

Ewa Józwiak

Biuletyn ekumeniczny (2)

Collectanea Theologica 69/2, 113-135

1999

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN EKUMENICZNY (2)

ZAWARTOŚĆ: I. Sympozjum ekumeniczne „Dzień Pański w Kościołach”: ujęcie rzymskokatolickie; ujęcie prawosławne; ujęcie ewangelicko-reformowane. II. Przebóstwienie procesem? Spojrzenie katolika na teologię prawosławną.*

I. DZIEŃ PAŃSKI W KOŚCIOŁACH

Poniżej zamieszczone artykuły zostały wygłoszone podczas sympozjum ekumenicznego „Dzień Pański w Kościołach”, zorganizowanego przez Specjalizację Ekumeniczną Akademii Teologii Katolickiej i Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie 9 kwietnia 1997 r.

UJĘCIE RZYMSKOKATOLICKIE

Imiona niedzieli

Idąc za biblijnym znaczeniem imienia można powiedzieć, że walor niedzieli wyrażał się w nadawanych jej imionach w tradycji chrześcijańskiej.

Najstarszą nazwą niedzieli jest: pierwszy dzień po szabacie (1 Kor 116,2; Dz 20,6-11). Wyrażenie „pierwszy dzień” odnoszono do niedzieli w tradycji żydowskiej i w Ewangeliach (Mk 16,2; J 20,19), w konsekwencji niedziela otwierała tydzień. Liturgia etiopska nazywa niedzielę dniem kierującym tygodniem – *dies hic haebdomadam regit*. Pierwszy dzień tygodnia rozpoczynał się w chwale Syna Bożego, nową ekonomią zbawienia. Poganin Pliniusz Młodszy w sprawozdaniu do cesarza Trajana (112) referował o gromadzeniu się chrześcijan w określonym dniu, by śpiewać hymny Chrystusowi jako Bogu (*Epistola* 10,97). Pierwszy dzień ewokował dzień stworzenia światła (Rdz 1,3), co umożliwiło chrześcijanom przyjęcie pogańskiego określenia *dies solis* – wyrażenie występuje u Justyna (*Apol.* I,67,3). Ten wymiar niedzieli uwiecznił nieznan autor hymnu, śpiewanego do dziś w Liturgii Godzin: *Lucis creator optime* w Jutrzni, czy z Godziny Czytań: *Primo dierum omnium, qui mundus extat conditus*, (Alkuin przypisywał autorstwo św. Grzegorzowi Wielkiemu).

Kolejne imię niedzieli: Dzień Pański – *Kyriake hemera* (Ap1,10; *Didache* 14,1 – *kata kyriaken Kyriou* (prawie tautologicznie – dzień pański Pana), dzień, który przypominał Chrystusa przede wszystkim przez fakt sprawowania Uczty Pana, w której chrześcijanie uczestniczyli, nawet z narażeniem życia (Tertulian, *Fuga* 14,1, *Acta Sa-*

*Redaktorem Biuletynu ekumenicznego jest Ewa Jóźwiak, Warszawa.

turnini, Dativi et alliorum 9,11). Nie zapominajmy, że wyrażenie *kyriakos* (Pański) ewokuje królewskość w języku hellenistycznym. Paweł odnosi je do Chrystusa (1 Kor 11,20).

„Pan dni” – Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii, *Sermo* 16. PG 86,415. Rozumienie tego wyrażenia jest szerokie. „Pan dni” oznacza zasadę (gr. *arche*), źródło wszystkich dobrodziejstw. Jest zasadą stworzenia świata, zasadą zmartwychwstania, panem tygodnia.

Dominica (łac.) – jest tłum. gr. *kyriake hemera*; na przełomie II/III w.

Dzień zmartwychwstania *dies dominicae resurrectionis* (Tertulian, *De oratione* 23,2; Cyprian, *Ep.* 64,4; *Didascalia* VI, 18,4-16). Określenie to łączy i Dzień Pana i Dzień Słońca – niedziela dniem zmartwychwstania, powstania słońca nowego stworzenia, stworzenia łaski.

Ósmy dzień (Barnaba 15,8-9; Justyn *Dialog.* 41,4; 138,1; Cyprian *Ep.* 64,4; *Didascalia* VI,18,11-16) – wyrażenie pojawiło się w Liście Barnaby, stało się źródłem wielu interpretacji i budowało duchowość niedzieli w czasach Ojców Kościoła¹. Podkreślało fakt, że niedziela przekracza dni tygodnia, pozwala uczestniczyć w wieczności. Liczba „osiem” – gr. *ogdoad* – była równocześnie symbolem doskonałości, pełni. Biblia sugerowała to określenie. Prorok Ezechiel (43,27) dzień ósmy uważał za początek kultu mesjańskiego. Bazyl Wielki pouczał, że wierni nie kłękają w niedzielę nie tylko dlatego, że jest ona dniem zmartwychwstania, ale jako obraz przyszłego wieku wyzywa do szukania tego „co w górze”, zachęca do nielekceważenia środków, które do tego życia prowadzą². Na Zachodzie natomiast Ambroży uważa za nierozdzielne zmartwychwstanie i wieczną szczęśliwość – przedmiot nadziei³. Problem ósmego dnia jest wyjątkowo bogaty, nadaje się na osobne omówienie. Pojawia się wyrażenie *sacramentum ogdoadis*, starożytność żydowska i grecka wiązała go z darem Ducha Świętego.

Powróćmy na chwilę do najwcześniejszych lat chrześcijaństwa, by przypomnieć imię wyjątkowo celne, nadane niedzieli przez biskupa Antiochii. Św. Ignacy w liście do Magnezjan (9,1) zauważył, że ci, którzy przeszli ze starego porządku do nowej nadziei nie zachowują szabatu, lecz żyją według dnia Pana. I ten dzień, w którym przyszło nowe życie nazywa misterium, które to wyrażenie, zdaniem J. Starck, należy rozumieć w kultycznym znaczeniu⁴. To stwierdzenie pozwala konkludować, że niedziela to zmartwychwstały Chrystus z całym bogactwem swego zbawczego działania. W niedzielę kryje się całe dobro chrześcijaństwa. Jest więc dniem *par excellence*. W tym kontekście wolno już podkreślić znaczenie i miejsce Eucharystii niedzielnej w przeżywaniu niedzieli. W Eucharystii całe bowiem

¹ J. Gaillard, *Dimanche. Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1957, t. 3, s. 958.

² *De Spiritu Sancto* 27

³ *In Lucam* V, 6, 49, PL 15, 1649.

⁴ J. Starck, *L'Église de Paques sur la Croix. La foi à la resurrection de J. Christ d'après des écrits des pères apostoliques*, NRT 75 1953, s. 352.

dobro zbawczego czynu Chrystusa, dzięki działaniu Ducha Świętego uobecnia się i otwiera przystęp do bogactw, które Wiekiuisty przygotował dla wierzących i miłujących Go.

Początek świętowania niedzieli

Nie potwierdza się współcześnie tezy, jak chciał S. Bacchiocchi⁵, że chrześcijańska niedziela wzięła początek z dnia poświęconego słońcu w cywilizacji grecko-rzymskiej w I w. po Chr. Był to drugi dzień tygodnia planetarnego. Nie widać, zauważył jeden z największych znawców problemu niedzieli – Rordorf⁶, by ten dzień miał wyjątkowe znaczenie w kulcie Mitry. Słabe są podstawy tezy o wprowadzeniu niedzieli w Rzymie jako efekt reakcji antyżydowskiej i wpływu pogaństwa (jak chce Bacchiocchi). Można mówić tylko o pośrednim wpływie *dies solis* na określanie niedzieli. To samo trzeba powtórzyć o tezie utrzymującej wpływ sekty z Qumran na chrześcijańską niedzielę⁷. W świetle współczesnych badań nie udało się dowieść, że niedziela tygodniowa miała znaczenie w kalendarzu solarnym stosowanym w Qumran. Niedziela jest tworem oryginalnie chrześcijańskim, a jej fundamentem było zmartwychwstanie Chrystusa w poranek paschalny. Nie wolno jednak zapominać, że celebrowanie niedzieli odbywała się nie rankiem, lecz wieczorem (Dz 20,7). Ważny jest fakt, że dopiero w II w. i stosunkowo epizodycznie podaje się zmartwychwstanie Chrystusa jako rację niedzieli (Barnaba 15,9; Justyn *Apol.* I,67,7). Zdaniem Rordorfa chrześcijanie początkowo świętowali niedzielę w sobotę (szabat), gromadzili się „na łamaniu chleba”. W II w. odeszli od tej praktyki (świętowania rano), celem wspomnienia zmartwychwstania Chrystusa. Jednak teza o przesunięciu celebrowania niedzielę wieczorem (por. Dz. 20,7; Pliniusz Młodszy *Ep.* X,96,7) – porze ukazywania się zmartwychwstałego Chrystusa uczniom (J 20,19; 20,26; Łk 24,30,41-43; Dz 1,3). Jest to stanowisko: W. Rordorfa⁸, O. Cullmanna⁹, H. Dumaine'a¹⁰, i innych.

Niektóre szczegółowe problemy Niedziela – szabat

Związek ten należy do trudnych problemów. Doszło do traktowania niedzieli jako chrześcijańskiego szabatu. Stało się po 321 r., kiedy Konstantyn Wielki ogłosił niedzielę dniem wolnym od pracy. Chrześcijanie nie pochwalali tej praktyki, pracowali.

⁵ S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Roma 1977.

⁶ W. Rordorf, *Dimanche. Dictionnaire Encyclopedique de Chrestianisme Ancien*, Paris 1990, s. 690.

⁷ E. Hilgert, *Jubile and the Origin of Sunday*, Andrew University Sc. Studies 83/1963, s. 44-51.

⁸ W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972.

⁹ O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, *Abh. Z. Theol. Des A.T. und N.T.* 3, s. 14.

¹⁰ H. Dumaine, *Dimanche*, *DACL* 4, s. 858-954, 867.

Pojawia się argumentacja wolności od pracy w oparciu o szabat. W IV w. ustalono równowagę szabat – niedziela.

Problem ten obejmuje także pytanie, dlaczego chrześcijanie nie przyjęli szabat za swój dzień, mając na uwadze jedność Testamentów, fakt, że i w Starym Przymierzu był głoszony Chrystus. Zdecydował w tym względzie przede wszystkim stosunek Chrystusa do szabat. Postawa Chrystusa była prowokacyjna (naruszanie szabat – uzdrawianie chorych, zob. Mk 3,1-6; Łk 13,10-17; J 5,2-9). Jezus ogłasza, że Jego przyjście jest nadejściem szabat eschatologicznego. Chrześcijanie dokonali charakterystycznego odniesienia treści szabat do Jezusa. Szabat ukazał się jako znak czasów ostatecznych, które rozpoczęły się z przyjściem Mesjasza.

Myśli te rozwinęli: Orygenes, Ambroży, Augustyn, Ireneusz, a wcześniej Justyn (*Dialog*, 80-81). Mamy do czynienia z procesem. Przyjmuje się, że gmina jerozolimska przed zerwaniem z judaizmem świętowała szabat łącząc go z „łamaniem chleba”, chrześcijanie brali udział w życiu liturgicznym świątyni (Dz 2,4; 5; 12). Na pewno nie czyniły tego, składające się z pogan, gminy poza Jerozolimą. Ogłoszenie niedzieli dniem wolnym przez Konstantyna Wielkiego waloryzowało Dzień Pański. Chociaż właśnie w IV w. próbowano wrócić do zachowywania szabat w różnych okolicach, obok świętowania niedzieli. Grzegorz z Nyssy zauważył, że świętujemy „dwa dni, które były braćmi” (*De castigatione*, PG 43,310). Zjawisko to określa się jako „szabatyzowania niedzieli”¹¹.

Celebracja niedzieli

Podstawę wiadomości stanowią: *Didache*, List Pliniusza Młodsze do Trajana, *Diataxeis* albo Tradycja Apostolska. Początkowo chrześcijanie sprawowali Eucharystię wieczorem w połączeniu z agapami (1 Kor 11, 25; *Did.* 10,1; Pliniusz *Ep.* X,96,7). Było to zgromadzenie o charakterze eschatologicznym, chrześcijanie bowiem byli świadomi obecności w tym zgromadzeniu uwielbionego Kyriosa. Dlatego przebaczano sobie nawzajem błędy (*Did.* 10,6; 14,1-2). Agapa odbywała się po Eucharystii.

Wydaje się, że trzeba przyjąć także poranne spotkanie, w oparciu o Pliniusza, gdyż chodziło o udzielanie chrztu. Opis liturgii podany przez Justyna (*Apol.* 1,65 i 67) dotyczy właśnie udzielania chrztu, a kończy się Eucharystią (czytania biblijne, wyjaśnianie ich, modlitwy wspólne, modlitwa przewodniczącego, Komunia, którą diakoni zanosili nieobecny), dokonywano także zbiórki na potrzeby biednych. *Diataxeis* z kolei podaje liturgię połączoną z ordynacją biskupa (rozdz. 4).

Zwykły dzień tygodnia rozpoczyna się w liturgii od północy i trwa do północy, niedziela natomiast rozpoczyna się wieczorem dnia poprzedniego, podejście zacho-

¹¹ P. Visentin, *Domenica: della celebrazione pasquale a osservanza legale*, Rivista Liturgica 64/1977, s. 22.

wane jest do dziś. W III i IV w. świętowanie niedzieli obejmowało także wieczorną modlitwę Kościoła – Nieszpory, w Jerozolimie praktykowano także czuwanie modlitewne, potwierdzone także przez synody frankijskie w VI i IX w., Rzym nie znał tej wigilii. W IX w. włączono pokropienie wodą pobłogosławioną, przed rozpoczęciem Eucharystii zwane aspersją (pierwsze świadectwo Hinkmar z Reims 806-882, *Epistola synodica*, c. 8, PL 125,774). Należy także odnotować charakter świętowania. Z Dziejów Apostolskich wynika, że niedziela była dniem radości (Dz 2,44 i par.), w niedzielę nie poszczono, nie przyklekano, postawa stojąca była wyrazem radości i godności ludzi odkupionych. Smutek traktowano jako grzech (*Didascalia* 21), związek pomiędzy liturgią i diakonią był sam przez się zrozumiały (troska o potrzebujących). W niektórych liturgiach utarła się praktyka odmawiania specjalnych modlitw pozdrawiających niedzielę. Wspomnieć trzeba liturgię iroszkocką, a także liturgię maronicką. Był to niewątpliwie wpływ judaistycznego zwyczaju witania szabat, traktowania go jako osobę – to samo zjawisko pojawiło się w odniesieniu do niedzieli¹².

Odpuście w niedzielę

Wspomniano wyżej, że do edyktu Konstantyna Wielkiego z marca 321 r. (*Codex Justinianus* III,12,2; *Codex Theodosianus* II,8,1) niedziela była dniem pracy. Także po ogłoszeniu prawa cesarskiego chrześcijanie nie chcieli uznać niedzieli za dzień wolny od zajęć. Zaświadcza o tym m. in. Hieronim *Ep.* 108,20,3; Benedykt, *Reg.* 48,22. Dekret cesarski nie obejmował prac na roli. Entuzjastą dekretu monarchy był Euzebiusz, zaznaczył to w *Historia eccl.* Chrześcijanie obawiali się popierania lenistwa, a także przynajmniej ubocznie popierania kultu słońca upowszechnionego w cesarstwie. Sytuacja przyspieszyła refleksję teologiczną nad odpoczynkiem. Odpoczynek chrześcijański ukazywano najpierw w porównaniu z odpoczynkiem szabatowym (argumentacja *quanto magis* u Cezarego z Arles /542/ – jeśli tak mocno respektowano odpoczynek w szabat, o ileż bardziej */quanto magis/* chrześcijanie winni zachowywać odpoczynek niedzielny). Odpoczynek zaś szabatowy był wyrazem wdzięczności względem Boga za wyprowadzenie z Egiptu, był uczczeniem Boga Stwórcy, który siódmego dnia odpoczął i uznał szabat za święty (Wj 20,11). Wszystkie rzeczywistości Starego Testamentu wypełniły się w Chrystusie; nie tyle niedziela jest wypełnieniem szabat, ile sam Chrystus, a w Nim niedziela, jako dzień, w którym Chrystus stał się naszą wolnością i pokojem. Wprowadził pokój przez pokonanie grzechu. Odpoczynek przeto oznaczał „zaprzestanie grzechu” (Klemens Aleksandryjski, *Stromata* VI,16). Odpo-

¹² Pozdrowienia niedzieli opracowali: B. Fischer, *Begrüssung des Sonntags. Eine Besonderheit irischer Sonntagsfrömmigkeit*; w: A. M. Alternat (Hg.), *Der Sonntag*, Freiburg 1986, s. 290-299; A. Heinz, *Lob des Sonntags. Sonntagstexte der maronischen Liturgie*, Gottesdienst 27/1993, s. 123.

czynek niedzielny to wchodzenie w *vacare Deo* przez modlitwę, wejście w *vacatio ad amandum* (Bonawentura). Wspomniane dobra są natury eschatycznej, są kresem powołania człowieka, które już się realizuje. Chrześcijanie byli przekonani, że udział w *vacatio Dei* nie może ograniczać się do jednego dnia, dla chrześcijanina każdy dzień jest świętem. Na zakres dozwolonych prac w niedzielę wpływały warunki społeczne. Kościół stawał w obronie zagrożonych wyzyskiem czy wręcz wyzyskiwanych. W wiekach średnich w związku z rozwojem miast, warstwy kupieckiej powstał problem rozumienia „prac służebnych” (*serviles*) i „wyzwolonych” (*liberales*). Za autora tego odróżnienia uważa się Marcina z Braga (580). Franciszkanie opowiadali się za surowszą interpretacją, włączając do prac zakazanych także kupiectwo, dominikanie natomiast za prace służebne uważali tylko prace rolników.

W odpowiedzi na pytanie, jaki jest sens odpoczynku niedzielnego muszą się znaleźć następujące stwierdzenia:

1. Odpoczynek Boga Stwórcy łączy się nierozdzielnie ze zmartwychwstaniem Chrystusa i w nim znajduje wypełnienie. Zmartwychwstanie Chrystusa przynosi prawdziwy odpoczynek w Bogu, zbawienie obejmuje całą stworzoną rzeczywistość.

2. Hebrajskie słowo *nuha*, *menuha* oznaczające odpoczynek Septuaginta przetłumaczyła przez *katapuasis*, oznaczało ono: zaprzestanie pracy, zatrzymanie, postój, miejsce, w którym się zatrzymano, odpoczynek, odprężenie. Dla Izraelity to słowo oznaczało także wolność, brak wojny, pokój, spokój, wyjście z niewoli. Odpoczynek łączył się ze służbą Bogu. Nieprzypadkowo, kiedy jest mowa o budowaniu świątyni, użyto słowa *beth menuha* – dom odpoczynku (1 Krn 28,2; por. także Ps 132/131,13-14: „Pan bowiem wybrał Syjon, tej siedziby zapragnął dla siebie”). Autor księgi Syracha (24,7-12) zauważył, że Bóg szuka odpoczynku między ludźmi. Dla C. Spicq¹³ szabat jest obrazem wieczności – w rozwoju myśli w Starym Testamencie – odpoczynek szabatowy nabierał znaczenia eschatycznego. W oparciu o Hbr 3; 4,14; 8,1-9 odpoczynek nabiera charakteru kultycznego, Chrystus wszedł do odpocznienia – sanktuarium i całe życie chrześcijanina jest rodzajem procesji do Świątyni – odpoczynku.

Odpoczynek niedzielny ma związek z całotygodniową pracą – ona w kulcie Boga znajduje swoje „ostatnie słowo”, etos pracy inspirowany jest nie ekonomicznym zyskiem, lecz dniem Pańskim, który pozwala człowiekowi doświadczyć swej królewskości w stosunku do otaczającego świata stworzeń i pogłębić relacje z Bogiem Stwórcą i Zbawicielem. Współcześnie coraz mocniej podkreśla się w tym kontekście, jak mocno niedziela stoi w służbie dobra człowieka, jak bardzo humanizuje go. Obrona odpoczynku niedzielnego jest w gruncie rzeczy obroną samego człowieka i jego niezbywalnych dóbr. Kodeks Prawa Kanonicznego (k. 1247) podkreśla, że wierni w niedzie-

¹³ C. Spicq, *Commentaire de l'epître aux Hebreux*, Paris 1968, s. 99.

le i dni świąteczne winni „powstrzymać się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie czci Bogu, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należnego odpoczynku duchowego i fizycznego”.

Zobowiązanie do świętowania niedzieli

Udział w Eucharystii, który stanowił najbardziej istotny element w świętowaniu niedzieli, początkowo nie był poparty żadnym zobowiązaniem, prawem. Uczestnictwo było rozumiane samo przez się. Spotkanie z Bogiem i z braćmi, walor Chrystusowego zbawczego czynu, który się uobecnia, obecność uwielbionego Kyriosa. Cotygodniowe spotkania ewokowały w świadomości chrześcijan obrzezanie dziecka ósmego dnia (Rdz 17,12; Łk 2,21), wyratowanie z potopu ośmiu osób (1 P 3,18-21; 2 P 2,5), oświadczenie Chrystusa o żywej wodzie w ósmym dniu uroczystego święta (2 Krn 7,9; J 7,37). Autor listu do Hebrajczyków przypomina jednak, by nie opuszczać zebrań (10,25). Wiele mówiące są stwierdzenia św. Ignacego z Antiochii. W listach do Magnezjan, Efezjan biskup antiocheński podkreśla duchowe korzyści wynikające z udziału w Eucharystii, kto zaś zaniedbuje uczestnictwa, sam siebie osądza, pozostaje daleko do Chrystusowego zbawienia.

Jest charakterystyczne, że argumentacja za gromadzeniem się w niedzielę idzie po linii eklezjalnej. Czyni to np. *Didaskalia syryjska*. Postawa Konstantyna Wielkiego z 321 r., jak i kolejne akty prawne jego następców (21.4.365; 20 V. 386; 11 XI 386; 22 VIII 399) stworzyły odpowiednie warunki chrześcijanom (w 337 r. Konstantyn pozwala dawać żołnierzom „przepustkę w Dzień Pański”, aby żołnierze mogli oddawać kult zgodnie ze swoją wiarą!). W czasach pokonstantyńskich pojawiają się akty legislacyjne ze strony Kościoła. Synod w Elwira (305-306 r., niektórzy datują go na 309 lub 312), w kan. 21 postanawia, że opuszczenie przez mieszkańca miasta (*in civitate positus*) trzech kolejnych Mszy pociąga za sobą wykluczenie ze wspólnoty na pewien (krótki) czas (*paucio tempore arcentur*); synod w Agde (506) pod kierownictwem Cezarego z Arles, w kan. 47 mówił o zobowiązaniu do uczestnictwa w całej (!) Eucharystii. Podobnie czyniły to kolejne synody: Orlean (538), Macon (585), Rouen (650). Dekret Gracjana mówi o zobowiązaniu do uczestnictwa w Eucharystii i zaprzestaniu pracy. Synod w Nantes (658) zobowiązywał do udziału we Mszy we własnej parafii, zobowiązanie to potwierdzał Karol Wielki w *Admonitio generalis* (15,8). Papież Leon X w 1517 r. Odstępuje od takiego ujęcia w kierunku zindywidualizowania wypełniania obowiązku – nie tylko w swojej parafii. W XIII-XIV w. pojawiają się jeszcze ściślej sformułowania, dookreślenia typu kazuistycznego – przykazanie nie obejmowało obowiązku wysłuchania Słowa Bożego! Na krytykę Lutra Kościół odpowiedział na Soborze Trydenckim podkreśleniem obowiązku udziału. Katechizm posoborowy (Belarmin i Piotr Kanizy) zawarł obowiązek w 4 przykazaniu kościelnym – Mszy wysłuchać! Zobowiązanie zyskało charakter powszechnego obowiązku dzięki Kodeksowi Prawa Kano-

nicznego (KPK) (1917/18), czyni to również KPK z 1983 r.: „W niedziele oraz inne dni świąteczne nakazane, wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy Świętej oraz powstrzymać się od wykonania prac i zajęć, które utrudniają oddawanie czci Bogu, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należnego odpoczynku duchowego i fizycznego”.

Obowiązek ten wypełnia się przez udział w Eucharystii, gdziekolwiek jest sprawowana w obrządku katolickim, bądź w sam dzień, bądź też wieczorem dnia poprzedniego. Prawo kan. (1247-48) zaleca, by w przypadku niemożności udziału w Eucharystii wierni uczestniczyli w Liturgii Słowa, gdzie jest ona odprawiana, w kościele parafialnym lub innym miejscu świętym według przepisów wydanych przez biskupa diecezjalnego, albo poświęcili odpowiedni czas na modlitwę indywidualną w rodzinie lub w grupach rodzin.

W odpowiedzi na pytanie o motywację – rozbudowywaną szczególnie od XIII w. zobowiązania do udziału w Eucharystii, wymienić należy następujące: trzecie przykazanie Dekalogu; prawo natury – stworzenie winno okazywać cześć swojemu Stwórcy (Tomasz z Akwinu). Od XV w. zaniedbanie tego obowiązku kwalifikowano jako grzech ciężki. W tym kierunku szły pisma: papież Leon X – bulla *Intelleximus* (13.1.1517); Innocenty XI *Propositiones LXV damnatae* (2.3.1679).

Niedziele w ciągu roku

Niedziela jest podstawą i rdzeniem całego roku liturgicznego, nie należy jej przesłaniać innymi obchodami, jeśli nie są naprawdę bardzo ważne (KL 106). Nie należy przeto przesuwac Świąt Bogurodzicy, ani świętych na niedzielę. Istnieją w tym względzie szczegółowe przepisy. Kościół jest także przeciwny wiązaniu z niedzielą innych okoliczności, aczkolwiek ważnych, jak np. niedziela misyjna.

Są to tylko niektóre wymiary czy problemy związane z Dniem Pana. Współcześnie należałoby przypomnieć, jak bardzo niedziela ze swoimi treściami i odpoczynkiem jest w służbie człowieka, jego godności i rozwoju, jak może się stać źródłem paschalnej egzystencji. Zagadnienia te zasługują na oddzielne omówienie.

Bogusław Nadolski TChr.

UJĘCIE PRAWOSŁAWNE

Jaki jest duch kultu prawosławnego? Jest to duch zmartwychwstania, niedziela jest przede wszystkim celebrowana jako dzień zmartwychwstania. Według tradycji Kościoła pierwotnego każda niedziela jest nową Paschą. Z tego powodu nazywa się w języku greckim *ἀναστάσιμον*, rosyjskie *воскресение*, Dzień Zmartwychwstania. Pascha nie odnosi się jedynie do zmartwychwstania – *ἀναστάσιμον*, lecz także do Krzyża – *σταυρωσιμον Πάσχα*. Krzyż i Pascha są ze sobą powiązane w sposób nierozdzielny – „naszą Paschą jest bowiem Jezus Chrystus” (1 Kor 5,7).

W Kościele prawosławnym idea zmartwychwstania Pana nie wyraża się jedynie w tak zwanych Ewangeliach Zmartwychwstania (gr. *ἀναστάσιμα*), zwanych inaczej Ewangeliami Jutrzenki (gr. *ἑωθινά*), które zawierają opis zmartwychwstania Chrystusa i są czytane w czasie jutrzni, ale przede wszystkim w celebracji Eucharystii, będącej centrum życia Kościoła.

Liturgia prawosławna nie zapomina także o krzyżu. Niektórzy badacze twierdzą, że liturgia prawosławna jest zorientowana prawie całkowicie na celebrację tryumfu zmartwychwstania. Nie jest to jednak opinia zgodna z prawdą. Również w niedzielę na jutrzni występuje kanon zwany Kanonem Krzyża i Zmartwychwstania, zawierający wzmianki o męce, krzyżu i zmartwychwstaniu, sławiący równocześnie mękę i zmartwychwstanie. Spośród czterech mniejszych godzin kanonicznych tercja jest poświęcona skazaniu Chrystusa na śmierć, seksta ukrzyżowaniu, a nona śmierci Chrystusa. W liturgii prawosławnej krzyż i zmartwychwstanie są ze sobą nierozdzielnie powiązane.

Według Mikołaja Kabasilasa cała liturgia jest akcją symboliczną jako opowieść w akcji (gr. *πρακτική διήγησις*) o męce i śmierci Chrystusa. Kult prawosławny ma charakter chrystocentryczny. Misterium Eucharystii jest, zgodnie z wyrażeniem Teodora Studyty, „rekapitulacją całej historii zbawienia” („Cała historia zbawienia dokonanego przez Chrystusa spełnia się w świętej Eucharystii, jest zapisana w chlebie, jak na tabliczce. Widzimy Chrystusa dzieckiem, idącego na śmierć, ukrzyżowanego, przebitego włócznią. Kontemplujemy chleb, który stał się ciałem świętym i zmartwychwstałym, wstąpił na niebiosa i zasiadł po prawicy Ojca”). Wiąże się z tym przemienienie stworzenia, nowe niebo i nowa ziemia, objawione przez Ducha Świętego właśnie w Eucharystii. Jest to zarazem kult Chrystusa – Światłości świata (J 8,12). Światłość zmartwychwstania kładzie swoją pieczęć na całej liturgii.

Jedną z ksiąg liturgicznych prawosławia, *oktoich*, jest w całości poświęcona śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Księga ta zawiera nabożeństwa ułożone w porządku ośmiu tonów śpiewu cerkiewnego, zmieniającego się w soboty wieczorem. Tych tonów jest osiem, ponieważ niedziela jest dniem ósmym, dniem będącym poza kalendarzem. Jest to dzień oznaczający nowe stworzenie i zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie rozciąga się na wszystkie dni roku liturgicznego, ale przede wszystkim to właśnie niedziela jest jego centralnym dniem. Nowe stworzenie odnajduje swój cel osta-

teczny w dniu ósmym, który nie istnieje w kalendarzu posługującym się cyklem siedmiodniowego tygodnia. Niedziela jest więc według tej koncepcji wyjściem ku wieczności, co koresponduje z pełnią, ósmy dzień jest ikoną samego Chrystusa. Ta koncepcja może być rozumiana jedynie w oparciu o opis stworzenia w Księdze Rodzaju.

Księga Rodzaju opisując siódmy dzień stworzenia nie wspomina o poranku i wieczorze: „Bóg spoczął od wszystkich swoich dzieł” (Rdz 1, 31 – 2, 2), co może być rozumiane jako proroctwo odnoszące się do przyszłości. Szóstemu dniu towarzyszy natomiast wzmianka o wieczorze i poranku. W koncepcji prawosławnej sobota jest symbolem nocy, ciemności i królestwa śmierci. Chrystus w swoim zmartwychwstaniu zainaugurował dzień ósmy. Ponieważ zaś dzień ósmy utożsamia się z dniem pierwszym, jest zarazem dniem nowego stworzenia, przedsmakiem wiecznej Paschy w Królestwie Chrystusa.

Równocześnie każda niedziela jest wspomnieniem Pięćdziesiątnicy, co realizuje się w modlitwie epiklezy, modlitwie przyzywania Ducha Świętego, która nadaje słowom ustanowienia całą skuteczność cudu.

Zgodnie z koncepcją Maksyma Wyznawcy cały kult ma charakter obrazowy, jest ciągiem obrazów, które uobecniają wydarzenia zbawcze. Te wydarzenia są przed nami obecne, ponieważ liturgia nie zna czasu, w liturgii trwa wieczna terażniejszość. Świadczą o tym teksty liturgiczne, które posługują się często słowem „teraz”. W liturgii zostają przełamane wszelkie bariery, w tym także czasowe, co sprawia, że wieczność wdziera się w naszą codzienność.

Od IX w. każda, nie tylko niedzielna celebrowanie Eucharystii nabrała nowego charakteru. W 843 r., w I niedzielę Wielkiego Postu odprawiono uroczyste nabożeństwo ku czci zwycięstwa nad ikonoklazmem i nad wszystkimi herezjami. Święto to nosi nazwę Tryumf Ortodoksji. Jego bezpośrednim skutkiem było wprowadzenie obrzędu adoracji ikon na początku każdej Liturgii eucharystycznej. Tym samym celebrowanie Eucharystii jest znakiem zwycięstwa ortodoksji i podniesienia sztuki sakralnej do wymiaru uczestniczenia w misterium. Eucharystia jest bowiem tryumfem, zwycięstwem Chrystusa nad śmiercią i zniszczeniem. Ma charakter kosmiczny i dotyczy całego stworzenia, nie tylko człowieka. Dzień ósmy jako przedsmak Królestwa wprowadza chrześcijanina w życie samego Boga, otwiera bramy wieczności.

ks. Henryk Paprocki

UJĘCIE EWANGELICKO-REFORMOWANE

Zgodnie z praktyką naszego Kościoła treść nauki jest w dużej mierze pochodną naszego odczytania, zrozumienia i stosowania Bożego przykazania, które tego aspektu życia religijnego dotyczy. Przypomnę, że według Kościoła ewangelicko-reformowanego jest to czwarte przykazanie, a jego treść przekazujemy zgodnie z zapisem w II Księdze Mojżeszowej, w rozdziale 20, wersety 8-11, gdzie czytamy:

„...Pamiętaj o dniu szabatu, aby go święcić. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką pracę swoją, ale siódmego dnia jest szabat Pana, Boga twego: Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani obcy przybysz, który mieszka w twoich bramach. Gdyż w sześciu dniach uczynił Pan niebo i ziemię, morze i wszystko co w nich jest, a siódmego dnia odpoczął. Dlatego Pan pobłogosławił dzień szabatu i poświęcił go”.

Warto porównać ten tekst także z zapisem V Mojż. 5, 12-15.

Uważamy, że w tym przykazaniu Pan Bóg uczy nas o – co najmniej – dwu rzeczach: o pracy i o odpoczynku od pracy. Nasze krótkie rozważanie należy więc rozpocząć od pracy, ponieważ odpoczynek nabiera sensu dopiero po niej. Przez sześć dni będzie się pracować, ale w siódmym, będzie szabat, dzień całkowitego odpoczynku poświęcony Panu. Wsłuchajmy się uważnie w to nauczanie, byśmy mogli powiedzieć sobie, czym jest praca w świetle szabatu, lub też czym na pewno nie jest. Nie jest bezpłodnym usiłowaniem, by ten świat urządzić lepiej niż zrobił to Pan Bóg. Polecenie zawarte w słowach „...pamiętaj o dniu...” nakazuje nam szukać ratunku na innej drodze. Jest to więc spokojne wykonywanie swoich zadań ku chwale Bożej. Nasze działania to nie „praca bez wychnienia” – bo uczymy się odpoczywać razem z Bogiem i w Jego obecności. Obowiązki, których się podejmujemy i zadania, które wypełniamy, nie są jakimś „niewolniczym jarzmem”, ale służbą o prawdziwej głębi odpowiedzialności nie tylko przed ludźmi, ale także przed Bogiem.

W ten sposób Biblia ukazuje nam pracę w świetle szabatu, a nie szabat w świetle pracy. W przykazaniu pada także pewien akcent na uświęcenie dnia odpoczynku przez Pana. Warto zwrócić uwagę na uroczysty ton tego przykazania. Dzięki temu szabat zajmuje ważne miejsce w Dekalogu. Należy także pamiętać, że w księgach Starego Testamentu jest wiele powtórzeń dotyczących szabatu, co wskazuje, że chodzi tu o sprawę bardzo istotną dla Ludu Bożego. Wsłuchajmy się uważnie w treść innego jeszcze nauczania i napominania, abyśmy mogli sobie lepiej uzmysłowić, jak ważne jest przestrzeganie szabatu i jak serio jest ono traktowane: „...Przestrzegajcie więc szabatu, bo jest dla was święty. Kto go znieważy, poniesie śmierć, gdyż każdy, kto wykonuje weń jakąkolwiek pracę, będzie wytracony spośród swego ludu. Sześć dni będzie się pracować, ale w dniu siódmym będzie szabat, dzień całkowitego odpoczynku, poświęcony Panu. Każdy, kto w dniu szabatu wykonuje jakąkolwiek pracę, poniesie śmierć. Synowie izraelscy będą przestrzegać szabatu, zachowując szabat w pokoleniach swoich jako

przymierze wieczne. Między mną a synami izraelskimi będzie on znakiem na wieki...” (II Mojż. 31, 14-17a).

Powstaje pytanie, czy również dla nas, chrześcijan, czwarte przykazanie ma takie samo znaczenie. Wiemy, że przestrzeganie szabat u jest do dzisiaj najbardziej widoczną cechą narodu żydowskiego. Nie jesteśmy Żydami, nie jesteśmy wyznawcami judaizmu i nie musimy wyróżniać się spośród różnych społeczności święceniem specjalnych dni. Kościół ewangelicko-reformowany podkreśla, że ponieważ Pan Jezus zwrócił uwagę na znaczenie wszystkich przykazań, to staramy się nauczać ich w pełnym brzmieniu biblijnym, tak je rozumieć, jak są zapisane w Starym Testamencie. Czwartemu przykazaniu staramy się być posłusznymi w świetle słów Pana Jezusa „...Syn Człowieczy jest Panem również i szabat...” To dla nas oznacza, że nie ma konieczności, by trzymać się litery prawa synajskiego, ale jego ducha. Szabat, siódmy dzień tygodnia – a więc sobotę – zastępujemy niedzielą, pierwszym dniem tygodnia. W ten sposób jesteśmy posłuszni przykazaniu o dniu odpoczynku i jednocześnie święcimy zmartwychwstanie naszego Pana. Posługując się językiem reformatorów powiedzieliśmy, że odróżniamy treść „ceremonialną” od „duchowej”. Podobny stosunek mamy przecież do różnych przepisów dotyczących rytualnej czystości zawartych w III Księdze Mojżeszowej. Inne przykazania Dekalogu nie są tak ściśle związane z żydowską kulturą i zawierają treść ponadczasową.

Reformator Kościoła Jan Kalwin podkreślał, że nigdy Pan Bóg nie wymagał w sposób bardziej zdecydowany posłuszeństwa dla jakiegokolwiek innego przepisu, niż wtedy, gdy mówi o szabacie. Zapytajmy więc, czy niedzielny odpoczynek od pracy ma dla nas znaczenie ponadczasowe. Odpowiedź znajdziemy w oparciu o lekturę Księgi Ezechiela: „...Święćcie moje szabaty i niech będą znakiem między mną a wami, aby wiedziano, że ja, Pan, jestem Bogiem waszym...” (Ez 20,20). Czytamy także: „...Nadałem im również moje szabaty, aby były znakami między mną a nimi, aby wiedzieli, że ja, Pan, jestem tym, który uświęca ich...” (Ez 20,12).

Jest to więc dzień przez Boga i dla Boga oddzielony od innych dni jako dzień specjalny, dzień świąteczny. Tak więc już wiemy, że tak rozumiane święto jest znakiem przymierza między Bogiem a Kościołem. Jest więc znakiem, że Lud Boży nie jest pozostawiony samemu sobie, opuszczony, lecz że należy do Boga. Przez niedzielny odpoczynek człowiek przyznaje, że jego zbawienie zależy od Boga. Człowiek sam siebie uświęcić nie może, uznaje więc, że nie od niego zależy uświęcenie, ale tym, który uświęca jest tylko Bóg.

Jan Kalwin apelował, by nasze uświęcenie polegało na wyrzeczeniu się własnej woli. W tym według reformatora ujawnia się nasze posłuszeństwo. Trzeba od wszystkiego odpocząć, aby Bóg działał w nas. Trzeba się wyzybyć własnej woli, serca, porzucić pożądanie ciała – krótko mówiąc – odciąć się od tego, co pochodzi z naszego rozumu, aby pozwolić Bogu działać w nas.

Podsumowując tę część rozważań powiadamy, że my, ewangelicy reformowani, święcimy niedzielę podkreślając akcent zbawienia. Dlatego kładziemy nacisk na potrzebę wspólnego, modlitewnego zgromadzenia. Dlatego zachęcamy się wzajemnie do aktywnego udziału w takim zgromadzeniu rozumiejąc, że przez ten udział, tak pojedynczy ewangelik, jak i społeczność zborowa może publicznie dać wyraz myśli, że oto święcimy niedzielę:

- jako Dzień Pański;
- jako ukazanie zwycięstwa zmartwychwstania;
- jako wyznanie, że potrzeba nam Boga, bo sami siebie nie zbawimy;
- jako potwierdzenie potrzeby szukania ratunku u Boga;
- jako złożenie świadectwa wiary, że Bóg jest Stwórcą i Zbawcą;
- jako praktyczną naukę przyjmowania – nie tylko intelektualnie, ale także egzystencjonalnie – tego, co zsyła Bóg, uczestniczenia w doświadczeniach, przez które mnie prowadzi;
- jako próbę samokontroli: czy tylko wsłuchuję się w Boże Słowo, czy też jednocześnie staram się być Słowu temu p o s ł u s z n y ;
- jako znak wyrzeczenia się usiłowania – pełnego pychy, niestety – stworzenia własnego świata, który by konkurował z porządkiem stworzonym przez Boga;
- jako wyrzeczenie się pogoni za realizacją natrętnego – i nie ukrywajmy, że także nęcącego nas – hasła: „Coraz więcej pracy to coraz większy dobrobyt i coraz więcej uczciwie zarobionych pieniędzy”.

Do czego więc – do jakich działań i do jakich postaw – zachęcamy się w tym dniu? Otóż zachęcamy się wzajemnie, by święcić niedzielę, Dzień Pański przez:

- udział w publicznym nabożeństwie;
- odpoczynek od pracy;
- osobistą refleksję nad własnym życiem, najlepiej – o ile to możliwe – w połączeniu z lekturą Pisma Świętego;
- aktywne, konkretne działania na rzecz rozwoju i umocnienia naszego życia rodzinnego;
- składanie sobie wzajemnie odwiedzin towarzyskich, które mogą też przybierać kształt rozmów duszpasterskich – prowadzonych niekoniecznie tylko przez duchownych – w społeczności zborowej.

ks. Roman Lipiński

II. PRZEBÓSTWIENIE PROCESEM? SPOJRZENIE KATOLIKA NA TEOLOGIĘ PRAWOSŁAWNĄ

W 1996 r. sierpniowe i wrześniowe przemówienia, przed niedzielną modlitwą Anioł Pański, Jan Paweł II poświęcił sprawom wschodniego chrześcijaństwa. Podkreślał bogactwa i wartości świata prawosławnego, a także – mało dostrzegalną dotąd – ich wymianę między Wschodem i Zachodem. Podstawą do tej wymiany jest wspólne dziedzictwo Ojców Kościoła. Ono prowokowało następnie do współpracy podczas walk obrazobórczych i obrony wiary wobec XVIII-wiecznej filozofii. Dziś zainteresowanie duchowością pustyni oraz człowiekiem spotykającym Boga prowadzi katolików do czerpania z doświadczeń prawosławnego Wschodu. Teologia prawosławna, wyrosła z refleksji nad tajemnicą wcielenia i Boga-człowieka, zaprasza chrześcijanina do *theosis* – przebóstwienia. Wielu katolikom ten termin do niedawna nic nie mówił, w niektórych wywoływał sprzeciw i zgorszenie. Dziś jednak papież i wielu katolickich biskupów, księży i teologów ukazuje przebóstwienie jako szczególne powołanie człowieka.

Artykuł ten ukazuje niektóre aspekty nauki Kościoła prawosławnego o przebóstwieniu. Zostały one przedstawione przez pryzmat zachodniego ujmowania świata. Postawiona tu teza, określająca przebóstwienie, będzie broniona przez argumenty zaczerpnięte z nauki wschodnich ojców i teologów. Nie chodzi tu o zdefiniowanie rzeczywistości *theosis* i wstawienie jej do słownika. Celem jest raczej przekazanie wyników dotychczasowych studiów na ten temat, a także sprowokowanie innych do podejmowania własnych badań.

Przebóstwie jest procesem – czy to prawda? Słownik języka polskiego przedstawia proces „jako przebieg następujących po sobie i powiązanych przyczynowo, określonych zmian, stanowiących stadia, fazy i etapy rozwoju czegoś”. Z tej definicji wynika, że proces jest sumą zmian, które mają swoją przyczynę i oddziałują na „coś”, na jakiś przedmiot. Słowo „proces” pochodzi od łacińskiego *processus*, co oznacza mechanizm, postęp, powodzenie. Wyrazy pokrewne to *processio*, *processi*, *processum* – posuwanie się naprzód, maszerowanie naprzód, wystąpienie, wyjście. W słowniku łacińskim proces określany jest przez wyrazy *actio* – działanie, czynność, wykonanie; *causa* – powód, przyczyna, pobudka; *causa z gen.* – z powodu, ze względu na coś, na kogoś, rzecz, sprawa. Proces jest więc działaniem, ruchem, który ma swoją przyczynę, ustalony kierunek i wpływa na coś, na kogoś, przemieniając go, dokonując w nim ciągłej zmiany. Tę przyczynę nazwijmy podmiotem działającym, ustalony tor, kierunek nazwijmy formą, w której dokonuje się działanie, a obiekt podlegający zmianom nazwijmy przedmiotem działania. Jak to się sprawdza na określonym przykładzie? Słownik medyczny mówi o procesie epidemiologicznym w ten sposób: jest nim „szerzenie się choroby w populacji, uwarunkowane oddziaływaniem na siebie trzech czynników: czynnika chorobotwórczego, wrażliwej populacji i warunków środowi-

skowych.” Kiedy epidemia jest procesem? Epidemia, czyli większa liczba zachorowań ludzi na tę samą chorobę, w jednym miejscu i w jednym czasie, jest procesem, gdy rozszerzanie tej choroby postępuje dalej. Do tego potrzebna jest przyczyna – podmiot rozszerzania się epidemii, a więc czynnik chorobotwórczy; wrażliwa populacja, czyli przedmiot, na który oddziałuje choroba, dokonuje w nim zmian oraz warunki środowiskowe – miejsce, tor, w którym działanie to postępuje, i od których zależy jak ten proces będzie się kształtował.

Przebóstwienie jest procesem – ponieważ ma swój podmiot – Boga, który będąc transcendentny udziela się swemu stworzeniu w swoich energiach – łasce. Ten proces ma swój przedmiot – człowieka, który stworzony na obraz i podobieństwo Boga i obdarzony wolnością, powołany jest do przemieniania siebie i świata. Proces dokonuje się w swoim porządku, w swojej formie, którą nadaje Kościół, wspólnota powołana przez Chrystusa.

Teologia prawosławna jest niezmiennie przekonana o transcendencji Boga. O niedostępności, niepoznawalności, wszechmocy jedyne Pana i Stwórcy. Jednocześnie Wszechpotężny udziela się bytom stwarzając je, doskonaląc i przebóstwając. Transcendencja i immanencja – niezgłębiona antynomia ma prawo istnieć. Bóg udziela się przez swoją łaskę. Wschód nazywa ją boskimi energiami. Grzegorz Palamas w Bogu rozróżnia naturę hipostazę i energie – działania. Te ostatnie określa jako moce nie stworzone, w których Bóg wychodzi na zewnątrz. Nie są one tak jak stworzenia skutkami działania Boga, lecz „odwiecznie emanują z jednej istoty Trójcy”¹. Ich zadaniem jest tworzenie. W nich objawia się i daje się poznać Niedostępny. Zapobiegając wszelkim błędom trzeba podkreślić dwa zasadnicze fakty. Energie nie są funkcją Boga w stosunku do bytów i istniałyby nawet wtedy, gdyby nie było dzieła stworzenia. Ponadto nie pociągają one za sobą konieczności stworzenia, aby objawiła się Boża chwała. Akt stwórczy jest aktem woli Boga, wylaniem miłości Trójcy na zewnątrz.

Bóg udzielił swoich energii stwarzając świat *ex nihilo*. Oznacza to akt powołania do bytu czegoś poza Bogiem, stworzenie podmiotu całkowicie innego, nie mającego żadnej podstawy ani w naturze boskiej, ani w materii, lub możliwości jakiegokolwiek bycia poza Bogiem². Natura stworzeń jest czymś odrębnym od natury Boga, jednak stworzenia zależnie od Niego istnieją „dzięki Jego łasce Jego woli Jego słowu (...), tak że nawet mogą przestać istnieć jeśli Stwórca tak zechce”³. Bóg daje początek stworzeniom wprawiając je w ruch, dzięki temu byty podlegają zmianom i mają swój cel. Istnienie i ruch skończy się bowiem ustaniem wszystkiego w Przyczynie. Nauka Wscho-

¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 64.

² *Tamże*, s. 81.

³ Atanazy, *Contra Arianos*, III, 60; PG 26, 448-449 w J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 168.

du o ideach boskich pomaga zrozumieć, w jaki sposób Bóg staje się immanentny w stworzeniach. Według tej nauki każdy stworzony byt ma swoją ideę w Bogu, nie determinuje ona istoty, lecz ma raczej charakter dynamiczny i intencjonalny. Dzięki nim stworzenie przenika do wewnętrznego życia Boga i swoje ontologiczne korzenie odnajduje w samej Trójcy Świętej. Idee, utożsamiane z wolami, nie są tym samym co rzeczy stworzone, nadają bytom predyspozycje do wznoszenia się ku Bogu, według swej natury. „Wszystkie stworzenia są więc wezwane do doskonałej jedności z Bogiem, która urzeczywistnia się w *synergii*, we współpracy woli stworzonych z wolami – ideami Boga”⁴. Wspomnieć trzeba, że w stworzonym świecie istnieją różnice i przeciwieństwa, lecz wszystkie ułożone są w jedną harmonię. Porządek świata potwierdza posiadanie przez naturę stworzoną łaski. Łaska więc jako energia boska jest obecna u podstaw samego bytu. Natura zawiera potrzebę łaski i ten dar czyni ją w swej istocie charzmatyczną. Porządek naturalny jest tożsamy z porządkiem łaski i osiąga swój szczyt w łasce przeobstwiającej. Dzięki niej stworzenia dążą do stanu pokoju w Bycie Nie skończonym. Akt stworzenia jest dziełem całej Trójcy, lecz trzy Osoby są przyczyną bytu w sposób różny. Ojciec jest przyczyną pierwszą, Syn przyczyną sprawczą, a Duch Święty przyczyną doskonalącą. Jest to doskonała ekonomia Boga w stosunku do swego dzieła. Tak istnieją nie tylko; „byty”, ale „dobre byty”. Odpowiedzią stworzeń jest zawsze pragnienie, by być przeobstwionym, dynamicznym, zmierzającym do swego celu ostatecznego, wyznaczonego w ideach – wolach. Stworzenie człowieka dokonuje się na końcu. Nie dlatego, aby umniejszyć jego znaczenie, lecz aby mógł „wkroczyć na świat jako król do swego pałacu”. Aby panował nad Bożym dziełem. Św. Grzegorz z Nyssy nazywa człowieka „mikrokosmosem” gdyż zawiera on w sobie trzy siły panujące w świecie. Pierwsza siła, charakterystyczna dla roślin, odpowiedzialna jest za wzrost i odżywianie. Druga – zwierzęca posługuje się zmysłami, a trzecia charakterystyczna dla człowieka – siła życia w ciele – myśląca i kierująca rozumem⁵. Oto właśnie dlatego człowiek pojawia się na arenie świata ostatni, Po to, by jako naturalny pośrednik między bytami łączył wszystkie podziały w jedność. Człowiek miał podnieść siebie i całe stworzenie do Boga, by uczestniczyć w pełni życia Bożego. Przeobstwienie jest powołaniem całego stworzonego bytu, ale w szczególności osoby ludzkiej. Dlaczego? „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam... Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1,26 a –27ab). To *imago dei* – element boski natury ludzkiej określa wyjątkowość człowieka. Czym on jest? Istnieje wiele koncepcji na temat obrazu Bożego w człowieku. Wschód przyjmuje wszystkie koncepcje. Jedni widzą obraz jedynie w naturze duchowej człowieka, inni mówią, że

⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna...* s.86.

⁵ Por. Grzegorz z Nyssy, *Z traktatu o stworzeniu*, w: *Wybór pism*, tł. T. Sinko, Warszawa 1963, s. 22.

cały człowiek został stworzony na obraz Boży. Św. Grzegorz z Nazjanzu twierdził, że jest nim początkowy stan charyzmatyczny, który stanowi o obecności łaski ściśle związanej z ludzką naturą. Jeszcze inni, cechą obrazu nazywają królewską godność człowieka, która świadczy o jego wyższości nad kosmosem. „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem własnej wieczności” (Mdr 2,23). Podobieństwo charakteryzowano jako posiadanie Słowa Bożego i uczestnictwo w Duchu Świętym. Kiedy indziej łączono je z udoskonaleniem przez czyny moralne, wzorowane na Chrystusie – Archetypie. Człowiek bezgrzeszny i niewinny miał zdobyć cnotę i świętość przez współpracę wolnej woli z łaską Bożą. „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego (człowieka), tak też nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego” (1Kor 15,49). Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo ukazuje więc ideę uczestnictwa w Boskim Bycie, zakłada łaskę i łączność z Bogiem.

Imago dei w człowieku prowokuje wschodnich ojców Kościoła do poznawania bytu ludzkiego na podstawie tego, po można poznać o Bogu. Większość teologów bizntryjskich i prawosławnych dopatruje się w człowieku trychotomii: duszy, ciała i Ducha. Duch – *Ruah*, *Pneuma*, ma zdolność jednoczenia z tym, co transcendentne. Jest jednością wszystkich czynników w naturze człowieka, a zarazem jego wolnością znajdującą swój pełny wyraz w Bogu. Duch „uduchawia” całość bytu ludzkiego i wyraża się zarówno przez to, co dotyczy psychiczności, jak i materialności. Różni się bezwzględnie od duszy, która ożywia ciało. Człowiek jawi się jako osoba. Miejszem jej promieniowania jest „serce”, To ona sprawia, że Duch się wciela, ciało uduchawia, a dusza ożywia ciało. Ona nadaje człowiekowi indywidualność, które będąc kategorią społeczną i biologiczną należy do sfery natury. Nie oddaje ono całości osoby ludzkiej. Człowiek posiada też *prosopon* – „psychologiczny aspekt bytu zwróconego ku swemu wnętrzu, ośrodek jaźni, czyli świadomość siebie”⁶. *Prosopon* w stanie naturalnym zlewa się z indywidualnością i tworzy osobowość. To jeszcze nie określa człowieka jako osoby, dopiero w obliczu chrystologicznych podstaw *prosopon* ludzki rozwija się w *hipostazę*. Wyraża ona aspekt bytu otwartego i transcendującego swój własny świat wewnętrzny w kierunku Boga. Bóg w Jezusie Chrystusie ukazał, jak realizować *prosopon* w hipostazie. W Nim nastąpi połączenie natury boskiej z naturą ludzką i podniesienie człowieka do godności Boga. Teraz człowiek dzięki łasce może jednoczyć w sobie to, co ludzkie i stać się bogiem stworzonym, „bogiem według łaski”. A ludzką hipostazę można nazwać osobą bytu przeobóstwionego⁷. Hipostazę człowiek realizuje przez wyrzeczenie się własnej woli. Czy to oznacza, że pozostanie on bezwolnym mechanizmem, poddanym pod los Bytu Wyższego? Nie! Jako osoba człowiek jest wolny, gdyż jest

⁶ W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, w: *Analecta Cracoviensia*, 4/ 1972, s. 222.

⁷ Por P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 91.

odbiciem wolności Boga i ma możliwość wyboru. Jednocześnie jedynie przez wolne otwarcie się w pełni na łaskę może urzeczywistnić się ludzka osoba. A Bóg nie wywierając przymusu, przekształca, przebóstwi tę wolę, która sama tego pragnie.

Podsumowanie:

1. Transcendentny Bóg staje się immanentny dzięki swoim energiom – łasce. Dokonuje On dzieła stworzenia i wprawiając wszystko w ruch nadaje cel i kierunek wszelkim dążeniom na świecie. Pragnie On, aby byty miały udział w Jego życiu, dlatego powołuje je do przebóstwienia.

2. Człowiek stworzony na Boży obraz i podobieństwo jest istotą wyjątkową. Wyjątkowość ta wyraża się w jego szczególnym powołaniu do realizacji siebie jako osoby. Dokonuje tego w wolnym oddaniu się, współpracy z Bogiem oraz przebóstwianiu siebie i innych stworzeń.

3. Istnieje tu nieogarnięta wspólnota Podmiotu przebóstwienia – Boga i inicjatora wszelkiego ruchu – oraz przedmiotu przebóstwienia, który nie jest zdeterminowany, lecz raczej zaproszony do wykorzystania zapisanych w nim darów do budowania Królestwa Bożego.

Człowiek jednak od początku swego istnienia odwrócił swą naturę od naturalnego celu – Boga. Ten, który miał wolną wolę, zdolny był do grzechu i popełnił go. Tym samym podporządkował się wszelkiej konieczności zewnętrznej i w konsekwencji doprowadził do wewnętrznej samodeterminacji. Grzech zamknął drogę do Bożej energii przebóstwiającej, która przez człowieka miała się rozlać na całe stworzenie. Teraz na arenę świata wstąpiła śmierć i podporządkowała sobie wszystko. Prawosławni wypuklają jednak, że grzech pierwszego człowieka jest aktem osobowym, a nie aktem natury, jako taki nie może być dziedziczony, natura ponosi jedynie jego konsekwencje: cierpienie, zepsucie i śmierć. Ludzki grzech będący oddzieleniem i rozbiemem może być uleczony tylko przez ponowne pojednanie człowieka z Bogiem Stworzenie, by osiągnąć zjednoczenie, musi teraz pokonać potrójną barierę – natury, grzechu i śmierci. Dokonać tego może tylko Bóg.

Bóg pokonał szatana, który rządził człowiekiem trzymając go w niewoli strachu i grzechu. Zwycięstwo nad śmiercią objawiło się w zmartwychwstaniu. Ukazało powołanie człowieka do wieczności, do życia z Nieskończonym i Doskonałym. Dziś jest obietnicą i gwarancją życia dla całego stworzenia, poddanego jeszcze przemijaniu i śmierci. „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19). Chrystus już pokonał wszystkie przeszkody, już przemienił ludzką naturę oddzieloną od Boga przez grzech. Powstało nowe ciało, którego nie może dotknąć grzech, które jest wolne od jakiegokolwiek konieczności. Tym ciałem jest Kościół, miejsce czyste, gdzie osiąga się zjednoczenie z Bogiem, Sakramenty i cykl liturgiczny uczą nie tyle, jak naśladować Chrystusa, ale jak przeżywać swe życie złączone z Jego życiem.

Chrześcijanie doświadczają prawdziwego uchrystusowania przez projekcję samego Wcielenia „dokonanego i podtrzymywanego przez misterium eucharystyczne”⁸.

A zatem:

1. Boży plan wobec człowieka i stworzeń został zniweczony przez szatana, który trzymał istnienia w niewoli konieczności.

2. Na drodze do przebóstwienia stały trzy przeszkody: natura, grzech i śmierć.

3. Syn Boży pokonuje te bariery stając się człowiekiem, przyjmując dobrowolnie cierpienie i śmierć, a na końcu zmartwychwstając.

4. Podmiot procesu przebóstwienia – Bóg – interweniuje, aby przedmiot – człowiek – na nowo mógł wkroczyć w Boże życie. Pomocą w tym kroczeniu ma być powołany przez Chrystusa Kościół.

Dzieło przebóstwienia dokonuje się w Kościele na trzech drogach: sakramentów, ascezy i mistycznego doświadczenia. Mistyczne Ciało – Kościół, przez moc Ducha Świętego gromadzi wspólnotę wiernych i zaprasza ludzi do przeżywania odnowionej drogi do przebóstwienia w sakramentach i do autentycznej przemiany przez łaskę. Dla Kościoła prawosławnego charakterystyczna jest pobożność kontemplacyjna, która koncentruje osoby wokół rzeczy i spraw niebieskich, odrzuca wszystko, co jest doczesne. Uwydatnia pokorę, polegającą na poczuciu bezsilności człowieka, a także wyraża się w prostocie ducha, który wierzy w niepojęte prawdy Boże. Człowiek żyje tym, co boskie, źródłem nowego stworzenia, a towarzyszą mu przede wszystkim sakramenty. Wszelki sakrament ma swe źródło w ustanowieniu Eucharystii i w nim się zawiera. Bóg dzieli swe życie z ludźmi i pragnie uświęcać najważniejsze momenty w historii poszczególnego człowieka. Dlatego sakramenty ściśle się wiążą z narodzinami, wprowadzeniem we wspólnotę, małżeństwem, chorobą upadkami. Od momentu chrztu człowiek rozpoczyna swoją drogę do *theosis*, otrzymuje pieczęć przynależności do Ludu Bożego. Są to „nowe narodziny” w Chrystusie do uczestnictwa w wolności Dzieci Bożych. Po obudzeniu się do życia następuje w akramencie bierzmowania nadanie Ducha Świętego, Jego energii, po to, by zaktualizować dar włany. Udziela on władzy „bycia” aktywnym i autentycznie przywraca podobieństwo. Chrystus posyła Ducha, abyśmy na Jego wzór stali się prorokami, królami i kapłanami. Sakramentalna pokuta jest pogodzeniem się tych, którzy zgrzeszyli po otrzymaniu chrztu, z Kościołem. Warunkiem jest spowiedź, wyznanie swej grzeszności. Absolucja sakramentalna niszczy bezpowrotnie niepokój i przynosi całkowite uzdrowienie. Sam grzech jest przede wszystkim chorobą, „namiętnością”, a nie winą, którą trzeba osądzić i ukarać, Pokutę traktuje się więc jako formę duchowego leczenia⁹. Ojciec

⁸ Por. *tamże*, s. 146.

⁹ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 250.

duchowny szuka najpierw korzenia związku chorego z grzechem, by następnie odnaleźć odpowiedni środek leczniczy. Sakrament małżeństwa od początku traktowany jest jako *mysterion*. Odzwierciedla on bowiem niepowtarzalną unię Chrystusa z Kościołem (por. Ef 5,21-33). Jedność, a przede wszystkim miłość małżonków uświęca ich, przebóstwia. Śmierć, choroba jest tym momentem w życiu człowieka, kiedy szczególnie odczuwa on swoją słabość i samotność. Kościół nie opuszcza swoich członków i udziela im wsparcia w sakramencie namaszczenia. W centrum pozostaje prośba o uzdrowienie duszy i ciała. Widzialnym znakiem uwolnienia jest namaszczenie zmysłów osoby chorej świętym olejem. Centrum, pełnią i królową wszystkich sakramentów jest Eucharystia. W niej urzeczywistnia się cały plan Boga wobec człowieka i wszystkie aspekty jego życia. W niej uobecnianie jest: wcielenie Bożego Słowa, dzieło odkupienia z niewoli grzechu i tajemnicze zjednoczenie Chrystusa z Kościołem. Wszystko to, dokonuje się za pomocą znaków i symboli, by człowiek całą swoją uwagę skoncentrował na rzeczywistości Boga. Liturgia staje się swego rodzaju dramatem, gdzie sceną jest cały kosmos, a głównym aktorem Jezus Chrystus. Eucharystia jest więc paschalnym misterium, gdzie upadłe człowieczeństwo przemienia się w uwielbione i przebóstwione. Sakramenty to podstawowa droga dla chrześcijanina ale są jeszcze dwie drogi trudniejsze. Nie dotyczą one tylko „zakonnej i duchowej elity”, lecz także ludzi świeckich. Przeznaczone są dla tych którzy pragną doświadczać i zakosztować tajników duchowego i wewnętrznego życia.

Życie duchowe zawiera w sobie trzy etapy. Pierwszy to oczyszczenie, którego szczytem jest ascetyczna *apatheia*. Drugi – to tak zwany obłok czyli kontemplacja Boga w stworzeniach, w Jego imionach, właściwościach. Trzeci to doświadczenie czysto mistyczne zwane ciemnością, jest poczuciem obecności Boga w duszy¹⁰. Ten, kto się decyduje na to, by być doskonałym w Bogu, nie może ominąć żadnego z tych elementów. Człowiek, posiadający w sobie obraz Boży, może okazać pragnienie przemiany, dzięki temu napotyka on i przyciąga łaskę, która ma moc uleczyć zranioną upadkiem naturę. Wszystko dokonuje się na dwóch płaszczyznach: działania (*praksis*) i kontemplacji (*theoria*). Wewnętrzne poruszenie ducha ma zawsze swoje odbicie w dokonywanych czynach. Asceza to całkowita ofiara z samego siebie, tego, czym się jest. Dla świata zewnętrznego asceta unicestwia sam siebie, lecz dla Boga i aniołów staje się nowym stworzeniem. Na samym początku potrzebne jest nawrócenie (*epistrophe*), czyli skierowanie własnej woli ku Bogu, a zrezygnowanie ze „świata”. Pojęcie „świata” jest typowe dla ascezy i określa rozproszenie duszy, błąkanie się w gąszczu zewnętrznych namiętności. Asceta przechodzi więc do oglądu własnej rzeczywistości. Swoją uwagę zwraca ku duchowemu złu. Poznaje, że upadek zniewala

¹⁰ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 140.

jego duszę, wprowadza ją w świat materii. Dusza skierowana teraz na zaspokajanie namiętności kieruje go do popełniania złych czynów i pogrąża w ciemności. Poznanie sposobu działania zła pobudza do czuwania, nieustannego ćwiczenia się. Wymaga to pełnej świadomości i głębokiej pokory człowieka. Łzy skruchy oczyszczają naturę, są początkiem radości, gdyż Bóg przyjmuje je i obdarza grzesznika miłością. Najwcześniejszym sposobem na ujawnienie własnych, nieuporządkowanych pragnień był post, modlitwa i jałmużna. Modlitwa przenika całe życie duchowe. Jej owocem jest oblubieńcza miłość Boga. Tylko ten, który kieruje swoją wolę ku Bogu w modlitwie, może być uzdrowiony. Dobrze zdawał sobie z tego sprawę Pielgrzym. Wiedziony słowami „...nieustannie módlcie się” (1 Tes 5,17) poszukiwał on doskonałego sposobu, aby trwać na modlitwie i zachować nakaz apostoła. Starzec nauczył go wypowiadania tylko paru słów: „Panie Jezu Chryste zmiłuj się nade mną”. Powtarzanie ich, które na początku było nużące i trudne, doprowadziło wkrótce wędrowca do nieprzerwanego spotkania z Bogiem. Wypowiadanie słów nie było już potrzebne, a rozmowa toczyła się w głębi serca. „Pierwsza” modlitwa prowadzi do: beznamiętności – *apathei*. Nie polega ona na nieodczuwaniu namiętności, lecz na ich nieprzyjmowaniu. Duch ludzki jest teraz czujny. Podczas pokusy zło zostaje zauważone i rozpoznane, a modlitwa pomaga w niepopelnianiu grzechu. Życie ascetyczne może więc, a nawet powinien prowadzić ten, który otrzymał we chrzcie łaskę usprawiedliwiająca. Współpracując z nią, może on doświadczyć oczyszczenia, aby następnie uczestniczyć w kontemplacji Boga. Życie ascetyczne prowadzące do oczyszczenia – *katharis* – jest pierwszym z etapów na drodze życia duchowego. Jednakże dusza człowieka skłonna do zwracania się ku zmysłom nieustannie potrzebuje wewnętrznej walki z namiętnościami. Asceza pojawia się więc na wszystkich etapach wstępowania duchowego.

Doświadczenie mistyczne potrzebuje przygotowania ascetycznego, ale samo w sobie nie jest nagrodą za wysiłek człowieka. Jest darem szczególnym, który nie wszyscy otrzymują, nawet najwspanials i najbardziej wytrwali asceci. Dzięki niemu nawiązujemy wewnętrzny kontakt ze światem Boskim oraz wewnętrzne zrozumienie świata naturalnego. Człowiek najpierw oddaje się, kontemplacji Boga w stworzeniach, właściwościach i imionach, a następnie przeżywa „ciemności”. Ogląda wtedy Boga w swojej głębi i doświadcza wyjątkowego zjednoczenia. Dla każdego jest On inny i zawsze tajemniczy. Na początku człowiek szuka Boga w stworzeniach. Widzi harmonię, piękno, potęgę przyrody. Na tym tle ogląda samego siebie jako szczególny element całej mozaiki. Ogląd nie jest możliwy bez pomocy Objawienia Bożego i światłości Ducha Świętego. Brak tych filarów mógłby spowodować poważne szkody w poznaniu. Piękno mogłoby wywołać uwielbienie dla samych stworzeń i uznania ich za bóstwa. Z drugiej strony, potęga i wielkość mogłaby wprowadzić człowieka w lęk i pobudzić go do walki z przyrodą. Dlatego kontemplacji stworzenia towarzyszyć ma nieustanna lektura Pisma Świętego.

Kontemplacja ikon przekazuje człowiekowi tajemnicze orędzie o „światłości” i wprowadza w poznawanie właściwości Boga. Ikona prawosławna w swej strukturze jest prosta, nigdy zaś „śliczna”. Nie może zachwycać swoim pięknem, bo skieruje człowieka w złą stronę, koncentrując jego uwagę na samym obrazie. Jej zadaniem jest otwarcie serca na obecność Boga. Głęboka adoracja ikon ogarnia rozum człowieka „boskim światłem”, by mógł przyjąć z wiarą to, czego nie jest w stanie pojąć. Szczególne miejsce we wschodniej mystyce zajmuje kontemplacja Imienia Jezusa. Imię już w pojęciach pierwotnej religii było czymś ważnym, częścią bytu czy osoby. W Starym Testamencie Imię Boga było otoczone szczególną czcią. Powołanie Ludu Izraelskiego na „naród wybrany” łączyło się ściśle z objawieniem Imienia Jahwe. Lud uświęca Imię (*kidusz haszem*), dając świadectwo Bogu, aż do oddania swego życia¹¹. Historia Nowego Przymierza również rozpoczyna się od ujawnienia Imienia Syna Bożego. Jezus (*Jeszuah*) oznacza zbawienie Jahwe. Pisarze nowotestamentalni wiele uwagi przywiązują do czci Imienia Zbawiciela i jedynego Pana, „Bóg (...) darował Mu Imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezus zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych” (Flp 2,9-10). Ojcowie Kościoła oddawali się w medytacji zgłębianiu tajemnicy najwyższego Imienia, a pustynia wniosła do mistycznego świata nieustanne Jego wzywianie. Powoli rodziła się „nieustanna modlitwa” zwana inaczej modlitwą Jezusową, lub modlitwą serca. Przynosi ona liczne owoce wewnętrznego życia. Wołającym Imienia Jezusa daje wyzwolenie, kuszonemu zamiast dyskusji z pokusą ofiarowuje pokój. Dusza człowieka wzywająca najwyższe Imię Jezusa wznosi się ku szczytom. Postępując w poznawaniu Boga człowiek dotyka absolutnej niepoznawalności i Jego Istoty. Ten, który jest ponad wszystkim, daje się poznać przez niewiedzę. Kontemplacja osiąga swój szczyt w cichości i pokorze wpatrując się w przestrzeń Tego, którego nie można pojąć. Dusza doświadcza ciemności i światłości, samotności i obecności drugiego, pustki i pełni, opuszczenia i miłości. Jednocześnie osoba ludzka nie jest pozbawiona wolności, ale świadomie daje się przyciągnąć Temu, który jej pragnie. Ta światłość nie może być zaciemniona, zawsze ukazuje prawdę nieustannie ożywia to, co martwe przebóstwia pokornego. Tu człowiek nie może być związany tym, co ziemskie, bo światłość go oślepi tak jak oślepiła jadącego do Damaszku Szawła. Doskonała unia hipostatyczna Boga–Człowieka ukazała, że nie tylko dusza, ale ludzkie ciało dostępuje światła Taboru. Oświecenie pozwala też mistykowi określić swoje stany, być wrażliwym na wszystkie wewnętrzne uczucia. Stan oziębłości może być spowodowany bliskością pokusy. Uduchowiony człowiek wie, co ma czynić, by się jej nie poddać. Doświadczenie mistyczne nie jest trwałym doświadczeniem, ale pozostawia w człowieku trwałą pieczęć. Teraz już człowiek nieustannie bę-

¹¹ Por. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1996, s. 127.

dzie pragnął przebywać w światłości, aż do śmierci. Na końcu świata wszelki ruch zostanie zatrzymany, także dążenia człowieka mogą ostatecznie być zaspokojone. Być może przebóstwienie wtedy będzie już faktem, a nie procesem.

Podsumowanie:

1. Odkupiony człowiek włączony w Kościół kroczy drogami przebóstwienia.
2. Są trzy formy tych dróg: sakramenty, życie ascetyczne i doświadczenie mistyczne.
3. Sakramenty włączają elementy ludzkiego życia i historii w proces przebóstwienia.
4. Życie ascetyczne i doświadczenie mistyczne kształtują wewnętrzny świat człowieka, aby przemienić go i przygotować na spotkanie z Transcendentnym.

Przebóstwienie jest procesem gdyż:

– ma swój podmiot – Transcendentnego Boga, który staje się immanentny przez dzieło stworzenia, zaprasza byty do swojego życia, człowieka czyni wykonawcą zaproszenia, a po upadku jeszcze raz aktualizuje wezwanie przez dzieło wcielenia, odkupienia i przez zmartwychwstanie;

– ma swój przedmiot – człowieka, który jako szczególne stworzenie powołany jest do przebóstwienia siebie i stworzeń dzięki łasce, który uwolniony przez Boga z niewoli grzechu nadal wypełnia to powołanie i będzie to czynił do końca świata, do ustania wszelkiego ruchu;

– ma swoje miejsce – Kościół, który nadaje kierunek, etapy i formę przebóstwieniu, który swoim członkom ofiaruje drogi, na których dokonuje się współpraca Podmiotu – Boga i przedmiotu – człowieka, stworzenia; tymi drogami są sakramenty i życie duchowe, obejmujące ascezę i doświadczenie mistyczne.

Katarzyna Banasiewicz, Warszawa