

KS. ROMAN E. ROGOWSKI

THEOSIS CZŁOWIEK POWOŁANY DO PRZEBÓSTWIENIA

Na tego Boga wystrojone dziecię
(C.K. Norwid, *Promethidion*)

Jednym z najnowszych i najbardziej interesujących kierunków w teologii jest teologia doświadczenia, której zasadniczym założeniem jest wyjście do refleksji nie tylko z Objawienia, ale także z wydarzenia, będącego przedmiotem doświadczenia – tego doświadczenia, o którym Tomasz Merton pisał w *Dzienniku azjatyckim*: „Poza codziennym doświadczeniem nie ma życia religijnego”

Zacznijmy zatem od wydarzenia. 17 grudnia 1993 roku. Środkowa Etiopia, wioska Aramis. Wyprawa paleontologiczna, której przewodniczy japoński paleontolog Gen Suwa, znajduje szczątki człeko-małpopodobnego przodka człowieka, żyjącego przed 4,4 milionami lat, a zatem o 1,2 miliona lat wcześniej niż dotychczasowe odkryte znaleziska. Nazwano go *australopithecus ramidus*. *Ramid* znaczy w języku afar „korzeń”: być może, że znaleziono „brakujące ogniwo” w ewolucyjnym łańcuchu człowieka i dlatego nazwano go „korzeniem ludzkości”

I być może, że właśnie nad tym „korzeniem” Bóg wypowiedział kiedyś stwórcze słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). I tak zaczął istnieć człowiek, i tak zaczęła się tajemnica człowieka: kim on jest? po co został stworzony? do czego powołany? jaką drogę rozwoju nakreślił przed nim Stwórca? co stanowi kres jego ewolucji?

Są to pytania, które sam człowiek stawiał sobie od zarania wieków. Stawiał je Bogu, kiedy dochodził do wniosku, że nie znajduje w sobie zadowalającej odpowiedzi. Stawiał je zatem Psalmista, gdy pytał:

O Jahwe, czym jest człowiek, że masz o nim pieczę,
czym syn człowieczy, że Ty o nim myślisz?

(Ps 144,3)

Musi stawiać je także myślący współczesny człowiek, bo ma rację André Malraux, gdy pisze w *Antypamiętnikach*: „Jest tylko człowiek, który myśli i wierzy, albo nie ma nic” Musi je stawiać tym bardziej, że są to jednocześnie pytania o sens ludzkiej egzystencji.

Jedną z prób odpowiedzi na te pytania stanowi teologiczna wizja przebóstwienia człowieka.

1. KREACYJNY WYMIAR PRZEBÓSTWIENIA

Jeżeli Bóg Jahwe mówi sam do siebie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18), to można zaryzykować inne, o wiele wcześniejsze powiedzenie Boga: „Nie jest dobrze, aby Bóg był sam” I postanowił Bóg Jahwe stworzyć człowieka, żeby nie istnieć w swojej Boskiej samotności. Jeżeli już Bóg postanowił stworzyć tego człowieka, to z kolei zastanawiał się, jakiego go stworzyć, jakiego go uczynić. Jeśli miał to być Jego partner, przyjaciel czy ktoś w tym rodzaju, to musiał – przynajmniej trochę – być do niego podobny, więc Najwyższy postanowił: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26).

„Nasz obraz”, ale jaki? Co czy kto jest obrazem Boga? Podpowiada nam św. Paweł, który pisze, że to „On – Jezus Chrystus – jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Bóg zatem stwarzając człowieka stwarza go na obraz Wcielonego Boga czyli – w swojej Boskiej wizji dokonuje niejako antycypacji tego faktu w historii zbawienia, który będzie rzeczywiście miał miejsce potem, kiedy już realnie „Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas” (J 1,14), a który to fakt – co trzeba mocno podkreślić – miał zaistnieć niezależnie od Upadku w raju.

Człowiek jest zatem stworzony na obraz Wcielonego Boga i to stworzony w całej swojej ludzkiej istocie, a zatem w swojej duchowości i cielesności. Inaczej mówiąc, cały człowiek jest stworzony na Boski obraz.

Ale człowiek nie tylko jest stworzony na obraz Boży, ale stworzony jako „podobny Nam”, podobny Bogu. Jeżeli ikona pozostaje w istotowej relacji do oryginału, jeżeli w związku z tym dąży do niego, zmierza ku niemu, to podobieństwo polega na tym, że człowiek zmierza ku Bogu, coraz bardziej staje mu się podobny. Był dopiero wtedy jest człowiekiem, gdy poruszony przez Ducha Świętego staje się „obrazem podobnym”¹ Dzieje się to zgodnie z zasadą Tradycji, sformułowaną przez Ojców Kościoła na czele ze św. Ireneuszem: „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się

¹ Por. V L o s s k y, *A l' image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967; J. M e y e n d o r f f, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.

Bogiem”². To przechodzenie z obrazu do podobieństwa sprawia, że człowiek – *homo viator* – jest sam w sobie przejściem, jest paschą³

Stworzenie człowieka to uczestnictwo w stwarzającym Bogu⁴. To uczestnictwo jest łaską, ale jednocześnie jest czymś nieodłącznym od natury ludzkiej, która o tyle jest ludzka, o tyle jest sobą, o ile istnieje „w Bogu”. A zatem przed Upadkiem między „naturą” a „łaską” nie ma żadnej sprzeczności, ale wzajemna zgodność, wzajemna komunია. Jeżeli jest jakiś rozdzźwięk, to nie między „naturą” a „łaską” jako taką, ale między nimi po Upadku. Można zatem powiedzieć, że „nadprzyrodzoność była prawdziwą naturą człowieka w raju, a łaska jest współnaturalna”⁵ Można także powiedzieć, że boskość w człowieku była bardziej ludzka niż sam człowiek.

Ale to uczestnictwo w Bogu jest nie tylko łaską, ale jest charyzmatem, łaską dla kogoś: w naturę człowieka jest wpisane odniesienie do Boga, do zjednoczenia z nim i stanowienia jedności. A zatem natura ludzka otrzymując w stworzeniu charyzmatyczną łaskę istnienia jest ze swej istoty teoforyczna (*theophoros*).

Dobrze to oddaje tekst z Listu św. Pawła do Tesaloniczan, w którym Apostoł wyjaśnia, że człowiek to dusza (*psyche*), ciało (*soma*) i duch (*pneuma*) (1 Tes 5,23). Nie jest to – jak mogłoby się wydawać – określenie natury ludzkiej w znaczeniu filozoficznym, ale są to różne aspekty, pod jakimi można ujmować człowieka, ponieważ jest on zarówno duszą, ciałem, jak i duchem⁶ Gdy chodzi o duszę i ciało, o ich wzajemną relację, to tworzą taką jedność ze sobą, tak się uzupełniają, że nie mogą istnieć bez siebie. Rozdzielenie duszy i ciała jest przeciwne naturze, przeciwne tej jedności i sprawia, że przestaje istnieć człowiek. Nieśmiertelność duszy, tego „boskiego tchnienia życia” (Rdz 2,7), jest nie tylko jej wewnętrzną właściwością, w której jest zawarta jakaś relacja do odłączonego ciała, ale przede wszystkim jej właściwością w relacji do Boga – życiem duszy, jej nieśmiertelnością jest jej zjednoczenie z Bogiem. I odwrotnie – jej śmiercią jest brak komunii z Nim. Dlatego Grzegorz Palamas pisze: „My sami jesteśmy martwi i jeszcze przed śmiercią ciała cierpimy śmierć duszy, to znaczy oddzielenie duszy od Boga”⁷

² Por. G. M a l o n e y, *Chrystus Kosmiczny*, Warszawa 1972, s.102; B. V y š e s l a v c e v, *Obraz Bożij*, „Put”, 49(1935) 48-71.

³ Por. W. H r y n i e w i c z, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 227-272.

⁴ Por. G. F l o r o v s k y, *The Idea of Creation in Christian Philosophy*, „Eastern Churches Quarterly”, 8(1949) 34-86.

⁵ P E v d o k i m o v, *Prawosławie*, Warszawa 1984, s. 115.

⁶ Por. M. P e ł c z y Ń s k i, *Duch – dusza – ciało. Nauka św. Pawła o człowieku na podstawie 1 Tes 5,23*, Wrocław 1994 (mps – praca magisterska).

⁷ *Homilia 11*: PG 151, 125 A.

Człowiek zatem jest prawdziwie i w pełni człowiekiem, gdy żyje w Bogu i w Komunii z Nim. Dlatego św. Paweł pisze: „Wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3).

Człowiek, który jest duszą, a jednocześnie jest ciałem, nie nosi ze swej natury w sobie przeciwieństwa w płaszczyźnie ciało-dusza, ale raczej w płaszczyźnie życie-śmierć w odniesieniu do duszy. Elementem, który wiąże ciało i duszę ze sobą, jednocześnie z Bogiem, dającym życie, jest duch (*pneuma*). On zmierza do osoby czyli hipostazy – zjednoczenia duszy i ciała w Bogu i z Bogiem, do wewnętrznej komunii. Jednocząc realizuje pokrewieństwo z Tym w którym uczestniczy. *Pneuma* zatem jest zasadą przyjmującą Ducha Świętego i dlatego niektórzy Ojcowie Kościoła za św. Ireneuszem uczą, że człowiek składa się niejako z trzech elementów: ciała, duszy i Ducha Świętego⁸ Stąd wniosek, że człowiek to nie tylko grecko-filozoficzny „mikrokosmos”, ale przede wszystkim chrześcijańsko-teologiczny „mikrotheos”⁹ Jako „mikrokosmos” jednoczy w swoim hipostatycznym istnieniu świat duchowy ze światem fizycznym, a jako „mikrotheos” realizuje zamysł Boga, by człowiek stał się „Bogiem stworzonym”, czyli inaczej „Bogiem przez łaskę”¹⁰

Gdy „na początku” Bóg stwarzał człowieka miał właśnie takie wspaniałe plany wobec niego. Czy człowiek wiedział o tym? Czy przeczuwał? Nie wiemy. Wiemy natomiast, że – pod wpływem szatana, który mu proponuje: „jak Bóg będziecie” (Rdz 3,5) – człowiek wpada na fatalny pomysł, żeby stać się „jak Bóg” wbrew Bogu i bez Boga. Tę tajemniczą i dramatyczną sytuację nazywamy Wielkim Upadkiem¹¹. Dokonuje on zaćmienia obrazu Bożego w człowieku i zupełnego zahamowania realizacji podobieństwa do Boga, czyli całego procesu przeobstwienia (*theosis*) na wzór Wcielonego Boga. Piękne plany Boga: „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się Bogiem” na razie niweczy sam człowiek¹².

2. INKARNACYJNY WYMIAR PRZEBÓSTWIENIA

„Nie jest dobrze, żeby Bóg był sam” i dlatego Bóg nie tylko stwarza człowieka, ale pragnie stać się człowiekiem. Nie tylko pragnie być

⁸ Por. Ireneusz, *Adversus haereses* 5, 6, 1: PG 7, 437-1224; Grzegorz z Nazjanzu, *Carmen VIII*: PG 37, 452; Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis* 5: PG 44, 137 C.

⁹ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund 1965.

¹⁰ Por. R. Mariev, *Dieu-Creation*, Paris 1986.

¹¹ Por. J. Romaniides, *To propatorikon Hamartema*, Athenai 1957.

¹² J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 181-191.

Emmanuelem, „Bogiem z nami”, ale chce być jednym z nas. Dlaczego? Jeżeli w Ewangelii według Jana czytamy, że „na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”, i że „Słowo stało się Ciałem i rozbiło namiot wśród nas” (1,1-14), to należy od razu podkreślić, że Wcielenie jest misterium bezwarunkowym, jest absolutnym darem Boga, to znaczy, że nie zależy od człowieka, od jego upadku, a więc w pewnym sensie od szatana i jego działalności, lecz jedynie i tylko od Boga, od Jego wolności, od tego, kim On jest, a jest Miłością (1J 4,8). Motywem zatem Wcielenia jest miłość, a celem – realizacja wspaniałego zamiaru: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”

Patrząc na misterium Wcielenia z punktu widzenia historii zbawienia należy powiedzieć, że do tego bezwarunkowego motywu i celu, jakim jest przebóstwienie człowieka, wynikające z Bożej miłości, dochodzi motyw i cel historiozbawczy: odkupienie, czyli „apokatastaza” – odnowienie powszechne wszystkiego, co kiedyś wyszło z ręki Boga jako dobre i bardzo dobre (por. Rdz 1), a co potem uległo Upadkowi¹³ Teologicznie rzecz ujmując można powiedzieć, że do „chrystologii absolutnej” dochodzi „chrystologia ekonomiczna” oczywiście w sensie ekonomii zbawienia.

Upraszczając nieco tajemnicę można by powiedzieć, że jeżeli w stworzeniu człowiek uczestniczy w naturze Boga, to we Wcieleniu Bóg uczestniczy w naturze człowieka. Jeżeli w stworzeniu Bóg wywyższa człowieka, to we Wcieleniu Bóg się uniza, co za św. Pawłem można nazwać „kenozą” Zachodzi zatem boska wzajemność: przebóstwienie człowieka i ucłowieczenie Boga. Ta boska wzajemność jest niezwykła, zaskakująca, bowiem rzeczywiście realizuje się patrystyczny aforyzm; „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem” W Chrystusie została zrealizowana pierwsza część aforyzmu, w każdym człowieku ma się realizować jego druga część. Aforyzm ten ma się realizować nie tylko na płaszczyźnie prawno-moralnej jako uświęcenie, ale najpierw i przede wszystkim na płaszczyźnie fizyczno-ontycznej. Nazywa się to ściśle „prebóstwienie (*theosis*)”¹⁴

3. PROCES PRZEBÓSTWIENIA

Kiedy już człowiek już został stworzony na obraz Boga, czyli na wzór Wcielonego Boga, Boga-Człowieka, i kiedy dokonało się faktyczne Wcielenie, wtedy Bóg naprawdę zapragnął, aby rzeczywiście każdy człowiek ulegał przebóstwieniu (*theosis*) i stawał się jak Jezus Chrystus, Bóg-

¹³ Por. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, s. 414-443.

¹⁴ Por. G. L e o n t o s, *L'homme et theosis*, Paris 1992.

Człowiek. Bowiem pełna prawdziwa natura człowieka, to natura przebóstwiona, w której łaska jest czymś współnaturalnym, a nie czymś dodanym, niejako zewnętrznym¹⁵ Ponieważ w przebóstwieniu łaska jest „częścią” natury człowieka i nie ma żadnej sprzeczności między nią a wolnością, dlatego istnieje zgodność i współpraca łaski i wolności, czyli istnieje wewnętrzny, niczym nie ograniczony synergizm¹⁶

Przebóstwienie (*theosis*) ma charakter ontyczny, to znaczy, że „człowiek – jak pisze P. Evdokimov – nie odzwierciedla światła, lecz sam staje się Światłem”¹⁷ Oznacza to, iż człowiek już nie tylko jest obrazem Boga, ale rzeczywiście jest – jak to określa chrześcijański Wschód – „Bogiem stworzonym”¹⁸, czyli „Bogiem przez łaskę”¹⁹ Realizuje się zatem patrystyczny aforyzm „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem” W tej perspektywie tak zwana *metanoia* jest przede wszystkim i w pierwszym rzędzie zupełnie nową przemianą bytu ludzkiego do tego stopnia, że rzeczywiście – jak mówi św. Paweł – jesteśmy z „rodu Bożego” (Dz 17,29) i – jak pisze św. Grzegorz z Nyssy – „człowiek jest spokrewniony z Bogiem”²⁰ *Metanoia* w sensie moralnym jest tylko albo wstępem i przygotowaniem do tej *metanoi* bytowej lub jej konsekwencją. Trzeba bowiem mocno podkreślić, że do przebóstwienia i *metanoi* zmierzają wszystkie działania integralne człowieka, ale jednocześnie z przebóstwienia i *metanoi* bytowej wypływa głębia *metanoi* moralnej i uświęcenia. Człowiek przebóstwiony jest zatem człowiekiem pełnym, wewnętrznie scalonym, w którym mieszka i działa „Bóg pokoju” (Rdz 15,33). W tak zintegrowanym człowieku, człowieku przebóstwionym i uświęconym istotną rolę spełnia miłość. Zgodnie z Pismem św. poznanie Boga to pragnienie zjednoczenia z Nim, pragnienie komunii, pragnienie miłowania Go i w ten sposób poznanie staje się miłością, a miłość poznaniem – według słów św. Jana: „Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga” (1 J 4,7). Dlatego św. Maksym pisze, że „Bóg złożył w sercu człowieka pragnienie posiadania Go”²¹, ale już w tym pragnieniu – jak wyjaśnia św. Grzegorz z Nyssy – znajdujemy Jego obecność, bowiem „Boskie życie jest wiecznie czynną miłością i znaleźć

¹⁵ Por. Ch. Y a n n a r a s, *La „theosis” comme commencement et fin du monde*, „Contacts”, 57(1967) 81-83; G. E v e r y, *Theosis in Later Byzantine Theology*, „Eastern Churches Review”, 2(169) 243-252; M. L o t - B o r o d i n e, *La déification de l'homme*, Paris 1969.

¹⁶ Por. V. L o s s k y, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957.

¹⁷ Por. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, s. 105.

¹⁸ Por. M a r i e v, *Dieu-Creation*, s. 142-148.

¹⁹ Por. L e o n t o s, *L'homme*, s. 189-195.

²⁰ *Oratio Catechetica* 5: PG 45, 21 CD.

²¹ *De ambiguis*: PG 91, 1312 AB.

Boga to znaczy nieustannie Go szukać”²². W tej sytuacji wolność i łaska istnieją w jakiejś tajemniczej perychorezie, którą językiem poezji doskonale wyraża Henry Vaughan, gdy pisze:

Ziarno Twe we mnie tkwi – i w tym sposobie
Ty w nim przebywasz, gdy ja mieszkam w Tobie.

Ta perychoreza dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu, ponieważ – jak podkreśla św. Bazyli – „stworzenie nie posiada jakiegokolwiek daru, który by nie pochodził od Ducha, bowiem On jest Uświęcicielem, który nas jednoczy w Bogu”²³. Stąd człowiek przebóstwiony to nie tylko byt teoforyczny, ale także pneumoforyczny²⁴.

W tej sytuacji Kościół nie tylko naucza, ale także jest wspólnotą uświęcenia i przebóstwienia, dlatego ma wybitnie charakter „hagifaniczny”, co szczególnie widać w liturgii sakramentalnej. I tak chrzest nie jest zmyciem winy i usprawiedliwieniem w sensie prawnomoralnym, chyba że chrzci się człowiek dorosły, który zgrzeszył osobiście, ale jest przejściem ze śmierci do życia, z niewoli ku „wolności dzieci Bożych” (Rdz 8,21) i stanowi początek procesu przebóstwienia. Ma zatem wybitnie charakter paschalny, jest wręcz Paschą. Paschalny charakter ma także sakrament bierzmowania, w którym jest kontynuowane przebóstwienie, aby doprowadzić do Eucharystii, w której – jak pisze P. Evdokimov – „człowiek staje się z łaski tym, kim Bóg jest w swej naturze”²⁵. W ten sposób realizuje się jedno z największych przykazań Boskich, gdyż – jak poucza św. Bazyli – „człowiek to stworzenie, które otrzymało nakaz stania się Bogiem”²⁶.

4. PRÓBA TEOLOGICZNEJ ANALIZY PRZEBÓSTWIENIA

Ponieważ zarówno Pismo św., jak i Ojcowie Kościoła, a za nimi teologia wschodnia, ujmują przebóstwienie (*theosis*) bardziej jak wizję niż koncepcję, dlatego istnieje konieczność bardziej teologicznej analizy tego pojęcia i odpowiadającej mu rzeczywistości, tym bardziej, że słownictwo używane przez Ojców Kościoła jest często bardziej mistyczne i poetyckie niż ściśle

²² *De anima et resurrectione* 13: PG 46, 96 C – 97 A.

²³ *De Spiritu Sancto*: PG 32, 133 C.

²⁴ Por. R. Rogowski, *Teologia człowieka w chrześcijańskiej myśli bizantyjsko-słowiańskiej*, w: *Osoba-Kościół-społeczeństwo*, Wrocław 1992, s. 343-353.

²⁵ Por. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 121.

²⁶ Słowa te przytacza św. Grzegorz z Nazjanzu w mowie pochwalnej na cześć św. Bazylego: PG 36, 560 A.

teologiczne. Istnieje więc potrzeba odpowiedzi na pytanie: czym jest w swojej istocie *theosis*?

Powiedzmy na początku, przed jakąkolwiek próbą analizy: przebóstwienie (*theosis*) jest misterium i tak jak każda bosko-ludzka rzeczywistość nigdy do końca nie będzie poznana. Należy mieć jednak nadzieję, że w „niebie nowym i ziemi nowej” (Ap 21,1) poznamy dokładnie tajemnicze przestrzenie komunii Boga z człowiekiem i naszego przebóstwienia.

Jeżeli autor Listu do Hebrajczyków mówi o „uczestnikach Chrystusa” (3,14), o „uczestnikach ducha” (6,4) lub „uczestnikach świętości Bożej” (12,10), to św. Piotr pisze już wyraźnie o „uczestnikach Boskiej natury (*theias koinonoi fyseos*)” (2 P 1,4). Użyty tu rzeczownik *koinonos*, tłumaczony jako „uczestnik”, oznacza tu coś więcej a mianowicie „wspólnika”, „współuczestnika”, a więc tego kto w sposób rzeczywisty posiada część jakiejś rzeczywistości albo dzieli tę własność do całej rzeczywistości z kimś drugim. I w jednym wypadku, i w drugim dana rzeczywistość jest własnością obydwu, jakkolwiek może to być w różnej mierze i na różnych zasadach²⁷

Oznacza to, że człowiek w rzeczywisty sposób posiada razem z Bogiem tę samą naturę – naturę Boską, ale Bóg posiada ją sam z siebie, sam od siebie, On nią jest, bo z natury jest Bogiem, natomiast człowiek tę samą naturę Boską posiada tylko z woli Boga, Jego wolności i miłości i otrzymał ją jako dar, jako łaskę. Dlatego człowiek nadal pozostaje człowiekiem, jest stworzeniem, jakkolwiek ma w swoim jestestwie także naturę Boską. Można by powiedzieć trochę paradoksalnie, że człowiek przebóstwiony jest stworzeniem o dwóch naturach – o naturze ludzkiej, którą posiada ze swojej istoty, i o naturze Boskiej, którą posiada jako dar z łaski Boga²⁸

Dlatego nie można się zgodzić z wielkimi mistykami, z mistrzem Eckhartem na czele, którzy twierdzą, że człowiek przebóstwiony zatracą różnicę, jaka go dzieli od Boga²⁹. Ale jednocześnie trzeba powiedzieć, że prawda o uczestnictwie w naturze Bożej, że prawda o przebóstwieniu, uważana przez większość teologów za prawdę wiary z powszechnego nauczania, prawdę, którą Kościół przeżywa w liturgii eucharystycznej, np. przy złożeniu darów, gdy kapłan modli się: „Przez to misterium wody i wina daj nam, Boże, udział w bóstwie Chrystusa, który przyjął nasze człowieczeństwo” – że prawda ta została najpierw w przepowiadaniu, a potem w praktyce zaniedbana, może wręcz zagubiona, gdy jednocześnie

²⁷ Por. W. G r a n a t, *O łasce Bożej udzielanej przez Jezusa Chrystusa*, Lublin 1959, s. 231-232.

²⁸ Por. L. G l o r i e u x, *Dieu, l'homme et la participation*, Paris 1989.

²⁹ Por. M i s t r z E c k h a r t, *Traktaty*, Poznań 1987; J. B ö h m e, *Ponowne narodziny*, Poznań 1993.

została zbyt przesadnie rozpowszechniona i rozwinięta prawda o moralnym uświęceniu, w której akcent położono na ludzki aktywizm. Po tamtej prawdzie, tak bardzo bliskiej duchowości chrześcijańskiego Wschodu, pozostała tylko koncepcja łaski uświęcającej, ujętej rzeczowo i płytko.

Sprawcą i realizatorem tego misterium przebóstwienia jest Duch Święty, który – zdaniem św. Pawła – jest Tym, który mieszka w człowieku i dokonuje misteriów (1 Kor 3,16; 6,19; 6,11). On sprawia, że w procesie przebóstwienia stajemy się „dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3,1; Rz 8,14-17; Gal 4,6-7). W Liście do Efezjan Apostoł ściślej określa to dziecięctwo, gdy pisze o „przybranych synach (*hyiothesia*)” (1, 5-6), czyli synach przez łaskę, i znamienne podkreśla, że nie jest to tylko usynowienie prawne, ale rzeczywiste i „z miłości” (*en agape*)³⁰. Pięknie to oddaje w języku poezji cytowany już Henry Vaughan:

Żyć nie znaczy to tylko być żywym,
Lecz i – przez Boga być ucałowanym.

Dlatego św. Augustyn napisze: „Jeżeli staliśmy się synami Boga, to i Bogami, lecz tylko z łaski adoptującego, a nie z natury Rodziciela”³¹. I dlatego napisze także Pseudo-Dionizy Areopagita: „Przebóstwienie człowieka (*theosis*) polega na takim zjednoczeniu i podobieństwie do Boga, jak tylko to jest możliwe”³². Nic więc dziwnego, że Mickiewicz w *Dziadach* stawia retoryczne pytanie: „Cóż Ty większego mogłeś zrobić – Boże?”

5. REFLEKSJE

1. Przedstawiony tu szkic przebóstwienia (*theosis*) ma – jak nie trudno zauważyć – korzenie w teologii chrześcijańskiego Wschodu, a konkretnie w jego teologicznej antropologii. Nie trzeba przy tym być specjalnym znawcą historii teologii, żeby zauważyć, że – jeżeli antropologia na Zachodzie została zdominowana przez pewnego rodzaju pesymizm, przez tzw. humanizm hamartiologiczny, i zagubiła do pewnego stopnia optymizm inkarnacyjny, to właśnie ten optymizm zachowała antropologia Wschodu chrześcijańskiego. Niech ilustracją tych dwóch tendencji będą dwie wypowiedzi. Klemens Aleksandryjski pisze: „Słowo Boże stało się Człowiekiem, abyś się nauczył za pośrednictwem Człowieka, jak człowiek ma się stać Bogiem według łaski” Z kolei Błażej Pascal napisze: „Cóż to za

³⁰ Por. P. M e r c h e r, *La déification et l'amour*, Lyon 1965.

³¹ *Enarratio in psalmos*: PL 36, 565.

³² *De coelesti hierarchia*: PG 3, 373.

monstrum jest tedy człowiek? Cóż to za osobliwość, coś za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; piastun prawdy – zlew niepewności i błędu; chluba i zakąła wszechświata”³³ Wydaje się, że Zachód zbudował sobie antropologię historyczną opartą na doświadczeniu i historii, zagubivszy gdzieś po drodze antropologię teologiczną. Wyolbrzymiono więc grzech i jego konsekwencje, zaniedbano łaskę i nadzieję. W konsekwencji wyeksponowano mękę i śmierć Chrystusa zaniedbując Misterium Paschalne. Doszło do tego, że Eucharystia jest tylko pamiątką męki, a nie zmartwychwstania Chrystusa, jak to modlimy się w oracji z Bożego Ciała lub przy wystawieniu Najświętszego Sakramentu: „Boże, Ty w Najświętszym Sakramencie zostawiłeś nam pamiątkę swej męki...” A św. Paweł przypomina: „Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara” (1 Kor 15,17).

2. Zachód odchodząc w pewnym stopniu od Biblii i Tradycji Ojców Kościoła przyjął koncepcję natury ludzkiej tak dualistyczną, że aż dycho-tomiczną: dusza przeciw ciału, ciało przeciw duszy, przy jednoczesnej gloryfikacji duszy i deprecjacji ciała. Jeżeli więc nawet mówiono o uświęce-niu, to jedynie o uświęceniu duszy i konsekwentnie o zbawieniu duszy. Zapomniano, że cały człowiek został stworzony przez Boga, że cały człowiek ma ulegać przebóstwieniu, i że cały człowiek – odkupiony przez Chrystusa – jest przeznaczony do nieba.

3. Papież pisze w *Przekroczyć próg nadziei*: „Wszystko, co zostało stworzone, zostaje objęte odkupieńczym uświęceniem, a raczej p r z e - b ó s t w i e n i e m, zostaje jak gdyby wciągnięte w orbitę Boskości i życia wewnętrznego Boga”³⁴ Otóż zachodnia teologia człowieka poszła w kie-runku koncepcji moralnego uświęcenia: człowiek uświęca się przez to, co czyni. Tymczasem teologia wschodnia pozostała przy koncepcji uświęcenia ontologicznego, czyli przebóstwienia (*theosis*): człowiek uświęca się w swojej naturze przez to, kim czyni go Bóg i przez to, kim jest. Jeżeli koncepcja pierwsza ma charakter bardziej antropocentryczny, to druga ma charakter wybitnie teocentryczny i chrystocentryczny. Pociągnęło to za sobą liczne konsekwencje natury ogólniejszej, z których najbardziej niepokojąca jest jedna: Zachód idąc w kierunku przesadnego antropocentryzmu odszedł trochę od Boga i Chrystusa, a w rezultacie od Kościoła; Wschód być może zaniedbał nieco człowieka i jego los, ale pozostał bardziej religijny i mis-tyczny, zachowując wierność Bogu w Chrystusie i w Duchu Świętym. Dzisiaj jest konieczny mariaż tych dwóch tendencji, jeżeli chce się w pełni ująć

³³ Por. P. L e m m o n y e, *La théologie: l'Occident et l'Orient*, Paris 1963.

³⁴ J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 37.

i wyrazić misterium człowieka odnowionego. Wypowiedź Jana Pawła II jest jednym z kroków w tym kierunku.

4. Z całej wizji przebóstwienia człowieka przebija jakiś perspektywizm pełen nadziei. Ujawnia się on także w dziedzinie możliwości bytu ludzkiego. Wobec augustyńskiego „Non posse non peccare”, które tak dramatycznie zaciążyło na poglądach Lutra, chrześcijaństwo wschodnie formułuje zasadę wolności i łaski: „Człowiek ma dwa skrzydła, by dolecieć do nieba – pisze św. Maksym – to wolność i łaska, i Bóg czyni w nas wszystko: cnotę i poznanie, zwycięstwo i mądrość, dobroć i prawdę, przy czym my nic innego nie wnosimy prócz dobrej dyspozycji naszej woli”³⁵ „W tej sytuacji – jak wyjaśnia dalej św. Maksym – dusza doskonała to ta, której nawet potęgą namiętności zostaje zwrócona ku Bogu”³⁶ Dlatego Kościół śpiewał słowa paradoksalne, gdy grzech nazywał „szczęśliwą winą”³⁷ Nie trudno przy tym zauważyć, że zachodnia teologia człowieka, a zwłaszcza jej wydanie augustyńsko-luterańskie, w którym człowiek jest z gruntu zły, grzech urasta do rozmiarów monstrualnych, a Bóg jest bezsilny wobec zła, przedostawszy się do pastoralnej działalności Kościoła, zwłaszcza do przepowiadania, nie tylko nie dodała człowiekowi skrzydeł, ale pograżyła go w beznadziei i pesymizmie. Chrześcijaństwo, które powinno być Dobrą Nowiną, stało się w praktyce nowiną o grzechu i karze. A potem ludzie Kościoła są zdziwieni, że olbrzymia część chrześcijan odchodzi od religii Chrystusa i szuka nadziei gdzie indziej. A wystarczyłoby mówić ludziom za osiemnastowiecznym poetą, Wiliamem Cowperem: „Wierście nie w Boży gniew, lecz Jego łaskę”

5. Jeżeli Tomasz Merton cytuje w swoim *Dzienniku azjatyckim* zdanie Dasgupty: „Osiąga się stan oświecenia i zostaje się Buddą jedynie dla innych”³⁸, to chrześcijanin powinien zapytać, po co Bóg powołał człowieka do komunii ze Sobą, do przebóstwienia, tym bardziej, że powierzchownie brana wizja przebóstwienia może kojarzyć się z jakąś formą narcyzmu. Odpowiedzi jest kilka, sformułujemy tylko dwie najważniejsze. Otóż po pierwsze: Bóg jest Miłością, a do natury miłości należy się udzielać, dawać siebie, dzielić sobą. Stąd człowiek przebóstwiający się okazuje największą miłość do Boga, ponieważ przyjmuje to, co Bóg mu daje, czyli Jego samego. Po drugie: jeżeli Bóg stał się człowiekiem ze względu na człowieka, „dla nas i dla naszego zbawienia” – jak głosi Symbol Nicejski, i na tym

³⁵ *Questiones ad Thallasium* 54: PG 90, 512.

³⁶ *De charitate*: PG 90, 960-1080.

³⁷ Orędzie wielkanocne *Exultet*.

³⁸ T. M e r t o n, *Dziennik azjatycki*, Kraków 1993, s. 75.

polega proegzystencja Chrystusa, to chrześcijanin także staje się „stworzonym Bogiem” dla innych, dla ludzi. Przebóstwienie zatem jest powołaniem charyzmatycznym. Można jednak pytać dalej: dlaczego dla innych, w jakim znaczeniu dla innych? Otóż przede wszystkim na zasadzie Świętych Obcowania, ujętego jak najszerzej: przebóstwienie jednego człowieka ma konsekwencje dla innych. Jeżeli Talmud mówi, że „kto ratuje jedno życie, ratuje cały świat”, to tym bardziej i przede wszystkim chrześcijanin powinien być świadomy, że ulegając przebóstwieniu w jakimś stopniu przyczynia się do przebóstwienia ludzkości i świata. Dlatego przebóstwienie jest najwyższą formą proegzystencji chrześcijańskiej.

6. Jeżeli przebóstwienie sprawia, że rzeczywiście Bóg jest naszym Ojcem, a my Jego dziećmi, że Chrystus jest naszym bratem, czyli – jak pisze św. Paweł – „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29), a my Jego siostrami i braćmi, to rodzi się pytanie, dlaczego tak anemicznie wykorzystuje się tę prawdę w działalności pastoralnej Kościoła. Jeżeli mamy wspólnego Ojca i wspólnego Brata, to jakże rzeczą oczywistą jest wzajemna miłość nas wszystkich, którzy jesteśmy dziećmi jednego Ojca i siostrami i braćmi jednego Brata! Dlaczego tak rzadko używamy w stosunku do Chrystusa tej nazwy?! A jeżeli tak, jeżeli przebóstwienie przechodzi na płaszczyznę moralną przede wszystkim jako miłość, to zachodnią zasadę racjonalistyczną zawierającą w jakiś sposób kwintesencję człowieczeństwa: „Cogito ergo sum”, należałoby jeżeli nie zastąpić, to przynajmniej uzupełnić wschodniochrześcijańską zasadą: „Amo ergo sum”³⁹, bowiem – jak pisze mityk i poeta, Wiliam Blake:

Miłuj kształt ludzki w poganinie
I Żydzie, i Cyganie:
Gdzie Dobroć, Miłość, Litość mieszka,
Tam Bóg ma swe mieszkanie.

* * *

Zakończmy refleksją z tej samej teologii doświadczenia, od której zaczynaliśmy niniejszy szkic. Jeżeli Bóg tak wywyższył człowieka, jeżeli go wezwał do przebóstwienia i komunii ze Sobą, jeżeli w planach Bożych miało się wypełnić to o czym mówi Słowacki: „Czujcie ludy, bo wkrótce będziecie jako bogi”, to dlaczego w praktyce człowiek jest tak niedojrzały, nieszczęśliwy, niedoskonały, dlaczego wykazuje tyle małości i zła, dlaczego

³⁹ Por. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, s. 87; J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg*, s. 47.

całe społeczności, także chrześcijańskie, tak bardzo mijają się z miłością, czyli dlaczego zderzenie wiary z życiem i życia z wiarą jest tak dramatyczne i bolesne? Dlaczego w wielu wypadkach ten, który ma być Bogiem, zachowuje się jak szatan? Swoje *Antypamiętniki* André Malraux rozpoczyna sceną rozmowy autora z kapłanem Ruchu Oporu, który zresztą potem ginie. Ksiądz mówi w pewnym momencie: „Przed wszystkim ludzie są znacznie bardziej nieszczęśliwi, niż się myśli... A poza tym, w gruncie rzeczy, nie ma ludzi dorosłych...” Ale właśnie – dlaczego?

Tego rodzaju pytania powinien zadawać sobie każdy chrześcijanin, przede wszystkim ten, któremu zlecono zawodowo nieść światu Dobrą Nowinę i pomagać ludziom w przebóstwieniu.