

SZCZEPAN KRAJEWSKI OFMCONV JAKO TEOLOG FUNDAMENTALISTA

1. Droga rozwoju naukowego

W galerii wykładowców teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie jest o. Szczepan Józef Krajewski, jedna z wybitnych postaci franciszkańskich. Urodzony w 1919 roku w Muszynie, pochodził z niezamożnej rodziny. Po ukończeniu szkoły powszechnej w latach 1927-1933, zgłosił się do tzw. Małego Seminarium Misyjnego OO. Franciszkanów w Niepokalanowie. Tam w latach 1933-1937 ukończył cztery klasy szkoły średniej. Jednakże egzamin maturalny zdał dopiero w 1939 r. w II Gimnazjum Państwowym we Lwowie, już jako brat Szczepan. Następnie rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w wyższym seminarium franciszkanów we Lwowie. Ze względu na specyfikę warunków wojennych (wojna, zajęcie Lwowa przez Armię Czerwoną) jego studia zostały skrócone, tak że już „br. Szczepan 11 sierpnia 1942 r. złożył wieczyste śluby zakonne, 16 sierpnia otrzymał w Czyszkach subdiakonat, 23 sierpnia diakonat, a 30 sierpnia tegoż roku został wyświęcony na kapłana w kościele Franciszkanów we Lwowie”¹.

Z zachowanych świadectw ze szkoły średniej, a także z lat jego studiów w kolegium filozoficzno-teologicznym we Lwowie wynika, że był dobrym uczniem i studentem. Świadczą one nie tylko o jego naturalnych zdolnościach naukowych, ale także zapewne o pracowitości, co jeszcze bardziej uwidoczni się w czasie jego specjalistycznych studiów teologicznych i pracy profesor-

¹ S. Barcik, *Sylwetki profesorów seminarium franciszkanów w Krakowie. 2. Szczepan Józef Krajewski OFMConv (1919-1975)*, „W nurcie franciszkańskim” nr 2, Kraków 1990, s. 237; zob. też: J. Bar, *Krajewski Szczepan Józef (1919-1975)*, [w:] *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 247-248.

skiej. Jak bowiem zauważa jego biograf, o. Symeon Barcik, o. Szczepan „ustawicznie się dokształcał, pogłębiał swoją wiedzę. Świadczą o tym choćby pozwolenia na czytanie książek i czasopism wówczas zakazanych...”, jak i prośba skierowana w 1957 r. po siedmiu latach nauczania w seminarium o roczny urlop od nauczania i innych obowiązków. Motywował ją tym, że „pragnął pogłębić swoje wiadomości, przygotować nowy skrypt dla studentów, zapoznać się z różnymi metodami prowadzenia seminariów naukowych, pojechać do różnych uczelni i bibliotek”².

Osobiste zdolności, pracowitość i dążenie do pogłębiania własnej wiedzy kierowały go ku dalszym studiom specjalistycznym. Już w lutym 1944 r. zaczął studiować filozofię na tajnym Uniwersytecie Lwowskim, co musiał przerwać ze względu na wojnę. Potem został skierowany na studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tutaj w 1946 r. uzyskał tytuł magistra teologii na podstawie rozprawy pt. *Stosunek Tradycji Kościelnej do Pisma Św. i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła według Franzelina, Scheebena i Dieckmanna*.

Wybór tematu tej pierwszej naukowej rozprawy, jak i jej przeprowadzenie zdają się świadczyć, że młody o. Szczepan zamierzał iść drogą naukowej refleksji w zakresie ówczesnej apologetyki. Problematyka Tradycji kościelnej a także Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zawsze była przedmiotem rozważań teologów apologetów. Z drugiej strony podjęcie tego tematu *według Franzelina, Scheebena i Dieckmanna* może świadczyć o tym, że interesowała go nie tylko dawna myśl teologiczna (Franzelin), ale i to, co było pewną nowością w nowych teologicznych ujęciach (Scheeben i Dieckmann). Już tutaj uwidocznia się jego wierność dla tradycji teologicznej i otwartość na nowe ujęcia. Potwierdza to jego praca doktorska, którą zakończył specjalistyczne studia w zakresie apologetyki na KUL (1947-1950). Tutaj poszedł jeszcze dalej w głąb teologicznej tradycji kościelnej pisząc rozprawę *Faustyna Socyna nauka o objawieniu*. Podjął w niej jeden z zasadniczych tematów teologiczno-apologetycznych: zagadnienie objawienia. Praca ta świadczy też o jego dążeniu do zdobycia rzetelnej wiedzy teologicznej, także w wymiarze poglądów i opinii nieprawowiernych. Sięgnięcie do nauki Faustyna Socyna (1539-1604), jednego z najwybitniejszych teoretyków polskich arian, świadczy także, że młody teolog Krajewski chciał uprawiać swoją teologię nie tylko w sferze teoretycznej, ale w pewnej konfrontacji z poglądami wywodzącymi się z reformacji. Było to zgodne z ówczesnym pojmowaniem apologetyki jako teologii nie tylko uzasadniającej prawdziwość wiary chrześcijańskiej, ale przede wszystkim podejmującej teologiczną dyskusję, a nawet walkę z przeciwnikami nauki katolickiej. Tu już widać jego, widoczną

² S. Barcik, *Sylwetki profesorów*, ss. 238-239.

także w jego późniejszych skryptach dla studentów teologii, tendencję łączenia teoretycznych rozważań z ich praktycznym odniesieniem do rzeczywistości.

Z drugiej strony porównanie jego pracy magisterskiej i doktorskiej świadczy, że jego zainteresowania teologiczne przemieszczały się od zainteresowań eklezjologicznych do ogólnopologetycznych. Wydaje się także, że można zaryzykować pogląd, iż jego teologiczny rozwój szedł metodą wstępującą: od eklezjologii do chrystologii. Zdają się to potwierdzać pozostawione przez niego w formie skryptów dla studentów opracowania zagadnień apologetycznych. O. Szczepan bowiem po doktoracie podjął w seminarium franciszkańskim w Krakowie pracę profesora apologetyki, którą wykonywał przez prawie 20 lat, w ostatnim okresie dojeżdżając z Wrocławia i Głogówka. Praca ta całkowicie go pochłaniała. Píše jego biograf, że „dokładne przygotowanie wykładów z teologii apologetycznej, religioznawstwa, wstępu do dogmatyki (te bowiem przedmioty wykładał w ciągu czasokresu nauczania w seminarium krakowskim), prowadzenie seminarium naukowego z apologetyki – to wszystko wiele go kosztowało”³.

2. Dorobek apologetyczny

O. Szczepan Krajewski wykładał w seminarium wspomniane przedmioty bardzo przejrzyście, jasno i z dużym zaangażowaniem. Świadczą o tym nie tylko wspomnienia jego uczniów, jego zachowany notes, w którym zapisywał dane o swoich studentach i ich egzaminach, ale przede wszystkim opracowane przez niego skrypty, później odbite na powielaczu. Zachował się w franciszkańskiej bibliotece maszynopis jego wykładów, głoszonych w roku 1956/57 w franciszkańskim seminarium w Krakowie, pt. *Apologetyka*. Zachowały się także jego *Wykłady z religioznawstwa i apologetyki*, zawierające *Materiały wykładów religioznawstwa i Teologię fundamentalną*⁴. Opracowania te pochodzą z roku 1965, jak można ustalić na podstawie stopki jednego z egzemplarzy skryptu *Teologia fundamentalna*. Można także przyjąć, że również jego wykłady z religioznawstwa pochodzą z tego samego okresu, skoro znalazły się w tym samym tomie, co wspomniany skrypt z teologii fundamentalnej.

Skrypty te nie tylko pokazują jego osobiste zaangażowanie w dobre przeprowadzenie wykładów, jego osobistą pracę, wiedzę i doksztalcanie, ale przede wszystkim dają nam możliwość poznania jego myśli apologetycznej. Dzięki nim można bowiem nie tylko poznać, w jaki sposób o. Krajewski wykładał klery-

³ Tamże, s. 238.

⁴ Skrypt ten zachował się także w kilku egzemplarzach. Nadto przechowały się jego artykuły, publikowane czy to jako kazania w Bibliotece kaznodziejskiej, czy jako artykuły popularne w „Przeglądzie Katolickim”, organie Polskiej Misji Katolickiej w Australii i Nowej Zelandii. J. Bar, *Krajewski Szczepan Józef*, s. 245.

kom teologią apologetyczną czy religioznawstwo, ale także poznać ujmowanie wykładanego materiału, metodę przekazu, wskazać na ważne wg o. Szczepana cechy przekazywanej problematyki apologetycznej. Jednym słowem, stanowią one dobry materiał do poznania o. Krajewskiego jako teologa fundamentalisty. Wprawdzie w procesie ich analizy należy wziąć pod uwagę, że mamy tu do dyspozycji nie jakieś dzieło tematyczne, ale skrypt dla studentów seminarium, co niewątpliwie narzucało temu opracowaniu pewną formę. Ponadto należy pamiętać, że wykład teologii w seminarium odbywał się według pewnego „ratio studiorum”, które narzucało wykładowcy podjęcie pewnych zagadnień, a pominięcie innych. Niemniej jednak można z tych opracowań wyciągnąć pewne wnioski o postawie badawczej ich twórcy.

3. Pierwszy wykład: *Apologetyka*

Pierwszy jego skrypt nosi, jak wspomniano, tytuł *Apologetyka*. O. Krajewski w pierwszym okresie swego naukowego rozwoju opowiedział się bowiem za tradycyjną apologetyką; stąd jego wykład tego przedmiotu ma także tradycyjną strukturę. Po zreferowaniu zagadnień wstępnych, dotyczących „teologii fundamentalnej – apologetyki”, przechodzi do zasadniczego wykładu. Wykład ten przyjmuje tradycyjną strukturę trzech traktatów.

Pierwszy z nich, *De religione*, rozłożony jest na dwie części: I. *O religii w ogólności*, i cz. II. *O religii objawionej*. W części poświęconej religii w ogólności o. Krajewski wskazywał na psychologię, historię i filozofię religii jako na dziedziny wiedzy zajmujące się badaniem zjawiska religii. Następnie omawiał „istotne” zjawiska życia religijnego, czyli takie, jakie „stwierdzamy u każdego bez wyjątku człowieka religijnego - albo inaczej: bez których nie można by w ogóle mówić o religii”⁵. Zaliczają się tu „pewne swoiste idee, poglądy i przekonania” oraz „pewne swoiste sposoby praktycznego zachowania się człowieka pod wpływem owych poglądów i przekonań”⁶. Do pierwszych zaliczył: przekonanie o istnieniu natury i nadnatury, bóstwo, zbawienie, objawienie, cud, łaskę, grzech, wiarę. Do grupy czynów religijnych: modlitwę, ofiarę, obrzędy sakralne, postępowanie moralne i, co jest tu pewnym *specificum*, ascezę.

Następnie, wskazując na fakt, że religia nie daje się sprowadzić do filozofii, psychologii, metafizyki, moralności czy estetyki, podkreślał, że religia jest fenomenem *sui generis*. Wprawdzie uważał, że „religia w ogólności nie istnieje, tak samo jak nie istnieje człowiek w ogólności. Są tylko poszczególne religie”⁷,

⁵ Sz. Krajewski, *Apologetyka*, s. 33.

⁶ Tamże, s. 33.

⁷ Tamże, s. 58.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

niemniej jednak sądził, że wyniki badań historycznych, psychologicznych i fenomenologicznych nad religią dają podstawę do sformułowania wspólnego wszystkim religiom określenia. Przyjmował, że religia w znaczeniu subiektywnym „jest oddaniem się całej osobowości człowieka Bogu jako swojemu Stwórcy i Przeznaczeniu”, natomiast w znaczeniu obiektywnym, przyjmowanym przez nauki empiryczne i zdrową filozofię religia byłaby „zespołem wierzeń, obowiązków moralnych i obrzędów zewnętrznych ku czci bóstwa”⁸.

Określiwszy czym jest religia, w rozdziale drugim swego wykładu zajął się zagadnieniem jej pochodzenia. Spośród znanych sposobów tłumaczenia i teorii genezy religii, omawiał niektóre naturalistyczne teorie tłumaczące genezę religii (wspomina o szkole „mitologii natury”, o hipotezach, widzących początek religii w fetyszyzmie, totemizmie, manizmie, animizmie, w istnieniu jakiejś preanimistycznej wiary w siły i magię). Rozważał teorie psychologiczne i teorie tłumaczące ją jako wynik walki klas. Wreszcie podjął w swoich rozważaniach problem monoteizmu, szczególnie jako wynik badań szkoły historyczno-kulturowej (W. Schmidt, W. Koppers, inni). Jako wynik badań tej szkoły przyjął istnienie u ludów prakultury religii opartej na fundamencie monoteizmu⁹. Wszystko to jego zdaniem prowadzi do stwierdzenia, że „w ostatecznej ocenie historycznego doszukiwania się początków religii trzeba stwierdzić, że żadna ze szkół ewolucjonistycznych nie dała zadawalającego wyjaśnienia, a szkoła historyczno-kulturowa ostatecznie rozproszyła złudzenia, jakoby metodą historyczną dało się wykryć „początek” religii. Skoro najstarsze znane nam ludy są już w pełni religijne, a o ludach wymarłych nic pewnego twierdzić nie można, niemożliwym jest dociec historycznie, skąd się wzięła religia na świecie. Dla rozwiązania tej kwestii trzeba uciec się do rozumowania pośredniego, opartego na danych nie tylko historycznych, ale i psychologicznych”¹⁰. Ich analiza prowadzi do wniosku, że „właściwą podstawą przeżycia religijnego jest spontaniczne poznanie Boga-Stwórcy na skutek kontemplacji świata i życia ludzkiego. (...) To spontaniczne poznanie Boga jest człowiekowi bardzo ułatwione przez wrodzone skierowanie duszy ludzkiej do Boga. W następnym etapie świadomość istnienia Boga Stwórcy łączy się z uznaniem swojej od Niego zależności, skąd całkiem już naturalnie płyną religijne wierzenia i akty...”¹¹. Tyle mogą powiedzieć nauki przyrodnicze. Natomiast teologia dogmatyczna, badająca objawienie Boże, może iść dalej i wskazać odpowiedź na pytanie czy „człowiek rzeczywiście doszedł do pozna-

⁸ Tamże, ss. 59-60.

⁹ „Nie ulega więc wątpliwości, że u najstarszych dostępnych ludów znajdujemy w pełni rozwiniętą religię opartą na fundamencie monoteizmu”, tamże, s. 72.

¹⁰ Tamże, s. 72.

¹¹ Tamże, ss. 72-73.

nia Boga i stał się religijnym, czy też może Bóg bezpośrednio objawił się ludziom i pouczył ich w właściwym do siebie stosunku, a skłonności i rozumowania naturalne były tylko podporą tak powstałej religii?"¹². Tak więc „głównym źródłem wszystkich religii byłoby pierwotne objawienie Boże, a skłonności i rozumowania naturalne byłyby jej duchową dobudową ze strony człowieka”¹³.

Po tym stwierdzeniach o. Krajewski rozpatrywał temat konieczności religii w kontekście lekceważenia religii w ogóle i indyferentyzmu absolutnego, wyrażanego przez materializm, pozytywizm, deizm i, jak to ujmował, w formie dyletantyzmu religijnego. Wskazując na błędność tych poglądów i związane z nimi trudności, wykazywał konieczność religii tak w życiu indywidualnym człowieka, jak i całych społeczeństw. Posługuje się tu rozumowaniem metafizycznym oraz pomocniczo argumentacją historyczną¹⁴. Rozważał przy tym problem relatywizmu religijnego i typologii religii, aby wreszcie dojść do przekonania, że tylko jedna religia może być prawdziwa. Nadto – konkludował o. Szczepan – z rozważań nad koniecznością religii wynika pozytywny obowiązek przyjęcia religii – tej jedynej prawdziwej religii. Religia chrześcijańska uważa się za religię objawioną i jedynie prawdziwą. To zaś wymaga krytycznej oceny nadprzyrodzoności i boskości objawienia chrześcijańskiego.

Podejmując to zagadnienie starał się ustalić pojęcie i możliwości objawienia. Przyjął, zgodnie z obowiązującą wówczas w apologetyce normą, intelektualistyczne pojęcie objawienia: „Manifestatio veritatis sive naturalis sive supernaturalis, a Deo loquente homini auctoritative facta”¹⁵. W zakresie możliwości objawienia referował krótko poglądy błędne, aby stwierdzić, że „możliwe jest objawienie pośrednie lub bezpośrednie prawd, nie tylko naturalnych, ale i nadprzyrodzonych, a nawet tajemnic”¹⁶. Jeżeli objawienie jest możliwe, to mogło zaistnieć. Mogło zaistnieć również dlatego, że jest wręcz konieczne moralnie dla poznania prawd etyczno-religijnych i absolutnie dla poznania tajemnic nadprzyrodzonych. Pierwsza część tego twierdzenia daje się uzasadnić psychologicznie i historycznie, natomiast o drugiej o. Krajewski stwierdza, że „jest dogmatem Kościoła, a wynika z samego pojęcia tajemnicy nadprzyrodzonej”¹⁷.

Dokonane objawienie powinno być jednak zweryfikowane. Służyć temu mają jego kryteria, czyli „znaki do rozpoznania objawienia Bożego”, zwane tak-

¹² Tamże, s. 75.

¹³ Tamże, s. 77.

¹⁴ „Podstawę absolutnego obowiązku religii dla jednostek i społeczeństw uzasadniamy najpierw wspomnianym już rozumowaniem metafizycznym, po czym naszkicujemy pomocniczy argument historyczny”, tamże s. 86.

¹⁵ Tamże, s. 98.

¹⁶ Tamże, s. 100.

¹⁷ Tamże, s. 105.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

że „motywami wiarygodności objawienia”. Wszystkie one jednak mają znaczenie, o ile są cudami¹⁸. Po rozważeniu pojęcia cudu¹⁹ jako zdarzenia podpadającego pod zmysły, nadzwyczajnego i boskiego (A. Tanqueray), jego możliwości i rozpoznania, mówił o wartości dowodowej kryteriów objawienia. Kryteria te to „znaki obiektywnie zewnętrzne, przede wszystkim cuda i prorocstwa, następnie cudowne skutki głoszonej nauki, wreszcie wzniosłość i świętość wysłannika, czyli Legata”²⁰. To stwierdzenie zdaje się stanowić logiczne uzasadnienie dla przejścia w wykładzie o. Krajewskiego do drugiego traktatu apologetycznego *De Christo Legato*.

Traktat ten miał odpowiedzieć z kolei na pytanie czy Jezus Chrystus swój system religijny zwany chrześcijaństwem przekazał w imieniu i powagą Boga, jako wysłannik Boży. To musi uwzględniać fakt, że „chrześcijaństwo istnieje historycznie w formie społeczności hierarchicznie zorganizowanej, a także poza nią”²¹. Cel ten zostaje osiągnięty w wykładzie przez wykazanie, że Jezus Chrystus jest postacią historyczną o własnej świadomości swego posłannictwa, a także przez wskazanie wzniosłości nauki Chrystusa samej w sobie, jak i wykazanie wyższości chrześcijaństwa wobec innych systemów religijnych.

Omawianie problemu historyczności Jezusa Chrystusa o. Krajewski rozpoczął od omówienia i krytyki założeń hipotez: mityzmu (Voltaire, Ch. F. Dupuis, Ch. F. Volney), idealistycznej D. F. Straussa i B. Bauera, mityczno-symbolicznej (J. N. Robertson, W. B. Smith, P. Jensen, A. Niemojewski, A. Drews, P. L. Couchoud) i materialistycznej (A. Kalthoff, K. Kautsky), aby następnie ukazać postać Jezusa w świetle dokumentów historycznych chrześcijańskich (omawia świadectwo Ewangelii i św. Pawła), dowodów żydowskich (Talmud, Józef Flawiusz) i pogańskich (Korneliusz Tacyt, Trankwillus Swetoniusz, Pliniusz Młodszy). Wskazywał także na tzw. dowód pośredni, czyli „liczne zjawiska i różne zmiany, które wskazują ściśle łączność powstającego chrześcijaństwa z wybitną osobowością Chrystusa”²². Dowód ten przeprowadzał w oparciu o opracowanie „Chrystus wobec historii”, wskazując na opinie niechrześcijan o Jezusie

¹⁸ „Wszystkie nadprzyrodzone znaki na rzecz objawienia mają o tyle znaczenie, o ile podpadają pod kategorię cudu, skąd łatwo zrozumieć jego rolę w apologetyce” – tamże, s. 109.

¹⁹ O. Szczepan ograniczył się tu jednak do ogólnej koncepcji cudu jako zdarzenia dostępnego poznaniu zmysłowemu, nadzwyczajnego, tzn. że można stwierdzić jego transcendentny charakter w stosunku do całości prawd działających w otaczającym nas świecie i boski, gdzie chodzi o rozpoznanie cudów jako działania Boga (problem cudów działanych przez duchy złe). Nie ma tu niestety nawet wzmianki o koncepcji cudu u św. Augustyna, czy św. Tomasza.

²⁰ Tamże, s. 116.

²¹ Tamże, s. 119.

²² Tamże, s. 154.

(np. Celsus, Lucjan z Samosaty, Serapion Bar Mara) i tych, którzy odpadli od chrześcijaństwa oraz na przekonania pierwotnych Kościołów. Następnie wykazywał prawdziwość tezy, że „Chrystus jawnie oświadczał, że jest Mesjaszem, Synem Boga i wysłannikiem Boskim: jego świadectwo jest obiektywnie prawdziwe”²³. Podkreśla, że sam Jezus przypisywał sobie atrybuty, które przysługują samemu Bogu oraz publicznie głosił swoje Boskie Synostwo, bądź to wyraźnie, bądź też pośrednio. Chciał być uznany za wysłańca Boskiego i autentycznego nauczyciela religii.

Jego posłannictwo potwierdzają także Boże znaki, cuda. Przypomniawszy ogólną koncepcję cudu, jego rozpoznanie i wartość jako znaku, przedstawiał zagadnienie zmartwychwstania jako najważniejszego znaku Boga, poświadczającego posłannictwo Chrystusa. Przyjmując, że zmartwychwstanie to „fakt apologetyczny, dominujący nad początkami chrześcijaństwa, jedyny w swoim rodzaju motyw wiarygodności, który przelamał apostołów i ich słuchaczy i doprowadził ich do uznania boskiej tajemnicy nie rozpowszechnionej jeszcze, ukrytej w osobie Zbawiciela”²⁴, przeprowadzał klasyczny dowód jego historyczności wskazując na rzeczywistą śmierć Chrystusa, odkryty pusty grób i chrystofanie.

Historyczny fakt Jezusa Chrystusa świadomego swego Boskiego posłannictwa staje u początków chrześcijaństwa, w jego historycznej i nadprzyrodzonej genezie. Chrystus jawi się bowiem jako niezwykle „Rabbi”, nauczający „jako władzę mający” (Mt 7, 29), a jego nauka stanowi „rzeczywiście harmonijny organizm doktrynalny substancjalnie identyczny z obecną nauką Kościoła”²⁵. Jest to nauka, która niezwykle trafnie i szlachetnie odpowiada aspiracjom człowieka oraz jest syntezą wierzeń i zasad etycznych. Nie można jej udowodnić żadnego z błędów znanych w dziejach myśli ludzkiej. Jest także niezależna od współczesnych sobie systemów religijno-etycznych, które całkowicie przewyższa. Jest także wyższa w porównaniu z innymi wielkimi religiami świata. Zdaniem o. Krajewskiego „w rachubę wchodzi głównie dwa wielkie systemy religijne: buddyzm i mahometanizm”²⁶.

O niezwykłości chrześcijaństwa świadczy także jego szybki rozwój jako religii, oraz świadectwo męczenników. Tego, zdaniem naszego apologety, nie da się inaczej wytłumaczyć, jak tylko przez przyjęcie interwencji Bożej, co prowadzi także do wniosku o jego nadprzyrodzonym charakterze.

²³ Tamże, s. 163.

²⁴ Tamże, s. 183.

²⁵ Tamże, s. 185.

²⁶ O. Krajewski ma tu na myśli islam nazywając go raz „mahometanizmem”, kiedy indziej islamizmem. Dzisiaj już nie używa się nazwy „mahometanizm”, uchodzącej za niewłaściwą, obraźliwą dla muzułmanów.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

Po tym stwierdzeniu o. Krajewski podjął rozważania w ramach trzeciego traktatu swego wykładu apologetycznego: *De Ecclesia*. Rozpoczął je od podania dowodów *apriori* na moralną konieczność władzy w religii chrześcijańskiej (ze względu na naturę człowieka, z badania samej natury religii, z natury objawienia chrześcijańskiego, z dziejów chrześcijaństwa). Jak sam zaznaczył, miało to być swoistego rodzaju przygotowanie do tezy, udawadniającej „na drodze historycznej, że Chrystus ustanowił swój Kościół jako społeczność w ścisłym tego słowa znaczeniu”²⁷. Chrystus bowiem przepowiadał Królestwo Boże. Gromadził wokół siebie uczniów i zorganizował ich w prawdziwą społeczność, którą nazwał Kościołem. Udzieliwszy zaś im potrójnej władzy nauczania, rządzenia i uświęcenia, nadał jej charakter instytucji hierarchicznej. Teza ta jest według naszego autora historycznie pewna, o czym świadczą argumenty z Ewangelii i z historii Kościoła, teologicznie zaś „de fide”²⁸. Dane te potwierdzają także, że „Apostołowie w całym Kościele od jego początków mieli potestatem collectivam”²⁹. Taką samą władzę posiadają ich następcy, biskupi. Są oni „razem wzięci” z prawa Bożego następcami Apostołów. Z końcem II wieku są to już biskupi monarchiczni. Ich władza jako następców Apostołów zakłada przywilej nieomyślności, tak by Kościół nauczający był nieomyślny w rzeczach wiary i obyczajów. Wynika to z nauczania samego Chrystusa, poczucia i postępowania Apostołów i najstarszej tradycji.

Chrystus nie tylko ustanowił Kościół jako społeczność hierarchiczną, ale także jako monarchiczną. Wyraża się to w ustanowieniu prymatu Piotra i jego następców. Wprawdzie niektórzy twierdzą, że takiego prymatu nie ma, lub go po swojemu interpretują, ale nauką katolicką – uczył o. Szczepan – jest prawda, że „Chrystus wprost i bezpośrednio udzielił Piotrowi prymatu, nie tylko honorowego, lecz także prymatu jurysdykcji; czyli udzielił mu władzy nauczania, rządzenia i uświęcania w całym Kościele”³⁰. Sam Piotr był wyróżniany przez Chrystusa w gronie Apostołów, on otrzymał obietnicę kluczy (Mt 16, 13-19) i właśnie jemu Chrystus je przekazał (J 21, 15-19), on też w pierwotnym Kościele swoją władzą wykonywał.

Ta władza prymatu na mocy prawa Bożego przeszła na jego następców, tzn. na biskupów rzymskich. W tym przedmiocie swoich rozważań o. Krajewski wskazywał, że sam Chrystus chciał, by prymat jurysdykcji udzielony Piotrowi przeszedł na jego następców, by Piotr przybył do Rzymu i tam założył swoją stolicę. Zatem biskupi rzymscy są następcami Piotra w prymacie z prawa Bożego. Prymat ten był

²⁷ Tamże, s. 202.

²⁸ Tamże, s. 209.

²⁹ Tamże, s. 214.

³⁰ Tamże, s. 232.

uznawany „od czasów apostoelskich do średniowiecza bez żadnej przerwy. Najwięksi ojcowie i sobory podkreślali tę prawdę. Trzeba więc uznać, że władza ta pochodzi od Chrystusa i apostołów”³¹. Jest to władza szczególna, ciesząca się charyzmatem nieomylności³², co wynika z nauki Pisma Św. i Tradycji.

Następnie o. Krajewski przedstawiał w swoim wykładzie cechy (znamiona) Kościoła. Uważał przy tym, że dawny tok argumentacji apologetycznej ze znamion uległ modyfikacji. Argumentował, że już nie przeprowadza się rozumowania w ten sposób, że wykazuje się, iż „każdy byt ma jakości istotne, które odróżniają go od innych bytów. W ten też sposób prawdziwy Kościół powinien mieć przyznioły istotnie widzialne i oczywiste, które by go odróżniały od kościołów fałszywych”, a „ponieważ Kościół rzymski posiada wyłącznie te wszystkie cechy, więc też jest on prawdziwym Kościołem Chrystusowym”³³. Dzisiaj – uczył o. Szczepan – raczej przeprowadza się tę argumentację w oparciu o tzw. cud moralny Kościoła. Po prostu stwierdza się, że „jeśli w Kościele obecnie istniejącym stwierdzamy istnienie zjawiska ciągłej i trwałej świętości, cnoty moralnej w stopniu heroicznym, jeśli stwierdzamy w Kościele na całym świecie jedność, biorąc przy tym pod uwagę jego trwałość... w ten sposób dowodzimy, że Kościół posiada te wszystkie cechy, to na pewno jest to dowód boskiego charakteru tego Kościoła”³⁴. Argument ten osiąga swój cel, gdy są wzięte pod uwagę wszystkie cechy. „Cechy te mają bowiem charakter negatywny, żadna z nich nie stanowi oddzielnie argumentu, decydującego o prawdziwości Kościoła”³⁵.

Udowodniwszy w ten sposób boski charakter Kościoła, o. Szczepan przechodzi do konkluzji „całej apologetyki”³⁶, że taki Kościół jest koniecznym do osiągnięcia zbawienia. Jest to względna konieczność środka z swej natury. Jeśli tak, to każdy kto chce być zbawionym powinien przyjąć Kościół i do niego należeć. Przynależność ta może być jednak przynależnością do jego ciała, czyli przynależność zewnętrzna, polegająca na wyznaniu wiary Chrystusowej pod zwierzchnością papieża; lub do duszy, czyli przynależność przez wewnętrzną wiarę i miłość, czyli „będące w stanie łaski poświęcającej”³⁷. Może to być także przynależność *in iure* oraz *in voto*. W pierwszym wypadku wyjaśniał, że chodzi

³¹ Tamże, s. 255.

³² „Biskup rzymski, gdy przemawia *ex cathedra*, jest nieomylny w rzeczach wiary i obyczajów, tak, że jego określenia same przez się, nie zaś dzięki zgodzie Kościoła, są niezmiennalne”, tamże, s. 256.

³³ Tamże, s. 264.

³⁴ Tamże, s. 265.

³⁵ Tamże, s. 265.

³⁶ Tamże, s. 277.

³⁷ Tamże, s. 278.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

o przynależność, kiedy ktoś został ochrzczony, nie odstąpił od katolicyzmu, ani nie został wykluczony ze społeczności katolickiej przez ekskomunikę; w drugim przez wyraźne (katechumeni) lub niewyraźne pragnienie Kościoła. Każdy przeto, kto chce się zbawić powinien przynależć do Kościoła. Ci przeto, którzy z własnej winy znajdują się poza Kościołem aż do śmierci, nie mogą być zbawieni. Taki jest sens adagium „Extra Ecclesiam nulla est salus”. Z drugiej strony może być ktoś, kto bez własnej winy pozostaje poza Kościołem. Taki człowiek może być zbawiony, jeśli pozostaje poza Kościołem w dobrej wierze, chce *in voto implicito* spełnić wszystko to, co Bóg jako koniecznie potrzebne do zbawienia ustanowił, „dopóki przez wiarę i miłość lub żal doskonały należy do duszy albo innymi słowy mówiąc, dopóki *in voto* należy do ciała Kościoła”³⁸.

Po tych stwierdzeniach – stosując metodę dogmatyczną – podjął zagadnienie istoty wewnętrznej Kościoła i jego struktury. Wskazując na związek zachodzący między Kościołem a Chrystusem (doktryna o Mistycznym Ciele Chrystusa), podkreślał, że „Kościół Chrystusowy, czyli Kościół katolicki jest Ciałem mistycznym Chrystusa, czyli jest organizmem społecznym, składającym się ze struktury hierarchicznej i wewnętrznego życia nadprzyrodzonego, w którym niewidzialną głową jest sam Chrystus, *vis unitatis et fons vitalitatis*. Głową widzialną jest biskup rzymski, któremu podporządkowani są inni biskupi, członkami zaś są wszyscy, którzy przynajmniej przez wiarę związani są z Chrystusem”³⁹. Oznacza to, że Kościół jest oblubienicą Chrystusa, dziewiczą matką wiernych, posiada kapłański charakter, dokonuje się w nim świętych obcowanie. Oznacza to także, że w Kościele istnieje realna władza, udzielona Piotrowi i Apostołom, którą Kościół wykonuje przez swe nieomyłne orzeczenia jako *magisterium doctrinale*; gdy wydaje zarządzenia dla dobra ogółu oraz sprawdza ich wykonanie. Realizuje się ona we władzy papieża i kolegium biskupów. Zdaniem naszego apologety „władza papieża może być nazwaną w tym sensie absolutną, że posiada on pełnię władzy i może ją sprawować niezależnie od wiernych i biskupów. Lecz władza papieża może być nazwana *temperata*, ponieważ papież jest tylko zastępcą Chrystusa i nie rządzi Kościołem według własnej woli, lecz w zależności od Chrystusa, którego praw zmieniać nie może. Władza w Kościele ma też pewien odcień arystokratycznej formy rządów, ponieważ na terytorium własnej diecezji biskupi rządzą. Władza w Kościele ma również coś z demokratycznego charakteru, ponieważ godność papieża czy biskupa nie jest dziedziczna, lecz na te urzędy wybierane są jednostki z różnych narodów i stanów społecznych”⁴⁰.

³⁸ Tamże, s. 281.

³⁹ Tamże, s. 200.

⁴⁰ Tamże, ss. 310-311.

Wreszcie o. Krajewski w swoim wykładzie o Kościele przedstawiał problem stosunku Kościoła do państwa. Rozważał go w świetle encyklik Leona XIII *Immortale Dei* i *Libertas*. Główna teza tego wywodu, wychodzącego od przedstawienia różnych błędnych opinii, głosiła, że „władza świecka i kościelna pochodzi od Boga. Istnieją jednak między nimi zasadnicze różnice”⁴¹. Zasadnicza różnica polega na tym, że „władza świecka jest ustanowiona, by strzegła i powiększała dobro wspólne obywateli, Kościół troszczy się o dobra duchowe”⁴². Każda z tych władz jest autonomiczna w zakresie swej kompetencji, obie jednak powinny współdziałać ze sobą. „Celem obu społeczności jest doskonałość tych samych ludzi, choć państwo troszczy się o nią przede wszystkim w zakresie dóbr materialnych, Kościół zaś duchowych i wiecznych”⁴³. Taka współpraca między tymi władzami będzie możliwa, gdy prawa obu społeczności będą zachowane. Ich realizacja jest jednak nieco inna w różnych krajach i państwach (o. Krajewski mówił tutaj o państwie katolickim, akatolickim i niechrześcijańskim). Następnie nakreślał zasady postępowania odnośnie do wolności myślenia, mówienia, sumienia i kultu. Całość tego wywodu konkludował tezą: „człowiek ma swobodę sumienia i kultu, jednak w zależności od praw Bożych. Będzie to wolność od przymusu. W oparciu o metafizykę człowiek jest obowiązany wyznawać tę religię, którą uważa się za prawdziwą. Na tym polega wolność sumienia i kultu”⁴⁴.

Po tym zagadnieniu omówił problem Tradycji jako źródła teologicznego. Po sprecyzowaniu pojęcia Tradycji stwierdzał, że wg nauki Soboru Watykańskiego I „tradycja boska, zachowana i wykładana przez autentyczne magisterium Kościoła jest nieomylnym i różnym od Pisma Św. objawieniem”⁴⁵. Jest to Tradycja, która przewyższa Pismo Św. starożytnością (Pismo Św. powstało jako spisanie Tradycji), obszernością (wszystkie prawdy zawarte w Piśmie Św. mieszczą się w Tradycji, ale nie odwrotnie) oraz użytecznością (Tradycja sama może być dla każdego zrozumiała); natomiast Pismo Św. przewyższa Tradycję natychmiastem. Jest ona wraz z Pismem Św. dalszą regułą wiary. Natomiast magisterium Kościoła jest regułą wiary pochodną, zależną, ale bliższą. Jej zaś „nieomyślność wynika z nieomylnego magisterium Kościoła, który tę Tradycję przechowuje”⁴⁶. Jej rozpoznanie dokonuje się przede wszystkim przez rozpo-

⁴¹ Tamże, s. 323.

⁴² Tamże, s. 324.

⁴³ Tamże, s. 325.

⁴⁴ Tamże, s. 331.

⁴⁵ Tamże, s. 334.

⁴⁶ Tamże, s. 336.

znanie czy dany dekret magisterium Kościoła jest orzeczeniem dogmatycznym. W tym kontekście o. Krajewski podawał konkretne wskazania, w jaki sposób można ująć dogmatyczny charakter orzeczeń soborowych, omawiał symbole wiary, wskazywał na ważność zgodnego nauczania ojców Kościoła i teologów przy zastosowaniu reguł ich tłumaczenia, wreszcie, co należy uwzględnić, przy powoływaniu się na consensus fidei.

Po omówieniu tych kwestii przeszedł do traktatu *De fontibus revelationis*. Omawiał w nim problem autentyczności tekstu Starego i Nowego Testamentu, a także problem historyczności i wiarygodności Ewangelii i Dziejów Apostolskich.

Analizując układ tegoż wykładu *Apologetyki* należy stwierdzić, że o. Szczepan opowiedział się tu za opinią tych autorów, którzy traktat o boskości chrześcijaństwa, traktat o boskim pochodzeniu i boskiej powadze Kościoła i traktat o źródłach objawienia ujmowali jako całość⁴⁷. Powodem takiego ujęcia były nie tyle względy metodologiczne, ile praktyczne wymagania kursu seminaryjnego⁴⁸. Względy te nakazały mu także „badania teoretyczne o kościele uzupełnić rozważaniem dogmatycznym nad istotą Kościoła oraz dogmatycznym traktatem o źródłach objawienia”⁴⁹. Całość została poprzedzona traktatem *De religione*. Poszedł tu za powszechną praktyką, stosowaną w ówczesnej apologetyce, gdzie – jak sam stwierdza – „podręczniki wszelkich typów poprzedzają dociekania nad religią katolicką traktatem o religii i objawieniu w ogóle”⁵⁰.

Po wtóre spostrzegamy, że w strukturze jego apologetycznego wykładu odnajdujemy zagadnienia, które z punktu metodologicznego wydają się być na niewłaściwym miejscu. Jeśli bowiem przyjąć, że w układzie wykładanego materiału odegrały zasadniczą rolę względy praktyczne, to i tak wydaje się dziwnym umieszczenie zagadnienia stosunku Kościoła do państwa w ramach traktatu dogmatycznego o Kościele. Jest to bowiem kwestia bardziej zewnętrzna, instytucjonalna niż dogmatyczna. Dotyczy bowiem wzajemnych relacji pomiędzy dwoma społecznościami, jakimi są Kościół i państwo. Być może, że wytłuma-

⁴⁷ „Inni autorzy sądzą, że chociaż metoda badania w obu wypadkach jest różna to jednak dopiero wszystkie trzy założenia składają się na wspólne pojęcie logicznych podstaw katolicyzmu i teologii. Różnice metod podkreślane przez pierwszą grupę nie wydają się tak wielkie, żeby rozbiły tę jedność. A zatem dyscyplina nasza ma obejmować traktat o boskości chrześcijaństwa, traktat o boskim pochodzeniu i boskiej powadze Kościoła, traktat o źródłach objawienia, a nawet może i szczegółowo metodologię teologiczną”, tamże, s. 4.

⁴⁸ „Trzecie czysto praktyczne rozwiązanie uważa rozumowy traktat o chryścianizmie i kościele za zasadniczy przedmiot dociekań. Metodologię teologii trzeba już przenieść do dogmatyki szczegółowej. Takie stanowisko zdaje się reprezentować podręcznik Tanquereya, który jest podstawą wykładów w naszym seminarium”, tamże, s. 4.

⁴⁹ Tamże, s. 7.

⁵⁰ Tamże, s. 7.

czenie tej kwestii moglibyśmy odnaleźć przez wskazanie, że o. Szczepan chciał wskazać na relację Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, a więc społeczności pojętej bardziej teologicznie – do państwa, społeczności ujmowanej w kategoriach polityczno-społecznych. To mogłoby tłumaczyć w jakimś sensie umieszczenie tego rozważania w ramach dogmatycznego traktatu o Kościele.

Po trzecie, w swoim wykładzie o. Szczepan umieścił zagadnienia Tradycji w ramach traktatu dogmatycznego o Kościele, a nie w ramach traktatu *De fontibus Revelationis*, co wydaje się być nie do końca zrozumiałe. Ówczesna tradycyjna teologia zagadnienia dotyczące Tradycji rozważała przecież w traktacie *De fontibus Revelationis*. Wydaje się przeto, że w skrypcie przemieszczono błędnie – być może uczynili to jego redaktorzy – zagadnienie tradycji do zagadnienia stosunku Kościoła do państwa.

4. Od apologetyki do teologii fundamentalnej

Drugi wykład reprezentuje jego *Teologia fundamentalna* z roku 1965. Porównanie tego dzieła z omówioną *Apologetyką* z roku 1956 prowadzi do wniosku, że o. Krajewski wraz z całą ówczesną teologią podążał drogą od apologetyki do teologii fundamentalnej. Jego pierwszy skrypt z roku 1956/57 nosił nazwę *Apologetyka* i ujmował zagadnienia zgodnie z obowiązującą jeszcze w tej dziedzinie normą. Uprawiana wówczas teologia apologetyczna zmierzała – jak to już sprecyzował J. N. Ehrlich – ku udowodnieniu Boskiej genezy religii chrześcijańskiej i autorytetu Kościoła. Służyć temu miały traktaty o religii, Objawieniu i Kościele⁵¹. Podobnie i o. Krajewski, rozważając problem naukowości apologetyki i jej związków z teologią dogmatyczną, uznawał wówczas, że celem teologii apologetycznej jest „cognitio credibilitatis et credentitatis fidei, czyli „uzyskanie pewności faktu objawienia i innych faktów uzasadniających rozumność wiary i obowiązek jej przyjęcia” oraz „stwierdzenie istnienia owego magisterium nieomylnego i autentycznego jako stróża objawionego słowa Bożego (cognitio magisterii infallibilis et authentici)”⁵². Cel ten miał być osiągnięty przy pomocy metody historyczno-filozoficznej. To „wymaga rozległych badań nad boskością chrześcijaństwa w ogóle, a katolicyzmu w szczególności”⁵³ i stanowi zasadniczy przedmiot badań apologetycznych. Wychodząc z tych metodologicznych założeń, o. Krajewski definiował za Tanquereyem, że „apologetica est scientia motivorum credibilitatis et credentitatis divinae revelationis a Jesu Christo alla-

⁵¹ M. Rusecki, *Teologia fundamentalna*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej [red.], *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 416.

⁵² Sz. Krajewski, *Apologetyka*, s. 3.

⁵³ Tamże, s. 3.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

tae, et per Ecclesiam catholicam propositae”⁵⁴, chociaż *de facto* dodał do swego wykładu jeszcze traktat *De religione*. Ostatecznie jego zasadniczy wykład apologetyczny przyjął strukturę trzech traktatów: *De religione*, *De Christo Legato* i *De Ecclesia*, uzupełnionych rozważaniem dogmatycznym nad istotą Kościoła, oraz dogmatycznym traktatem o źródłach objawienia.

Świadomy był przy tym dyskusji w obrębie tej dziedziny wiedzy, czy ma to być apologetyka, czy już teologia fundamentalna. Rozpoznawał apologetykę jako samodzielny dziedzinę wiedzy, zmierzającą przy pomocy metody historyczno-filozoficznej do uzasadnienia boskości chrześcijaństwa i Kościoła. Status zaś teologii fundamentalnej zdawał mu się być wówczas mniej jasny: była bowiem nazywana teologią fundamentalną, teologią ogólną, lub propedeutyką teologii⁵⁵.

Wynika z tego, że o. Szczepan na tym etapie swojego teologicznego rozwoju opowiadał się za tradycyjną apologetyką, dyscypliną samodzielną i mającą już swój ugruntowany status naukowy⁵⁶.

Jednakże nie zatrzymał się na tym etapie rozumienia owej dyscypliny wiedzy. Świadczy o tym jego opracowanie pt. *Teologia fundamentalna*. Zmiana samej nazwy nowego skryptu, opracowanego w mniej więcej w dziesięć lat później od *Apologetyki*, świadczy o przyjęciu przez jego autora nowszej wizji tej dyscypliny wiedzy. Mimo, że zdawał sobie sprawę, że jest to młoda nauka i nadal toczą się „dyskusje nad zadaniami i celem teologii fundamentalnej, jej drogą i metodą, budową i zakresem, jej nazwą i miejscem w teologii”⁵⁷ oraz, że „nie zakończył się jeszcze spór wokół niej: za i przeciw niej”⁵⁸, poszedł już nową drogą nowej apolo-

⁵⁴ Tamże, s. 7.

⁵⁵ „Zwolennicy usamodzielnienia tej dziedziny badań ograniczają się konsekwentnie do dwóch kwestii stosujących metodę historyczno-filozoficzną, tj. do boskości chrześcijaństwa i Kościoła. Dalsze kwestie rządzące się metodą teologiczną polecają omawiać w specjalnym, ściśle już teologicznym traktacie. Dla podkreślenia odrębności tej nauki od teologii nazywają ją apologetyką. Opracowaniem tego typu jest Kwiatkowskiego „Apologetyka totalna”. Autorzy o podejściu teologicznym chcą widzieć w tej nauce wiedzę o logicznych podstawach teologii. Rozprawiają w niej najpierw o objawieniu chrześcijańskim. W następnym traktacie o Kościele charakterystyczne jest łączne omawianie Kościoła jako faktu historycznego i jako rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ta część zatrzymuje nazwę apologetyki. Obok niej równorzędnie występuje dogmatyczny traktat o źródłach objawienia, natomiast metodologię szczegółową omawia się raczej we wstępie do dogmatyki szczegółowej. Tak zorganizowaną całość zupełnie słusznie nazywają teologią fundamentalną, teologią ogólną, lub propedeutyką teologii (Szydelski). Opracowanie tego typu przynosi ostatnia *Summa Sacrae Theologiae*, wydana przez Uniwersytet w Salamance”, tamże, ss. 6-7.

⁵⁶ „Dla tak zbudowanej dyscypliny zatrzymujemy nazwę „apologetyka”, a to nie ze względu na jej wydzwięk samodzielności w stosunku do teologii, lecz dla jej krótkości i zadawnionych już praw obywatelstwa”, tamże, s. 7.

⁵⁷ Tamże, s. 1.

⁵⁸ Sz. Krajewski, *Teologia Fundamentalna*, s. 1.

getyki: drogą teologii fundamentalnej. Dostrzegł bowiem nowe możliwości tej nowej dziedziny wiedzy i uznał, że jest ona bardziej odpowiednia dla wydobycia tradycyjnej apologetyki, która popadła w bezpłodny intelektualizm, z tej teoretycznej martwoty i nasycenia jej religijnym żarem i dynamiczną siłą.

5. Nowa koncepcja apologetyki – teologia fundamentalna

Na tym też polu dostrzegł zasadnicze różnice pomiędzy apologetyką a teologią fundamentalną. Apologetyka bowiem zmierzała do rozumowego uzasadnienia wiary, tj. do wskazania, że jest ona zgodna z rozumem i obowiązująca. Zmierzała ona do tego celu przez wykazanie pewności objawienia przy pomocy kryteriów zewnętrznych. Natomiast teologia fundamentalna, chociaż pragnie osiągnąć ten sam cel, to „przykłada szczególną wagę do rozbudzenia gotowości wiary współczesnego człowieka. W tym celu stara się rozwinąć pełnię wartości wiary oraz pokazać ją jako wypełnienie właściwych człowiekowi tendencji i potrzeb”⁵⁹. Zajmując się nadprzyrodzonym objawieniem i stosując nie dogmatyczne metody, pragnie w sposób pozytywny uzasadnić „nie tylko wiarę, lecz i teologię”⁶⁰.

Zadania, jakie stoją przed tą nową, samodzielną dziedziną nauki są – jego zdaniem – zasadniczo dwa: „Teologia fundamentalna ma dostarczyć rozumnego uzasadnienia wiary chrześcijańskiej w postaci systematyczno-naukowej; to jest jej pierwsze i właściwe zadanie. Ma również wskazać motywy, które mogłyby wzbudzić gotowość wiary; to jest jej uboczne, drugie zadanie”⁶¹.

Wypełnienie tych zadań wymaga uświadomienia sobie procesu powstawania wiary w świetle teologii i doświadczenia. Poucza on, że wiara prowadząca do boskiej religii jest rzeczywistością złożoną, gdzie mamy tak nadprzyrodzone działanie samego Boga, jak i odpowiedni rozumny, wolny i odpowiedzialny czyn ludzki. Wynika z tego, że jej uzasadnienie, co jest zadaniem apologetyki czy też teologii fundamentalnej, nie może się opierać tylko na systematycznym i naukowym badaniu. Musi dopuszczać możliwość uwzględnienia czynników naturalnych i nadprzyrodzonych, racjonalnych i emocjonalnych. Przeto nie można ograniczyć się tylko do racjonalnego ujmowania tego zagadnienia, jak to usiłowała czynić tradycyjna apologetyka. Należy uwzględniać także inne współtworzące ją czynniki. Tutaj jest miejsce dla teologii fundamentalnej, która – zdaniem o. Krajewskiego – stara się dostarczyć naukowego opracowania podstaw wiary przez jej uzasadnienie rozumowe i przez wskazanie motywacji emocjonalnej.

⁵⁹ Tamże, s. 7.

⁶⁰ Tamże, s. 22.

⁶¹ Tamże, s. 12.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

Nie może jednak przeprowadzić tego zadania w perspektywie łaski, która nie podlega naukowej weryfikacji. Takie naukowe uzasadnienie wiary, wręcz konieczne dla teologii i Kościoła, chociaż niekonieczne dla poszczególnych ludzi, powinno prowadzić ich ku osobistej decyzji wiary. Musi o tym pamiętać teologia fundamentalna, przeprowadzając swój wywód naukowego uzasadnienia wiary. Gdyby bowiem zapomniała o tym, stałaby się podobna do „rybaka tak zajętego swoimi sieciami i dbałego o ich utrzymanie, że wskutek tego zapomina o łowieniu ryb”⁶². Chodzi więc nie tyle o wykazanie wewnętrznej prawdziwości treści wiary, ile o uprawnienie postawy wiary w ogólności, które opiera się przede wszystkim na autorytecie objawiającego się Boga⁶³. Sama wiarygodność i mądrość świadectwa Bożego, ujawniona w Jego objawieniu, nie wymaga żadnych dalszych dowodów; zakłada to bowiem teistyczne pojęcie Boga. Natomiast należy upewnić się o fakcie zaistnienia samego objawienia Bożego, ponieważ dowiadujemy się o nim tylko pośrednio. Prowadzi to do wniosku, że głównym zadaniem teologii fundamentalnej powinno być wykazanie, że chrześcijaństwo opiera się na objawieniu Bożym, które zaistniało. Jest przeto religią nadprzyrodzoną, przez Boga objawioną. Tak więc „fakt objawienia jest w teologii fundamentalnej celem dowodzenia, a nie środkiem dowodzenia”⁶⁴.

Teologia fundamentalna ma także wskazać na motywy, które mogłyby wzbudzić gotowość wiary, czyli wskazać wartości wiary oraz usunąć opory przeciw niej. Nie chodzi tu o podejmowanie zagadnień szczegółowych, jak rozwiązywanie zarzutów przeciw poszczególnym prawdom wiary czy o usunięcie indywidualnych trudności przeciw poszczególnym postulatom wiary, ale o zajęcie się wartością objawienia w ogólności, o rozprawianie się z oporami przeciw wierze, tzn. z antychrześcijańskim, racjonalistycznym duchem. „Przed trybunałem rozumu ma wykazać słuszność i obowiązek wiary; a serce ma pobudzić do przyjęcia wiary”⁶⁵.

Tak pojęte zadania teologii fundamentalnej wyznaczają również jej przedmiot. Teologia fundamentalna ma zatem wykazać, posługując się przesłankami racjonalnymi i logicznym wyprowadzaniem wniosków, słuszność roszczenia chrześcijaństwa, że jest religią objawioną. Roszczenie to może być uzasadnione nie przez wykazanie wewnętrznej prawdziwości prawdy objawienia, ale przez

⁶² Tamże, s. 10.

⁶³ Wierzymy, że „propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectum, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis (...) Wierzymy w nie, nie dlatego, że pojmujemy, ale dlatego, że są nam podane i poświadczane, a to przez samego Boga poświadczane”, tamże, ss. 12-13.

⁶⁴ Tamże, s. 18.

⁶⁵ Tamże, s. 14.

wykazanie, że wydarzenie objawienia ma za sobą poświadczenie samego Boga w Chrystusie, który „jest wysłanym i uwierzytelnionym przez Boga nauczycielem tegoż objawienia oraz że Kościół jest przez Boga zamierzonym i ustanowionym organem szafowania i kontynuowania chrześcijańskich prawd objawionych i dóbr zabawienia”⁶⁶. Chodzi przy tym nie tylko o wykazanie samego historycznego faktu zaistnienia objawienia, ale także jego nadprzyrodzonego charakteru. Stąd też w dowodzeniu nie może zabraknąć argumentacji tak historycznej, jak i filozoficzno-metafizycznej. Argumentacja ta ma być „otwarta na czasy, ale nie uzależniona od czasów. Ma przemawiać językiem epoki, być w kontakcie z jej problemami, trzymać rękę na jej pulsie. Ma dorównać kroku postępowi nauki. Ale musi się strzec ulegania duchowi czasu, przeobrażania się w apologetykę okolicznościową”⁶⁷.

Zdaniem o. Krajewskiego cel teologii fundamentalnej zostanie osiągnięty wtedy, gdy wykaże się, że „Chrystus jest posłanym przez Boga nauczycielem ludzkości, a Kościół - ustanowioną przez Niego instytucją zbawienia”⁶⁸. Stąd też, jego zdaniem, dowodzenie boskości Chrystusa należy do dogmatyki, podobnie jak i traktat o wewnętrznej strukturze i istocie Kościoła (*Corpus Christi Misticum*). Niemniej jednak jak zauważył „niezbyt konsekwentnie, ale ze względów dydaktycznych, całą naukę o Kościele”⁶⁹ łączył w jednym traktacie.

Inaczej ma się sprawa z problemem, czy opracowanie teologicznych źródeł poznania (Urząd Nauczycielski Kościoła, Pismo Św., Tradycja) należy do zakresu teologii fundamentalnej. Jedni wyłączają ten traktat z niej jako wychodzący poza cele tej dziedziny wiedzy; inni kwestią tę rozważają w ramach teologii fundamentalnej z tej racji, że dyscyplinie tej „nie ogranicza się już zadań naszej nauki do zagadnień czysto apologetycznych, niezbędnych do usprawiedliwienia postawy wiary; wyznacza się jej także zadanie opracowania podstawowych założeń dogmatycznego dorobku teologii. Z tej przyczyny włącza się do niej traktat o teologicznych źródłach poznania (*De locis theologicis*)”. Za tym też opowiadał się o. Krajewski.

Natomiast w kwestii usytuowania teorii religii (*demonstratio religiosa*) w ramach teologii fundamentalnej reprezentował pogląd, że choć istnieją autorzy, którzy nadal podtrzymują ten traktat w ramach teologii fundamentalnej i są pewne racje ku temu, to przecież „w interesie jedności tej nauki trzeba zaniechać prób jej rozciągania i otaczania jej przybudówkami. Teologia fundamental-

⁶⁶ Tamże, s. 15.

⁶⁷ Tamże, s. 20.

⁶⁸ Tamże, s. 16.

⁶⁹ Tamże.

na nie może stać się encyklopedią nauk, ani rozwinąć się w jakąś „panteologię”⁷⁰. Teologia fundamentalna ma się zająć objawieniem nadprzyrodzonym i usprawiedliwieniem jego wiernego przyjęcia. Natomiast badanie istoty i prawdy religii należy przenieść do filozofii. Dlatego też, w jego przekonaniu, traktat *De vera religione* nie należy do przedmiotu teologii fundamentalnej, albowiem nie zmierza ona do wykazania „prawdy chrześcijaństwa”, ale tylko do jego „wiarygodności i obowiązku wiary: *credibilitas et credentitas revelationis christianae*”⁷¹.

6. Wykład drugi: *Teologia fundamentalna*

Tak zarysowana nowa koncepcja teologii fundamentalnej pozwoliła o. Krajewskiemu na nowe ułożenie wykładanych zagadnień teologiczno-fundamentalnych. W pierwszym traktacie o objawieniu stwierdza fakt istnienia objawienia naturalnego i nadprzyrodzonego. Dostrzega między nimi różnice, ale przede wszystkim dostrzega „współczesną walkę wokół chrześcijańskiego roszczenia do objawienia nadprzyrodzonego”⁷². Stwierdziwszy, że czasy nowożytne cechuje walka przeciw chrześcijaństwu, a przede wszystkim przeciw jego roszczeniu do religii objawionej, wiele miejsca poświęcił omówieniu ataku antysupernaturalizmu na metafizyczne założenia chrześcijaństwa (filozofia oświecenia, E. Kant, G.W. Hegel, F. Schleiermacher). Przedstawiał także atak na historyczne podstawy chrześcijaństwa: Reimarus’a teoria oszustwa, Straussa teoria mityczna, Baura teoria tendencji, liberalny obraz Jezusa, teoria eschatologiczna i synkretyzmu, wpływ sekt i wielu sił społecznych zamiast historycznego Jezusa, Bultmana teoria mityczności narracji, wreszcie bunt nowoczesnego zmysłu życia przeciw chrześcijaństwu, wpływ odrodzenia i oświecenia, protest Nitschego i neopogan XX w.

Wychodząc z tego kontekstu ogólnego zakwestionowania nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, postawił w swoim wykładzie zasadnicze pytanie: „Czy zaistniało objawienie nadprzyrodzone i czy chrześcijaństwo wywodzi się z nadprzyrodzonego źródła”⁷³. Poszukując teologiczno-fundamentalnej odpowiedzi na wspomniany problem, o. Szczepan rozważał katolickie pojęcie objawienia naturalnego i nadprzyrodzonego, koncentrując się w swoim wykładzie na możliwości nadprzyrodzonego objawienia. Stwierdzał więc, że tylko transcendentny, osobowy Bóg może się objawić, a zaprzeczenie możliwości objawienia wynika raczej „z fałszywego lub zawężonego pojęcia Boga” (panteizm i deizm). Wbrew twierdzeniom deistów objawienie to odpowiada mądrości Boga,

⁷⁰ Tamże, ss. 17-18.

⁷¹ Tamże, s. 13.

⁷² Tamże, s. 23 nn.

⁷³ Tamże, s. 48.

który pragnie nawiązać z człowiekiem bezpośrednią, osobistą styczność. Odpowiada ono także dążeniom człowieka do kontaktu z Bogiem, sama też treść objawienia nadprzyrodzonego nie zaprzecza jego możliwości. „W objawieniu bowiem Bóg zawsze odsłania przede wszystkim siebie samego”⁷⁴.

Jest to objawienie tajemnic nadprzyrodzonych. Ale czy możliwe jest takie objawienie i czy człowiek jest zdolny do jego przyjęcia? Starając się wyjaśnić to zagadnienie, o. Krajewski podejmuje temat możliwości objawienia tajemnic nadprzyrodzonych, jako że nauka katolicka wyraźnie stwierdza, iż „objawienie Boże zawiera tajemnice w ścisłym znaczeniu (mysteria absoluta)”⁷⁵. Należy bowiem przyjąć istnienie takich tajemnic i możliwość ich objawienia ze względu na fakt otwartości umysłu człowieka na wszelką prawdę, jak i ze względu na fakt, że takie objawienie jest wartościowe.

Bóg może objawić tajemnice nadprzyrodzone bezpośrednio lub pośrednio. Ale czy rzeczywiście się objawia? To wymaga stwierdzenia zaistnienia takiego objawienia. Wymaga tego struktura pewności poznania w ogóle, jak i z pewnością samego faktu objawiania. „Fakt objawienia musimy ustalić z obiektywną pewnością, wykluczającą wszelką rozumną wątpliwość”, albowiem „możliwość i obowiązek wiary powstaje wówczas, gdy ustaliliśmy wystarczająco pewnie, że Bóg rzeczywiście do nas przemówił”⁷⁶. Możemy to zrobić badając kryteria Bożego objawienia, czyli niezawodne znaki jego boskiego pochodzenia. Według tradycyjnej apologetyki kryteria te służyły przede wszystkim udowodnieniu wiarygodności objawienia chrześcijańskiego (criteria obiectiva externa: cud, proctwo, a także kryteria obiektywnie wewnętrzne), natomiast obecnie kładzie się tu nacisk na wykazanie właściwych chrześcijaństwu wartości i uprzystępnienie wiary od strony subiektywnych potrzeb (moderniści, F. Brunetière, L. Ollé-Laprune, L. Laberthonnière). Takie jednak ustawienie problemu – zdaniem o. Krajewskiego – nie do końca pozwala na przedstawienie nadprzyrodzonego pochodzenia chrześcijaństwa. Dlatego raczej opowiadał się za stanowiskiem M. Blondela, który nie odrzucał kryteriów apologetyki tradycyjnej, wzbogacając czysto historyczną argumentację „przez rozwinięcie ideowej i religijnej treści objawionych prawd i tajemnic”⁷⁷. Oznacza to, że w procesie argumentacji należy wziąć pod uwagę nie tylko kryteria zewnętrzne (cudowne znaki zewnętrzne) ale i kryteria wewnętrzne (np. cudowna treść samego objawienia)⁷⁸. Ich zasto-

⁷⁴ Tamże, s. 54.

⁷⁵ Tamże, s. 55.

⁷⁶ Tamże, s. 61.

⁷⁷ Tamże, s. 68.

⁷⁸ „Objawienie chrześcijańskie jest faktem historycznym; trzeba tedy historycznie udowodnić, że Bóg w określonym czasie objawił się w sposób szczególny. Czy dowodu takiego może

sowanie prowadzić może do stwierdzenia faktu nadprzyrodzonego objawienia. „Objawienie bowiem nadprzyrodzone jest do przyjęcia tylko wtedy, kiedy można stwierdzić przekroczenie naturalnych możliwości bądź w samym fakcie objawienia, bądź w towarzyszących mu znakach”⁷⁹.

Oznacza to, że każde kryterium ostatecznie sprowadza się do cudu⁸⁰. Zdaniem o. Krajewskiego chodzi tu o „zjawisko empirycznie sprawdzalne, ale nadnaturalne i od Boga pochodzące (factum sensibile, extraordinarium, divinum)”⁸¹. Jest to koncepcja cudu św. Tomasza z Akwinu. Wprawdzie o. Szczepan nie stwierdzał tego bezpośrednio, ale niejako pośrednio wskazywał na Akwinatę, szczególnie przy omawianiu rodzajów cudów. Stwierdzał także, że cuda są możliwe tak od strony Boga, jak i praw natury, które dopuszczają cud jako czynnik nowej siły. Są także celowe, albowiem kierują ku nadprzyrodzoności, są wskaźnikami nadprzyrodzonej aktywności Boga i Jego zbawczych zamiarów, łagodzą rozdźwięk natury i nadnatury, pomnażają bezpośredni kontakt z Bogiem. Ich rozpoznanie dokonuje się na drodze ustalenia historyczności cudownego zdarzenia (veritas historica miraculi), bezpiecznej gwarancji, że zdarzenie ma charakter pozanaturalny (veritas philosophica miraculi), że Bóg jest jego sprawcą (veritas theologica miraculi) oraz, że zmierzał do potwierdzenia nadprzyrodzonego objawienia (veritas respectiva [apologetica] miraculi).

Następnie o. Szczepan przedstawiał problem subiektywnej otwartości człowieka na objawienie Boże. Chodziło mu bowiem w całej argumentacji – zgodnie z koncepcją immanentnej teologii fundamentalnej – o ukazanie motywów chęci wiary. Poznanie wiarygodności i gotowość wiary są ze sobą ściśle związane. Argumentował, że „uznanie objawienia nie zależy od samych racji rozumowych, ale od motywów sposobiących wolę na przyjęcie praktycznych konsekwencji wiary. Samo światło nie wyzwala energii, ale dopiero ciepło ze światła promieniujące. Skuteczność dowodów zakłada jasną logikę, a skuteczność motywów

dostarczyć sama prawda Jego nauki i wartość Jego nakazów? Bezpośrednio promieniuje z nich tylko – po myśli idealistów – uniwersalizm Jego nauki i etyczna szlachetność Jego nakazów; to nie wymaga dowodu historyczności. Natomiast działanie w chrześcijaństwie wyższych przyczyn można wywnioskować tylko ze szczególnych okoliczności towarzyszących lub w porównaniu z innymi religiami; wracamy do przesłanek historycznych”, tamże, s. 72.

⁷⁹ Tamże, s. 70.

⁸⁰ „Zdaniem apologetyki tradycyjnej kryterium cudu ma decydujące znaczenie dla sądu wiarygodności. Przy czym jasno trzeba wyróżnić dwa momenty. Tradycyjny ogląd twierdzi po pierwsze, że kryterium cudu jest niezbędne dla rzetelnego ustalenia nadprzyrodzoności objawienia; to jest zasadnicze stwierdzenie. Twierdzi też po wtóre, że cuda zewnętrzne w rzeczywistości najskuteczniej i przystępnie dla wszystkich dowodzą Boskiego pochodzenia chrześcijaństwa; to jest pozytywny moment oceny”, tamże, ss. 69-70.

⁸¹ Tamże, s. 74.

– zdrową etykę; dlatego pierwsze muszą trafić na trzeźwy umysł; a drugie na otwarte, chętne serce”⁸². W obu przypadkach chodzi o stosunek do prawdy⁸³. Wyraża się w nim poszukiwanie przez człowieka prawdy, możliwość jej znalezienia i obowiązek jej uznania. Poszukując zaś prawdy, człowiek „natknie się niechybnie na problem religijny. (...) Zagadnienie prawdy jest ostatecznie problemem Boga”⁸⁴. Wynika to z faktu nastawienia człowieka na nieskończoność, gdzie może odnaleźć odpowiedź na nurtujące go pytania. To nastawienie na nieskończoność „popycha go do absolutu”⁸⁵, ale także otwiera na przyjęcie Jego objawienia. Oznacza to nie tylko otwarcie na objawienie naturalne, ale także na nadprzyrodzone⁸⁶, które odnaleźć może w chrześcijaństwie. „Chrześcijaństwo prezentuje się jako religia z nadprzyrodzonego objawienia”⁸⁷.

Oznacza to pewną wyjątkowość, niepowtarzalność i nadprzyrodzoność pochodzenia chrześcijaństwa. Bierze się ona przede wszystkim tak z wyjątkowości religii Izraela, będącej „macierzystą glebą, z której wyrosło chrześcijaństwo”⁸⁸, jak i z wyjątkowości postaci Jezusa Chrystusa. Nasza zaś znajomość Chrystusa opiera się na świadectwie pierwotnego chrześcijaństwa, które uwierzyło w Jezusa jako „Chrystusa”, obiecanego Mesjasza i jako „Kyriosa”, wywyższonego Pana. Świadectwo tej wierze daje przede wszystkim św. Paweł oraz wiara pierwotnej gminy. One bowiem dotarły do nas w zapisie Ewangelii i innych pism Nowego Testamentu. Świadectwo to jednak nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zawiera w sobie poświadczenie historyczności postaci i posłannictwa Jezusa. Wynika to z analizy samych przekazów Nowego Testamentu i ich historycznej wiarygodności. Wprawdzie – uczył o. Szczepan – „na ogół panuje obecnie zgodność co do tego, że utrwalenie materiału ewangelicznego było już końcowym procesem rozwoju przedliterackiego”, ale jednocześnie wyjaśniał, że choć przyjęcie samego procesu, gdzie „opowieści ewangeliczne przybierały swój trwały i określony kształt w ustnym przekazywaniu”⁸⁹, jest zgodne z nauką

⁸² Tamże, ss. 89-90.

⁸³ „W sferze niewymuszonej pewności odgrywa subiektywny stosunek do prawdy zasadniczą rolę. Tutaj uznanie prawdy nie wynika z samego intelektualnego poznania, ale z poczucia wewnętrznej powinności wobec prawdy”, tamże, s. 91.

⁸⁴ Tamże, s. 93.

⁸⁵ Tamże, s. 94.

⁸⁶ „Mroczne odbicie Bożego światła budzi pragnienie jego pełnego blasku. Kto zakosztował nieco z błęgiego wpływu świętych wartości, będzie pragnął pełnego ich posiadania”, tamże, ss. 101-102.

⁸⁷ Tamże, s. 103

⁸⁸ Tamże, s. 104.

⁸⁹ Tamże, s. 126.

katolicką, to trudno zgodzić się na twierdzenie szkoły historii form, że proces ten przekształcił przekazywaną treść, że „wątki ewangeliczne zostały tak spreparowane dla potrzeb kościołów, że próżno pytać o ich historyczną wartość. Tradycja opracowana w naszych ewangeljach jest po większej części tworem późniejszym Kościoła”⁹⁰. Twierdzenie takie jest nie do przyjęcia. Wprawdzie przepowiadanie w pierwotnej gminie interesowało się „nie zewnętrznym życiem Jezusa z Nazaretu, ale zbawczą misją i odkupieniem, które przyniósł”, to jednak należy mieć także na uwadze, że „wiera gminy pierwotnej spoczywa na historii i jest jak najbardziej zainteresowana realnością wyznawanych faktów”, a pierwsi chrześcijanie „musieli strzec się złudzeń, czuć pod stopami twarde historyczne grunty”⁹¹. Nie należy także zapominać, że brakowało wówczas warunków do narastania legendy Chrystusa, a obiektywizm i nieskazitelność moralna Ewangelii dowodzi jej historyczności, a także historyczności Jezusa z Nazaretu.

Świadczą o nim także inne świadectwa (apokryfy), chociaż nie posiadają większego znaczenia. Są jednak pewną ilustracją wiarygodności kanonicznych Ewangelii. Podobnie pewne świadectwa ze źródeł żydowskich i pogańskich. Do nich też odnosi się o. Szczepan w swoim wykładzie. Nie to jednak jest tu jakimś *specificum* tegoż wykładu, ale próba wykazania wartości dokumentów chrześcijańskich na tle porównania z danymi o tzw. zbawicielach, czy to w religiach pierwotnych, czy Bliskiego Wschodu, czy wreszcie odniesienie się do takich postaci pozachrześcijańskich, jak Zaratustra, Lao-Cy, Konfucjusz, Budda czy Mahomet.

Następnie wykład o. Szczepana zmierzał, zgodnie zresztą z przyjętą w teologii fundamentalnej praktyką – do wykazania mesjańskiej i boskiej godności Jezusa Chrystusa. Mesjańskie roszczenia Jezusa omawiał na tle obrazu Mesjasza w Starym Testamencie i wyobrażeń mesjańskich w czasach samego Jezusa. Wraz z mesjańską godnością Jezusa jawi się Jego boska godność. Nie wynika ona jednak z samego Jego posłannictwa, ale przynależy Jego osobie. Jemu poświęcił wiele miejsca rozważając Jego wygląd fizyczny, Jego mądrą dobroć, zjednoczenie z Bogiem, harmonijną równowagę osobowości, intelektualny cud mądrości i świętości.

Wszystkie jednak dowody i uzasadnienia zostają ostatecznie sprowadzone do cudu jako ostateczne kryterium potwierdzenia i prawdziwości misji Jezusa. Stąd też w dalszej części swego wykładu o. Szczepan podejmował problem cudów Jezusa w świetle ich historyczności i rozpoznania jako narzędzi uwie-

⁹⁰ Tamże, s. 127.

⁹¹ Tamże, ss. 128-129.

rzytelnienia Chrystusowego posłannictwa. Tłumaczył przy tym, że „siłę dowodową na rzecz Jego (Chrystusa) mają tylko wtedy, jeżeli posiadają charakter świadectwa. Nabierają charakteru kryterium Objawienia tylko pod tym warunkiem, że Jezus wyraźnie albo dobrem okoliczności użył ich jako boskich znaków”⁹².

Najważniejszym cudem było tu zmartwychwstanie⁹³. Na jego omówieniu kończy swój wykład chrystologii fundamentalnej. Twierdził, że wprawdzie znane są teorie ahistoryczności dokumentów zmartwychwstania (teoria świadomego oszustwa, wykradzenia ciała i ewolucji wiary w zmartwychwstanie) czy też teorie, wynikające z odmiennej interpretacji dokumentów zmartwychwstania (teoria pozornej śmierci i halucynacji), to przecież głębsza analiza świadectw zmartwychwstania wykazuje ich wiarygodność mimo pewnych niezgodności w przekazie. Świadectwa te ukazują zmartwychwstanie jako fakt historyczny, w ciele uwielbionym, poświadczony świadectwem pustego grobu i chrystofanii.

W następnym traktacie *Demonstratio catholica* podjął zagadnienie eklezjologiczne. Rozważając fundamentalny i dogmatyczny aspekt problemu Kościoła stwierdzał, że „traktat dogmatyczny o Kościele pyta o istnienie, życie oraz istotę Kościoła, podczas gdy studium fundamentalne ma do czynienia z widzialnym zjawiskiem Kościoła. Stawia pytania: czym jest Kościół, jaka jest jego istota, posłannictwo, zasada życia? Czy Kościół istnieje i gdzie go szukać? Tak więc problematyka dogmatyczna jest daleko obszerniejsza; obejmuje wszystko, co na podstawie objawienia można stwierdzić o Kościele i o jego tajemnicy. Dogmatyka zakłada nieomyślność kościelnego nauczania oraz opiera się na wierze i objawieniu; natomiast teologia fundamentalna musi wpieryw historycznie udowodnić nieomyślność Kościoła i źródeł wiary”⁹⁴. Oznacza to, że „przed teologią fundamentalną stoi zadanie przebadania roszczenia Kościoła do boskiego pochodzenia, jego autorytetu oraz przejawów jego funkcji”⁹⁵. Przeprowadzając swój dowód teologia fundamentalna może posługiwać się tylko metodą apologetyczną, czyli dowodzeniem, zbudowanym na danych poznania naturalnego z dziedziny historycznej, względnie filozoficznej⁹⁶. Swoją argumentację może przy tym przeprowadzić, wychodząc od empirycznego stwierdzenia zjawiska Kościoła, jego działalności i jej skutków i dostrzeżenia w tym bezpośredniej interwencji Boga w Kościele; albo drogą historyczną, dwustopniową, która „usiłuje

⁹² Tamże, s. 173.

⁹³ „Zmartwychwstanie Pana jest nie tylko centralną prawdą zbawczą chrześcijaństwa, stanowi również najpewniejszy dowód boskiego posłannictwa Chrystusa”, tamże, s. 176.

⁹⁴ Tamże, ss. 193-194.

⁹⁵ Tamże, s. 192.

⁹⁶ Tamże, s. 193.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

historycznie postępującym przewodem wykazał najpierw boskie posłannictwo Chrystusa, a następnie pokazuje, że Chrystus przekazał kontynuację swojej misji zbawczej religijnej społeczności reprezentowanej przez Kościół katolicki⁹⁷.

Świadomy tych formalnych założeń eklezjologii fundamentalnej, o. Szczepan sądził jednak, że „doświadczenia wierzących mogą budzić świadomość szczególnej opieki Boga nad Kościołem i w Kościele. Natomiast dowodząc, że Chrystus założył Kościół, wyjaśniamy ostatecznie jego nadprzyrodzone pochodzenie. Tak to wspierają się i warunkują obydwie drogi”⁹⁸.

Tak też postępował w swoim naukowym wykładzie, który rozpoczął od opisu podwójnego współczesnego doświadczenia: istnienia różnych prądów i postaw antykościelnych (indywidualizm i subiektywizm, laicyzacja, nieufność wobec Kościoła i przerosty w Kościele), a także tendencji i prądów, dostrzegających pozytywne wartości w Kościele (budzące się zainteresowanie Kościołem, potrzeba oparcia, religijna wartość społeczeństwa, spostrzeganie Kościoła jako narzędzia łaski i zjednoczenia, odrodzenie w samym Kościele).

Chrystus założył Kościół. Jest to zasadnicza teza, której wprawdzie nie akceptuje liberalna i krytyczna szkoła, a także w pewnym sensie protestancka teologia, a która się weryfikuje przez wykazanie, że idea Kościoła nie klóci się z duchem, celami i zasadniczą postawą samego Jezusa. Aby to wykazać, o. Szczepan podjął analizę całej złożonej problematyki Królestwa Bożego, które jest swoistego rodzaju kluczem do zrozumienia ducha, celów i postawy samego Jezusa. Przeto przedstawiał w swoim wykładzie ideę Królestwa Bożego w Starym Testamencie, a także według literatury późnożydowskiej, aby wskazać na przekaz ewangelijny. Analizował przy tym wzajemne odniesienia pojęcia Królestwa Bożego i Kościoła. Stwierdziwszy, że Jezus nie tylko aprobował zewnętrzną stronę Królestwa Bożego, ale sam ustalił zasadniczą strukturę społeczną tego Królestwa⁹⁹, rozważał w swoim wykładzie problem ustanowienia apostołatu i prymatu przez Jezusa. Mówił o ustanowieniu Kolegium Dwunastu, ich zadaniach i przekazaniu im władzy jurysdykcyjnej. Wskazując, że katolicka nauka o prymacie Piotra odwołuje się „przede wszystkim do trzech klasycznych miejsc”¹⁰⁰, ich analizie poświęcił wiele czasu, wykazując przede wszystkim autentyczność literacką i historyczną tych przekazów. Wyjaśniał ich znaczenie teologiczne. W swojej argumentacji wskazywał na stanowisko Piotra w Kolegium Apostolskim i w gmi-

⁹⁷ Tamże, s. 197.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 224.

¹⁰⁰ „Jezus przyrzekł prymat Piotrowi (Mt 16, 17-19), zlecił mu umacnianie braci w wierze, a jemu samemu zapewnił stałość wiary (Łk 22, 31), wreszcie po Zmartwychwstaniu przekazał mu formalnie władzę pasterską nad swoim Kościołem (J 21, 15)”, tamże, s. 233.

nie pierwotnej, aby następnie wykazać trwałość urzędu apostołskiego i prymatu w Kościele. Trwałość ta wynika z samej ustanowionej przez Chrystusa istoty Kościoła, który jawi się jako niezniszczalny i niezmienny.

Zatem „chrześcijaństwo ukazuje się nam od początku jako „Kościół”; mianowicie przejawia już bardzo wcześnie wyraźnie rysy katolickiego Kościoła”¹⁰¹. Pojawia się jednak pytanie czy ta katolicka linia cofa się aż do Chrystusa, czy może katolizacja jest sfalszowaniem pierwotnego chrześcijaństwa, synkretyzmem wielu wpływów, od zewnątrz doń przenikających? Poszukując odpowiedzi na tak sformułowany problem, odwoływał się do prachrześcijaństwa. Idąc za ogólną opinią teologów przyjmował bowiem, że „prachrześcijaństwo stanowi nie tylko pomost między dzisiejszym Kościołem a Chrystusem”, ale stanowi również „obowiązującą i kompletną interpretację woli Chrystusa”¹⁰². Dlatego też po analizie źródeł do poznania dziejów pierwotnego Kościoła i przypomnieniu najważniejszych teorii o powstaniu Kościoła i jego organizacji, o Krajewski analizował prachrześcijańską świadomość społeczną i jej urząd kościelny, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia episkopatu monarchicznego we wczesnym chrześcijaństwie. Chodziło mu o odpowiedź na dwa zasadnicze pytania: od kiedy episkopat wyraźnie się ukształtował, i drugie, ważniejsze: czy urząd kościelny jest demokratycznej natury, tworem społeczności i aktualnych warunków pierwotnego Kościoła, czy też wywodzi się z ustanowienia Chrystusa. Odpowiadając na nie udowodniał, że jest historycznym faktem, iż już w II wieku gminami chrześcijańskimi kierowali poszczególni biskupi (świadczenia: Ireneusz z Lyonu, Euzebiusz, Ignacy z Antiochii, Klemens Rzymski, Trzeci List Jana, wzorzec gminy jerozolimskiej). Przypominał także, że nie ulega wątpliwości, iż w II i III wieku cały Kościół był świadomy hierarchicznego, a więc boskiego pochodzenia wszelkiej władzy kościelnej.

Podobnie ma się sprawa z prymatem w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Był on związany z sukcesją, a nie z określoną stolicą. Stąd pobyt Piotra w Rzymie, o czym świadczą dane historyczne i wykopaliskowe, popiera, a nie warunkuje prymat Rzymu. De facto biskupi Rzymu występowali w roli zwierzchników Kościoła i czuli się odpowiedzialni za jedność wiary i ład moralny nie tylko od IV wieku, co jest bezsporne, ale o wiele wcześniej. Świadczą o tym: *List* papieża Klemensa Rzymskiego, znany problem o święceniu Wielkanocy, rozstrzygnięty przez papieża Wiktora, czy spór o ważność chrztu heretyków, rozstrzygnięty przez papieża Stefana I, czy wreszcie list kleru rzymskiego do Kartaginy o prymacie Kościoła rzymskiego. Istnieją także świadectwa, że Kościół rzymski był ośrodkiem i oparciem dla innych kościołów.

¹⁰¹ Tamże, s. 262.

¹⁰² Tamże.

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

Po tym wywodzie o. Krajewski podjął w wykładzie jeszcze zagadnienie znamion Kościoła Chrystusowego. W zasadzie przeprowadzał wywód w taki sam sposób jak w pierwszym wykładzie, rozważając cztery wyróżniające Kościół znaki. Miało to służyć także wykazaniu, że Kościół „powstanie, trwanie i działalność nie mieszczą się w granicach ludzkich możliwości, że po wtóre jest zjawiskiem wyjątkowym i zgoła nieporównywalnym w dziejach religii świata”¹⁰³, że jedynie Kościół katolicki zachował pełnię cech Kościoła Chrystusowego. „Jednakże na użytek praktyczny Kościół katolicki wskazuje inny jeszcze sprawdzian swojej boskości, sprawdzian całkiem bezpośredni, a względnie prosty i dla wszystkich zrozumiały”¹⁰⁴. Tym sprawdzianem jest jego cudowny charakter. Zdaniem naszego apologety mają o nim świadczyć „cudowne rozpowszechnienie, trwanie i nadprzyrodzony dynamizm kościoła (via empirica positiva)” oraz „cudowna realizacja w Kościele katolickim ogólnoludzkiej potrzeby religijności społecznej oraz jego wyjątkowość wśród religijnych organizacji świata (via empirica comparativa)”¹⁰⁵. Jednakże de facto rozważał tylko pierwszą część tej argumentacji, pomijając jej drugi człon. Na tym też kończył swój teologiczno-fundamentalny wykład.

7. Kilka końcowych spostrzeżeń

Analiza pozostawionych przez o. Szczepana skryptów ukazała jego naukowy rozwój od młodego teologa apologety, przyjmującego tradycyjną apologetykę w jej strukturze jako podstawę swego seminaryjnego wykładu do nowszego ujęcia w ramach teologii fundamentalnej. Rozwój ten przebiegał wraz z rozwojem całej tej dyscypliny wiedzy. Czas bowiem pracy dydaktyczno-naukowej o. Krajewskiego zbiega się z nasileniem się dyskusji pośród teologów nad statusem i charakterem teologii apologetycznej. Dyskusja ta dotyczyła nie tylko struktury, celu i zadań, ale i ukształtowania tej dyscypliny wiedzy wśród nauk teologicznych¹⁰⁶. Jej echa odnaj-

¹⁰³ Tamże, s. 303.

¹⁰⁴ Tamże, s. 327.

¹⁰⁵ Tamże, s. 327.

¹⁰⁶ Zob. S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna*, „Roczniki Teologiczno Kanoniczne” 19 (1972), nr 2, ss. 111-130 [=RTK]; J. Walgrave, *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 39-46; C. Geffre, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 9-23; H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 31-39; S. Grzechowiak, *Problem tzw. „zagadnień granicznych” we współczesnej teologii fundamentalnej*, „Studia Gnieźnieńskie” 1979/80, v. 4, ss. 155-174; R. Latourelle, *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 23-30; S. Nagy, *Status współczesnej teologii fundamentalnej na tle przemian w teologii i biblistyce*, RTK 24 (1977), nr 2, ss. 5-28; J. Cahil, *Teologia fundamentalna naszych czasów*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 46-52; T. Gogolewski, *W obronie apologetyki*, „Studia Theologica Varsoviensia” 14 (1976), nr 2, ss. 3-12; M. Rusecki, *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*, SThV 13 (1975), nr 2, ss. 35-45.

dujemy w obu pozostawionych skryptach, chociaż *Apologetyka* świadczy, że o. Krajewski opowiadał się początkowo za tradycyjną apologetyką. W niej widział narzędzie do wykazania „cognitio credibilitatis et credentitatis fidei”.

W dziesięć lat później opowiedział się już za nową teologią fundamentalną. Świadomy był toczącej się jeszcze wśród teologów dyskusji o charakterze tej dyscypliny wiedzy, ale uznał, że daje ona większe możliwości rozumnego uzasadnienia wiary chrześcijańskiej w postaci systematyczno-naukowej i umie lepiej wskazać motywy, które mogłyby wzbudzić gotowość wiary. Opowiadając się za tą nową teologią fundamentalną, opowiedział się równocześnie za wyłączeniem traktatu *De religione* z ram tej dyscypliny. Stąd też zagadnienia omawiane dawniej w tym traktacie teraz będzie wykladał w ramach religioznawstwa¹⁰⁷.

Należy jednocześnie zauważyć, że przejście o. Szczepana na pozycje teologii fundamentalnej było powiązane z wyborem pewnego typu tej teologii. Cały schemat wykładu, podkreślane zagadnienia, omawiane problemy wskazują, że o. Krajewski opowiadał się za tzw. immanentnym typem teologii fundamentalnej, gdzie nie chodzi tylko o racjonalne i obiektywne uzasadnienie wiary, ale o takie jej uzasadnienie, które budziłoby chęć wiary, która jest aktem całej osoby¹⁰⁸.

Drugim zmiennym rysem jego naukowego rozwoju zdaje się być fakt, że realizował swój wykład nie tylko mając na uwadze osobową, indywidualną decyzję wiary człowieka, ale także jej społeczno-kulturowe uwarunkowania. Stąd też twierdził, że teologia fundamentalna ma być otwarta na czasy, a nie uzależniona od czasów. Ma przemawiać językiem epoki, być w kontakcie z jej problemami i dorównywać kroku postępowi nauki. Z drugiej strony musi się strzec ulegania duchowi czasu, przeobrażenia się w apologetykę okolicznościową¹⁰⁹. Ciągłe bowiem nawiązywał w swoim fundamentalno-teologicznym wykładzie do współczesnych uwarunkowań wiary. W tym kontekście można zaryzykować stwierdzenie, że miał jakieś wycucie teologii kontekstualnej, którą rozwinął H. Waldenfels¹¹⁰.

O wycuciu takiego uprawiania teologii fundamentalnej o. Szczepana świadczy jeszcze inny fakt. Już bowiem w pierwszym swoim wykładzie apologetyki

¹⁰⁷ Zob. zachowany skrypt pt. „Materiały wykładów religioznawstwa”.

¹⁰⁸ Por. W. Hładowski, *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 25 (1954), ss. 61-84; W. Kwiatkowski, *Experimentum fidei w apologetyce nowoczesnej*, „Znak” 17 (1949), ss. 226-244; E. Kopec, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, RTK 11 (1964), nr 2, ss. 5-18.

¹⁰⁹ Sz. Krajewski, *Teologia Fundamentalna*, s. 20. Por. H. Bouillard, *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1(1968), ss. 441-448.

¹¹⁰ H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1993 (wyd. wł. *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Edizioni Paoline 1988; wyd. pol. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993).

O. Szczepan Krajewski jako teolog fundamentalista

próbował on wykazywać wyjątkowość i oryginalność chrześcijaństwa jako religii objawionej, nie tylko w oparciu o kryteria wewnętrzne, czerpane z niej samej, ale przez zastosowanie metody porównawczej chrześcijaństwa z innymi religiami. Wprawdzie porównanie to grzeszyło pewnym schematyzmem, charakterystycznym dla ówczesnej epoki, dlatego nie znalazło się w drugim wykładzie teologiczno-fundamentalnym, chociaż sama zasada wykazania wyższości chrześcijaństwa została utrzymana. Podjęcie tego zagadnienia, jego zastosowanie do wykładu apologetyczno-fundamentalnego może świadczyć o tym, że o. Szczepan był na bieżąco z ówczesnymi trendami naukowymi, gdzie metoda wykazywania oryginalności chrześcijaństwa na tle rzeczywistości religijnej świata zyskiwała swoje miejsce w myśli apologetycznej¹¹¹; świadczyć to także może o wycuciu potrzeby podjęcia jakichś konkretnych badań nad relacją chrześcijaństwa (Kościoła) do religii niechrześcijańskich, co stanie się już chlebem powszednim po Vaticanum II.

O przebytej drodze rozwoju naukowego o Krajewskiego i jego troski o to, aby być na bieżąco z nowymi osiągnięciami nauki świadczy także jego rozważanie nad biblijnymi źródłami do poznania historii Jezusa z Nazaretu. W *Apologetyce* posługiwał się założeniami szkoły historycznej, zaś w *Teologii Fundamentalnej* oparł się na osiągnięciach szkoły *Formgeschichte*. Nie czynił tego jednak bezkrytycznie, umiał wskazać na jej niezaprzeczalne osiągnięcia, ale i błędne założenia.

Wreszcie o tym rozwoju świadczy sam charakter wykładu tego przedmiotu. Wykład pierwszy – apologetyczny – charakteryzuje się bowiem pewną ogólnością, pobieżnością i językiem, który można by określić jako populamonaukowy. Powoływanie się na opinie czy osiągnięcia konkretnych autorów zostały zredukowane do minimum. Inaczej jest już w drugim wykładzie teologiczno-fundamentalnym. Tutaj język wykładu ma charakter bardziej naukowy. Ten drugi skrypt jest o wiele bardziej dojrzały naukowo. Widać tu argumentację opartą o głębszą znajomość literatury przedmiotu. Powoływanie się na autorów jest o wiele częstsze.

Nadto, co uderza u tegoż autora, to ogromna troska o nie tylko o przedstawienie teoretycznych założeń i osiągnięć teologii, czy to jako apologetyki, czy też jako teologii fundamentalnej, ale o ich praktyczne odniesienie do postawy wiary. Kiedy bowiem czyta się te traktaty, to ma się ciągle wrażenie, że o. Szczepan robił wiele, aby nie tylko dać racjonalne uzasadnienie wiary, ale przede wszystkim aby wzbudzić zainteresowanie dla niej, zachwyty i decyzję wiary. Jego teologia fundamentalna ma wprawdzie wymiar intelektualny, ale przede wszystkim praktyczny.

¹¹¹ Szczególnie znany jest w tym względzie dorobek W. Kwiatkowskiego (*Apologetyka totalna*).

Nie należy także przeoczyć faktu, że o. Szczepan w niektórych teologicznych wypowiedziach przekraczał granice swego czasu. Można tu wskazać na dwa fakty: pierwszy dotyczy stwierdzenia, że religia chrześcijańska istnieje nie tylko w widzialnym Kościele, ale poza nim. Jeśli to stwierdzenie zinterpretujemy w sensie nauki Soboru Watykańskiego II, mówiącego o tym, że również poza Kościołem istnieją ziarna prawdy, nawet w religiach niechrześcijańskich, to teza ta nabierze cech bardzo współczesnego poglądu teologicznego. Po wtóre, bardzo mocno podkreślał ukierunkowanie natury ludzkiej na rzeczywistość transcendentną. Nie mówił on, jak tradycyjna teologia, o tym, że człowiek z natury jest religijny, ale wskazywał, jak to czyni się współcześnie, na jego religijne ukierunkowanie. I w tym był bardzo współczesny.

Ciągle dążący do nowych celów, zapracowany, ale znajdujący czas na lekturę nowych rzeczy; wrażliwy na to, co przynosił rozwój nauki i pogłębiający swoją znajomość nowych zagadnień, starał się o jak najlepsze przekazanie wiedzy nowym pokoleniom seminarzystów franciszkańskich i pozafranciszkańskich¹¹². Pełnił wiele obowiązków, ale przede wszystkim był teologiem apologetą. Tak też został zapamiętany.

Summary

Father Szczepan Krajewski OFMConv as Theologian Fundamentalist

This work presents Father Szczepan Krajewski as a Theologian Apologist. Based on retained scripts of his two lectures (Apologetics, and Fundamental Theology) he is showing scholarly development from traditional apologetics to fundamental theology, from intellectual understanding to immanent-contextual. This development was in agreement with changes taking place in the realms of this discipline of academics. He brings to light not only the formal structures of his lectures but also his concern about the practical dimension of this lecture, in particular the theology of fundamentalism. He treated it not only as a tool to make the faith credible but also to awake the desires of faith itself. He finds this professor of Franciscan seminar as one who not only cared about his own deepening knowledge but who knew how to impart it to his listeners in the form more tangible, understandable and logical, joining his own knowledge with life experience and dependence on faith. (msc)

¹¹² „Należy jeszcze dodać, że w latach 1959-1961 o. Szczepan prowadził wykłady z teologii fundamentalnej w wyższym seminarium duchownym diecezji katowickiej, mającym wtedy siedzibę w Krakowie” – S. Barcik, *Sylwetki profesorów*, s. 240.