicznej, według której Jezus przedstawiony w Ewangeliach jest tylko obrazem, symbolem rzeczywistości transcendentnej (wytworem ludzkiej podświadomości), a nie postacią historyczną. Do przedstawicieli tej hipotezy należą: A. Niemojewski (Jezus jest symbolem księżyca jako syn bóstwa słońca), P. Jensen (Jezus ewangeliczny jest symbolem słońca), W. B. Smith (kult bóstwa Jezusa istniał na kilka wieków przed chrześcijaństwem, które wzbogaciło mit o Jezusie o historię jego życia, śmierci i zmartwychwstania, jako symbol żyjącego, umierającego i zmartwychwstałego bóstwa) [Kopeć, 1982a: 75–76]. Zdaniem Kopcia dowolne poglądy szkoły symbolicznej „nie mogły być traktowane w nauce poważnie i rzeczowo, gdyż ignorowały wyniki badań historycznych" [Kopeć, 1982a: 76].

W apologii historyczności Jezusa teolog z KUL-u najwięcej miejsca poświęca hipotezie socjalnej, która lansowana była w Polsce przez religioznawstwo marksistowskie oraz ideologię socjalistyczną. Punktem wyjścia tej hipotezy jest wprowadzone przez Marksa, Engelsa i Lenina dialektyczne i materialistyczne pojmowanie historii w ramach materializmu dziejowego, według którego podstawą przemian społecznych jest czynnik ekonomiczny. Zgodnie z tym założeniem A. Kalthoff uważa, że przyczyn powstania chrześcijaństwa trzeba szukać w uwarunkowaniach społeczno-ekonomicznych, a nie w działaniu jednostki. Kopeć, oceniając poglądy Kalthoffa, stwierdza:

> Pojmowanie chrześcijaństwa jako tworu bezosobowej siły rodzącej się z potrzeb gospodarczych środowiska, uznano za zupełnie dowolne i nie poparte żadnymi argumentami historycznymi. […]. Historia religii wykazuje coś wręcz przeciwnego. Wszelkie ruchy religijne, jakie zna historia, zwłaszcza zorganizowane, miały zawsze swego założyciela, mistrza, proroka. Ponadto hipoteza ta posiada cały szereg błędów rzeczowych […] [Kopeć, 1982a: 77].

Drugim przedstawicielem hipotezy socjalnej, z którym polemizuje Kopeć, jest K. Kautsky. Przejął on poglądy Kalthoffa, zmieniając tylko miejsce powstania chrześcijaństwa z Rzymu na Palestynę [Kopeć, 1976a: 128–130, 1974: 123–124].

W czasach działalności naukowej Kopcia hipoteza socjalna, która powstanie chrześcijaństwa wiąże z przemianami społecznymi, była głoszona przez religioznawców marksistowskich. Tworzyli oni dwa główne kierunki: mitologiczny (R. J. Wipper, A. B. Ranowicz, S. I. Kowalew, J. A. Lencman, G. M. Liwszyc, B. Bošnjak, A. Donini) i historyczny (N. M. Nikolski, S. A. Żebielew, A. Robertson, M. Robbe, Z. Poniatowski, O. Mandić). Zdaniem pierwszych mit o Jezusie został stworzony przez bogate warstwy społeczne i narzucony ludziom biednym. Natomiast przedstawiciele kierunku historycznego nie negowali historycznego istnienia Jezusa z Nazaretu, jednak początek i istotę chrześcijaństwa wiązali z bazą ekonomiczną, a dokładnie z dwoma zwalczającymi się ruchami socjalnymi: rewolucyjnym petrynizmem i paulinizmem [Kopeć, 1982a: 77–80]. Odnosząc się do powyższych twierdzeń, trzeba stwierdzić, że zarówno nurt mitologiczny, jak i historyczny opierają się na silnym **redukcjonizmie materialistycznym**, zakładając, że religia jest jedynie produktem warunków ekonomicznych i walki klas. Teza o czysto „społecznym wytworzeniu" chrześcijaństwa jako efektu konfliktu ruchów społecznych, takich jak petrynizm i paulinizm jest **spekulatywna i nieudokumentowana**

źródłowo. Nurt mitologiczny, który całkowicie odrzuca historyczność Jezusa, jest nie do przyjęcia w badaniach akademickich. Wreszcie marksistowska interpretacja często cierpi na **jednostronność metodologiczną** – zakłada, że ekonomia jest jedynym kluczem do zrozumienia religii, co ogranicza możliwość pełniejszej, wieloaspektowej analizy zjawisk religijnych.

Po krytycznym odniesieniu się do prób zakwestionowania historyczności Jezusa Chrystusa Kopeć przedstawia świadectwa pozachrześcijańskie potwierdzające Jego istnienie. Omawia krótkie wzmianki o religii chrześcijańskiej i Jezusie u historyków rzymskich II wieku: Pliniusza Młodszego, Swetoniusza i Tacyta oraz u historyka żydowskiego z końca I wieku, Józefa Flawiusza, i w Talmudzie [Kopeć, 1982a: 80–85, 1976a: 119–125, 1974: 115–120]. Na koniec zajmuje się głównym źródłem poznania Jezusa, którym są świadectwa nowotestamentowe, a szczególnie cztery Ewangelie kanoniczne. Kopeć krytycznie odnosi się do poglądów H. S. Reimarusa, K. L. Schmidta i M. Dibeliusa oraz na podstawie Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *De historica evangeliorum veritate* z 1964 roku obszernie omawia proces powstawania Ewangelii, ich autentyczność, integralność oraz wiarygodność [Kopeć, 1982a: 85–98, 1976a: 97–119]. Poznanie złożonej genezy Ewangelii pomaga zrozumieć ich naturę, historię oraz gatunek literacki. Ewangelie zawierają elementy historyczne (słowa i czyny Jezusa z Nazaretu), które nie zostały przedstawione jedynie w formie faktów, lecz otrzymały sens teologiczny; tym samym stanowią syntezę historii i teologii, obejmują słowa i czyny Jezusa – element historyczno-faktograficzny – oraz ich interpretację i adaptację do potrzeb wspólnoty – komponent redakcyjny i aktualizujący.

2) **Apologia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa** – Kopeć miał pełną świadomość tego, że zmartwychwstanie Chrystusa jest centralną prawdą wiary chrześcijańskiej, dlatego podejmował jego obronę, odnosząc się do prób jego zakwestionowania. Dostrzegając przemiany, jakie zaszły w rozumieniu rzeczywistości wiary w czasach Soboru Watykańskiego II, lubelski profesor widział także potrzebę pogłębienia argumentacji rezurekcjonistycznej. Eksponując znaczenie rezurekcji, stwierdza, że to właśnie ona „stanowi centralne wydarzenie w historii zbawienia i podstawową tajemnicę wiary chrześcijańskiej. Bez zmartwychwstania Jezusa […] nie moglibyśmy zrozumieć powstania i istnienia chrześcijaństwa" [Kopeć, 1982b: 246; Skawiński, 1985: 39].

W apologii rezurekcji Chrystusa Kopeć wychodzi od prawdy, że jest ona fundamentalnym wydarzeniem historii zbawienia oraz centralnym misterium wiary chrześcijańskiej; jest zarazem realnym faktem i zbawczym

misterium [Kopeć, 1977b: 225–228, 1977a: 107–118, 1982b: 246–277]. Rezurekcja Chrystusa ma zatem podwójny wymiar: jest rzeczywistością realną, związaną z historią (z konkretnymi wydarzeniami dziejącymi się w określonym miejscu i czasie – są one potwierdzone świadectwami tych, którzy „widzieli i słyszeli"), a jednocześnie posiada wymiar transcendentny (ponadhistoryczny), przekraczający możliwości czysto empirycznego ludzkiego poznania. Lubelski teolog, broniąc realności zmartwychwstania m.in. przed przedstawicielami szkoły ewolucjonizmu religijnego oraz poglądami R. Bultmanna i W. Marxsena, podkreślał, że nie jest ono mitem ani symbolem wiary uczniów, lecz realnym wydarzeniem potwierdzanym przez zewnętrzne znaki:

> Zmartwychwstanie Chrystusa jest aktem Bożej wszechmocy, niedostępnym poznaniu naturalnemu. Dlatego też nie może być nazwane faktem historycznym w tym samym znaczeniu, co śmierć Jezusa na krzyżu czy pogrzebanie. Z drugiej strony zmartwychwstanie jako rzeczywistość nadprzyrodzona została niejako udostępniona poznaniu naturalnemu poprzez zewnętrzne znaki (pusty grób, chrystofanie) i dzięki temu można je nazwać faktem, który dokonał się w ramach historii, choć swą treścią wykracza ponad historię [Kopeć, 1972a: 105].

Fundamentem wykazania wiarygodności rezurekcji są dla Kopcia świadectwa Nowego Testamentu. Profesor przywołuje cztery grupy świadectw: pierwotną kerygmę apostolską, formuły wiary, hymny liturgiczne oraz relacje czterech Ewangelii [Kopeć, 1976a: 155]. Wiarygodność tych świadectw wiąże przede wszystkim z ich wczesnochrześcijańską genezą, gdyż powstały w środowisku apostolskim oraz w czasie bliskim wydarzeniom rezurekcyjnym. Lubelski teolog uważa, że u podstaw błędnego przekonania badaczy z kręgów liberalnych, oświeceniowych i pozytywistycznych leży niewłaściwe rozumienie źródeł biblijnych, które są traktowane jako dokumenty ściśle historyczne. Tymczasem trzeba mieć na uwadze cel i charakter przekazów nowotestamentowych. Nie mają one charakteru historyczno-kronikarskiego, ale są przede wszystkim świadectwem wiary, odwołującym się do wydarzeń historycznych. Ewangeliści czerpali wiadomości z tradycji apostolskiej oraz kierowali się określonym celem redakcyjnym, jednak podstawą ich narracji są realne wydarzenia, potwierdzone przez wielu świadków [Kopeć, 1977a: 110–111, 1982b: 261–267]. Wyżej wymienione świadectwa Nowego Testamentu stanowią fundamentalną i wiarygodną podstawę do wykazania faktyczności i prawdziwości zmartwychwstania. Pomagają bowiem w dotarciu do środowiska apostolskiego,

które proklamowało wiarę w Jezusa Chrystusa, opartą na realnym wydarzeniu, jakim było Jego zmartwychwstanie. Świadectwa te dają możliwość poznania sposobów wyrażania wiary i przepowiadania w Kościele wczesnoapostolskim, jak również przybliżają treść orędzia wielkanocnego. Pozwalają także odczytać zawartą w nich pierwotną argumentację za wiarygodnością zmartwychwstania.

Kopeć uwypukla cztery zasadnicze racje przemawiające za wiarygodnością zmartwychwstania: świadectwo Pism, pusty grób, chrystofanie paschalne oraz gwałtowna i radykalna przemiana apostołów – od lęku do odważnego świadectwa wiary [Kopeć, 1972a: 109]. Analiza tych znaków (przy uwzględnieniu *fides et ratio*) pozwala ukazać zarówno historyczne zakorzenienie wiary wielkanocnej, jak i jej fundamentalne znaczenie dla powstania i trwania chrześcijaństwa.

Świadectwo Pism. Kopeć zauważa, że w katechezach paschalnych skierowanych do środowiska judaistycznego używana jest tzw. argumentacja skrypturystyczna (z proroctw ST) [Kopeć, 1959b: 97–98]. Argumentacja ta jest ważna, ponieważ w mentalności Hebrajczyków odwołanie się do Starego Testamentu miało najwyższe znaczenie, większe niż świadectwo każdego człowieka. Przykładem stosowania argumentacji biblijnej w Kościele czasów apostolskich jest mowa św. Piotra wygłoszona w Jerozolimie w dzień zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 14–36). Katecheza ta skierowana jest do Żydów, dlatego rozbudowana została argumentacja skrypturystyczna: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są realizacją odwiecznego planu Boga. Piotr, interpretując słowa Psalmu 16 (w. 10), wykazuje, że w rezurekcji Jezusa z Nazaretu wypełniła się obietnica dana przez Boga Dawidowi (w. 29–31). Kopeć stwierdza: „Apostoł wykazuje swym słuchaczom, że proroctwo Dawidowe może odnosić się jedynie do Chrystusa. Uzasadnia to tym, że Dawid nie mógł mówić o sobie, gdyż po śmierci *został pogrzebany, a jego grób znajduje się pośród nas aż po dzień dzisiejszy* (Dz 2, 29)" [Kopeć, 1959b: 98]. W Dziejach Apostolskich odnajdujemy także obszerną mowę, którą św. Paweł wygłosił w Antiochii Pizydyjskiej. Audytorium było mieszane: słuchaczami byli bowiem i Żydzi, i Grecy (Dz 13, 23–41). Katecheza stanowi swoiste kompendium nauczania apostoła Pawła o zmartwychwstaniu i jego zbawczych skutkach. Argumentacja biblijna polega na wykazaniu, że w Jezusie wypełniły się obietnice dane „ojcom" oraz proroctwo Dawidowe (Ps 16, 10). Apostoł Narodów ostro krytykuje mieszkańców Jerozolimy za to, że nie rozpoznali w Jezusie Mesjasza, który był zapowiedziany w Starym Testamencie (w. 27. 29. 41). Podobnie w *Credo* korynckim (1 Kor 15, 3–5) znajdujemy stwierdzenie, że Chrystus zmartwychwstał „zgodnie z Pismem". Kopeć [1959b: 97] stwierdza, że użyta tu

formuła w sposób ogólny wyraża przekonanie, że Chrystus przez zmartwychwstanie wypełnił Pisma. Argumentacja skrypturystyczna odnosząca się do rezurekcji stanowi jedynie część biblijnego potwierdzenia wiarygodności osoby i misji Mesjasza.

Pusty grób. Kopeć wskazywał także na tradycję o pustym grobie jako jeden z kluczowych elementów argumentacji apologetycznej. Zwracał uwagę na potwierdzenie informacji o jego wczesnym odkryciu we wszystkich przekazach ewangelijnych; uwyraźniał fakt, że pierwszymi świadkami były kobiety, oraz zauważał brak przekonującego i uzasadnionego alternatywnego wytłumaczenia, dlaczego nie ma w nim ciała. Natomiast teorie o kradzieży ciała czy pomyłce w identyfikacji grobu uznawał za dowolne i nieracjonalne. Profesor wyjaśnia:

> Pusty grób – to tradycja bez wątpienia starożytna; marginalna w stosunku do tradycji centralnej o ukazaniach. Pierwotne teksty nie sugerowały powstania wiary w Zmartwychwstanie jako wynik odkrycia pustego grobu. Wskazują raczej, że ta wiara zrodziła się wskutek boskiego orędzia – słów anioła lub Chrystusa […]. Sam w sobie pusty grób nie jest przedstawiony jako jakiś dowód zmartwychwstania, ale raczej jako fakt budzący zdumienie, strach lub obawę [Kopeć, 1982b: 270].

Stwierdzenie, że w grobie nie ma ciała Jezusa, jest pierwszym etapem doświadczenia wielkanocnego niewiast i uczniów. Narracje o odkryciu pustego grobu przekazują wszyscy ewangeliści (Mt 28, 1–8; Mk 16, 1–8; Łk 24, 1–12; J 20, 2–13) [Kopeć, 1959a: 72]. Za ich wiarygodnością przemawia zgodność co do istoty faktu (grób jest pusty), przy równoczesnych rozbieżnościach w szczegółach. Gdyby relacje zostały stworzone przez pierwotną gminę chrześcijańską, z pewnością zadbano by o ich większą zgodność w detalach. Różnice w relacjach o pustym grobie wynikają z teologicznych i redakcyjnych koncepcji poszczególnych ewangelistów oraz z bogactwa tradycji, z której korzystali. Narracje te mają wielorakie odniesienia do historii, dlatego tradycja o pustym grobie jest historycznie udokumentowana [Kopeć, 1959b: 102].

Odkrycie pustego grobu dokonuje się niejako „przy okazji". Kobiety nie spodziewały się zmartwychwstania, przypuszczały, że ciało Jezusa będzie w grobie. Martwiły się jedynie o to, kto im odsunie kamień od grobu. Widząc pusty grób, zdumione i przerażone myślały, że Jego ciało zostało wykradzione. Historyczność pustego grobu pośrednio potwierdza sam fakt powołania się w relacjach ewangelijnych na świadectwo kobiet, które nie liczyło się w świetle ówczesnego prawa żydowskiego. Gdyby wiadomość

była zmyślona, zapewne nie powoływano by się na świadectwo niewiast, które wówczas nie uchodziło za wiarygodne. Warto dodać, że nie istnieją jakiekolwiek świadectwa przeciwne, mówiące np. o kulcie grobu Jezusa, choć w tych czasach znany był żydowski zwyczaj pielgrzymowania do grobów ludzi świętych, a szczególnie proroków i męczenników. Gdyby fakt pustego grobu Jezusa nie był powszechnie znany w Jerozolimie, to przepowiadanie apostołów szybko spotkałoby się z reakcją przeciwników zmartwychwstania, w której powoływano by się na istnienie grobu, w którym spoczywa ciało. Jednak o takich świadectwach nic nie wiadomo. Wszystkie próby podważenia prawdy zmartwychwstania zmierzały do wykazania, że ciało znikło z grobu w inny sposób, natomiast nie dyskutowano z samym faktem, że grób był pusty. Najwięksi nawet przeciwnicy Jezusa nie kwestionowali pustego grobu; faryzeusze rozpowszechniali jedynie pogłoskę o wykradzeniu ciała (por. Mt 28, 11–15) [Kopeć, 1976a: 167–168].

Kopeć rozwija znakową interpretację pustego grobu [Kopeć, 1972a: 109–110]. W tradycyjnej apologetyce koncentrowano się na widzialnej stronie znaku i starano się wykazać historyczność pustego grobu, co miało służyć „udowodnieniu" prawdziwości samego zmartwychwstania. Jednak dla pełnego ukazania sensu znaku religijnego konieczne jest uwzględnienie jego niewidzialnej strony, czyli znaczenia nadanego mu przez Boga:

> Według relacji paschalnych, choć fakt pustego grobu, który odnaleziono po śmierci Jezusa w poranek wielkanocny, sam w sobie jest faktem historycznym, to jednak nie stanowi on znaku, przy pomocy którego apostołowie uzasadniali wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa. Świadkowie, którzy stwierdzili ten fakt, nie myśleli o zmartwychwstaniu, ale raczej o kradzieży ciała. Dopiero słowa anioła (Mk 16, 7), komentujące ten fakt (*Offenbarungsworte*), względnie słowa samego Chrystusa (J 20, 14–17) nadają temu faktowi sens paschalny i czynią z niego znak zmartwychwstania Jezusa [Kopeć, 1972a: 109].

Anioł zjawia się przy pustym grobie i mówi do niewiast: *Nie bójcie się! Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go złożyli* (Mk 16, 6; por. Mt 28, 5–6; Łk 24, 5–6). W opinii profesora KUL-u znaczenie pustego grobu jest potrójne:

> Sens wydarzeń – jakie miały miejsce przy pustym grobie – zawiera się w trzech symbolach. Najważniejszym i najbardziej wymownym jest odsunięty głaz. Wyraża on w ten sposób, że potęga szeolu została pokonana. Odsunięty na bok głaz jest symbolem triumfu Boga, który uwolnił swego Syna z więzów śmierci. Bardzo ekspresyjnym znakiem zmartwychwstania

> jest brak ciała Chrystusa. Ponadto ta pustka i nieobecność skierowująca uwagę na miejsce po zwłokach, otwiera bezkresne horyzonty poszukiwań – tego żyjącego. Prześcieradła pozostawione w grobie poświadczają na swój sposób, że ciało Jezusa osiągnęło pełnię bytu i powinno być szukane gdzie indziej. Wydaje się sugerować (szczególnie na kanwie *Ewangelii* Jana), że zmartwychwstanie Jezusa nie jest powrotem do poprzedniego życia (tak jak w przypadku Łazarza, który wyszedł z grobu owinięty w bandaże), ale przede wszystkim nowym, uwielbionym życiem w chwale [Kopeć, 1982b: 270–271].

Fakt pustego grobu próbowali zakwestionować faryzeusze, którzy przekupili straż i polecili żołnierzom rozgłaszać, że ciało Jezusa wykradli z grobu uczniowie (Mt 28, 11–15). Późniejsze próby zakwestionowania faktu pustego grobu – z którymi polemizuje Kopeć – nawiązują do powyższej sytuacji. W wieku XVIII H. S. Reimarus sformułował hipotezę, według której wiara w zmartwychwstanie i opowiadanie o pustym grobie są wyrafinowanym oszustwem uczniów, którzy wykradli ciało Jezusa i zaczęli rozgłaszać, że On zmartwychwstał. A. Meyer i A. Loisy utrzymywali, że ciało Jezusa zostało wrzucone do wspólnego grobu przeznaczonego dla pielgrzymów, którzy zmarli w Jerozolimie podczas świąt Paschy, i dlatego nie można było go odnaleźć. H. G. Paulus stworzył teorię pozornej śmierci – Jezus nie umarł na krzyżu i został pochowany w stanie letargu. Przebudził się po trzydniowej śpiączce, sam odsunął kamień zamykający wejście do grobu i wyszedł z niego. Według D. F. Straussa pusty grób został wymyślony przez uczniów Jezusa dla uzasadnienia mitu o zmartwychwstaniu ich nauczyciela. M. Goguel, twórca teorii zmartwychwstania jako gloryfikacji duchowej, uważał, że opowiadania ewangelijne o pustym grobie powstały dla celów apologetycznych. Podobnie historyczność pustego grobu negowali R. Bultmann i W. Marxsen, którzy uważali te relacje za wytwór pierwotnego chrześcijaństwa [Kopeć, 1976a: 167–171]. Kopeć, w ramach apologii zmartwychwstania, powyższe próby zakwestionowania prawdziwości pustego grobu poddaje analizie, która pozwala dostrzec logiczne i metodologiczne braki, historyczne nieścisłości, zupełną dowolność w przyjmowaniu lub odrzucaniu faktów i ich interpretacji [Kopeć, 1976a: 167–169]. Tym samym próby te pozostają jedynie pseudonaukowymi i dowolnymi hipotezami. Zdaniem profesora fakt pustego grobu nie dowodzi zmartwychwstania, lecz przeciwnie: rezurekcja implikuje ten fakt, który stanowi konieczny warunek wykazania jej wiarygodności [Kopeć, 1972a: 109–110, 1959a: 73].

Chrystofanie paschalne. Trzecim, a zarazem dla Kopcia najważniejszym filarem apologii rezurekcji są chrystofanie paschalne, czyli

ukazywanie się Chrystusa po zmartwychwstaniu apostołom i niewiastom. Lubelski profesor często powracał do tej tematyki: analizował różnorodność świadectw, ich wczesne pochodzenie oraz brak cech zbiorowej halucynacji, co pozwoliło mu stwierdzić, że doświadczenie paschalne uczniów miało charakter obiektywny i transformujący. Fundamentalną kwestią jest to, że świadectwa nowotestamentowe zgodnie potwierdzają fakt chrystofanii (np. Mt 28; Łk 24; J 20 i 21; Mk 16, 7. 9–20; Dz 1, 3; 10, 40–41; 13, 31; 1 Kor 9, 1; 15, 6–8; Ga 1, 12. 16) [Kopeć, 1978, 1982b]. Tym samym nie tylko pozwalają uznać realność faktu zmartwychwstania, ale także odsłaniają jego istotę. Chrystofanie są Bożą proklamacją zmartwychwstania oraz najważniejszym jego uwiarygodnieniem [Kopeć, 1959b]. Nie miały charakteru powszechnego, ale były skierowane do „wybranych uprzednio przez Boga na świadków" (Dz 10, 41). Najstarszy wykaz świadków, którzy widzieli Zmartwychwstałego, znajduje się w 1 Liście do Koryntian (15, 5–8). Katalog ten potwierdza istnienie grupy osób, które doświadczyły spotkań ze Zmartwychwstałym. Obszerne opisy chrystofanii przekazują także wszyscy ewangeliści. Nestor lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej szczegółowo omawia „listę świadków zmartwychwstania" [Kopeć, 1960b]. Do chrystofanii zalicza również Pawłowe widzenie Zmartwychwstałego Pana (por. Dz 9, 3–10; Ga 1, 12–17) [Kopeć, 1960a, 1961].

Zawarte w Nowym Testamencie opisy chrystofanijne rzutują na rozumienie samego zmartwychwstania, które jest rzeczywistością eschatyczną i ponadhistoryczną oraz wymyka się ludzkiemu postrzeganiu [Kopeć, 1959b]. Zmartwychwstały Pan manifestuje swój nowy sposób bytowania wobec wybranych świadków. Łaskawe zjawienia się Chrystusa zmartwychwstałego i rozpoznanie Jego osoby przez świadków chrystofanii utwierdzają ich w przeświadczeniu, że zmartwychwstanie jest dziełem Boga [Kopeć, 1959b]. Ciało Zmartwychwstałego jest realne, nosi na sobie znamiona męki: rany na rękach i nogach oraz ślady przebicia boku. Ślady te są znakami rozpoznawczymi, wskazującymi na tożsamość Zmartwychwstałego z Ukrzyżowanym.

Nasz autor akcentuje, że fakt ukazania się Zmartwychwstałego został wyrażony przez greckie *ófthé* i wyjaśnia:

> Pod względem gramatycznym czasownik ten jest aorystem w stronie biernej i z tej racji często bywa tłumaczony: „był widziany". Ale wielu egzegetów nie uważa tego tłumaczenia za trafne. Prawidłowe tłumaczenie wyrażenia *ófthé* powinno brzmieć: „uczynił się widzialnym". Uwypukla ono działanie, interwencję, aktywność Boga, podczas, gdy przekład „być widziany" zaciera ów aspekt (aspekt ten podkreśla św. Piotr w swojej mowie w domu Korneliusza:

Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia i pozwolił Mu ukazać się (Dz 10, 41). Ponadto zwraca uwagę na łaskawą inicjatywę tego, który się ukazuje [Kopeć, 1982b, 1978].

Inicjatywa w ukazywaniu się uczniom należy do Jezusa – ukazuje się On, kiedy chce, komu chce i w wybrany przez siebie sposób. Doświadczenie widzenia Jezusa nie jest wynikiem ich oczekiwań, intensywnej tęsknoty czy wyobraźni, ale jest inicjatywą Zmartwychwstałego, który przychodzi do uczniów i pozwala się zobaczyć. Nowotestamentowe świadectwa podkreślają, że uczniowie są zaskoczeni niespodziewaną obecnością Pana. Spotkań ze Zmartwychwstałym nie można zatem sprowadzić do subiektywnych odczuć uczniów czy wizji subiektywnych, gdyż są one realnym doświadczaniem Jego osoby oraz nowego życia w nadprzyrodzonej egzystencji. W opisach ewangelijnych realność chrystofanii została uwypuklona przez fakt wspólnego posiłku i rozmowy Chrystusa z uczniami. W teologii rezurekcyjnej Kopcia powyższe wnioski mają duże znaczenie dla uzasadnienia wiarygodności chrystofanii, pozwalają bowiem na jednoznaczne stwierdzenie, że spotkania ze Zmartwychwstałym były wydarzeniami realnymi, tzn. pochodziły z zewnątrz i podlegały postrzeganiu zmysłowemu świadków [Kopeć, 1959a, 1959b, 1985b, 1978]. Uwyraźniając te cechy chrystofanii paschalnych, profesor obala założenia twórców hipotezy wizji subiektywnych [Kopeć, 1976a].

Ukazywanie się Zmartwychwstałego uczniom jest fenomenem nadprzyrodzonym, który wskazuje na nowy sposób egzystencji Pana. „Bóg to sprawił, że Jezus zmartwychwstały, będąc już w innej rzeczywistości, dostosował niejako ten nowy stan bytowania uwielbionego do ludzkich możliwości poznawczych" [Kopeć, 1972a]. Chrystofanie dokonują się w wielu miejscach i w różnym czasie, a każda stanowi odrębne wydarzenie na płaszczyźnie czasowej i przestrzennej. Kopeć, uwyraźniając łaskawy i osobowy charakter ukazania się Zmartwychwstałego Pana, pisze: „To sam Bóg chce nawiązać kontakt z człowiekiem, manifestuje swoją obecność i rozpoczyna dialog" [Kopeć, 1982b]. Takie określenie przez lubelskiego teologa istoty chrystofanii paschalnych oddaje ich personalistyczny i dynamiczny charakter [Mastej, 2019]. Jasno uwypukla to, że zmartwychwstały Jezus należy do rzeczywistości, która nie jest dostępna ludzkiemu postrzeganiu zmysłowemu. Dlatego zobaczenie Go jest darem, łaską Bożą daną wybranym: „Apostołowie uświadomili sobie, że chrystofanie były im dane jako łaskawy dar Chrystusa, by ich powiadomić i upewnić o Jego zmartwychwstaniu oraz dostarczyć im danych, by mogli o tym świadczyć" [Kopeć, 1972a]. W widzeniu tym uczestniczy cała osoba ludzka: jej

zmysły (m.in. wzrok, słuch), rozum, serce i duch. Uczniowie jako świadkowie życia i ukrzyżowania Jezusa Chrystusa do rozpoznania Jego nowego sposobu egzystencji potrzebują Bożej łaski i wiary [Kopeć, 1972a]. Rozpoznanie Zmartwychwstałego dokonuje się na płaszczyźnie międzyosobowego poznania i osobowej relacji. Magdalena, uczniowie w drodze do Emaus, apostołowie otrzymali od Zmartwychwstałego nie tylko łaskę zobaczenia, ale także rozpoznania, która sprawiła, że mogli Go oglądać, słyszeć Jego słowa oraz rozpoznać, że to jest Pan [Kopeć, 1972a]. Ponieważ Zmartwychwstały ukazał się wiele razy, w różnych miejscach oraz wielu osobom, ich doświadczenia zostały zobiektywizowane, a przez to zmartwychwstanie stało się wiarygodne. Dla rozpoznania Jezusa ważne okazują się Jego słowa-zapowiedzi dotyczące wydania, męki na krzyżu i zmartwychwstania. Odwołują się do tego dwaj mężczyźni w lśniących szatach przy pustym grobie: *Przypomnijcie sobie, jak wam mówił, będąc jeszcze w Galilei: „Syn Człowieczy musi być wydany w ręce grzeszników i ukrzyżowany, lecz trzeciego dnia zmartwychwstanie"* (Łk 24, 6–7). Ostatecznie świadkowie chrystofanii dokonują identyfikacji Zmartwychwstałego Pana z Jezusem z Nazaretu. Kopeć wyjaśnia: „Rozpoznanie polega na odkryciu przez uczniów tożsamości postaci Zmartwychwstałego. Poznają w niej Jezusa z Nazaretu, jako świadkowie Jego życia i ukrzyżowania. «Widzą», że ten, który umarł, żyje" [Kopeć, 1978].

Gwałtowna i radykalna przemiana apostołów: od lęku do odważnego świadectwa wiary. W opinii Kopcia za wiarygodnością zmartwychwstania przemawia także gwałtowna i diametralna przemiana apostołów: od lęku i ucieczki po pojmaniu Jezusa do odważnego świadectwa wiary, które zakończyło się męczeńską śmiercią [Kopeć, 1978]. Śmierć Jezusa na krzyżu i złożenie Jego ciała do grobu zostały przez najbliższych uczniów odczytane jako Jego życiowa porażka i wydawały się końcem głoszenia nadejścia królestwa Bożego i cudownych znaków. Zachowanie uczniów w chwili Jego pojmania i ukrzyżowania pozwala sądzić, że zwątpili oni także w Jezusowe zapowiedzi zmartwychwstania. Tę perspektywę rezygnacji i zwątpienia niespodziewanie zmieniły wydarzenia, które miały miejsce w poranek wielkanocny. Chrześcijaństwo widzi w tych wydarzeniach „nowy początek", który wyraża się entuzjazmem wiary w Chrystusa, który zmartwychwstał i żyje. Źródłem i racją wiary apostołów oraz ich świadectwa jest Jezus Zmartwychwstały [Kopeć, 1976a]. Przeświadczenie i świadectwo apostołów i niewiast o realności zmartwychwstania jest faktem historycznym. Świadectwo to staje się jeszcze bardziej wiarygodne przez fakt, że apostołowie pozostali wierni głoszonej prawdzie, nawet za cenę męczeńskiej śmierci [Kopeć, 1982b]. Jednak ich świadectwo nie

było kronikarskim przywoływaniem wydarzeń. Głosząc tryumf Jezusa nad śmiercią, apostołowie świadczyli, że On jest prawdziwym Mesjaszem, który zmartwychwstał i żyje. Apostołowie byli świadkami-wyznawcami i kerygmatykami, gdyż, wierząc w Jezusa, proklamowali zbawczy sens Jego misji i posłannictwa, których finałem było zmartwychwstanie. Byli także świadomi tego, że do świadectwa zostali powołani i upoważnieni przez Zmartwychwstałego Pana (por. Łk 24, 45–48) [Kopeć, 1960b; Skawiński, 1985: 41]. Wiara wielkanocna nie jest pozbawiona wątpliwości i ludzkiego lęku. Jednak ta krytyczna wstrzemięźliwość uczniów i niedowierzanie dodatkowo przemawiają za wiarygodnością ich świadectwa.

Kopeć traktował gwałtowną i radykalną przemianę uczniów – od lęku do odwagi świadectwa – jako argument egzystencjalno-historyczny. Tylko zmartwychwstanie Chrystusa stanowi dostateczną rację, która wyjaśnia tak dogłębną ich przemianę oraz gotowość do świadectwa połączonego z męczeńską śmiercią. Tylko tak niespotykane wydarzenie, jakim było zmartwychwstanie, mogło spowodować dynamiczny rozwój wspólnoty wierzących w Chrystusa. Potwierdza to centralne miejsce orędzia paschalnego w kerygmacie pierwotnego Kościoła. Wydarzenia wielkanocne można więc nazwać prawdziwym cudem przemiany apostołów:

> Ci, którzy zamykali drzwi *z obawy przed Żydami*, następnego dnia stali się głosicielami Ewangelii i żadne prześladowania nie zdołały ich odwieść od dawania świadectwa. *Nie możemy nie mówić o tym, cośmy widzieli i słyszeli* (Dz 4, 20). Prześladowani i więzieni sami stwierdzają, że są świadkami zmartwychwstania Jezusa, tego który był ukrzyżowany. Nikt nie oddaje własnego życia za prawdę, o której nie byłby przekonany. Fakt wewnętrznej przemiany apostołów potwierdza dynamiczny rozwój chrześcijaństwa w okresie popaschalnym. Oba te fakty dostępne badaniu historycznemu, domagają się krytycznego, uzasadnionego wyjaśnienia. Sami apostołowie wyjaśniali je, powołując się na osobiste przeżycie obecności Pana po śmierci jako żyjącego, zmartwychwstałego i uwielbianego. Jakkolwiek sam fakt chrystofanii nie jest dostępny bezpośrednio dla badań historycznych, to jednak świadectwa apostołów o tym fakcie stają się wiarygodne w świetle takich faktów stwierdzonych historycznie, jak nagła przemiana w życiu i działalności apostołów i dynamiczny rozwój chrześcijaństwa pierwotnego, oraz uzasadniają wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa [Kopeć, 1978: 28].

Kopeć pracował naukowo w XX wieku, gdy podważano historyczność Ewangelii i redukowano zmartwychwstanie do mitu, symbolu lub jedynie „wiary uczniów". W tym czasie dominowały interpretacje psychologiczne,

socjologiczne, ewolucyjne lub egzystencjalne, dlatego jako teolog fundamentalny świadomie wszedł w dialog z krytyką. Uznał, że nie wolno uciekać w fideizm, i podjął się zadania wykazania, że wiara w zmartwychwstanie jest racjonalnie uzasadniona, choć nie „udowadnialna" w ten sposób, jak ma to miejsce w naukach ścisłych. Wychodząc z przekonania o konstytutywnym znaczeniu zmartwychwstania dla chrześcijaństwa, podejmował systematyczną analizę danych historycznych i kerygmatycznych, dążąc do wykazania, że wiara paschalna ma racjonalne podstawy. Jego apologia polegała na krytycznej ocenie alternatywnych hipotez redukcjonistycznych oraz na ukazaniu zmartwychwstania jako najbardziej adekwatnego wyjaśnienia dostępnych świadectw. W ten sposób lubelski profesor sytuował apologię zmartwychwstania na styku historii i wiary, nadając jej formę dialogu z nowoczesną krytyką, a zarazem zachowując jej teologiczny i egzystencjalny charakter. W swej pracy apologety i teologa fundamentalnego charakteryzował się namysłem całościowym i integralnym. Szczególnym obszarem jego badań naukowych i apologii była rezurekcja Chrystusa. Zajmował się nią z głębokim przekonaniem o ważności słów św. Pawła: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara" (1 Kor 15, 14). Apologia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ujęciu Kopcia stanowi dojrzałe połączenie klasycznej argumentacji apologetycznej z refleksją teologiczno-fundamentalną o charakterze personalistycznym i historiozbawczym. Profesor ukazuje rezurekcję Jezusa jako wydarzenie realne, historycznie wiarygodne, a zarazem misteryjne i zbawcze. Może on być nazwany apologetą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, ponieważ problem wiarygodności rezurekcji uczynił centralnym przedmiotem badań i refleksji naukowej w ramach teologii fundamentalnej.

Bibliografia

Źródła

Kopeć, E. (1949). Objawienie. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 2(3): 158–165. https://doi.org/10.21906/rbl.2368

Kopeć, E. (1952). Koran a Biblia. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 5(3): 263–272. https://doi.org/10.21906/rbl.2486

Kopeć, E. (1953). Chrystologia w świetle historii zbawienia. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 6(1–6): 74–83. https://doi.org/10.21906/rbl.2512

Kopeć, E. (1955). Chrystus w Koranie. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 8(1): 15–23. https://doi.org/10.21906/rbl.2540
Kopeć, E. (1957). Poglądy apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 4(2): 97–122.
Kopeć, E. (1958). Co to jest religia? *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 1(2): 73–85.
Kopeć, E. (1959a). Apologia zmartwychwstania Chrystusa w pierwotnej kerygmie apostolskiej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 6(3): 57–75.
Kopeć, E. (1959b). Problematyka zmartwychwstania Chrystusa w apologetyce współczesnej. *Collectanea Theologica*, 30(1–4): 83–108.
Kopeć, E. (1960a). Spotkanie św. Pawła z Chrystusem. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 3(1): 45–60.
Kopeć, E. (1960b). Świadkowie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 7(1): 5–43.
Kopeć, E. (1961). Ewangelia św. Pawła jako świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa. W: *Ze współczesnej problematyki biblijnej* (s. 93–113), S. Łach (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1964a). Problematyka cudu w apologetyce współczesnej. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna* (s. 267–283), M. Finke (red.). Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha.
Kopeć, E. (1964b). Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 11(2): 5–18.
Kopeć, E. (1965). Pojęcie objawienia Bożego. W: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny* (s. 95–114), W. Granat. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1966a). Kościół a religie niechrześcijańskie. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 9(4): 31–38.
Kopeć, E. (1966b). Problematyka rozpoznania cudu. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 13(2): 5–22.
Kopeć, E. (1967). Pojęcie i przekazywanie objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14(2): 17–32.
Kopeć, E. (1969). Stosunek Tradycji do Pisma św. w nauce Soboru Watykańskiego II. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 16(2): 5–19.
Kopeć, E. (1972a). Nowe próby interpretacji orędzia paschalnego. *Ateneum Kapłańskie*, 64(1–2): 101–111.
Kopeć, E. (1972b). Walor motywacyjny cudów. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 19(2): 99–110.
Kopeć, E. (1973). Kryteria wiarygodności objawienia w nauce Soboru Watykańskiego I. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej* (s. 35–46), K. Wojtyła i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1974). *Apologetyka*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
Kopeć, E. (1975). Chrystologiczna koncentracja w teologii. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 22(2): 59–71.
Kopeć, E. (1976a). *Teologia fundamentalna. Podręcznik*, wyd. 3. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Teologiczny.
Kopeć, E. (1976b). Über den Motivationswert der Wunder. *Collectanea Theologica*, 46(fasc. specialis): 45–57.

Kopeć, E. (1977a). Historiozbawczy charakter zmartwychwstania Chrystusa. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 24(4): 107–118.
Kopeć, E. (1977b). Wydarzeniowy i misteryjny aspekt zmartwychwstania Chrystusa. W: *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich* (s. 225–228), M. Jaworski, A. Kubiś (red.). Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
Kopeć, E. (1977c). Znaczenie chrystologicznej koncentracji w teologii współczesnej. W: *Chrystocentryzm w teologii* (s. 7–16), E. Kopeć (red.). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Teologiczny.
Kopeć, E. (1978). Chrystofanie jako znaki zmartwychwstania Chrystusa. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 25(2): 21–29.
Kopeć, E. (1982a). Historyczne istnienie Jezusa. W: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (s. 73–96), W. Granat, E. Kopeć (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1982b). Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze. W: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (s. 246–277), W. Granat, E. Kopeć (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1985a). Cud w teologii. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 3, kol. 652–657), R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1985b). Chrystofania w teologii. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 3, kol. 302–303), R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1985c). Chrześcijaństwo, 1. Geneza. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 3, kol. 398–399), R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E., Nalepa, M. (1985). Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej. W: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata* (s. 201–219), Cz. Bartnik i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Opracowania

Kaucha, K. (2014). Wiarygodność i wiara w ujęciu lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej. *Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, 9: 49–85.
Kaucha, K. (2018). Lubelska szkoła teologii fundamentalnej. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 1, s. 634–635), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Lupa, A. (1986). *Problematyka zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ujęciu Edwarda Kopcia na tle literatury polskiej*, mps. Lublin.
Łukaszyk, R. (1968). Pięćdziesięciolecie teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 15(2): 5–53.
Mandziuk, J. (2006). Kopeć Edward. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1994–2003* (t. 9, s. 296–298), J. Mandziuk (red.). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
Mastej, J. (2019). Personalistyczny charakter chrystofanii paschalnych w ujęciu ks. prof. Edwarda Kopcia (1918–1999). *Roczniki Teologiczne*, 66(9): 5–18. https://doi.org/10.18290/rt.2019.66.9-1
Mastej, J., Kaucha, K. (2018). 100 lat teologii fundamentalnej na KUL. *Przegląd Uniwersytecki*, 30(1): 22–25.

Nagy, S. (1994). Sekcja Teologii Fundamentalnej. W: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993* (s. 188–197), M. Rusecki (red.). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Rusecki, M. (1985a). Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(2): 23–37.
Rusecki, M. (1985b). Ksiądz prof. dr hab. Edward Kopeć. Życie i działalność naukowo-dydaktyczna. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(2): 7–22.
Rusecki, M. (1996). Zagadnienie personalizmu w pracach badawczych Wydziału Teologii KUL (1968–1993). *Roczniki Teologiczne*, 43(4): 249–263.
Rusecki, M. (2002a). Kopeć Edward. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 9, kol. 794–795), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rusecki, M. (2002b). Kopeć Edward. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 651–653), M. Rusecki i in. (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Rusecki, M. (2009). Ksiądz prof. dr hab. Edward Kopeć. W: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919–2009)* (s. 167–176), J. Walkusz, T. Moskal (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Rusecki, M. (2011). O księdzu profesorze Edwardzie Kopciu i jego wkładzie w polską teologię fundamentalną. W: *Nauka wobec zjawisk paranormalnych* (s. 5–13), K. Kaucha, J. Mastej (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Rusecki, M. (2018). Kopeć Edward. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 1, s. 541–542), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Skawiński, K. (1985). Ku historiozbawczej wizji Zmartwychwstania Jezusa. Pojęcie Zmartwychwstania w ujęciu ks. Edwarda Kopcia. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(2): 39–50.
Trela, P. (1986). *Elementy apologetyki personalistycznej według Edwarda Kopcia*, mps. Lublin.

Summary

Edward Kopeć (1918–1999) was a priest and professor primarily associated with the Catholic University of Lublin. He studied in Lviv and Kraków, and from 1956 onward he pursued his academic and teaching career at the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin, attaining successive academic degrees. He held numerous organisational roles, including those of head of the Section of Fundamental Theology and dean of the Faculty of Theology. He is regarded as a pioneer of Polish fundamental theology and a co-founder of the Lublin school of fundamental theology.

His scholarly output includes over 50 publications, among which the textbooks *Apologetyka* (Apologetics) and *Teologia fundamentalna* (Fundamental Theology) are of particular importance. The former offered an innovative didactic treatment of apologetic issues, while the latter expressed a mature conception of fundamental theology. In his thought, Kopeć moved from classical apologetics – based mainly on the rational justification of faith – towards a personalist approach emphasising the

relational character of Revelation and faith. He understood Revelation as a personal and dynamic action of God in history, addressed to the human person.

The scope of his research primarily covered issues in the study of religion, the theology of Revelation and faith, the problem of miracles, and the Resurrection of Jesus Christ. In his analyses of religion, he addressed questions concerning the essence of religion and the relationship of Christianity to other religious traditions, especially in the context of the teaching of the Second Vatican Council, emphasising the importance of dialogue. In his reflection on Revelation, he developed its personalist and Christocentric interpretation, pointing to Jesus Christ as its centre and to faith as the positive response of the human person to God's initiative. He also made a significant contribution to the interpretation of miracles, moving away from a sensationalist understanding towards a personalist and symbolic one. He understood miracles as acts of God that not only transcend the order of nature but, above all, reveal the supernatural reality and invite the human person into a relationship. He further emphasised their role within salvation history.

The central point of his research and apologetics was the Resurrection of Jesus Christ, which he regarded as the key truth of Christianity and the foundation of its credibility. He interpreted the Resurrection as an event with both a historical and a supernatural dimension, surpassing the limits of purely empirical knowledge. Engaging in polemics with theories that question the historicity of Jesus and the Resurrection (including mythological, symbolic, and sociological approaches), he demonstrated their methodological weaknesses and lack of grounding in sources. In response, he emphasised the importance of apostolic testimony, its early origin, and its rootedness in real events. He treated the empty tomb as an important sign requiring interpretation in the light of Revelation, while attributing decisive importance to the Christophanies as real encounters with the Risen One. Complementing this argument was the radical transformation of the disciples, who moved from fear to courageous witness, often even to the point of martyrdom.

Methodologically, Kopeć combined various fields of knowledge: theology, philosophy, as well as the humanities and natural sciences. His approach was integral – it did not limit itself to defending the faith but presented it as rationally grounded and existentially meaningful. Another important aspect of his work was his openness to dialogue and a high standard of scholarly discussion. He treated his interlocutors not as adversaries but as partners in the search for truth, in line with the spirit of

post-conciliar renewal. His style was characterised by clarity, systematic organisation, and adaptation to an academic audience. He approached individual issues in a comprehensive manner, creating a coherent model of fundamental theology of a personalist character.

In summary, Edward Kopeć played a key role in the development of contemporary fundamental theology in Poland. His work represents an attempt to harmoniously integrate faith and reason and to respond to the challenges of modernity. In particular, his reflection on the Resurrection presents it as a historical, theological, and existential event forming the foundation of Christianity.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Edwarda Kopcia jako jednego z najważniejszych twórców współczesnej polskiej teologii fundamentalnej i reprezentanta środowiska lubelskiego. Jego refleksja stanowiła próbę odejścia od wyłącznie intelektualistycznego modelu apologetyki na rzecz bardziej personalistycznego ujęcia Objawienia i wiary. Kopeć podkreślał znaczenie harmonii wiary i rozumu oraz uwzględniał egzystencjalny wymiar decyzji człowieka wobec Objawienia. Szczególne miejsce w jego dorobku zajmuje problematyka zmartwychwstania Chrystusa, analizowanego jednocześnie jako wydarzenie historyczne, teologiczne i egzystencjalne. Rozdział ukazuje jego twórczość jako ważny etap przejścia od klasycznej apologetyki do nowoczesnej teologii fundamentalnej w Polsce.

Słowa kluczowe: Edward Kopeć; teologia fundamentalna; apologetyka personalistyczna; lubelska szkoła teologii fundamentalnej; wiarygodność chrześcijaństwa; Objawienie; chrystologia; zmartwychwstanie

Abstract

The chapter presents Edward Kopeć as one of the principal architects of contemporary Polish fundamental theology and an important representative of the Lublin theological milieu. His work sought to move beyond a purely intellectualist model of apologetics towards a more personalist understanding of Revelation and faith. Kopeć emphasised the harmony of faith and reason while also taking into account the existential dimension of the human response to Revelation. Particular attention is given to his theology of the Resurrection of Christ, understood simultaneously as a historical, theological, and existential event. The chapter portrays his work as an important stage in the transition from classical apologetics to modern fundamental theology in Poland.

Keywords: Edward Kopeć; fundamental theology; personalist apologetics; Lublin school of fundamental theology; credibility of Christianity; revelation; Christology; Resurrection