

# Robert Goliński

---

## Teologia bizantyjskiej „theosis” w Polsce

---

Łódzkie Studia Teologiczne 4, 181-196

---

1995

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROBERT GOLIŃSKI

## TEOLOGIA BIZANTYJSKIEJ IDEI *THEOSIS* W POLSCE\*

### 1. *THEOSIS*

Celem niniejszego opracowania jest zarysowanie za ks. Wacławem Hryniewiczem odpowiedzi na pytanie, czym jest w istocie *theosis*, słowo, które w tłumaczeniu na język polski oznacza *przebóstwienie*. W tomie *Chrystus nasza Pascha*<sup>1</sup> znajduje się najwięcej informacji podstawowych wokół sensu nieznanego w naszym kręgu kulturowym i religijnym pojęcia.

Jak podaje ks. Hryniewicz, nauka o przebóstwieniu pojawiła się najpierw u Ojców greckich oraz w teologii bizantyjskiej<sup>2</sup> Zajmowali się nią również późniejsi teologowie zarówno w Kościele Wschodnim, jak i Zachodnim. Jednak było to już tylko nawiązywanie do nauki Ojców lub po prostu interpretacja ich nauki.

Jaka była nauka Ojców greckich o przebóstwieniu? By ją zrozumieć, należy wziąć pod uwagę fakt, iż żyli oni w kulturze greckiej i z niej czerpali wiele idei czy modeli do interpretacji zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Wśród tych idei znalazła się także idea przebóstwienia człowieka, całej natury. Korzeniami swymi sięgała ona do greckiej παιδεία – modelu wychowania rozumianego jako proces wyzwiania człowieka i doprowadzania go do prawdziwego człowieczeństwa. Z *paideia* powiązane były dwa wielkie ideały, które się nawzajem przenikały: platoński (miarą wszystkiego jest Bóg) i protagorejski (miarą wszystkiego jest człowiek). Aby człowiek mógł stać się naprawdę człowiekiem, musiał upodobnić się do bóstwa. Tak rozumiane przebóstwienie jawi się tu jako ideał wychowawczy, ale tylko wtedy, gdy wyzwala się w człowieku boski obraz, do którego zmie-

---

\* Fragment pracy magisterskiej *Bizantyjska idea theosis w teologii paschalnej* ks. Wacława Hryniewicza napisanej na seminarium z teologii moralnej pod kierunkiem ks. dr. T. Sikorskiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.

<sup>1</sup> W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982. Pozostałe tomy trylogii paschalnej tego teologa to: *Nasza Pascha z Chrystusem*, t. 2, Lublin 1987; *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. 3, Lublin 1991. W dalszej części artykułu będą cytowane jako *Zarys...*, t. 1, 2 lub 3.

<sup>2</sup> Por. *Zarys...*, t. 1, 412.

rza. Obraz ów człowiek może osiągnąć przez naśladowanie bóstwa i uczestnictwo w nim<sup>3</sup>. Jednakże człowiek nie jest w stanie osiągnąć tego sam, potrzebny jest mu ktoś, kto by go pokierował – wychowawca.

Ojcowie przyjęli ową grecką ideę przenikania się elementu boskiego i ludzkiego (*theosis*) i nadali mu kształt chrześcijański. Chrystusa przedstawiali jako osobowy wzór chrześcijanina, najdoskonalszy wzór *naśladowania* Boga, a także najdoskonalszy obraz człowieczeństwa. Poznanie Jego nauki i wskazań miało umożliwić owo naśladowanie i uczestnictwo w życiu samego Boga.

Przez Zmartwychwstałego Bóg przemienia ludzi, wyzwala i obdarza prawdziwą wolnością (owo *paideia*). Jak wspomina ks. Hryniewicz, według Ojców przebóstwienie jest „nowym wyrazem nowotestamentalnej idei »życia w Chrystusie« oraz w »Duchu Świętym«. Ponadto Chrystus przywraca człowiekowi zartarty przez grzech obraz Boga – jest to swoiste wychowanie w Chrystusie. Przez Wcielenie oraz misterium paschalne Chrystus *JEST ontycznie wzorcem* oddziałującym wyzwalamo i odkupieńczo na każdego człowieka<sup>4</sup>.

Ksiądz Hryniewicz poświęca wiele uwagi i miejsca paschalnym rozważaniom Ojców greckich na temat Wcielenia i jego związków z Odkupieniem. Uwidocznione jest przekonanie, że nie można oddzielać od Wcielenia całego dzieła zbawczego, a więc i całego misterium paschalnego, nie wykluczając tajemnicy przebóstwienia.

Dostrzega się rozróżnienie między przebóstwieniem człowieczeństwa Chrystusa a przebóstwieniem całej ludzkości. Pierwsze dokonuje się we Wcieleniu i osiąga swój szczyt w Zmartwychwstaniu, drugie w Zmartwychwstaniu bierze swój początek<sup>5</sup>.

Nie jest trudno zorientować się na podstawie tych refleksji, że Wcielenie i Pascha są elementami dopełniającymi się i współistniejącymi. Wcielenie jawi się jako rzeczywistość ukierunkowana na Paschę – rzeczywistość dynamiczna<sup>6</sup>.

Ksiądz Hryniewicz wymienia cztery elementy leżące u podstaw koncepcji Wcielenia, a co za tym idzie – idei przebóstwienia u Ojców Kościoła:

- 1) platońską koncepcję wspólnej natury ludzkiej w człowieczeństwie Chrystusa;
- 2) zbawczy charakter bóstwa i człowieczeństwa we Wcieleniu – początek ludzkiego przebóstwienia;
- 3) przekonanie o konsekwencjach wypływających z tego zjednoczenia natur dla całej ludzkości;
- 4) ukazanie zbawczej i dynamicznej wartości Wcielenia, która dosięga osoby ludzkie przez wiarę i sakramenty – stąd przekonanie o nierozzerwalnej więzi Wcielenia z przebóstwieniem<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 414–415.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 417.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 137.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 142.

<sup>7</sup> Por. tamże, 145; ks. Hryniewicz podkreśla ten fakt także w artykule *Wcielenie a misterium paschalne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 26(1979), z. 2, s. 53–66.

Według soteriologii Ojców greckich zbawcze działanie Chrystusa jest nastawione na przebóstwienie człowieka i do niego zmierza. *Theosis* jawi się jako cel człowieka. Dokonuje się ono dzięki i poprzez Wcielenie i misterium paschalne. Nie automatycznie, jak podkreślano w późniejszych interpretacjach pism Ojców, zwłaszcza w teologii protestanckiej, ale za zgodą człowieka, dzięki dobrowolnemu opowiedzeniu się po stronie Chrystusa i Jego zbawczego dzieła.

Wiele razy powracano do tematu przebóstwienia, rozważając go w kontekście zbawczym. Podjął ten temat Luter w swojej *Theologia Crucis*. Rozważał tajemnicę przedziwnej wymiany między Chrystusem a człowiekiem, dokonywał przy tym na swój sposób jej interpretacji, unikając jednak istniejącego słowa *theosis*. Nie odrywał Krzyża od Zmartwychwstania, razem rozpatrywał ich soteriologiczną moc i skuteczność. Są one nierozdzielne (Krzyż i Zmartwychwstanie), nierozłączne od krzyża i przebóstwienia chrześcijanina. To, co się dokonało z Chrystusem, w jakimś stopniu dokonuje się z nami<sup>8</sup>. Krzyż ukazuje prawdziwe wymiary człowieczeństwa z jego słabością i nędzą. *Chrystus mocą swego bóstwa przeobrazi ludzi na podobieństwo swego uwielbionego ciała. Nie ma tu sprzeczności pomiędzy Lutrem a Atanazym w formule o przebóstwieniu człowieka – formula Atanazego znalazła tu swe dopełnienie i ubogacenie (Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem)*<sup>9</sup>.

W przeciwieństwie do Lutera, teologia protestancka XX wieku często wypowiada pogląd o istotnej roli przebóstwienia, w odniesieniu do Ojców Kościoła. Jeden z teologów ewangelickich, von Harnack, przysze przebóstwienie człowieka opiera na fakcie Wcielenia (wyłącznie na nim) i zjednoczenia bóstwa z naturą ludzką<sup>10</sup>. Jednakże tacy teologowie jak G. Kretschmar, wyraźnie wskazują, że owa idea sięga dalej, do misterium paschalnego. Przebóstwienie jest celem „Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa, celem eschatologicznym”<sup>11</sup>.

Na tych przykładach widać, że teologowie ewangeliccy wcale nie są zgodni, co do idei *theosis* i tylko niektórzy opowiadają się za bardziej paschalną interpretacją odkupienia.

Wydaje się, że na chrześcijańskim Wschodzie było bardziej zrozumiałe misterium paschalne, a więc i przebóstwienie – „nauka ta stanowi centralny i najbardziej charakterystyczny element teologii Kościoła prawosławnego”<sup>12</sup>. Do dziś teologia ta zachowała żywotność i ukazuje, że element ludzki jest przeniknięty (nie pochłonięty) boskością, iż wydaje się już niejako uwieńczony chwałą. Takie nastawienie jest wyrazem zachowania na wskroś soteriologicznej idei *theosis*<sup>13</sup>. W teologii wschod-

<sup>8</sup> Por. *Zarys...*, t. 1, s. 386.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 217.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 206.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 207.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*, [w:] *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 406.

<sup>13</sup> Por. *Zarys...*, t. 1, s. 231.

niej żywa jest świadomość, podobnie jak u ewangelików, wewnętrznego związku zachodzącego między Krzyżem a Zmartwychwstaniem. W zmartwychwstałym ciele Chrystusa została odnowiona, odrodzona, przemieniona cała natura ludzka. Dokonała się głęboka przemiana jestestwa, otwarcie na uczestnictwo w życiu Boga. Przebóstwienie nierozzerwalnie wiąże się ze Zmartwychwstaniem i uwielbieniem ludzkiej natury Chrystusa. Przemienienie, przebóstwienie ciała Chrystusa pociąga przebóstwienie całej ludzkiej natury w jej całości jako zespolonej z Nim solidarnie<sup>14</sup>.

Kościół Zachodni od samego niemalże początku akcentował prawdę o Krzyżu, jakby w cień usuwając prawdę o Zmartwychwstaniu. Bardziej w Kościele Wschodnim niż Zachodnim liturgię, na przykład, ożywiała myśl o przebóstwieniu ludzkości w Chrystusie, albowiem w Kościele rzymskokatolickim położono większy nacisk na słabość, skażenie ludzkiej natury grzechem i absolutną konieczność łaski. Dlatego też prawda o Zmartwychwstaniu, a więc i prawda o *theosis*, miała mniej szans na przeniknięcie do głębi mentalność ludzi Zachodu<sup>15</sup>.

Odkupienie na Wschodzie pojmowano jako proces ontycznej przemiany, rozpoczętej we Wcieleniu, a po raz pierwszy i definitywny objawionej w Zmartwychwstaniu. Odkupienie polegało nie tylko na ekspiacji za grzechy na krzyżu, ale przede wszystkim na przebóstwieniu całego stworzenia<sup>16</sup>.

Między innymi dzięki ekumenicznym kontaktom z Kościołem Wschodnim i jego teologią, zaczęła budzić się w Kościele katolickim nowa mentalność, nowe spojrzenie na dzieło odkupienia i misterium paschalne. Usiłuje się rozpatrywać Odkupienie w kontekście całej historii zbawienia. Teologowie starają się rozumieć je pozytywnie<sup>17</sup>. Postrzegane jest ono jako przebóstwienie i przemienienie ludzkości. W zestawieniu z biblijnym pojęciem Odkupienia, zaczęto rozumieć je także jako wzięcie przez Boga w posiadanie, jako zjednoczenie i przymierze z nim. Tego rodzaju przemiana sposobu myślenia nie dokonała się jednak od razu i trzeba było na to wielu lat<sup>18</sup>.

Ksiądz Hryniewicz tak właśnie przedstawił kształtowanie się idei *theosis* w ciągu wieków, w różnych wyznaniach chrześcijańskich, ich wzajemne oddziaływanie na siebie i przenikanie myśli, aby odkryć to, co jest dla człowieka najważniejsze – *theosis*.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 241.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 184.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 187; we wspomnianym artykule na temat Wcielenia jako tajemnicy paschalnej ks. Hryniewicz nieustannie wskazuje różnice, jakie zachodzą w pojmowaniu owego misterium i w ogóle tajemnic związanych z odkupieniem człowieka, por. t e n ż e, *Wcielenie a misterium...*

<sup>17</sup> Por. *Zarys...*, t. 1, s. 197.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 198.

## 2. PRZEBÓSTWIENIE W PRACACH TEOLOGÓW ZACHODNICH (o. Y. M. J. CONGAR OP)

Na gruncie polskim idea przebóstwienia, nie pojawiła się po raz pierwszy wraz z pracami ks. Hryniewicza. Weszła do refleksji teologicznej wcześniej, głównie przez publikacje kilku znanych teologów zagranicznych, zarówno katolickich, jak i prawosławnych. Spośród teologów zachodnich, temat ten podejmował o. Y. M. J. Congar OP (1904–1995)<sup>19</sup>, natomiast z teologów prawosławnych, zwłaszcza tych, którzy rozwijali swą myśl teologiczną na Zachodzie, o. J. Meyendorff (1926)<sup>20</sup>, V. Lossky (1903–1958)<sup>21</sup> i P. Evdokimov (1901–1970)<sup>22</sup>. W części tej ukážemy sposób rozumienia przez teologów katolickich i prawosławnych przebóstwienia w teologii Wschodu, na podstawie niektórych prac przez nich napisanych, a także rozumienia tej idei przez ks. Hryniewicza.

Istnieje pewna różnica w rozumieniu i interpretacji niektórych aspektów teologicznych między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem. Zachód, jak się wydaje, jawi się jako przedstawiciel jurydycznego podejścia do chrześcijaństwa, natomiast Wschód ukazuje bardziej wspólnotowy charakter Kościoła (*Sobornost-togetherness*)<sup>23</sup>. Te rozbieżności odnoszą się także do rozumienia człowieka i jego relacji do Boga, które w teologii wschodniej wyrażają się w terminach *wewnętrznej zależności*, jak: uczestnictwo, emanacja, pochodzenie, obraz i podobieństwo, a także nieśmiertelność, πνευμα, νοϋσ, δοξα i przebóstwienie<sup>24</sup>.

Prowadząc rozważania na temat człowieka i przebóstwienia w teologii wschodniej, o. Congar, wspiera się głównie na pracy M. Lot-Borodine<sup>25</sup>, interpretując istotne jej tezy i uzupełniając uwagami, które dotyczą spraw przez nią pominiętych<sup>26</sup>.

Dla teologii prawosławnej to, co dotyczy Boga jest tajemnicą, istota Boga jest dla człowieka nieuchwytna, niepoznawalna. Wszelkie działania albo „energie Boże, energie istotowe, energie niestworzone” są poznawalne jedynie poprzez

<sup>19</sup> Y. M. J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, „Znak”, 1968, 20, s. 841–865. Jest to tłumaczenie dwóch artykułów, które ukazały się w książce *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964. Drugi artykuł (jego polskie tłumaczenie brzmi: *Przebóstwienie w tradycji duchowej Wschodu*) ukazał się wcześniej w „La Vie Spirituelle”, Supplément, Mai 1935.

<sup>20</sup> Y. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

<sup>21</sup> V. Lossky, *Odkupienie i przebóstwienie*, „W drodze”, 1977, 4, s. 8–17. Jest to tłumaczenie tekstu *Rédemption et Déification*. Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 3 (1953), z.15, 161–170; tenże, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tł. M. Sczaniacka, Warszawa 1989, tytuł oryginału: *Théologie mystique de L'Eglise d'Orient*.

<sup>22</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, tł. ks. J. Klinger, Warszawa 1986, tytuł oryginału brzmi: *L'Orthodoxie*.

<sup>23</sup> Por. Y. M. J. Congar, art. cyt., s. 842.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 843 i 854.

<sup>25</sup> M. Lot-Borodine, *La doctrine de la „déification” dans l'Eglise grecque jusqu'au XI-e siècle*, „Revue de l'Histoire des Religions”, t. CV (1932), s. 5–43; CVI (1932), s. 525–574; CVII (1932), s. 8–55.

<sup>26</sup> Por. Y. M. J. Congar, art. cyt., s. 853.

teofanie, natchnienia czy doświadczenie wewnętrzne (nadprzyrodzone), dla poznania rozumowego są jednak zakryte. Dlatego o Bogu teologia ta nie mówi, kim On jest, ale raczej: Bóg jest! O człowieku zaś mówi, że jest ikoną, czyli obrazem i podobieństwem Boga, i to w dodatku ze swej natury, dzięki stworzeniu<sup>27</sup>.

Do istoty prawdziwego, doskonałego i podobnego obrazu należy to, iż zawiera, niejako implikuje w sobie uczestniczenie w niektórych sferach życia, istnienia samego Boga, a więc i w nieśmiertelności. Taka była natura Adama. Uczestnicząc w materii stworzonej, jednocześnie partycypował w tym, co Grecy nazywali *πνευμα*, nosił w sobie Boże *γεγονος*. Upadek spowodował zakłócenie tej jedności. Człowiek utracił podobieństwo Boga, jednakże nie utracił obrazu Bożego, który jest elementem konstytutywnym natury ludzkiej i nie może być nigdy w całości zniszczony, jedynie zniekształcony, niedoskonały, ale może być mniej lub bardziej urzeczywistniony<sup>28</sup>.

Wcielenie, które na Zachodzie jawi się, jak się wydaje, jako środek przebłagania, zadośćuczynienia, naprawy winy, na Wschodzie rozumiane jest jako uduchowienie natury ludzkiej, podjęcie na nowo procesu przebóstwienia ludzkości. Na skutek grzechu człowiek utracił podobieństwo do Boga, ale nie przestał być Jego obrazem. Stąd możliwość bycia w pełni obrazem i podobieństwem Boga przywrócił Chrystus, Nowy Adam, który jest w pełni „naturą odnowioną w Boskich cechach i w swej całości”<sup>29</sup>. Tu właśnie może mieć zastosowanie maksyma Ojców Kościoła: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”.

Dla teologii wschodniej, być obrazem i podobieństwem Boga, to być naprawdę w pełni człowiekiem, to być człowiekiem przebóstwionym. Dlatego być obrazem nie w pełni podobnym do Boga to znaczy nie być z Nim zjednoczonym, nie istnieć pełnią człowieczeństwa. Wschód przywiązuje wagę do *ontologii rzeczy i porządku łaski*. Ten zniekształcony obraz Boga przywraca łaska, zwłaszcza łaska sakramentów. Jednakże od woli człowieka i jego współpracy z łaską, przez którą uczestniczy w Bożych energiach, zależy jakość podobieństwa przywróconego Bożego obrazu<sup>30</sup>.

Szczególnym sakramentem, który pozwala na zjednoczenie się z wcielonym Słowem, jest Eucharystia. Staje się ona obietnicą całkowitej przemiany, odnowy natury ludzkiej. To cudowne zjednoczenie z Bogiem jawi się jako *zaczyn niezniszczalności*, nieśmiertelności, a więc konsubstancjalności z Bogiem. Dokonuje się proces przebóstwienia człowieka. Wobec tego Kościół, miejsce sprawowania sakramentów, „dla Wschodu będzie środowiskiem przebóstwiającego działania przez sakramenty, kult, poprzez zstąpienie wiecznego w czas, niewidzialnego w widzialne, niestworzonego w stworzone”<sup>31</sup>. Albo słowami S. Bułgakowa, które

<sup>27</sup> Por. tamże.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 843–856.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 862.

przytoczył o. Congar: „Istotą Kościoła jest życie Boże odsłaniające się w życiu stworzeń, jest to przebóstwienie stworzenia dzięki Wcieleniu i Zesłaniu Ducha Świętego”<sup>32</sup>.

Jak widać, problematyka przebóstwienia jest nierozłączna z problematyką obrazu i podobieństwa do Boga, a w związku z tą, także z tematyką uczestnictwa i zjednoczenia z Bogiem, z prawdą o Wcieleniu, Odkupieniu i Zmartwychwstaniu.

Zajmując się tym zagadnieniem, autor, porównuje poglądy teologiczne Wschodu i Zachodu. Jest w tym porównaniu bardzo ostrożny i na dystans w odniesieniu do teologii prawosławnej. Jednakże sam podkreśla, że dopiero obie tradycje wzajemnie się uzupełniają, również dotyczy to przebóstwienia: „Nie na darmo od początku świat chrześcijański miał Wschód i Zachód [...]. Teologia jest w pełni »katolicka« tylko wtedy, kiedy na podobieństwo zdrowego organizmu głęboko oddycha i utlenia się za pomocą obu płuc”<sup>33</sup>.

### 3. PRZEBÓSTWIENIE W PRACACH TEOLOGÓW WSCHODNICH (o. J. MEYENDORFF, V. LOSSKY, P. EVDOKIMOV)

Człowiek w relacji do Boga jest pojmowany różnie na Wschodzie i Zachodzie chrześcijańskim. Antropologia zachodnia jawi się jako antropologia moralna, natomiast antropologia wschodnia jest raczej antropologią ontologiczną<sup>34</sup>. Wschodnie pojmowanie człowieka i jego odniesienia do Boga i relacji odwrotnej, można w skrócie przedstawić za pomocą greckich pojęć *καταβασις* i *\*αναβασις*. Wskazują one na współdziałanie i spotkanie Miłości, która zstępuje od Boga do człowieka i miłości człowieka wznoszącej się do Boga, pragnącej przebóstwiającego zjednoczenia z Nim<sup>35</sup>.

Bóg dla teologa Wschodu jest kimś niepoznawalnym w swej istocie i choć można go rozpoznać po działaniu i poprzez energie, będzie to tylko *ogłędanie tyłu Boga* (por. Wj 33, 23). Owo rozróżnienie istoty i energii (łaski) jest dla teologii prawosławnej dosyć ważne, stanowi bowiem podstawę pojęcia *theosis*. To dzięki energii człowiek zostaje uduchowiony, przebóstwiony, „przemienia się w ich świetle”<sup>36</sup>. To wszystko może się dokonać tylko dzięki temu, że Syn Boga stał się w pełni człowiekiem – dzięki Wcieleniu. W Chrystusie, Nowym Adamie, człowiek odnajduje swą rzeczywistą naturę bez jakichkolwiek ograniczeń. To dobrowolne przyjęcie ludzkiej natury stało się aktem jednoczącym człowieka

<sup>32</sup> Tamże; por. S. Bułgakow, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, s. 5.

<sup>33</sup> Y. M. J. Congar, art. cyt., s. 851.

<sup>34</sup> Por. P. Ewdokimov, dz. cyt., s. 119.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 139, 143. Na owo *καταβασις* i *αναβασις* jako na istotę chrześcijaństwa, drogę Chrystusa i stworzenia, wskazuje także V. Lossky, dz. cyt., s. 192, tenże, art. cyt., s. 8.

<sup>36</sup> Por. P. Ewdokimov, dz. cyt., s. 120.



z Bogiem. Było ono konieczne, aby ludzie mogli wypełnić swe wezwanie, zaproszenie do przebóstwienia<sup>37</sup>.

Dla teologii wschodniej zarówno Wcielenie, jak i Odkupienie nie jest pojmowane w kategoriach negatywnych, grzechu i łaski, jako zadośćuczynienie za grzechy. Jest tu wyrażona raczej Boża ekonomia pociągnięcia człowieka do siebie, uczynienia go uczestnikiem w swoim życiu. Teologowie prawosławni akcentują obecność drugiej Osoby Boskiej w dziele Odkupienia. Wskazują, że Duch Święty nie spełniał tylko roli jakiegoś pomocnika Chrystusa w zbawczym akcie, nie ograniczał się i nie ogranicza do asystowania w przebóstwianiu świata i człowieka, ale bez Jego udziału jest to niemożliwe. Nie można oddzielać ekonomii Syna od ekonomii Ducha Świętego. Te dwie ekonomie są dla siebie dopełnieniem. Zbawczy wysiłek Chrystusa dotyczy ludzkiej natury, natomiast ludzkiej hipostazy (osobowości) sięga przebóstwienie dokonywane przez Ducha Świętego<sup>38</sup>.

Mówiąc o Duchu Świętym w teologii wschodniej, nie sposób zapomnieć o rozumieniu energii, czyli łaski oraz ludzkiej wolności. Celem życia chrześcijańskiego jest zdobycie łaski Ducha Świętego, a przez nią osiągnięcie tego jedyne go celu – zjednoczenia z Bogiem. Nie można tego celu osiągnąć inaczej, jak tylko przez współpracę energii Bożych i woli człowieka. Łaska, która jest Obecnością samego Boga w człowieku, wymaga stałej dyspozycji człowieka. Tak jak człowiek swoimi czynami nie determinuje łaski, tak łaska nie jest motorem wysiłków człowieka<sup>39</sup>.

Szczególne działanie łaski ujawnia się w sakramentach, poprzez które Kościół jawi się jako miejsce przebóstwiającej przemiany. „To, co było widoczne w naszym Odkupieniu, przeszło teraz w sakramenty (św. Leon)”<sup>40</sup>. Człowiek, chrześcijanin, jest powołany do tego, aby uczestniczyć w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa, aby *żyć w Chrystusie*, a nie tylko *Go naśladować*. Taki jest sens życia sakramentalnego. Dokonuje się to zwłaszcza przez chrzest, bierzmowanie oraz Eucharystię, w której te sakramenty mają swe dopełnienie i szczyt – THEOSIS. Życie sakramentalne daje łaskę stania się tym, kim Bóg jest w swej naturze<sup>41</sup>.

Tylko świadome duchowe życie może przemienić ludzką naturę, aby upodobnić ją do natury Boga „pozwalając jej uczestniczyć w niestworzonym świetle Bożej łaski na wzór człowieczeństwa Chrystusa [...]”<sup>42</sup>. Może się to dokonywać tylko w Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa, tylko bowiem tu ma człowiek konieczne warunki do tego przebóstwiającego zjednoczenia się z Bogiem, które się dokonuje na płaszczyźnie osobowej dzięki działaniu Ducha Świętego oraz współdziałającej z Nim ludzkiej wolności<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Por. J. Meyendorff, dz. cyt., s. 207.

<sup>38</sup> Por. V. Lossky, art. cyt., s. 17.

<sup>39</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 176.

<sup>40</sup> Tamże, s. 13.

<sup>41</sup> Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 121.

<sup>42</sup> V. Lossky, dz. cyt., s. 192.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 193.

Na podstawie prac teologów prawosławnych widać więc, jak nierozzerwalnie przebóstwienie jest związane z tajemnicą Chrystusa, Jego Wcielenia i Odkupienia, z ekonomią Ducha Świętego i Jego przebóstwiających energii, a tym samym z sakramentalnym spotkaniem z Bogiem w Kościele, bo jak pisze Paul Evdokimov: „tylko Bóg może dać poznać Boga, dlatego tylko Duch Święty może to uczynić, jednoczy z Synem, a przez Niego z Ojcem”<sup>44</sup>.

Idea przebóstwienia przedstawiona przez teologów wschodnich i zachodnich jest zbieżna. Wszyscy zgodnie twierdzą, że człowiek w rozumieniu teologii wschodniej jest powołany, wezwany do przebóstwienia, zjednoczenia z Bogiem, które ma dokonać się w Chrystusie przez Ducha Świętego. Jednoznacznie wskazują na Kościół jako na miejsce owego przebóstwiającego zjednoczenia oraz na sakramenty, zwłaszcza Eucharystię, jako szczególnie skuteczne środki do niego prowadzące. Choć traktują ten problem z innych perspektyw, jako przedstawiciele dwóch różniących się tradycji, wskazują na *theosis* jako na coś ważnego, szczególnie w teologii, nie tylko prawosławnej.

#### 4. PRZEBÓSTWIENIE WEDŁUG KS. W. HRYNIEWICZA

Sens oraz znaczenie słowa *theosis* przedstawione zostały na początku artykułu. Obecnie głębiej wniknijmy w treść owej idei przedstawionej przez ks. Hryniewicza<sup>45</sup>, aby lepiej zobaczyć, czy jest ona naprawdę ważna, potrzebna i jak przenika inne treści teologii paschalnej polskiego teologa.

Ksiądz Hryniewicz ukazuje ideę *theosis* w powiązaniu z grecką ideą wychowania – παιδεία. Sens tego ideału polegał na tym, że człowiek dzięki naśladowaniu bóstwa (μιμησις), które było jednocześnie uczestnictwem w nim (μετερχω) stawał się coraz bardziej wolny i coraz bardziej podobny do ideału, do którego zmierzał.

##### 4.1. Παιδεία Χριστου<sup>4</sup> i παιδεία ες Χριστ<sub>ου</sub><sup>46</sup>

Ideał παιδεία został niejako zaadaptowany przez Ojców greckich, stał się poniekąd zwornikiem łączącym wszystkie kategorie soteriologiczne ze zdążaniem do przebóstwienia włącznie. Zarty w człowieku przez grzech obraz Boga został odnowiony w nim przez to, że Bóg zstąpił i stał się człowiekiem. Przez fakt Wcielenia, Chrystus prowadzi człowieka do pełni człowieczeństwa, do wspólnoty

<sup>44</sup> P. Evdokimov, dz. cyt., s. 145.

<sup>45</sup> Teologia tej idei jest dość wnikliwie potraktowana przez tego teologa w punkcie *Przebóstwienie czy ucłowieczenie?*, *Zarys...*, t. 1, s. 412–422; dość szeroko pisze ks. Hryniewicz na ten temat w artykule wyżej cytowanym *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*.

<sup>46</sup> Por. *Zarys...*, t. 1, s. 314–417.

ze sobą, a przez to do zjednoczenia z Bogiem. Dzięki życiu na ziemi, tajemnicy paschalnej, staje się On dla ludzi wzorem do naśladowania, który umożliwia odnowienie obrazu Bożego i uczestnictwo w Bogu. To odnowienie i uczestnictwo są tylko możliwe dzięki dobrowolnej współpracy człowieka z łaską Boga (παίδεια Χριστου). Przebóstwienie człowieka uczłowicza.

Byłoby jednak wielkim błędem traktowanie Chrystusa tylko jako wzorca do naśladowania, jakiegoś dobrego nauczyciela, który pokazuje drogę nadająca się do pójścia nią po to, by stać się bardziej człowiekiem. Takie podejście jest nazbyt zewnętrzne. Ksiądz Hryniewicz mówi o przebóstwieniu jako o jakiejś rzeczywistości dynamicznej, w której człowiek uczestniczy razem z Chrystusem i w Chrystusie. Theosis jest to życie w Chrystusie poprzez Ducha Świętego, który działa w człowieku. Syn Człowieczy przenika więc człowieka, zstępuje ze swą miłością, aby go przemienić mocą Ducha Świętego. Jest to uczestnictwo i działanie zmierzające do dojrzałości, pełnej realizacji człowieczeństwa, a nie do ukazania zasady postępowania. To swoista παίδεια εν Χριστω.

#### 4.2. Przebóstwienie jest uczłowiczeniem<sup>47</sup>

W procesie wychowania przedstawionym za Ojcami, ks. Hryniewicz kładzie wielki nacisk na wolność człowieka, która jest nieustannie *zdobywana* przez Boga, aby ją poprowadzić ku jej pełni. Wchodząc w życie człowieka, Bóg nie zmusza go do czynienia czegokolwiek, ale pociąga tym wzorcem, jakim jest Chrystus, nawiązując do niezniszczalnego obrazu Boga, jaki każdy z ludzi w sobie ma. Chodzi więc o Boga, który pomaga człowiekowi stać się człowiekiem, nie zniewalając go jednak, ale pozostawiając mu wolność. Dla chrześcijańskiej nauki o Odkupieniu, a więc i przebóstwieniu, wolność jest elementem istotnym. Uczestnictwo, życie w Chrystusie, zakłada dobrowolną zgodę i wolne zaangażowanie człowieka. Człowiek jest zdolny odrzucić Boga, ale przez to niszczy siebie. Wolność jest więc istotnym warunkiem osiągnięcia celu człowieka – zjednoczenia z Bogiem – *theosis*.

Zostało powiedziane, że człowiek staje się bardziej człowiekiem, gdy zjednoczy się z Bogiem i uczestniczyć będzie w Jego życiu. Wskutek tego nie tylko nie traci wcale swych ludzkich cech, lecz przeciwnie, stają się one bardziej autentyczne i rzeczywiste. Widać to w Jezusie Chrystusie, „w którym Bóg i człowiek jest jednym”<sup>48</sup>. Człowieczeństwo Chrystusa jest zatem człowieczeństwem w pełni przebóstwionym.

Nasuwa się wniosek, iż człowiek wolny w Chrystusie to właśnie *theosis*. Pascha, w świetle której spogląda się na człowieka i jego życie, jawi się jako jego

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 418–422.

<sup>48</sup> Tamże, s. 420.

przebóstwienie. Dlatego nie sposób Paschy i przebóstwienia traktować w oderwaniu od siebie, jako dwóch faktów nie mających ze sobą związku. One istnieją w sobie, razem dając właściwy obraz człowieka paschalnego, przebóstwionego, obraz jego życia. *Theosis*, zwraca refleksję teologiczną, refleksję paschalną, ku człowiekowi, gdyż „teologia paschalna ma szczególne prawo do refleksji nad tajemnicą osoby ludzkiej przeobrażonej przez zbawcze działanie zmartwychwstałego Chrystusa i Ducha Świętego. Antropologia paschalna nie jest niczym innym jak przedłużeniem refleksji soteriologicznej, konsekwencją chrystologii i pneumatologii. Jest antropologią chrystologiczną i pneumatologiczną ukazującą człowieka jako istotę paschalną (*homo paschalis*), otwartą na ostateczne spełnienie”<sup>49</sup>. Dlatego zwracając się ku teologii paschalnej ks. Hryniewicza, aby odpowiedzieć jak idea *theosis* przenika te treści – czy jest tam obecna i czy oddziałuje na paschalne myślenie o człowieku – trzeba bliżej przyjrzeć się temu, co autor nazywa antropologią paschalną.

#### 4.3. Antropologia paschalna<sup>50</sup>

W dobie sekularyzacji i depersonalizacji człowieka pytanie o sens jego istnienia oraz istnienia świata próbuje się na ogół rozwiązywać na gruncie nauk ścisłych, co nieuchronnie prowadzi do spłylenia odpowiedzi. Desakralizacja świata pociąga za sobą desakralizację sposobu rozumienia człowieka i świata wartości (takich jak wolność, miłość czy odpowiedzialność). Wyjaśnieniem sensu i celem istnienia człowieka staje się „praca, [...] kariera, konsumpcja [...]”<sup>51</sup>. Istnienie jawi się jako sprawa wtórna.

Takie rozumowanie jest zagrożeniem godności człowieka, zaprzecza autentycznemu istnieniu ludzkiemu. Antropologia paschalna przeciwstawia się takiemu podejściu do człowieka. Stara się swą refleksję prowadzić z perspektywy Paschy, która przenika całego człowieka. Tak zwane sytuacje graniczne, jak śmierć, cierpienie, nieszczęście, będące trudnymi problemami dla różnych systemów myślowych, próbuje *rozświetlić* przez fundamentalne prawdy chrześcijańskie.

Zadaniem więc antropologii paschalnej jest ukazanie, jak misterium Paschy Chrystusa przenika codzienność człowieka, że istnieje więź między wiarą paschalną a doczesnym bytowaniem. Wypływa to z chrześcijańskiego przeświadczenia, iż tajemnicy człowieka nie da się zrozumieć inaczej, jak tylko przez misterium Chrystusa. On, ukrzyżowany i zmartwychwstały ukazuje w swym człowieczeństwie głęboką prawdę o każdej ludzkiej egzystencji.

<sup>49</sup> *Zarys...*, t. 3, s. 40.

<sup>50</sup> To, co trzeba by nazwać i co ks. Hryniewicz nazywa antropologią paschalną znajduje się tamże, s. 39–208; jednakże treści dotyczące człowieka, a więc teksty na wskroś antropologiczne znajdują się we wszystkich pracach tego wybitnego teologa.

<sup>51</sup> Tamże, s. 51.

Przystępując do refleksji paschalnej nad człowiekiem, ks. Hryniewicz podkreśla konieczność poznania, kim jest osoba ludzka. Ma to znaczenie do zrozumienia myśli chrześcijańskiej i nie tylko chrześcijańskiej o człowieku.

*Osoba* należy do tych pojęć, które wskazują na otwartość ludzkiego bytu i jego relacyjność. Być osobą, to stawać się nią w relacjach z innymi. Relacje oznaczają tu zdolność do wychodzenia z siebie (tak zwana *dialogiczna struktura* osoby), albowiem tylko egoistyczne indywiduum zamyka się w kręgu swoich wartości i zainteresowań. Umiejętność wchodzenia w relacje jest skutkiem stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek jest relacyjny na wzór trzech Osób Boskich, których relacyjność jest cechą konstytutywną.

Książd Hryniewicz wskazuje na różnice między naturą a energiami. Natura objawia się za pośrednictwem energii, których nośnikiem jest osoba. Tak osoba, jak i energie są sposobem bytowania natury, nie zaś jej częściami składowymi. Owo rozróżnienie rzuca światło na tajemnicę śmierci. Jest ona kresem istnienia człowieka, nie przekreśla jednak możliwości trwania osobowej energii i ponadczasowej oraz bezpośredniej bliskości osoby. Odnosi się to zwłaszcza do Osoby zmartwychwstałego Chrystusa.

Pozostanie tylko w sferze relacji w odniesieniu do osoby byłoby błędem w rozumieniu antropologii paschalnej. Dlatego ks. Hryniewicz zwraca uwagę na problem ogołocenia i wyrzeczenia – kenozy. Nie chodzi tu bynajmniej o jakieś zatracenie człowieczeństwa, wręcz przeciwnie – idzie o wyniesienie z jej pomocą człowieka do jemu najbardziej odpowiadającego statusu osoby. Chodzi o jego wyzwolenie z egoistycznego spoglądania na życie. Głównie chodzi o to, aby pojmować osobę w kategorii daru. Upadek człowieka pociąga za sobą niezdolność wychodzenia z siebie – niezdolność miłowania. Drugi człowiek przestaje być darem, a staje się intruzem wchodzącym w życie, staje się potwierdzeniem bezsensu istnienia. Dopiero *kenoza* osoby pozwala na uwolnienie się od egoizmu i przejście (Paschę) z bezsensu do sensu i do życia w pełni. Wyzwała ku prawdziwie osobowemu istnieniu, o czym świadczy dobitnie samouniżenie się Chrystusa (por. Flp 2, 5–11).

To wyzwolenie dokonane i dokonywane przez Chrystusa i w Chrystusie, dzięki zjednoczeniu natur, zapoczątkowuje *nowe stworzenie* – nowy sposób osobowego istnienia. Z zachowaniem ludzkiej wolności, z jej udziałem, dokonuje się Pascha człowieka ze śmierci do życia, z bezsensu do sensu, z niewoli do życia wolnego w Chrystusie.

Wiele miejsca w swej antropologii ks. Hryniewicz poświęca zagadnieniu obrazu i podobieństwa. Człowiek ukazany jest jako ten, który jest stworzony na obraz Chrystusa–Boga. Zmierza do osiągnięcia swej pełni u kresu dziejów. Chrystus jawi się w pełni ikoną *niewidzialnego Boga*, która domaga się spełnienia w każdym człowieku. Ta ikoniczność osoby urzeczywistnia się we wspólności osób. Podkreślony jest wymiar wspólnotowy Trzech Osób, dzięki któremu społeczność ludzka staje się obrazem Boskiej Triady. W takiej wspólności (*koinonii*)

osoba nie zatracą siebie. Afirmując swą własną tożsamość i odmienność, wchodzi w relacje z innymi. Inność osób nie przeszkadza w zaistnieniu takiej wspólnoty ożywianej jednym Duchem.

Udział Ducha Świętego w misterium Chrystusa jest niezaprzeczalny. To dzięki Niemu dokonała się ostateczna przemiana człowieczeństwa Chrystusa. On poprzez swe zstąpienie w czas Pięćdziesiątnicy niejako potwierdził osobową godność człowieka. Człowiek jawi się istotą pneumatoforyczną. Duch Święty udziela człowiekowi, według św. Ireneusza, podobieństwa do Boga. Jest w człowieku obecny i przenika go, będąc źródłem łaski i życia. Dzięki Niemu człowiek jest zdolny do wychodzenia, przekraczania siebie w kierunku Boga. Jest to możliwe dzięki wolności, jaką Bóg obdarzył go w akcie stworzenia.

Ksiądz Hryniewicz zwraca uwagę na to, iż chrześcijanin musi być osobą wolną, autentyczną. Ów autentyzm ma wyrażać się „stopniem urzeczywistnienia w jego życiu tych wartości, które jaśnieją w misterium Paschy Chrystusa”<sup>52</sup>. Autor zwraca się więc ku wartościom, które wskutek desakralizacji uległy pełnemu zlaicyzowaniu, opowiedzenie się bowiem za nimi zawiera w sobie głęboką prawdę o człowieczeństwie człowieka.

Wydarzenie Paschy Chrystusa ukazało wielki imperatyw postawy ofiary prowadzącej do spełnienia i urzeczywistnienia się wszelkich wartości w człowieku. Jawią się one wtedy jako wartości paschalne wyłaniające się w dialektyce śmierci i życia, kenozy i odnalezienia się na nowo. Dokonuje i może się dokonywać to tylko na drodze wolności. Wszystko to pomimo poczucia braku sensu i braku oczywistości, prowadzi do zażyłości z Bogiem.

Owa próba wolności (w poczuciu bezsensu), gdy człowiek wychodzi z niej zwycięsko, jest momentem przejścia ze *starego człowieka* ku *nowemu*, wyzwolonemu z egoizmu, z grzechu do istnienia *bardziej*. Zresztą owa przemiana, ów *exodus*, dokonuje się w całym życiu człowieka i we wszystkich jego aktach. Czyn ludzki jest poniekąd obrazem osoby. Przez czyny człowiek staje się osobą i realizuje wartości ludzkie w wolności. Przez to człowiek potrafi podporządkować sobie i swą wolność służbie drugiej osobie. W ten sposób urzeczywistnia się wolność.

Przez wolny wybór dobra i prawdy człowiek uzdalnia niejako sam siebie do przyjęcia Światła i Sensu. Ksiądz Hryniewicz podkreśla, iż jest to kluczowy moment rozważań paschalnych nad człowiekiem. Przez wybór dobra i prawdy człowiek staje wobec Chrystusa Zmartwychwstałego i Jego łaski. Pascha Chrystusa staje się w ten sposób Paschą człowieka. Posługiwanie się w tym kontekście (Wyzwolenia, Odkupienia, Paschy) językiem liturgicznym pomaga zrozumieć, że człowiek, nie uświadamiając sobie tego, uczestniczy w misterium Paschy. Wskazuje to, że człowiek jest istotą liturgiczną, mającą sakramentalno-paschalny wymiar swej egzystencji – wymiar uobecniający Paschę Chrystusa. Jedyna paschalna ofiara Chrystusa jest uobecniana we wszystkich ludzkich aktach dobra, ofiary,

<sup>52</sup> Tamże, s. 103.

miłości. W Sakramentach w szczególny sposób uwidocznia się ów przejaw istnienia wyzwolonego i prawdziwego.

Ksiądz Hryniewicz, wskazując na naukę Vaticanum II, podkreśla, że przyjęcie Chrystusa jest przyjęciem człowieczeństwa. Pozostając przy kategoriach dobra i prawdy, wskazuje na uczestnictwo człowieka w paschalnym misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, o ile człowiek wyrazi na to zgodę. Nawet człowiek niewierzący jest zdolny dostrzec w nich wartości absolutne i święte, gdyż *każdy kto czyni prawdę, zbliża się do światła* (J 3,21). Dążenie bowiem ku Światłu drogą wartości i sakramentalnego dopełnienia życia pozwala człowiekowi otworzyć się na dar zbawienia i nowości życia.

W antropologii paschalnej trudno pominąć wizję Nowego Człowieka. Jedynie za pomocą tej kategorii można w pełni wyrazić ewangeliczny radykalizm w spojrzeniu na istotę ludzką. Chrystus jawi się jako najdoskonalszy i pełny obraz nowego człowieka. Chrystus – Nowy Człowiek ma moc przeobrażania i kształtowania nowych ludzi. Jego zbawcze dzieje wskazują każdemu możliwość stania się nowym człowiekiem. Ta przemiana zdąży do tego, aby stać się jedno z Pierwowzorem, na którego obraz i podobieństwo człowiek jest stworzony. Ma zająć całkowita μετανοια, wewnętrzna przemiana człowieka, wyzwolenie od tego, co ogranicza rozwój człowieczeństwa i autentyczności życia. Nowy sposób egzystencji na pierwszym miejscu stawia prawdę istnienia, której nie można pogodzić z egoizmem. Powraca tu jak echo wolność, która jest drogą do Nowego Człowieka.

Od wolności nie można oderwać miłości, przyjaźni i oddania (*kenozy*), które są podstawowymi doświadczeniami w życiu ludzkim. Zastanawiając się nad tymi wartościami, nieuchronnie nasuwają się pytania o sens życia, cierpienia i śmierci, a te (choćby sobie tego nikt nie uświadamiał) są pytaniami o Chrystusa. W nich odzwierciedla się paschalna tajemnica życia, śmierci i zmartwychwstania. Poprzez nie człowiek oddaje się drugiemu, wchodząc samemu w krąg życia, stając wobec własnej przemiany. Są one drogą spełnienia człowieczeństwa. To, co wydaje się depersonalizacją (wyjście z siebie), w rzeczywistości jest warunkiem intensywnego przeżywania życia, prowadzi do prawdziwej κοινωνια w jedności i przyjaźni z Chrystusem. Nie można inaczej pojmować życia, jak tylko w kategoriach daru. Dlatego tak rozumiane, zobowiązuje do odpowiedzi na ów dar. Staje się dla człowieka zadaniem, podobnie jak zadaniem jest Pascha Chrystusa, Zesłanie Ducha Świętego, które sięgają samej głębi ludzkiego istnienia. Pociąga to za sobą trud stawania się naprawdę człowiekiem. Trud Paschy człowieczeństwa jest uczestnictwem w trudzie Paschy Chrystusa. Człowiek jawi się jako dar dla człowieka. Ma także stawać się *wiecznym darem*<sup>53</sup> dla Boga przez Jezusa Chrystusa.

---

<sup>53</sup> Por. *IV Modlitwa Eucharystyczna*.

Mówiąc o egzystencji wspólnotowej, ks. Hryniewicz mówi o międzyludzkiej solidarności, jako o jednym z podstawowych faktów antropologicznych<sup>54</sup>. Dzieje człowieka nie są dziejami oderwanymi od innych. Tylko tam może rozwijać się człowiek, gdzie jest drugi człowiek. Tylko tam może rozwijać się ludzka wolność.

W antropologii paschalnej trudno nie dostrzec negatywnych pojęć takich, jak trud, cierpienie grzech, wina oraz takich, jak zbawienie, odkupienie, wyzwolenie, ocalenie. Zawsze jednak prowadzą one do tego samego – do człowieka w obliczu Chrystusa. Jest to swoisty chrześcijański, paschalny optymizm, który i w śmierci potrafi odnaleźć sens i obecność życia. Wiara paschalna nieustannie zwraca się ku życiu. Afirmuje cierpienie jako dar pochodzący od Boga. Nadzieja zaś, nadaje temu nowy sens, który ma zdolność przemieniania człowieka i otaczającego go świata. Człowiek, kierując wzrok na Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, może żyć prawdziwie po ludzku, cierpieć, umierać i spodziewać się spełnienia swego życia. Tam, gdzie bezradny wydaje się ludzki rozum, gdzie pojawia się poczucie absurdu i bezsensowności, światło tajemnicy paschalnej rozjaśnia ludzkie istnienie. Wiara wyzwala człowieka do człowieczeństwa w pełni. Być chrześcijaninem to być naprawdę człowiekiem. Chrześcijaństwo jest urzeczywistnieniem człowieczeństwa. W takim rozumieniu można mówić o humanizmie chrześcijańskim, którego nie można pominąć w zarysie antropologii paschalnej ks. Hryniewicza.

Człowiek w całym swym istnieniu jest powołany do ciągłego wzrostu, do spełniania się. Antropologia paschalna jest więc antropologią realizacji człowieczeństwa, antropologią nadziei. Nadzieja bowiem pozwala oczekiwać spełnienia. Nie pozwala jednak skupiać się na sobie, ale nakazuje wychodzić w poszukiwaniu owego spełnienia (*exodus* ku Temu, który jest *Bogiem ukrytym*). Ma ona więc charakter eschatologiczny. Wyrazić można to w pełnym napięcia *jeszcze nie*.

Wiele już w tym względzie uczyniono, ale wydaje się, że luką w chrześcijańskiej wiedzy o człowieku jest to, iż nazbyt jednostronnie skupiano się na refleksji z gruntu filozoficznej na temat tego, kim jest człowiek<sup>55</sup>. Myśl teologiczna ks. Hryniewicza skupia się przede wszystkim wokół Paschy Chrystusa i w jej świetle stara się przedstawić człowieka i to wszystko, co się z nim wiąże. Dlatego teologia paschalna, którą się zajmuje ks. W. Hryniewicz, wydaje się być wielką nadzieją i pomocą w spojrzeniu na człowieka. Autor wprowadza myśl na teren najbardziej typowy dla chrześcijaństwa, bo nic ważniejszego dla chrześcijanina nad Paschę nie istnieje. Teologia paschalna pozwala zobaczyć człowieka najgłębiej, bo Pascha „jaśnieje tajemniczo w najgłębszym wnętrzu bytowania świata i

---

<sup>54</sup> Odnosi się tu do KDK 32, gdzie jest napisane między innymi: „Jeden tedy jest Lud Boży wybrany: »jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest« (Ef 4, 5); wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości, jedno zbawienie, jedna nadzieja i miłość niepodzielna. Nie ma więc w Chrystusie i w Kościele żadnej nierówności [...]”.

<sup>55</sup> Por. ks. T. Sikorski, *Misternie i misteryjnie*, „Więź”, 1993, 7, s. 20.



człowieka. Tam dokonuje się proces ocalenia, uzdrowienia i przemiany. Ponieważ dostrzegamy tylko powierzchownie spraw, może nam się wydawać, iż nie zmieniło się właściwie nic”<sup>56</sup>.

Wydaje się, że *theosis* jest szansą innego spojrzenia na człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, powołanego do życia w Chrystusie. Na gruncie refleksji teologiczno-moralnych niepodobna jej pominąć. Ukazanie Bóżeżego życia w człowieku, życia człowieka w Chrystusie i w Duchu Świętym jest przecież podstawowym zadaniem stawianym teologii moralnej. Podkreśla to Konstytucja *Gaudium et spes*, wskazując, iż tajemnicę człowieka można tylko do końca wyjaśnić w Chrystusie-Słowie Wcielonym i Jego misterium paschalnym (por. KDK 22).

Przeświadczenie o przebóstwieniu człowieka przenikające myśl paschalną cenionego teologa, odkrywa jakże oczywisty, choć być może trochę niedoceniany, związek pomiędzy życiem człowieka a życiem i Paschą Chrystusa. Ponadto ukazuje, iż dążąc do spełnienia się w Chrystusie, człowiek staje się naprawdę człowiekiem. Nadto teologia paschalna, wybitnego teologa, wraz z ideą *theosis* zdaje się nie tyle adaptacją prawosławia czy w ogóle tradycji wschodniej na potrzeby katolicyzmu, ale odkrywaniem przed człowiekiem Zachodu głębi chrześcijaństwa wyrastającego z Paschy Chrystusa i jako taka mogłaby niewątpliwie stać się cennym przyczynkiem do przeobrażenia teologii moralnej w dziedzinę najgłębiej teologiczną.

## THEOLOGIE DE L'IDÉE BYZANTINE DE *THEOSIS* EN POLOGNE

### Résumé

Cet article constitue un fragment de la maîtrise intitulée „L'idée byzantine de theosis dans la théologie pascale de l'abbé Wacław Hryniewicz”, écrite dans la section de la théologie morale dans le Séminaire de Łódź.

La compréhension théologique de theosis à l'Occident et à l'Orient chrétien ainsi que celle de Hryniewicz forment l'objectif de cet article. En se référant aux publications polonaises des théologues orthodoxes et catholiques on a présenté le rapport entre l'idée de theosis et le mystère pascal d'autant plus que la deification est accomplie par l'Incarnation et le mystère pascal seulement dans le cas où on croit en Jésus-Christ et en sa mission salutaire.

C'est pour cette raison l'idée byzantine de theosis peut devenir une approche importante permettant une mise en profondeur de la théologie morale surtout à l'aide de la théologie pascale du prof. Hryniewicz.

<sup>56</sup> *Zarys ...*, t. 1, s. 458.