

DARIUSZ KASPRZAK OFMCAP

KONCEPCJE ŚWIĘTOŚCI W OKRESIE PATRYSTYCZNYM (I–VIII W.)

Niniejszy artykuł stanowi zarys koncepcji świętości zrekonstruowany na podstawie rozwoju teologii patrystycznej. Jako że punkt odniesienia dla Ojców i pisarzy wczesnochrześcijańskich stanowiło Pismo Święte, najpierw przedstawię biblijne pojęcie świętości, by następnie przejść do opisu podstawowych koncepcji świętości w okresie patrystycznym.

1. STAROTESTAMENTALNA KONCEPCJA ŚWIĘTOŚCI

Próbując zrekonstruować starotestamentalne rozumienie koncepcji świętości, napotykaemy dzisiaj w opracowaniach naukowych na dwa zasadnicze ujęcia: klasyczne dwuaspektowe ujęcie etymologiczne oraz ujęcie lingwistyczno-kulturowe. W rozumieniu klasycznym – w religii Izraela opisanej w Starym Testamencie (Wj 3; 19–20; 2 Sm 6, 6–8; Rdz 2, 3) koncepcja świętości jest związana z pojęciem קדש (*qđś*), którego podstawowe znaczenie etymologiczne oddaje fundamentalną cechę tajemniczej doskonałości Boga, stąd wszystko, co z Nim związane, jest ‘uświęcane’ (miejsca, świątynia jerozolimska, przedmioty – np. arka czy siedmioramienny świecznik, czasy – np. szabat, kapłani, lud)¹.

Druga klasyczna etymologia *qđś*, niezbyt pewna, ale szeroko upowszechniona, wiąże znaczenie powyższego terminu z „oddzieleniem” czy też „zerwaniem” (Wj 33, 18–23; Oz 11, 9; Iz 6, 1–5). W takim rozumieniu pojęcie *qđś* określające Boga wskazywałoby na Bożą niedostępność i transcendencję, co konsekwentnie

¹ Por. H.P. MÜLLER, קדש , w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. II, red. E. Jenni, C. Westermann, München – Zürich 1994⁶, s. 589–609.

wzbudzałyby strach stworzenia przed Bogiem. Według etymologii przypisującej *qdš* znaczenie oddzielenia, termin ten stosowany do człowieka i rzeczy oznaczałby to wszystko, co zostało oddzielone od reszty i zostało związane ze szczególnym wymiarem, wyraźnie oddzielonym od tego, co świeckie. W ten sposób pojęcie *qdš* w odniesieniu do człowieka określałoby go jako „czystego” w sensie rytualnym, bo oddzielnego od rzeczy świeckich – zwyczajnych, a poświęconego rzeczom Boskim – nadzwyczajnym².

Wielu współczesnych egzegetów (np. Henri Cazelles, Claude-Bernard Costecalde, Julien Ries, Walter Kornfeld, Helmer Ringgren) wychodzi w swoich analizach z punktu widzenia lingwistyki komparatystycznej oraz badań kulturowych i nie zgadza się do końca z klasycznym rozumieniem i interpretacją biblijnej koncepcji *qdš*³. Uczeni ci dochodzą do wniosku, analizując wyrażenia przymiotnikowe tworzone na bazie pojęcia *qdš* i stosowane jako atrybuty *YHWH*, że w języku hebrajskim kulturowe uwarunkowanie procesów językowych miało podobny charakter jak w innych językach semickich, kiedy opisywane było bóstwo *Ba'al*, *El* czy jakiegokolwiek inne⁴. Ci sami badacze zauważyli ponadto, że zarówno w Biblii, jak i w tekstach innych kultur semickich, wyrazy związane z rdzeniem *qdš* wyrażają nie tyle pojęcie ‘oddzielenia’, ale przede wszystkim ‘przynależności’ i ‘relacji’. Formuła *qdš* wskazywałaby zatem na Boga, który sam z siebie zasługuje, aby się do Niego zbliżać, mieć z Nim relacje, zawierzać mu ludzi, miejsca i przedmioty, które On w zamian uświęca Sobą⁵.

Elena Zocca w komentarzu do powyższej dyskusji biblijnej stwierdziła, że proces podobny do tego, jaki zachodził w przypadku ewolucji znaczenia hebrajskiego *qdš*, miał również miejsce w przypadku kształtowania się chrześcijańskiego pojęcia święty, związane go czy to z greckim terminem ἅγιος czy łacińskim *sanctus*. Dlatego

² Por. E. BERTOLA, *Le sacré dans les plus anciens livres de la Bible*, w: *Le sacré. Études et recherches*, red. E. Castelli, Paris 1974, s. 201–224; J.P. WEILAND, *Analyse du mot qadosh*, w: *Le sacré*, s. 225–247; M. GILBERT, *Le sacré dans l'Ancien Testament*, w: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, red. J. Ries, t. I. *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Louvain-la-Neuve 1978, s. 205–289.

³ Por. H. CAZELLES, *Le développement des notions de „sacré” et de „sainteté” dans l'Ancien Testament*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. X, Paris 1985, s. 1415–1432; C.B. COSTECALDE, *Sacré et Sainteté*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. X, s. 1342–1415; C.B. COSTECALDE, *Aux origines du sacré biblique*, Paris 1986; J. RIES, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Louvain 1983; W. KORNFELD, H. RINGGREN, *qdš/holy*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, t. XII, Grand Rapids (Michigan) 2003, s. 521–545; J. RIES, *L'Homme et le sacré*, Paris 2009, s. 183–202.

⁴ Por. W. FOXWELL ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan – An Historical Analysis of Two contrasting faiths*, London 1968, s. 153–208; E. CASSIN, *Le splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris 1968; J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, Paris 1980; P. XELLA, *Qdš: Semantica del 'sacro' ad Ugarit*, w: *Materiali lessicali ed epigrafici*, t. I, red. S. Ribichini, Roma 1982, s. 9–17; J.M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge 2000, s. 43–83; J. AZIZE, *The Phoenician Solar Theology: an investigation into the Phoenician opinion of the Sun found in Julian's Hymn to King Helios*, Piscataway (NJ) 2005, s. 154–205.

⁵ Por. W. KORNFELD, H. RINGGREN, *qdš/holy*, s. 521–545.

można powiedzieć, że także terminy ἅγιος / *sanctus*, kiedy odnoszono je do Boga, posiadały znaczenie „boski”, „będący Bogiem”, natomiast odnoszone do człowieka nabierały znaczenia „przynależący do Boga”, „będący w relacji z Bogiem”. Elena Zocca zestawiała konotacje pojęcia „święty” według ujęcia lingwistyczno-kulturowego (w polu semantycznym: przynależność, relacja) z wcześniejszą klasyczną koncepcją etymologiczną tego terminu (wiążąca go z separacją i wykluczeniem). Dało jej to podstawę do stwierdzenia, że starotestamentalne wezwanie „Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się! Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!” (por. Kpł 11, 44–45; 19, 1–4; 20, 6–8; 25–26; 22, 31–33) ustanawia wzajemny i stały związek pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg nie odsyła człowieka do jakiejś odcieleśnionej mistyki, ale umieszcza akcję uświęcania człowieka w jego konkretnej historii. Tak nawiązuje się relacja przynależności człowieka do Boga i dokonuje wybór konkretnego Ludu jako świętego, związanego z Bogiem przymierzami. Co istotne, realizacja Przymierza Boga z ludźmi z jednej strony określa zakres przynależności (przez którą to relację Bóg jest pierwszym pośród Ludu, por. Kpł 22, 33, a Lud staje się święty, por. Kpł 20, 7–8; 20, 26), ale z drugiej strony oznacza również jakąś separację i oddzielenie Izraela (por. Kpł 20, 25–26). Zatem klasyczna etymologia starotestamentalna odnosząca świętość do „zerwania” i „separacji” nie wydaje się zawierać pojęć konstytutywnych dla świętości, lecz takie, które są jakimś uzupełnieniem, konsekwencją, ale nie są koniecznością⁶.

Kolejne dwa czynniki starotestamentalnej świętości: wypełnienie przykazań i normy dotyczące czystości rytualnej są co prawda wymagane przez przepisy Księgi Kapłańskiej i zdają się być narzędziami proponowanymi do osiągnięcia świętości, jednak nie są czymś esencjalnie konstytutywnym dla samej świętości, gdyż same z siebie nie mają możliwości nabycia świętości lub jej utracenia (Kpł 26, 44–45). Świętość, jaka jest ukazana w Księdze Kapłańskiej, oznacza więź nie do wyeliminowania, ustaloną raz na zawsze pomiędzy Bogiem a Jego Ludem; więź o szczególnej właściwości nakładania na ludzi obowiązku dostosowania się do specyficznych norm, które posiadają co prawda mocne znaczenie rytualne, ale nie implikują w sposób konieczny elementów prawa etycznego. Profetyzm Starego Testamentu, podkreślając nadzwyczajność wyłącznej relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, akcentował aspekty duchowości i etyki (por. Iz 6, 7). W okresie po wygnaniu babilońskim kult świątynny był odczytywany jako ukoronowanie wiary, ofiara składana w świątyni stanowiła akt pojednania wierzącego z Bogiem, a Bóg był wewnętrznym sprawcą takiego pojednania (por. Ps 51[50], 13; Ez 36, 26)⁷.

⁶ Por. W. KORNFIELD, *Studien zum Heiligkeitzgesetz (Lev 17–26)*, Vienna 1952; tenże, *Das Buch Leviticus (NEB)*, Würzburg 1986.

⁷ Por. E. ZOCCA, *Santo e santità*, NDPAC, t. III, kol. 4697–4699; E. ZOCCA, *Dai „santi” al „Santo”: un percorso storico linguistico intorno all’idea di santità (Africa Romana secoli II–V)*, Roma 2003.

2. NOWOTESTAMENTALNA KONCEPCJA ŚWIĘTOŚCI

Koncepcja świętości w Nowym Testamencie stanowi konsekwencję idei starotestamentalnych, choć akcentuje się w niej pewne nowe wątki teologiczne⁸. Święty w pełnym tego słowa znaczeniu jest jedynie Bóg, określenie to zresztą odnoszono doń stosunkowo rzadko (J 17, 11; Ap 4, 8; 6, 10; 1 P 2, 9). Atrybuty świętości przypisuje się też w Nowym Testamencie: Imieniu Bożemu (Łk 1, 49), Prawu Bożemu (Rz 7, 12), Przymierzu Bożemu (Łk 1, 72), aniołom Bożym (Mk 8, 38), prorokom i hagiografom Bożym (Łk 1, 70; Mk 6, 20; Rz 1, 2), Jego świątyni i niebieskiej Jerozolimie (1 Kor 3, 17; Ap 21, 2)⁹.

Przymiotnikiem „święty” określa się również Jezusa Chrystusa – „święty Boży” (Mt 1, 24; Łk 4, 34; J 6, 69; Ap 3, 7) oraz Ducha Świętego (Mt 1, 18; 12, 31–32; Mk 3, 28 Łk 1, 35). W odniesieniu do Chrystusa i Ducha wskazuje to na Ich boskość, ale w przypadku Chrystusa także na Jego misję odkupienia (Dz 3, 14; 4, 27. 30) i ofiarę odkupienia (Kol 3, 12)¹⁰. Świętość Ducha oznacza też Jego moc uświęcającą (Dz 20, 22) i uświęcenie, jakie Chrystus zostawił Kościołowi w sakramentach, a które dokonuje się właśnie z mocy Ducha Świętego. Dzięki uświęceniu przez Ducha Świętego chrześcijanie stają się „świątyniami Ducha Świętego”, „świątyniami Boga” (1 Kor 6, 11. 20; 3, 16), trwają w prawdziwej wspólnotcie z Bogiem (2 Kor 13, 13), są przybranymi dziećmi Bożymi – bo ożywia ich Duch Święty (Rz 8, 14–17; Ef 3, 6; Ga 3, 28)¹¹. Świętość chrześcijan ma swe źródło w ich wybraniu przez Boga (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2), dlatego też mają żyć według świętości Boga (2 Kor 1, 12; 1 Kor 6, 9; Ef 4, 30–5, 1; Tt 3, 4–7; Rz 6, 19)¹².

Chrzest i Eucharystia są nowym znakiem, wyróżniającym chrześcijan, którzy przez pośrednictwo Ducha działającego w tych dwóch sakramentach wchodzą w mistyczną komunie z Chrystusem i są wezwani do świętości (Rz 6, 3–8; 1 Kor 12, 13; 2 Kor 5, 17; Kol 2, 12; Tt 3)¹³. To właśnie w relacji do Ducha Świętego dokonuje się nowotestamentalne uświęcenie chrześcijan, dzięki czemu pierwsza nazwa chrześcijan to właśnie „święci” (Dz 9, 13. 31–41, 1 Kor 16, 1; Ef 3, 5; Rz 16, 2; 2 Kor

⁸ Por. O. PROCKSCH, K.G. KUHN, ἅγιος, ἁγιαζω, ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, red. G. Kittel, Stuttgart 1990, s. 87–116.

⁹ Por. *Święty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X.L. Dufour, Poznań 1994⁴, s. 975.

¹⁰ Por. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris 1954, M. WOJCIECHOWSKI, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996.

¹¹ Por. J. CZERSKI, *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne” 14/1 (1967), s. 65–80; tenże, *Pojęcie świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne Śląska Opolskiego” 1 (1968), s. 109–148.

¹² Por. *Święty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 977.

¹³ Por. M. JASKÓLSKI, *Eucharystia jako przyczyna sprawcza świętości Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologiczne” 7/1 (1960), s. 73–92; J. CHMIEL, *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 267–284.

1, 1; 13, 12). Dzięki uświęcającemu działaniu Ducha Świętego (Rz 1, 7; 15, 25; 1 Kor 1, 2; 16, 1. 15; 2 Kor 8, 4; Ef 5, 27) chrześcijanie są „plemieniem wybranym”, „królewskim kapłaństwem” oraz „ludem świętym” (1 P 1, 15–16; 1 P 2, 9; Ef 2, 21). Chrześcijanie oddają prawdziwą cześć Bogu, kiedy wraz z Chrystusem ofiarują swe życie Ojcu (Rz 12, 1; 15, 16; Flp 2, 17)¹⁴.

Zbawcza ofiara Chrystusa przekazuje chrześcijanom rzeczywistą świętość, gdyż uświęca wiernych w prawdzie (J 17, 19), a czyni to poprzez wiarę i chrzest oraz namaszczenie pochodzące od Jedyne-go Świętego – Boga (1 Kor 1, 30; Ef 5, 26; 1 J 2, 20)¹⁵. Chrześcijanie są święci nie z natury, lecz dzięki Bożemu wezwaniu do takiego stanu¹⁶. Jak Chrystus dokonał dzieła zbawienia rodzaju ludzkiego, tak chrześcijanie są wezwani do ciągłej ofiary z siebie (Rz 12, 1; 15, 16; Flp 2, 17)¹⁷. Nowym elementem chrześcijańskim, porównywalnym ze starotestamentalną czystością rytualną, jest czystość moralna chrześcijan (Mt 5, 8; 1 Tm 1, 5; 2 Tm 2, 22; Tt 1, 15; Jk 1, 27). Nie jest ona wymagana jako sposób działania, ale określony – nowy sposób bycia polegający na zachowywaniu doskonałej niewinności, dla której motywację stanowi miłość (1 Kor 16, 1; Ef 1, 15; Flp 3; 5)¹⁸.

3. PATRYSTYCZNE KONCEPCJE ŚWIĘTOŚCI

Tradycja Ojców i pisarzy starożytnego Kościoła wypracowała co najmniej pięć koncepcji świętości i uświęcania człowieka. Są to: przebóstwienie człowieka, uświęcenie człowieka w Duchu Świętym, uświęcenie człowieka w łasce, doskonałość człowieka oraz świętość jako model życia promowany przez Kościół. Każda z nich zostanie poniżej ogólnie scharakteryzowana.

3.1. Świętość jako przebóstwienie człowieka przez Boga

Pojęcie przebóstwienia człowieka było znane w starożytnej Grecji, można je odnaleźć w następujących obszarach działalności:

¹⁴ Por. P. JOVINO, *L'Église communauté des Saint dans les Actes des Apôtres et dans les Epîtres Pauliennes*, Roma 1964.

¹⁵ Por. Święty, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 976; I. DELLA POTTERIE, *Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17?*, w: *Le sacré*, s. 333–350.

¹⁶ Por. J. VAN RENSBERG, *Sanctification according to the New Testament*, „*Neotestamentica*” 1(1967), s. 73–87; F. GRYGLEWICZ, *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 9–27.

¹⁷ Por. A. JANKOWSKI, *Proces doczesnego upodabniania się wiernych do Chrystusa według św. Pawła*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 10(1997), s. 131–140.

¹⁸ Por. A. JANKOWSKI, „*Wzór macie u nas*” (Flp 3, 17). *Kształtująca się osobowość Apostoła Pawła w świetle jego Listu do Filipian*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 15/5(1962), s. 265–276; tenże, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 37/2(1984), s. 109–118.

- koncepcje helleńskich poetów (odwoływano się tu do Zeusa jako ojca bogów i ludzi, który obdarowywał ludzi nieśmiertelnością i innymi cechami bóstwa, por. *Odyseja*; *Iliada*; Pindar);
- kult orficki (ciało człowieka jest karą za grzech, dusza wyzwala się z ciała po przejściu cyklu oczyszczeń; przez powszechny kult Dionizosa ma nastąpić kosmiczne szczęście);
- kulty misteryjne (wierzone w powtórne duchowe narodziny, uzyskane poprzez wtajemniczenie i kult np. Demeter i Dionizosa (misteria eleuzyńskie) / Izdy i Ozyrysa-Serapisa / Mitry), dokonujące się dzięki sile czczonych bóstw;
- twórczość Platona (dzięki pokrewieństwu – *syngéneia* ze światem Idei, człowiek ma możliwość kontaktu z Ideami, zyskując cechy boskie);
- koncepcje stoicyzmu (wg Kleantesa człowiek jako byt moralny i identyfikujący się z naturą zostaje „usynowiony” przez bóstwo; a wg Epikteta z Hierapolis przez poddanie się biegowi wydarzeń i wyzbycie się pragnień oraz namiętności dochodzi do pełni szczęścia i boskiego usynowienia);
- neoplatońska gnoza hermetyczna (wg Porfiriusza i Jamblicha, poprzez rytuały teurgii człowiek podporządkowuje się woli bóstwa, a ostatecznie zostaje ubóstwiony)¹⁹.

W Starym Testamencie nie występuje pojęcie przebóstwienia, są jednak motywy teologiczne, które nań naprowadzają, szczególnie opis stworzenia człowieka na obraz Boży (Rdz 1, 26–27; Ps 8, 5–6) i historia miłości Boga do człowieka w Przymerzu (Wj 19, 3–8; Pwt 7, 9. 12; 10, 17–18; Lb 11, 11–15; Ps 103[102], 8–9. 11. 17; Iz 49, 15). W Nowym Testamencie, szczególnie w pismach Łukasza, Jana oraz Listach Piotra i Pawła tematyka przebóstwienia człowieka przez Boga jest częstsza: człowiek staje się dzieckiem Bożym i jest z rodu Bożego (Łk 9, 1–8; Dz 17, 29; 2 P 1, 4; J 1, 12; 11, 52; 1 J 3, 1–2; Rz 8, 16; 9, 8); Bóg przebacza ludziom grzechy i przyjmuje ich do siebie (Łk 7, 36–50; 15, 11–32; 23, 39–43), wierzący mają udział w chwale Boga i uczcie eschatologicznej Królestwa Niebieskiego (Łk 9, 31; 23, 43; Łk 20, 27–40; Dz 7, 57), wierzący są usprawiedliwieni przez Boga i uznani za dziedziców chwały nieba (Dz 13, 16–41; 15, 11; 26, 18. 32; Kol 1, 12). Pierwszym człowiekiem przebóstwionym w sposób doskonały jest Jezus z Nazaretu (Łk 24, 28–31. 36–51; J 1, 14. 16–17, 2 J 3). W soteriologii Janowej życie wieczne oznacza przemianę ludzkiej natury w boską (J 1, 12; 3, 5. 15–18; 5, 26; 11, 25; 14, 6; 1 J 2, 29–3, 2; 5, 1. 20). Przyjęcie Objawienia Chrystusa jest zatem źródłem życia i nieśmiertelności człowieka, dzięki wierze w Chrystusa Bóg przebóstwia człowie-

¹⁹ POR. E. DES PLACES, *Divinisation. I. Pensée religieuse des grecs*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, Paris 1957, kol. 1370–1375.

ka, który rodzi się powtórnie z Boga, staje się dzieckiem Boga, a w dniu ostatecznym cały człowiek wejdzie do Chwały Boga²⁰.

W literaturze patrystycznej spisanej w języku greckim ideę przeobstwienia wywodzono z biblijnego opowiadania o stworzeniu człowieka na obraz Boży oraz z biblijnej idei dziecięstwa Bożego. Chrześcijanin przez trwanie z Chrystusem (Ga 2, 20; 3, 29; Flp 2, 1–18; 3, 8–21) staje się uduchowiony i przeobstwiony. Z czasem wypracowano trzy terminy techniczne na określenie przeobstwienia chrześcijanina (θεοῦσθαι; θεοποιεῖν; θεώσις)²¹. Według autora *Didache* (I w.²²) chrześcijanie już na tej ziemi są duchowo przemienieni²³, dzięki zamieszkaniu w nich samego Boga²⁴, który w Jezusie Chrystusie darował im poznanie, wiarę, życie wieczne i nieśmiertelność²⁵. Zdaniem Klemensa Rzymskiego (koniec I wieku) chrześcijanie przez więź z Chrystusem nawracają się w łasce²⁶, przez łaskę Boga uzyskują wiarę („jarzmo łaski”)²⁷, a przez to są zbawieni w Chrystusie²⁸ oraz w Chrystusie usprawiedliwieni²⁹, uzyskują doskonałość w miłości, Bóg jest ich Ojcem, a oni Jego dziećmi³⁰. Echa Pawłowej nauki z Listu do Rzymian o usprawiedliwieniu przez łaskę są u Ojców Apostolskich bardzo wyraźne³¹. Autor *Didache* i Klemens na określenie zbawienia i przemienienia posługują się głównie terminem łaska (χάρις). U Ignacego Antiocheńskiego termin ten powtarzany kilkakrotnie oznacza boską rzeczywistość cudownie przemieniającą chrześcijan, którzy dzięki łasce zostają przeobstwieni³². Właściwość Boga Ojca udzielana Kościołowi w imię Pana³³ to łaska Boga³⁴, który

²⁰ Por. A. ECKMANN, *Przeobstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 23–66; por. S.A. PANIMOLLE, *La Cristologia giovannea*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, t. XXIII, Roma 1999, s. 188–291; S.A. PANIMOLLE, *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nell'Terzo Vangelo e negli Atti degli Apostoli*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, t. XXX, Roma 2002, s. 102–141.

²¹ Por. I.-H. DALMAIS, *Divinisation. II. Patristique greque*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, kol. 1376.

²² Por. W. RORDORF, *Didachè*, NDPAC, t. I, kol. 1401–1402.

²³ Por. *Didache* 10, 6: SchUr 2, red. K. Wengest, Darmstadt 1998, s. 82; wyd. pol.: BOK 10, red. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 38.

²⁴ Por. *Didache* 10, 2: SchUr 2, s. 80; BOK 10, s. 37.

²⁵ Por. *Didache* 10, 2–3: SchUr 2, s. 80; BOK 10, s. 37.

²⁶ Por. KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian* 7, 4: SchUr 1, red. J.A. Fischer, Darmstadt 1998, s. 34; BOK 10, s. 54.

²⁷ KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian* 16, 17: SchUr 1, s. 44, 46; BOK 10, s. 58.

²⁸ Por. KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian* 7, 6: SchUr 1, s. 34; BOK 10, s. 54.

²⁹ Por. KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian* 60, 2: SchUr 1, s. 100, 102; BOK 10, s. 79.

³⁰ Por. KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian* 20, 11: SchUr 1, s. 50, 52; BOK 10, s. 61; *List do Koryntian* 32, 4: SchUr 1, s. 62, 64; BOK 10, s. 65.

³¹ Por. G. TORTI, *Giustizia e giustificazione nei Padri apostolici*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, t. XXIX, Roma 2001, s. 19–26.

³² Por. A. ECKMANN, *Przeobstwienie człowieka*, s. 72–73.

³³ Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie* 20, 2: SchUr 1, s. 158, 160; BOK 10, s. 118.

³⁴ Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Magnezji* 2: SchUr 1, s. 162; BOK 10, s. 120.

pozwała wypełniać przykazania Boże i kochać³⁵. Dlatego Ignacy nazywa chrześcijan osicielami Boga (θεοφόροι), nosicielami Chrystusa (χριστοφόροι), nosicielami Ducha (ἀγιοφόροι) czy nosicielami świątyni (ναοφόροι)³⁶, a męczennicy to według niego ci, którzy są przebóstwieni (θειότατοι)³⁷. Najstarsza homilia chrześcijańska z II wieku podejmuje kwestię całościowego przeobrażenia człowieka. Jej autor wysuwa wniosek, że ciało ludzkie dostępuje nieśmiertelności, kiedy przenika je Duch Święty³⁸. Termin łaska i odniesienie do przemienienia człowieka występują także w *Liście Barnaby* (130/150)³⁹ – łaska jest owocem krzyża Chrystusowego⁴⁰, Jego ofiary śmierci dla zbawienia wszystkich⁴¹. Chrześcijanie otrzymują życie wieczne przez wiarę⁴² i nadzieję w Panu⁴³, dlatego wierzący w Chrystusa przemieniają się duchowo⁴⁴ i są dziećmi Boga, świętym ludem Boga⁴⁵. Choć pojęcie przebóstwienia nie występuje u Ojców Apostolskich, to w ich pismach widać żywą świadomość obecności Boga w wierzących. Dzięki Chrystusowi i zjednoczeniu z Nim przez łaskę chrześcijanie są przemienieni, uduchowieni w Bogu i podniesieni do godności dzieci Bożych⁴⁶.

Jako pierwszy w chrześcijaństwie użył terminu przebóstwienie (θεοποίησις) Justyn Męczennik. Na podstawie Ps 82[81], 1–6 utożsamił je z przemianą wierzącego⁴⁷. Tacjan Syryjczyk stwierdzał, że w człowieku dzięki boskiemu tchnieniu, tchnieniu żywota, występuje element nadprzyrodzony, a jego istotą jest uczestniczenie w Duchu Boga⁴⁸. Człowiek – stworzony na obraz Boży – dzięki wolnej woli może w akcie swobodnego wyboru osiągnąć dobro istniejące w Bogu⁴⁹, kiedy będzie realizował ściśle zjednoczenie ciała i duszy z Bogiem poprzez życie doskonałe⁵⁰.

³⁵ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie* 11, 1: SchUr 1, s. 150; BOK 10, s. 116.

³⁶ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie* 9, 2: SchUr 1, s. 148; BOK 10, s. 116.

³⁷ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Magnezji* 10, 2: SchUr 1, s. 168; BOK 10, s. 122.

³⁸ Por. *Homilia z II wieku* 1, 1: SchUr 2, s. 238; BOK 10, s. 92.

³⁹ Por. *List Barnaby* 21, 8–9: SchUr 2, s. 192, 194; BOK 10, s. 199.

⁴⁰ Por. *List Barnaby* 9, 8: SchUr 2, s. 164; BOK 10, s. 188.

⁴¹ Por. *List Barnaby* 5, 5: SchUr 2, s. 148, 150; BOK 10, s. 183; BOK 14, s. 4; SchUr 2, s. 178; BOK 10, 194.

⁴² Por. *List Barnaby* 6, 2–3: SchUr 2, s. 152; BOK 10, s. 184.

⁴³ Por. *List Barnaby* 8, 5: SchUr 2, s. 160; BOK 10, s. 187.

⁴⁴ Por. *List Barnaby* 19, 8: SchUr 2, s. 190; BOK 10, s. 197–198.

⁴⁵ Por. *List Barnaby* 14, 6: SchUr 2, s. 178; BOK 10, s. 194.

⁴⁶ Por. S.A. PANIMOLLE, *Grazia divina*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, t. XXXI, Roma 2002, s. 27–47.

⁴⁷ Por. JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialog z Żydem Tryfonem* 124: PG 6, kol. 764–765; POK 4, s. 322. Jak twierdzi J. GROSS (*La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, s. IV) pojęcie θεοποίησις w Kościele greckim jest odpowiednikiem zachodniej koncepcji łaski uświęcającej.

⁴⁸ Por. TACJAN SYRYJCZYK, *Mowa do Greków* 7: PG 6, kol. 820–821; BOK 24, red. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 317–318; JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialog z Żydem Tryfonem* 3: PG 6, kol. 480–481; POK 4, s. 103.

⁴⁹ Por. TACJAN SYRYJCZYK, *Mowa do Greków* 7, 1: PG 6, kol. 820; BOK 24, s. 317–318; BOK 13, 1; PG 6, kol. 833; BOK 24, s. 325.

⁵⁰ Por. TACJAN SYRYJCZYK, *Mowa do Greków* 15, 1–2: PG 6, kol. 837; BOK 24, s. 327.

Apologeci greccy, mówiąc o partycypowaniu człowieka w życiu boskim, mocno podkreślali perspektywę etyczną – bardziej akcentowali wolny wybór człowieka opierający się na poznaniu i ludzkim działaniu niż boską dynamikę łaski. Przebóstwienie oznaczało u nich eschatologiczną nagrodę utożsamianą z nieśmiertelnością. Nie była ona jednak celem samym w sobie, chodziło im raczej o zwrócenie uwagi na stałe zjednoczenie wierzącego z Bogiem⁵¹.

Według Ireneusza z Lyonu, przez grzech człowiek utracił nieśmiertelność, która łączy się z obrazem Boga w człowieku⁵². Bóg powołał jednak człowieka do tego, by stawał się do Niego podobny. Człowiek, stając się naśladowcą Wcielnego Boga-Syna, ostatecznie zostanie przyjęty do chwały Boga Ojca⁵³. Zbawcze dzieło Chrystusa ma umożliwić człowiekowi uzyskanie przyjaźni z Bogiem⁵⁴, człowiek ma jednak do wyboru drogę prowadzącą do Królestwa Bożego i zjednoczenia się z Bogiem albo oddalenie się od Boga⁵⁵.

Według Orygenesza, przebóstwienie człowieka następuje poprzez wzniesienie się ponad wszystko, co materialne, tak by mógł on oglądać to, co boskie, i by dzięki temu stał się Bogiem⁵⁶. Ludzie muszą pragnąć przebóstwienia⁵⁷ i dążyć do niego⁵⁸ oraz żyć w prawdzie, co oznacza „mieć uczestnictwo w Chrystusie”⁵⁹.

Zdaniem Atanazego z Aleksandrii przebóstwienie człowieka dokonuje się dzięki odnowieniu obrazu Bożego, jaki ludzie noszą w sobie. Każdy człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz, a zachowując przykazania, żył w nieśmiertelności, pierwszy grzech – czyli złamanie Bożego przykazania – skazało ludzi na śmiertelność⁶⁰. Syn Boży za pośrednictwem Wcielenia przyjął wszelką ludzką zniszczalność⁶¹, a dzięki męce i zmartwychwstaniu przekazał ludziom własną niezniszczalność, pokonał śmierć i otworzył człowiekowi nadzieję na zmartwychwstanie⁶² i pełne odnowienie obrazu Boga w człowieku⁶³. Koncepcję deifikacji człowieka jako

⁵¹ Por. A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka*, s. 87–88.

⁵² Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostoelskiej* 16: Sch 406, red. A. Rousseau, Paris 1995, s. 104; ŻMT 7, red. W. Myszor, s. 37–38.

⁵³ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 3, 21, 10: FCh 8/3, red. N. Brox, Freiburg im Breisgau 1995, s. 270, 272.

⁵⁴ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 5, 2: FCh 8/5, red. N. Brox, Freiburg im Breisgau 2001, s. 30–38.

⁵⁵ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostoelskiej* 1: Sch 406, s. 82, 84; ŻMT 7, s. 21–22.

⁵⁶ Por. ORYGENES, *Komentarz do Jana* 32, 27: PG 14, kol. 813, 816; ŻMT 27, s. 553–554.

⁵⁷ Por. ORYGENES, *Komentarz do Jana* 20, 29, 266: PG 14, kol. 656–657; ŻMT 27, s. 440.

⁵⁸ Por. ORYGENES, *Komentarz do Jana* 20, 27, 240–242: PG 14, kol. 648–653; ŻMT 27, s. 436–437.

⁵⁹ ORYGENES, *Komentarz do Jana* 1, 34: PG 14, kol. 80–84; ŻMT 27, s. 72–74.

⁶⁰ Por. ATANAZY Z ALEKSANDRII, *O Wcieleniu Słowa* 49, 2: PG 25, kol. 184; PSP 61, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 69.

⁶¹ Por. ATANAZY Z ALEKSANDRII, *O Wcieleniu Słowa* 4, 3: PG 25, kol. 104; PSP 61, s. 25.

⁶² Por. ATANAZY Z ALEKSANDRII, *O Wcieleniu Słowa* 4, 6: PG 25, kol. 104; PSP 61, s. 26.

⁶³ Por. ATANAZY Z ALEKSANDRII, *O Wcieleniu Słowa* 7, 3–4: PG 25, kol. 108–109; PSP 61, s. 28; *O Wcieleniu Słowa* 13, 7–9: PG 25, kol. 120; PSP 61, s. 34–35.

więzi z Bogiem, możliwej i dokonywanej poprzez Wcielenie i Zbawienie w Chrystusie, rozwijali po Atanazym także Cyryl Aleksandryjski, Pseudo-Dionizy Areopagita i Jan Damasceński⁶⁴.

Tertulian, ustalając znaczenie przebóstwienia (łac. *deificatio*) na podstawie Ps 82[81], 6, doszedł do wniosku, że polegało ono na tym, iż ludzie dzięki wierze stali się dziećmi Boga, bogami⁶⁵. Jedynie Bóg może uczynić człowieka Bogiem, dlatego przemiana ta dokonuje się jedynie dzięki łasce Bożej, a nie poprzez własny wysiłek człowieka⁶⁶. Człowiek za pomocą wolnej woli może wybrać dobro, przykazania Boże, życie wg wskazań Boga. Przebóstwienie jest zatem także skutkiem wyboru przepisu Bożego na ludzkie życie albo jego odrzucenia⁶⁷.

Ambroży z Mediolanu, wychodząc od tekstu Księgi Wyjścia (7, 1), stwierdzał, że człowiek, jak np. Mojżesz, może stać się niejako bogiem⁶⁸. Aby osiągnąć stan duchowego przemienienia, człowiek musi oczyszczać swe serce i stawać się odnowionym duchowo⁶⁹.

Augustyn z Hippony w odniesieniu do przebóstwienia człowieka posługiwał się pojęciem *deificatio*, ale także terminem adopcja (*adoptio*) czy udział w naturze Bożej (*participatio divinae naturae*). Tekstem biblijnym, z którego Hipponata wyprowadził możliwość ludzkiego przebóstwienia, jest Ps 82[81], 6, a posługiwał się nim, tłumacząc pozostałe teksty biblijne⁷⁰. Warunkiem przebóstwienia jest według Augustyna wiara i więź z Bogiem, możliwe dzięki odkupieniu dokonanemu w Jezusie Chrystusie⁷¹. Jednak czyn samego Boga – przebóstwienie jest skutkiem oświecenia uzyskiwanego w czasie chrztu, jest ono związane z usprawiedliwieniem, które pochodzi od samego Boga⁷². To wolą Boga jest uczynić człowieka bogiem, co dzieje się za przyczyną Chrystusa⁷³. Człowiek, chcąc trwać w stanie uświęcania Bożego,

⁶⁴ Por. I.-H. DALMAIS, *Divinisation*, kol. 1376–1389.

⁶⁵ Por. TERTULIAN, *Przeciw Prakseaszowi* 13: PL 2, kol. 168–170; ŻMT 4, red. H. Pietras, Kraków 1997, s. 54–56; porównawczo zobacz, jak Tertulian kpi z deifikacji złoczyńców w ujęciu mitologii pogańskich: *Apologetyk* 11, 10: PL 1, kol. 335A; POK 20, s. 55–56; por. G. BARDY, *Divinisation*. III. *Chez les Pères latins*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, kol. 1390.

⁶⁶ Por. TERTULIAN, *Adversus Hermogenem* 4: SCh 439, red. F. Chapot, Paris 1999, s. 88, 90.

⁶⁷ Por. TERTULIAN, *Przeciw Marcjonowi* 2, 5: PL 2, kol. 285–286; PSP 58, red. K. Myszor, Warszawa 1994, s. 74–75.

⁶⁸ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Expositio Psalmi 118*, 8, 15: OOSA 9, red. L.F. Pizzolato, Milano – Roma 1987, s. 322.

⁶⁹ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Expositio Psalmi 118*, 8, 21: OOSA 9, s. 330.

⁷⁰ Por. A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka*, s. 107–148.

⁷¹ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Enarratio in Psalmum* 49, 1–2: NBA 25, red. A. Corticelli, R. Minuti i in., Roma 1982², s. 1244–1248; PSP 38, red. E. Stanula, Warszawa 1986, s. 244–246; *Enarratio in Psalmum* 94, 6: NBA 27/1, red. T. Mariucci, V. Tarulli, Roma 1993², s. 312–316; PSP 40, red. E. Stanula, Warszawa 1986, s. 259–260.

⁷² Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Homilie na Ewangelię św. Jana* 48, 9: NBA 24/1, red. A. Vita i in., Roma 1985², s. 960, 962; PSP 15/1, red. E. Stanula, Warszawa 1977, s. 27–28.

⁷³ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Sermo* 166, 4: NBA 31/2, red. M. Recchia, F. Monteverde, Roma 1990, s. 754, 756.

musi je wybrać i postępować etycznie, lecz naturę uświęcenia podtrzymuje w wierzącym tylko Bóg – Duch Święty⁷⁴.

Na Zachodzie koncepcję przebóstwienia człowieka we wczesnym średniowieczu rozwijali kolejno: Anzelm z Canterbury, Rupert z Deutz, Pierre z Celle, Bernard z Clairvaux, Adam z Dryburgh⁷⁵, w XIII wieku: Aleksander z Halès, Bonawentura z Bagnoreggio, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu⁷⁶, następnie autorzy szkoły renańskiej i flamandzkiej⁷⁷.

Chrześcijańska teologia przebóstwienia w okresie patrystycznym rozwijała się w odniesieniu do tajemnicy Wcielenia Bożego oraz Odkupienia, dokonanych w osobie Jezusa Chrystusa. Greckie misteria i filozofia dały chrześcijaństwu, szczególnie temu greckiemu, pewien system pojęciowy, ale teologiczna podstawa tej koncepcji świętości człowieka tkwiła przede wszystkim we wspomnianych Misteriach Chrystusa, w starotestamentalnej nauce o człowieku, będącym obrazem Boga (Rz 1, 26–27; 5, 1–3; 9, 6; Ps 82[81], 6) oraz w nowotestamentalnej nauce o chrzcie i Eucharystii, jako chrześcijańskim misteriom trynitarnym (por. Mt 28, 19). Przebóstwienie jest więzią pomiędzy Bogiem a człowiekiem, posiada ziemski wymiar etyczny, a znajdzie swe dopełnienie po śmierci, w zmartwychwstaniu i zjednoczeniu z Bogiem w niebie⁷⁸.

3.2. Świętość jako uświęcanie człowieka w Duchu Świętym

Pisma Nowego Testamentu ukazują, że Jezus poczęty z Ducha Świętego i działający w Duchu Świętym obiecał i ofiarował swemu Kościołowi Ducha Świętego⁷⁹. Autorzy Nowego Testamentu, zwłaszcza św. Paweł Apostoł, wskazują, że Duch Święty przeprowadza chrześcijanina przez kolejne okresy życia duchowego – od przemiany wierzącego w dziecko Boże w momencie chrztu (1 Kor 12, 13), w kolejnych etapach – przemiany serca i umysłu (2 Kor 1, 21–22; Ef 1, 14), tak że wierzący staje się wolnym w Duchu (Ef 6, 11–17; Ga 5, 25; 6, 8–9; Rz 8–9), człowiekiem duchowym (1 Kor 3, 1; 2, 6). To doświadczenie duchowe uświęcającego działania Ducha Świętego (2 Kor 5, 6–7; Ga 3, 2. 5; 1 Tes 1, 5–6) w chrześcijanach ukazuje, że Duch Święty sam zaświadcza o wierzących przed Bogiem (Rz 8, 16), wstawia się za nimi (Rz 8, 26), przebywa w nich (Rz 8, 11). Duch Święty zamieszkujący

⁷⁴ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Sermo* 97, 2: NBA 30/2, red. L. Carrozzi, F. Monteverde, Roma 1983, s. 188, 190; por. G. BARDY, *Divinisation*, s. 1390–1398.

⁷⁵ Por. M.-A. FRACHEBOUD, *Divinisation*, IVA. *Auteurs monastiques du 12^e siècle*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, kol. 1399–1413.

⁷⁶ Por. H.-T. CONUS, *Divinisation*, IVB. *Théologiens du 13^e siècle*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, kol. 1413–1431.

⁷⁷ Por. R.-L. OECHSLIN, *Divinisation*, IVC. *École rhénane et flamande*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, kol. 1432–1445.

⁷⁸ Por. A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka*, s. 225–236.

⁷⁹ Por. *Duch Boży: Nowy Testament*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 229–233.

w chrześcijanach przekształca ich na etapie doczesności jako zapowiedź (2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14), jako prymicje (Rz 8, 23; Hbr 6, 5) pełnej rzeczywistości Bożej, chwały u Boga żywego, jaka nastąpi w wieczności (2 Kor 3, 3. 18). Obecność Ducha Świętego w ochrzczonych jest już istnieniem przyszłej chwały Bożej (Rz 14, 17), mającego się dokonać zmartwychwstania wierzących (Rz 8, 11; 1 Kor 15, 45), nowego stworzenia (2 Kor 5, 17), chwały i trwania przy Bogu (2 Kor 3, 6. 11). Na ziemi Duch Święty wyraża się poprzez miłość, także tą żyjącą w wierzących (Rz 5, 5; 1 Kor 12, 4. 12; 8, 1; Ef 4, 16)⁸⁰.

Tematyka uświęcającego działania Ducha Świętego jest obecna w pismach Ojców i pisarzy Kościoła. W *Pasterzu* Hermasa czy w judeochrześcijańskim apokryfie *Wniebowstąpienie Izajasza (Ascensio Isaiae)* Duch Święty to Ten, który obdarza wierzących przywilejami duchowymi, wprowadza ich w tajemnicę Ojca, a dzięki Jego działaniu uświęca się zarówno cały Kościół, jak i poszczególni chrześcijanie⁸¹. Orygenes był pierwszym autorem, który zbudował syntezę nauki o świętości pojmowanej jako uświęcające działanie Ducha w człowieku⁸². Duch Święty działający w świętych tworzy nowy Lud Boży, wprowadzając wierzących we wspólnotę z Ojcem i Synem⁸³. Według Atanazego z Aleksandrii, Duch Święty działający w wierzących oświeca ich umysły i uświęca ich w działaniu⁸⁴. Zdaniem Ireneusza z Lyonu Duch Święty wpływa na całego człowieka wierzącego (por. 1 Tes 5, 23), oczyszczając jego czyny, aby doprowadzić go do zmartwychwstania⁸⁵. Dlatego zdaniem Ireneusza w Kościele ma miejsce stale uświęcające, ożywiające i jednoczące działanie Ducha Świętego⁸⁶.

Jak zauważa Jean Gribomont komentujący powyższe teksty patrystyczne, Ireneusz z Lyonu podkreślał w Kościele obecność charyzmatów⁸⁷. Natomiast od twierdzeń Hipolita o Duchu działającym w męczennikach jako wzorach⁸⁸ oraz propagacji enkratycznego ascetyzmu Metodego z Olimpu, mówiącego, że Duch Święty zamieszkuje tylko w duszach czystych⁸⁹, została rozpoczęta ascetyczna

⁸⁰ Por. J. GUILLET, *Esprit Saint*. I. *Dans L'Écriture*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, Paris 1961, kol. 1246–1257.

⁸¹ Por. G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1936, s. 80–86; J. DANIELOU, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 185–188; 408–420.

⁸² Por. ORYGENES, *O zasadach* 1, 3, 5–8: PG 11, kol. 150–155; *ŻMT* 1, s. 86–92.

⁸³ Por. ORYGENES, *O zasadach* 1, 8, 3: PG 11, kol. 178C; *ŻMT* 1, s. 126–127.

⁸⁴ Por. ATANAZY Z ALEKSANDRII, *Pierwszy List do Serapiona* 19: PG 26, kol. 573C–576D; *ŻMT* 2, red. H. Pietras, Kraków 1996, s. 90–92.

⁸⁵ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haeresis* 5. 9, 1–2: FCh 8/5, s. 74, 76.

⁸⁶ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haeresis* 3. 24, 1: FCh 8/3, s. 296, 298; *Adversus haeresis* 3. 17, 2: FCh 8/3, s. 212, 214.

⁸⁷ Por. J. GRIBOMONT, *Esprit Saint chez les Pères*. II. *L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères*. A. *Pères grecs*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, kol. 1268.

⁸⁸ Por. HIPOLIT, *In Daniielem commentarius* 2, 21: Sch 14, red. M. Lefèvre, Paris 1947, s. 156.

⁸⁹ Por. METODY Z OLIMPU, *Uczta, czyli o dziewictwie* 11, 3: PG 18, kol. 21BC; PSP 24, *Epilog, Gregorion*: „Ich bowiem nawet Bóg nazywa w błogosławieństwach bogami i głosi otwarcie, że ci, którzy

tradycja tezy⁹⁰, która ograniczała czy też preferowała działanie Ducha już nie w całym Kościele, ale przede wszystkim w ascetach⁹¹.

Ojcowie i pisarze łacińscy widzieli przejawy działania Ducha Świętego jako Uświęciela przede wszystkim w Jego działaniu ożywiającym wszelkie stworzenie⁹², w Jego przemieniającym oddziaływaniu na chrześcijan w sakramencie chrztu⁹³ i jednoczeniu Kościoła⁹⁴. Według Ambrożego z Mediolanu, Duch Święty formuje wewnętrznie człowieka na właściwe – Boże podobieństwo⁹⁵, przywraca nam pierwotne podobieństwo do Boga⁹⁶, uświęca wody chrztu i przemienia Kościół⁹⁷, dokonuje naszego uświęcenia⁹⁸, ustanawia nas przybranymi dziećmi Bożymi i świątyniami Boga⁹⁹. Dzięki działaniu Ducha chrześcijanin poznaje Ojca i Syna¹⁰⁰. Duch objawia wierzącym tajemnice Boże¹⁰¹, obdarza ich swoimi darami duchowymi¹⁰², szczególnie darem miłości¹⁰³, i wprowadza we wspólnotę z Ojcem i Synem¹⁰⁴. Augustyn

bez wahania w Niego wierzą, Boga oglądać będą, bo do oglądu Boga nie wnoszą nic, co by mogło zaćmić oko duszy, lecz będąc z daleka od światowych pragnień, nie tylko ciało strzeże przed stosunkiem seksualnym, ale jak powiedziałam, również ich serce nie przyjmuje nawet myśli o braku umiarkowania; a przede wszystkim w takim sercu jak w świątyni mieszka i spoczywa Duch Święty” (red. E. Stanuła, Warszawa 1980, s. 106–107).

⁹⁰ Por. AFRAT SYRYJCZYK, *Demonstratio* 6, 14: *Patrologia Syriaca* 1, red. J. Parisot, Paris 1894, kol. 293; BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym* 16, 40: PG 82, 141C; PAX 37, red. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 140.

⁹¹ Por. J. GRIBOMONT, *Esprit Saint chez les Pères*, kol. 1268–1269.

⁹² Por. TERTULIAN, *Apologetyk* 48, 7: PL 1, kol. 524; POK 20, red. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 192.

⁹³ Por. TERTULIAN, *Przeciwko Prakseaszowi* 2: PL 2, kol. 156–157; ŻMT 4, 37–38; *Przeciwko Prakseaszowi* 8–9: PL 2, kol. 163–164; ŻMT 4, s. 45–48; *O chrzcie* 6–8: PL 1, kol. 1206–1209; PSP 5, red. E. Stanuła, Warszawa 1970, s. 139–141.

⁹⁴ Por. CYPRIAN z KARTAGINY, *Do Donata* 4: PL 4, kol. 201A; POK 19, red. J. Czuj, Poznań 1937, s. 87–88; *O jedności Kościoła katolickiego* 5: PL 4, kol. 502A; POK 19, s. 174–175.

⁹⁵ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Expositionis evangelii secundum Lucam* 10, 70: OOSA 12, red. G. Coppa, Milano – Roma 1997², s. 446.

⁹⁶ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza* 1. 1, 37: OOSA 11, red. G. Coppa, Milano – Roma 1997², s. 132, 134; PSP 16, red. A. Bogucki, Warszawa 1977, s. 42–43.

⁹⁷ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza* 2, 7: OOSA 11, s. 150; PSP 16, s. 51–52; *Sakramenty* 2. 5, 15: OOSA 17, red. G. Banterle, Milano – Roma 1996², s. 64, 66; POK 26, red. L. Gładyszewski, S. Pieszczoł, Poznań 1970, s. 63.

⁹⁸ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Sakramenty* 1. 5, 15: OOSA 17, s. 50, 52; POK 26, s. 57.

⁹⁹ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De Spiritu Sancto* 2. 7, 64–67: OOSA 16, red. C. Moreschini, Milano – Roma 1999², s. 202, 204.

¹⁰⁰ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De Spiritu Sancto* 3. 22, 167: OOSA 16, s. 352.

¹⁰¹ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza* 7, 19: OOSA 12, s. 108; PSP 16, s. 261.

¹⁰² Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Sakramenty* 3. 2, 8: OOSA 17, s. 78; POK 26, 69; *Expositio Psalmi 118* 19. 28: OOSA 10, s. 306. 308; *De Spiritu Sancto* 1. 11, 127: OOSA 16, s. 140, 142.

¹⁰³ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Epistola extra collectionem* I (Mauf. 41), 15: OOSA 20, s. 180.

¹⁰⁴ Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De Paradiso* 5, 26: OOSA 2/1, red. P. Siniscalco, Milano – Roma 1984, s. 72, 74.

z Hippony wskazywał szczególnie na rolę Ducha Świętego jako Daru Bożego¹⁰⁵, komunii z boskością¹⁰⁶ i komunii kościelnej¹⁰⁷ i dlatego przypisywał Duchowi Świętemu Miłość jako Jego imię własne¹⁰⁸.

Omawiając powyższe teksty teologii łacińskiej II–V w., Piet Smulders stwierdził, że Ambroży miał fundamentalny wkład w rozwój pneumatologii łacińskiej, gdyż oczyścił ją z pozostałości subordynacjonistycznych, teologicznie wykazał równość substancjalną Ducha z Ojcem i Synem oraz wskazał na gruncie łacińskim na własne, uświęcające działania Ducha Świętego¹⁰⁹. Obecnie uświęcające działanie Ducha Świętego jest podkreślane przede wszystkim w liturgii Kościoła, gdzie Duch jest ukazywany jako działający w sakramentach i sakramentaliach, wprowadzając wiernych w tajemnicę Bożego odkupienia człowieka¹¹⁰, dlatego też jest On nazwany Duszą Kościoła¹¹¹.

3.3. Świętość jako uświęcanie człowieka w łasce

W Starym Testamencie występują co najmniej cztery terminy opisujące zbawczą życzliwą wolę Boga wobec człowieka: חֵן (*hēn*, wolne i pełne miłości zwrócenie się Boga do ludzi, zbawcze czyny i dary Boga), חֶסֶד (*hesed*, stała i niezawodna dobroć oraz przyjazna postawa Boga względem ludzi, wierna miłość Boga do ludu przymierza), רַחֲמִים (*rahāmîm*, przebaczące i wspomagające ludzi miłosierdzie Boga, czułość Boga wobec ludzi), אֲהָבָה (*'ahābâ[h]*, bezwarunkowa miłość Boga do ludu Izraela, dobrowolna wspólnota miłości Boga z indywidualnym człowiekiem)¹¹². Hebrajskie חֵן (*hēn*) w greckiej Septuagincie przetłumaczono jako χάρις ('szczególnie względy', 'życzliwość', 'skłonność' i 'udzielanie się'). Pojęcie to zostało w Nowym Testamencie użyte przez Pawła do głoszenia chrześcijańskiego orędzia zbawienia. Dwie trzecie ze stu pięćdziesięciu tekstów Nowego Testamentu zawierających termin łaska znajduje się właśnie wśród tekstów Pawłowych. U Pawła pojęcie to oznacza zbawie-

¹⁰⁵ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *O Trójcy Świętej* 15. 19, 35–37: NBA 4, red. A. Trapè, G. Beschin et alii, Roma 1987², s. 686–690; POK 25, red. J.M. Szymusiak, Poznań 1963, s. 422–444.

¹⁰⁶ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Homilie na Ewangelię św. Jana* 99, 7: NBA 24/2, s. 1382; por. *Sermo* 71. 20, 33: NBA 30/1, s. 446, 448; PSP 15/2, s. 250–251.

¹⁰⁷ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 11: NBA 10/2, red. M. Mendoza i in., Roma 1997, s. 694, 696; *Homilie na Ewangelię św. Jana* 14, 9: NBA 24/1, s. 338; PSP 15/1, s. 219–220; *O Trójcy Świętej* 6. 9, 10: NBA 4, s. 280–284; POK 25, s. 234–235.

¹⁰⁸ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *O Trójcy Świętej* 15. 17, 27–32: NBA 4, s. 672–680; POK 25, s. 436–440; por. *De fide et simbolo* 9, 19; *Sermo* 265, 9.

¹⁰⁹ Por. P. SMULDERS, *Esprit Saint chez les Pères. II. L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères. B. Pères latins*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, kol. 1278.

¹¹⁰ Por. F. VANDENBROUCKE, *Esprit Saint dans la liturgie*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, kol. 1283–1296.

¹¹¹ Por. S. TROMP, *L'Esprit Saint âme de l'Église*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, kol. 1296–1302.

¹¹² Por. G. KRAUS, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, s. 31–49; G. GRESHAKE, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005, s. 24–25.

nie darowane ludziom przez Boga z dobrowolnej miłości, za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. Spośród synoptyków posługuje się nim tylko Łukasz. Nie występuje ono natomiast u Mateusza i u Marka. Biblia przez łaskę rozumie zatem wszechobjęmujące zbawcze działanie Boga wobec człowieka¹¹³.

Greckojęzyczni i wschodni pisarze patrystyczni kontynuowali biblijne pojmowanie łaski, która oznaczała według nich rodzaj i sposób, w jaki Bóg podtrzymuje świat w istnieniu i działa w nim. Łaska to synonimiczne określenie całego wydarzenia zbawczego, jakim Bóg obdarował człowieka. Ojcowie apostołscy często utożsamiali łaskę z uświęcającym działaniem Ducha Świętego, stąd synonimiczność terminów *πνεῦμα* i *χάρις*¹¹⁴. Ireneusz z Lyonu, mówiąc o zbawczej ekonomii Boga wobec świata, podkreślał, że Bóg Ojciec z łaski powołuje cały świat do istnienia i skutecznie obdarza ludzi nowymi dobrami¹¹⁵. Syn Boży rozdziela łaski Ojca, przez Wcielenie przyniósł ludziom odkupienie, które nie pochodzi od ludzi, ale od Boga¹¹⁶. Duch Boży działa w całej historii zbawienia, udzielając ludziom skutecznych darów¹¹⁷. W poszczególnych wiernych zamieszkuje On poprzez sakrament chrztu – dając im tym samym załączek wspólnoty z Bogiem w miłości, a cała łaska Ducha dokona dzieła upodobnienia wierzących do Boga po zmartwychwstaniu¹¹⁸. Według Orygenes, łaska jest udziałem człowieka w dobroczynnym działaniu Boga, przy czym Ojciec i Syn oddziałują na całe stworzenie, a Duch Święty jedynie na świętych, czyli na chrześcijan¹¹⁹. Duch czyni chrześcijan zdolnymi do etycznego – dobrego życia, oświeca ich umysły, aby rozumieli Objawienie¹²⁰. Bóg, zdaniem Orygenes, usposabia wierzących do dobrego życia, ale proces dobrego życia zależy już od wyborów poszczególnych ludzi¹²¹. Bóg współdziała jednak z dobrą wolą człowieka, gdyż w dokonywaniu dobrego czynu, musi ludzkiej woli zawsze towarzyszyć łaska Boga¹²². To Bóg doprowadza wszystko do końca, a jego wkład w dobre ludzkie czyny jest większy niż udział człowieka¹²³.

Ojcowie wschodni IV w. (Atanazy Wielki, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy), a potem teologowie tworzący tradycję Kościoła bizantyjskiego

¹¹³ Por. G. KRAUS, *Nauka o łasce*, s. 49–71; G. GRESHAKE, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 25–29.

¹¹⁴ Por. C. BAUMGARTNER, *Grâce*. I. *Sens du mot grâce*. 1. *Les Pères grecs*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, Paris 1967, 705.

¹¹⁵ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 2, 34, 3: FCh 8/2, s. 292, 294; *Adversus haereses* 4, 11, 2: FCh 8/4, s. 80, 82.

¹¹⁶ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 3, 20, 3: FCh 8/3, s. 250; *Adversus haereses* 4, 20, 7; FCh 8/4, s. 166.

¹¹⁷ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 3, 17, 3: FCh 8/3, s. 214, 216.

¹¹⁸ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 5, 8, 1: FCh 8/5, s. 66, 68.

¹¹⁹ Por. ORYGENES, *O zasadach* 1, 3, 7: PG 11, kol. 152–154; ŻMT 1, s. 88–90.

¹²⁰ Por. ORYGENES, *O zasadach* 1, przedmowa 3: PG 11, kol. 116–117; ŻMT 1, s. 52; *O zasadach* 1, 1, 3: PG 11, kol. 122–123; ŻMT 1, s. 60.

¹²¹ Por. ORYGENES, *O zasadach* 3, 1, 6: PG 11, kol. 256–260; ŻMT 1, s. 230–232.

¹²² Por. ORYGENES, *O zasadach* 3, 2, 2: PG 11, kol. 305–307; ŻMT 1, s. 278.

¹²³ Por. ORYGENES, *O zasadach* 3, 1, 19: PG 11, kol. 292–293; ŻMT 1, s. 269–270.

(Maksym Wyznawca, Jan Damasceński, Symeon Nowy Teolog, Grzegorz Palamas), korzystając z wypracowanych przez Ireneusza i Orygenesza przesłanek dla nauki o łasce, nie stworzyli jednej doktryny łaski. Główne ich tezy można sprawdzić do twierdzeń, że łaska jest trynitarnym, osobowym, zbawczym działaniem Boga w historii. To działanie dla zbawienia ludzi jest realizowane w Kościele poprzez chrzest, odpuszczenie grzechów i charyzmaty, a każdy wierzący w różnej formie współpracuje z Bożym działaniem zbawczym¹²⁴.

W swoich tezach odwoływali się do biblijnej definicji człowieka stworzonego na obraz Boży. Przez grzech obraz Boży w człowieku został zniekształcony, zakryty, zepsuty. Stąd całe działanie zbawcze Boga zmierza do tego, by obraz Boży uwolnić od zepsucia grzechu w procesie wychowawczym dokonującym się w historii zbawienia. Kulminacją owego procesu było zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa, kiedy to Bóg objawiający się we Wcieleniu odtworzył w człowieku zniekształcony obraz Boży. Jednocześnie przez Chrystusa Bóg prowadzi ludzi do większej wolności i podobieństwa do Niego. Toteż, zdaniem Ireneusza z Lyonu, Chrystus musi ingerować we wszystkie etapy rozwojowe człowieka, aby je uświęcić i przygotować dla nas własny przykład. Wcielony Bóg, Logos, nie jest jednak punktem końcowym Boskiej pedagogii wobec człowieka. Jest ona kontynuowana przez działanie Ducha Świętego i przez Kościół¹²⁵.

Zdaniem Ojców greckich człowiek powinien odpowiedzieć na Boże działanie w sposób wolny, aby obraz Boży, który przez grzech nieco wyblakł, odzyskał jasność prawdziwego wzoru, jaki jest w Logosie wcielonym, wychowującym człowieka na swoje podobieństwo. Celem tego zbawczego wychowania jest przeobstwienie człowieka, zbawienie, które dokonuje się w nieskończoności Boga. Dlatego w teologii Ojców greckich całe zbawcze działanie Boga jest rozumiane jako niestworzona łaska¹²⁶. To Bóg prowadzi człowieka przez wychowanie do doskonałości w zbawczym procesie, który obejmuje stworzenie, zbawienie, naturę, historię, całą ludzkość i pojedynczego człowieka. W tym procesie inicjatywę ma Bóg, a człowiek powinien odpowiedzieć na nią w sposób wolny¹²⁷.

Według pisarzy i Ojców Kościoła Zachodniego, tkwiącego wyraźnie w kategoriach religii ujmowanej w reguły prawa (Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Augustyn z Hippony), podstawowe znaczenie miała realizacja ideału łaski¹²⁸. Chrześcijaństwo nie było pojmovane zatem jako Boża pedagogia zbawienia, ale jako religia boskiego

¹²⁴ Por. G. KRAUS, *Nauka o łasce*, s. 94–100.

¹²⁵ Por. G. GRESHAKE, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 31.

¹²⁶ Por. Y. SPITERIS, *Salvezza e grazia come divinizzazione nella tradizione d'oriente e occidente*, w: *La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale. Atti del VII Simposio inter-cristiano, Reggio Calabria, 2–4 settembre 2001*, red. P. Zilio, L. Borgese, Venezia – Mestre 2008, s. 21–23, 36–37; por. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 2002.

¹²⁷ Por. G. GRESHAKE, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 31–34.

¹²⁸ Por. Tamże, s. 31–32; Y. SPITERIS, *Salvezza e grazia*, s. 23–27.

prawa. Akcent teologiczny był położony na winę jednostki, jej odpowiedzialność i wolność. Stąd proces zbawienia nie był na Zachodzie rozumiany jako uniwersalne wydarzenie zbawcze, ale jednostka była zobowiązana do postawienia sobie pytania: w jaki sposób, będąc wolna, uzyska zbawienie? Jak pisze Gisbert Greshake, odpowiedź patrystycznych teologów zachodnich była następująca: przy pomocy łaski człowiek jest uwalniany od grzechu i zyskuje zdolność do zmierzania do zbawienia jako celu. Jeśli zatem dla patrystyki wschodniej łaska była sposobem/rodzajem każdego Boskiego działania (właściwością Boga), to dla patrystyki zachodniej łaska była (i jest...) widziana z perspektywy człowieka, jako wielkość antropologiczna, „coś” przy/w człowieku¹²⁹.

Augustyn z Hippony określił jeden z paradygmatów łaski w rozumieniu zachodnim: łaska Boża i ludzka wolność są konkurującymi przyczynami sprawczymi – im większa łaska Boża, tym mniejsza ludzka wolność, i na odwrót. Według opinii Augustyna to Bóg sprawia wszystko, a udział człowieka pozostaje niewielki. Człowiek, by mógł czynić to, co nakazuje Bóg, musi najpierw prosić o łaskę¹³⁰. Augustyńska koncepcja łaski, potwierdzona przez lokalny synod w Kartaginie w 418 r.¹³¹, wprowadziła do teologii zachodniej twierdzenie, że łaska jako szczególna pomoc i siła jest człowiekowi koniecznie potrzebna¹³².

Wiele też Augustyna, szczególnie z okresu tzw. późnej doktryny łaski (po 396/397 r.), zostało z czasem odrzuconych przez Magisterium Kościoła Zachodniego, gdyż nie miały one uzasadnienia w Piśmie Świętym (grzech jako centrum doktryny łaski; biologiczna teoria przekazywania grzechu pierwszym rodzicom jako grzechu pierworodnego; pesymistyczne określenie całej ludzkości jako masy skazanej na potępienie z powodu grzechu pierworodnego – tzw. *massa damnata*; całkowite zniszczenie wolnej woli przez grzech pierworodny; niezawodna skuteczność łaski pozbawiająca znaczenia wolność i historię ludzkości; zupełna bierność ludzi w wydarzeniu zbawienia; relacje między łaską a wolnością ukazane jako konkurencja, w której ludzie są poniżani, aby zajaśniała wielkość Boga; ograniczenie powszechnej woli zbawczej Boga przez teorię predestynacji do zbawienia czy potępienia; wreszcie obraz Boga arbitralnego, który z masy potępionych partykularnie wybiera, kogo chce do zbawienia)¹³³.

Niezależnie od opinii pojedynczych teologów na temat istoty łaski, teologowie patrystyczni Wschodu i Zachodu twierdzili również, że właśnie w łasce Bożej

¹²⁹ Por. G. GRESHAKE, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 34–35.

¹³⁰ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *De dono perseverantiae* 20, 53; NBA 20, red. A. Trapè i in., Roma 1987, s. 380, 382.

¹³¹ Por. DH 225–230, s. 123–125; por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, nr VII, 1–5, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 286–287.

¹³² Por. *Indiculus*, DH 238–249, s. 133–141; por. *Breviarium Fidei* VII, 6–15, Poznań 1988, s. 286–293.

¹³³ Por. G. KRAUS, *Nauka o łasce*, s. 123.

dokonuje się tajemnica adopcji człowieka na dziecko Boże, usynowienie człowieka przez Boga. Dzięki darmowej miłości Boga wobec ludzi, poprzez wiarę i chrzest, wierzący zostaje przez Boga usprawiedliwiony, ma osobisty udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Boże, uświęcające oddziaływanie na człowieka odbywa się dzięki działalności Ducha Świętego w wierzących (por. Rz 5, 5). To On uświęca wierzących i jako Duch-Miłość doprowadza do zjednoczenia z Ojcem i Synem. Opis teologiczny uświęcania wierzącego w Duchu – łasce i zamieszkiwania Ducha Świętego w chrześcijaństwie rozwijali na Wschodzie szczególnie Orygenes, Atanazy, Cyryl z Aleksandrii, a na Zachodzie – paradoksalnie – Augustyn z Hippony¹³⁴.

3.4. Świętość jako doskonałość

Według Starego Testamentu człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz (Rdz 1, 26–27), jako „istota żywa” (Rdz 2, 7), dlatego posiada wyjątkową godność ponad całym innym stworzeniem (Ps 8; Syr 17, 1–24). Z tego też względu pierwsze przykazanie Boga dla ludzi z Księgi Rodzaju (1, 28–29), określa ich konkretny ziemski, ale i Boski cel: płodność i rozmnażanie się, zaludnienie ziemi i uczynienie jej sobie poddaną. Terminem technicznym, jakim autorzy ludzcy wyrażali w Starym Testamencie doskonałość, jest przymiotnik תָּמִים (*tāmîm*) oznaczający pierwotnie ‘czystość rytualną’ zwierzęcia ofiarnego (Wj 12, 5; 29, 1; Kpł 1, 3), ale także ‘wyjątkową więź’ człowieka z Bogiem i ‘wypełnianie woli Bożej’ (Rdz 6, 9; 17, 1; Syr 44, 17; 2 Sm 22, 25)¹³⁵. W judaizmie rabinackim okresu międzytestamentalnego ‘doskonale sprawiedliwym’ (שְׂדֵיךְ גָּמִיךְ; *šddîq gāmîr*) był ten Izraelita, który wypełniał Torę w całości, od א (*alef*) do ת (*taw*), czego najlepszym przykładem był patriarcha Abraham¹³⁶.

Nowy Testament powtórzył za Starym Testamentem motyw biblijnego sprawiedliwego, zachowującego doskonale normy religijne i moralne. Terminem technicznym na wyrażenie stanu doskonałości religijnej było określenie przymiotnikowe τέλειος (dosłownie: ‘taki, który osiągnął cel rozwoju’, ‘dorosły’, ‘dojrzały’, ‘doskonały’) i jego terminy pochodne (τελειότης, τελείως, τελείωσις, τελειωτής)¹³⁷. Dlatego do doskonałości w sensie sprawiedliwości przed Bogiem, większej niż w przypadku faryzejskich uczonych w Prawie Mojżeszowym, są wezwani wszyscy wierzący, a jej

¹³⁴ Por. C. BAUMGARTNER, *Grâce. II. Le mystère de la filiation adoptive. 2. Expérience de l’habitation du Saint-Esprit*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, kol. 712–726.

¹³⁵ Por. S. LÉGASSE, *Perfection chrétienne. I. Écriture Sainte*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, Paris 1984, kol. 1074–1075.

¹³⁶ Por. H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, München 1956², s. 50–51, 386, 814–815.

¹³⁷ Por. G. DELING, τέλειος, τελειόω, τελείωσις, τελειωτής, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VIII, red. G. Kittel, Stuttgart 1990, s. 68–80.

normą jest wyłącznie sam Bóg (Mt 5, 48)¹³⁸. Zdaniem Jeana Gribomont, dydaktyczne zalecenie z Ewangelii św. Mateusza (19, 21), udzielane przez Jezusa istniejącemu historycznie bogatemu młodzieńcowi, dotyczy nie tyle doskonałości jako takiej (bo doskonały jest tylko Bóg), co ludzkiej formy doskonałości wierzącego przed Bogiem, czyli charyzmatu bycia czystym, prostym i zgodnym zawsze z wolą Boga, a nie postawy faryzejskiego legalisty¹³⁹.

Teologia św. Pawła, wykorzystując koncepcję mędrca sprawiedliwego jak Abraham, posługiwała się dodatkowo schematem greckiego wychowania, stąd chrześcijanin ukazywany w doczesności jest jeszcze niedoskonały, bo doskonały stanie się w wieczności (1 Kor 13, 9–11; Ef 4, 13). Trudności i niedoskonałości czasu ziemskiego należy przewycięzać w tajemniczej łączności z Chrystusem, który jest doskonałością chrześcijan (Kol 1, 15–20; Ef 1, 3–14), co na zewnątrz powinno się wyrażać w dobrych dziełach i w miłości wobec bliźnich (Kol 3, 14; Flp 3, 15)¹⁴⁰. Uświęcanie pojmowane jako Boży proces pedagogiczny stawania się doskonałym – w sensie Pawłowym – nie jest jakimś ograniczaniem czy zubożaniem człowieka przez wyzbycie się jego własnej tożsamości czy też ograniczaniem-zubożeniem ludzkiej indywidualności. Apostołowi Pawłowi chodzi raczej o doskonałość pojętą jako proces stawania się współpracownikiem Boga, w sposób religijnie, ale i moralnie coraz bardziej godny Boga i człowieka (1 Kor 15, 42–58)¹⁴¹.

W teologii Ojców apostoelskich duchowe doskonalenie chrześcijan rozpoczyna się od momentu chrztu, a jego dopełnienie nastąpi w eschatologii. Przez wiarę i chrzest wierzący już na ziemi staje się dla Boga Jego doskonałą świątynią, co dopełni się w czasie ostatecznym, podczas spotkania z Bogiem w wieczności¹⁴². Męczeństwo za wiarę jest doczesnym wyrazem dojrzałości-doskonałości wiary¹⁴³. Dojrzałość-doskonałość wiary dokonuje się również na polu etycznym, stąd w postulowanej judeochrześcijańskiej doktrynie dwóch dróg zaleca się chrześcijanom, by wybierali dobro moralne, co potwierdzi ich przymierze z Bogiem¹⁴⁴.

¹³⁸ Por. J. DUPONT, *L'appel à imiter Dieu en Matthieu 5, 48 et Luc 6, 36*, „Rivista Biblica” 14(1966), s. 137–158; R. SCHNACKENBURG, *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, t. 1, Paris 1971, s. 127–150; L. SABOURIN, *Why is God called „perfect” in Mt 5, 48*, „Biblische Zeitschrift” 24(1980), s. 266–268.

¹³⁹ Por. J. GRIBOMONT, *Perfezione*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. VI, red. G. Rocca, Paris 1980, s. 1439; por. S. LÉGASSE, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966; J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'Évangile selon saint Matthieu*, Fribourg Suisse 1977.

¹⁴⁰ Por. J. GRIBOMONT, *Perfezione*, s. 1440.

¹⁴¹ Por. W. MISZTAL, *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych*, Kraków 2010, s. 33–35.

¹⁴² Por. HERMAS, *Pasterz 3*: SchUr 3, red. U.H.J. Körtner, Darmstadt 1998, s. 150, 152; BOK 10, s. 212–213; *List Barnaby 4*, 10–11: SchUr 2, s. 146; BOK 10, s. 182.

¹⁴³ Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Rzymian 1*, 1: SchUr 1, s. 182; BOK 10, s. 128; *Do Efezjan 14*, 2: SchUr 1, s. 152, 154; BOK 10, s. 117.

¹⁴⁴ Por. *Didache 1*, 1–6, 3: SchUr 2, s. 66–76; BOK 10, s. 33–36; por. J. DANIELOU, *Le traité de centesima, sexagesima et tricesima et le judéo-christianisme latin avant Tertullien*, „Vigiliae Christianae”

Według Ireneusza z Lyonu, doskonałość-dojrzałość chrześcijanina dokonuje się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, który rekapitułuje ludzką naturę w Duchu. Człowieka, który popełnił grzech, wprowadza powtórnie na drogę Bożego zbawienia, prowadzi przez życie do zmartwychwstania i ostatecznego spotkania z Bogiem¹⁴⁵. Chrystus wiezie wierzącego przez różne stadia ludzkiego życia, od człowieka cielesnego do człowieka duchowego, co dokonuje się dzięki przemianie w Duchu oraz w wolnych wyborach człowieka¹⁴⁶. Zdaniem Klemensa z Aleksandrii, doskonałość chrześcijanina dokonuje się na drodze pedagogii Bożej, na którą wprowadza wierzącego, a następnie kieruje nim Boski Pedagog – Logos wcielony¹⁴⁷. Proces ten rozpoczyna się faktycznie w momencie chrztu¹⁴⁸. Klemens postrzega doskonałość chrześcijańską jako doskonałość boskich charyzmatów, które działają w wierzących¹⁴⁹. Tak więc według Klemensa doskonałość jest ostatecznym etapem wolności ewangelicznej, osiąganym dzięki doskonałej miłości wobec Boga, poprzez stopniowe oczyszczanie się wierzącego i jego udział w liturgii¹⁵⁰. Według Orygenesusa, doskonałość chrześcijańska jest związana z Bożą ekonomią zbawienia każdego człowieka. Dlatego dla każdego z wierzących przez chrzest, czyli przez działanie Ducha Świętego, dokonuje się udział w naturze samego Boga. Orygenes rozwija tematykę adopcji/dzieciństwa chrześcijan w Duchu oraz przejścia każdego wierzącego od ducha służby do Ducha dzieciństwa¹⁵¹ i kontemplacji chwały Boga¹⁵².

Jednym z pierwszych, który utożsamiał partykularny stan życia, w tym wypadku dziewictwo, z życiem doskonałym, był Metody z Olimpu¹⁵³. Natomiast autor życiorysu Pachomiusza z Teb, spisane w dialekcie bohairskim języka koptyjskiego,

25(1971), s. 171–180; W. RORDORF, *Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les Deux Voies*, „Recherches de science religieuse” 60(1972), s. 109–128.

¹⁴⁵ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 4, 38: FCh 8/4, s. 332–336.

¹⁴⁶ Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 5, 6, 1–2: FCh 8/5, s. 56–62; por. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969, s. 214–225.

¹⁴⁷ Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce* 1. 1, 3, 3: SCh 30, red. C. Mondésert, M. Caster; Paris 1951, s. 43, 46; PAX 33/1, red. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 2–3.

¹⁴⁸ Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce* 1. 2, 7, 4: SCh 30, s. 59; PAX 33/1, s. 132.

¹⁴⁹ Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce* 4. 21, 132: SCh 463, red. A. van den Hoek, Paris 2001, s. 274, 276; PAX 33/1, s. 370–371.

¹⁵⁰ Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce* 7. 10, 56, 1–7: SCh 428, red. A. le Boulluec, Paris 1997, s. 182, 184; PAX 33/2, s. 262–263.

¹⁵¹ Por. ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana* 13, 37, 237–238: PG 14, kol. 464; *ŻMT* 27, s. 322; *ŻMT* 20, s. 33–34: PG 14, kol. 669–677; *ŻMT* 27, s. 444–448; *Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza* 13, 26: PG 13, kol. 1830–1832; *ŻMT* 10, s. 188–190.

¹⁵² Por. ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana* 1, 7, 37: PG 14, kol. 85–88; *ŻMT* 27, s. 34–35; por. D.L. BALAS, *The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian transposition of the theme of the Platonic tradition*, w: *Origeniana*, Quaderni di „Vetera Christianorum” 12, red. H. Crouzel, Bari 1975, s. 257–275.

¹⁵³ Por. METODY Z OLIMPU, *Uczta, czyli o dziewictwie* I, 2: SCh 95, s. 63; PSP 24, s. 31–32; tamże 1, 4: SCh 95, s. 62; PSP 24, s. 33–34.

utożsamiał życie doskonałe z życiem cenobickim¹⁵⁴. Od tego momentu doskonałość chrześcijańska w praktyce zaczęła być stopniowo odnoszona do mnichów, którzy podjęli wybór życia w czystości seksualnej oraz praktykowanie ascezy monastycznej¹⁵⁵. W literaturze chrześcijańskiej pojawił się zatem kolejny topos – doskonałego mnicha, który był przedstawiany jako wzór życia¹⁵⁶. Hasło to zostało powtórzone następnie przez syryjski *Liber Graduum*, dzieła Pseudo-Makarego, Ewagriusza z Pontu, Jana Kasjana, Augustyna z Hippony (np. *List 157*; traktaty: *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De bono coniugali*) i Pseudo-Dionizego Areopagite¹⁵⁷. Augustyński schemat ascetyczny preferujący dziewictwo i wdowieństwo, a stawiający na ostatnim miejscu małżeństwo jako stan doskonałości chrześcijańskiej został z czasem przejęty przez średniowieczną teologię zachodnią¹⁵⁸.

3.5. Świętość jako promowany model życia

Przekazy pisarzy wczesnochrześcijańskich można też analizować pod kątem historycznego rozwoju koncepcji świętości. Z pism chrześcijańskich pierwszych trzech wieków wynika, że wszyscy chrześcijanie po przyjęciu chrztu, jako członkowie wspólnoty Bożej w Chrystusie, byli określani jako święci. Z czasem owo wspólnotowe pojmowanie świętości w chrześcijaństwie zostało przeniesione ze wszystkich na wybrane jednostki, które były ogłaszane przez Kościół świętymi. Był to proces dosyć złożony, w którym można jednak historycznie wyróżnić charakterystyczne tendencje. Od początków chrześcijaństwa wierzący żywili cześć dla męczenników, natomiast w Kościele III wieku obserwujemy symptomy kultu liturgicznego męczenników. Od IV wieku odnotowuje się przejawy czci wobec biskupów, ascetów i mnichów, a to na przełomie IV/V wieku przeradza się w ich kult kościelny. Dla historyków chrześcijaństwa widoczne jest utożsamienie męczennika ze świętym. Święty od IV wieku był w Kościele oficjalnie ogłaszany. Jako święty stanowił świadectwo samego siebie oraz grupy społecznej i ekonomicznej, do której wcześniej przynależał, a która go promowała do kultu i widziała w nim model propagowanych cnót i ideał do naśladowania. Kategoria świętości religijnej od IV wieku zaczęła być

¹⁵⁴ Por. L.T. LEFORT, *Les Vies coptes de S. Pachôme*, Louvain 1943, s. 182.

¹⁵⁵ Por. Tamże, s. 169, 261.

¹⁵⁶ Por. K. WARE, *The Monk and the Married Christian*, „Eastern Churches Review” 6(1974), s. 72–83; J.-M. CLÉMENT, *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales*, t. II, (*Instrumenta patristica VII/B*), Steenbrugge 1978, s. 897–897.

¹⁵⁷ Por. G. COUILLEAU, *Perfection chrétienne. II. Pères et premières moines w: Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, kol. 1106–1117.

¹⁵⁸ Por. F.P. BEATRICE, *Perfezione. III. La Chiesa latina*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. VI, s. 1449; por. Y.M. DUVAL, *L'originalité du „De virginibus” dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase*, w: *Ambroise de Milan 1974, XVI^e centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, s. 9–66; M. GOODICH, *The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1982; K. SUSO FRANK, *Perfection chrétienne. III. Moyen Âge*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, kol. 1118–1131.

ujmowana w normy kościelnych kanonów, stawała się powoli świętością kanoniczną, przez Kościół „odczuwaną”, „przeżywaną” i „akceptowaną”¹⁵⁹.

Te dwa skrajne ujęcia – od świętości wszystkich chrześcijan najpierw do świętości męczenników, a potem do świętości biskupów, ascetów i mnichów – przeszły w swoim historycznym rozwoju sześć kolejnych etapów:

1. Ilościowy rozwój wspólnot chrześcijańskich zwiększał tym samym różnorodność społeczną i kulturową samych chrześcijan.
2. Pokój religijny z 313 r. i formalny koniec prześladowań chrześcijan spowodował pośrednio kryzys tożsamości chrześcijańskiej – przestało funkcjonować obowiązujące do IV wieku powiedzenie, że chrześcijanin to męczennik.
3. Od III wieku w chrześcijaństwie nadal zwiększał się systematycznie dystans pomiędzy klerem a ludźmi świeckimi, co prowadziło do uznawania tych ostatnich za będących na marginesie chrześcijańskiego zaangażowania w świętość osobistą. Pojawili się w wtedy delegowani specjaliści od świętości, którzy poświęcają jej całe swe życie (biskupi, asceci, mnisi).
4. Rozwój teologii w IV wieku, a szczególnie chrystologiczna polemika antyariańska, udobitnił boskość Jezusa Chrystusa, co pośrednio pchnęło rzesze wiernych do szukania „mniejszych i bliższych” sobie pośredników, „ludzkich” świętych.
5. Rozwój teologii w dziedzinie eschatologii od IV wieku ukierunkował pobożność chrześcijańską na świętych, jako idealnych pośredników u Boga, niewidzialnych patronów, którzy dzięki swoim cnotom nabyli status przyjaciół Boga, a w związku z tym mogą towarzyszyć i pomagać wiernym w doczesności¹⁶⁰.

W Kościele Zachodnim procesy te spowodowały postrzeganie świętości wiążącego jako doskonałości moralnej, gdzie określone rodzaje zachowań moralnych według systemu cnót promowały model świętego: męczennika, biskupa, ascety czy mnicha. Od V wieku w Kościele Zachodnim pojawiło się jako zwyczaj wstawianie przed imieniem określenia przymiotnikowego „święty”¹⁶¹. Natomiast w Kościele Wschodnim świętość chrześcijanina była odczytywana jako duchowość ontolo-

¹⁵⁹ C. DUQUOC, *Modelli di santità*, „Concilium” 15/9(1979), s. 13–23; C. LEONARDI, *Dalla santità monastica alla santità politica*, „Concilium” 15/9(1979), s. 85–97; M. VAN UYTFANGHE, *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, w: *Scrivere di Santi, Atti del II Convegno di Studi dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, red. G. LUONGO, Roma 1998, s. 17–47; A.M. ORSELLI, *Modelli di santità e modelli agiografici nell'Occidente latino*, „Augustinianum” 39(1999), s. 168–185; P. DELOOZ, *Sainteté et martyre*, w: *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, red. J. Pirotte, E. Louchez, „Revue d'histoire ecclésiastique” 95/3(2000), s. 34–47.

¹⁶⁰ Por. E. ZOCCA, *Santo e santità*, kol. 4702–4703.

¹⁶¹ Por. J.-C. PICARD, *Saints. II. Dans les Églises Latines. A. Des origines au 9^e siècle*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, Paris 1990, kol. 203–212.

giczna, gdzie człowiek był uznawany za świętego przez Kościół, gdyż dostrzegano w nim wyraźną obecność działania Ducha Świętego¹⁶². W średniowieczu także Kościół bizantyjski i rosyjski sklasyfikował swoich świętych według określonych modeli świętości¹⁶³.

ZAKOŃCZENIE

Starożytność chrześcijańska nie wypracowała jednego wzorca świętości wierzącego. W Kościele Zachodnim próby tego typu unifikacji pojawiły się dopiero w teologii scholastycznej oraz w średniowiecznej prawnej teologii kanonizacyjnej. Natomiast według teologii patrystycznej do VIII wieku Święty w pełnym i jedynym tego słowa znaczeniu, podobnie jak w Piśmie Świętym, jest tylko Bóg. Każda teologiczna koncepcja świętości była w okresie patrystycznym w pewien sposób pochodną relacji Boga z człowiekiem, któremu zostaje udzielone coś z boskości: zbawienie, odkupienie win, usynowienie przez Boga. Pojęcie świętości według autorów patrystycznych było również odczytywane jako relacja człowieka z Bogiem, którą najlepiej można utożsamiać z relacją miłości wybierającej Boga i bliźniego (por. 1 J 4, 8. 10–11; J 3, 16; 13, 34–35; 15, 9–13. 17). Chrześcijańska świętość według teologów wczesnochrześcijańskich jest utożsamiana z miłością do Boga i do bliźnich, która jest odpowiedzią wierzącego na miłość Boga do człowieka. W tym kontekście świętość i uświęcenie człowieka były odczytywane jako rezultat działania Boga i aktywności człowieka. Bóg stworzył człowieka wolnym, zaś wolność zniekształcona przez grzech została przywrócona przez odkupienie dokonane w Jezusie Chrystusie, który objawił doskonałą drogę wolności prowadzącą do Boga. Inny aspekt świętości i uświęcenia to stopniowe upodobnianie się człowieka do obrazu Bożego, który jest w każdym z ludzi. Wątki te rozwijali zarówno autorzy greccy, jak i łacińscy.

Uświęcanie człowieka w łasce Bożej to kolejny aspekt świętości opisywanej przez pisarzy patrystycznych. Było ono rozważane jako działanie Boga (patrystyka wschodnia) lub działanie podejmowane przez człowieka (patrystyka zachodnia). Łaska opisywana jako działanie Boga na zewnątrz Trójcy Świętej to stopniowe Boże usynawianie człowieka, łaska, która zakłada osobistą relację człowieka z Bogiem i synowską więź z Nim, do czego usposabia wierzących uświęcające działanie w nich Syna i Ducha (por. Rz 5, 5; 8, 14–17. 29; Ga 4, 4–7). O aktualności tej myśli patrystycznej o trynitarnym działaniu uświęcającym człowieka świadczy fakt, że podjął ją Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* (5, 39–42).

¹⁶² Por. P. EVDOKIMOV, *La nouveauté de l'Esprit. Études de spiritualité*, Bellefontaine 1977, s. 58–59.

¹⁶³ Por. T. ŠPIDLIK, *Saints. I. Dans les Église byzantine et russe*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, kol. 198–202.

Uświęcenie człowieka w łasce Bożej widziane z perspektywy człowieka to określona Boża pedagogia wobec człowieka, charakteryzująca się swoistym początkiem, postępowaniem i wreszcie tzw. doskonałością. W tym ujęciu męczeństwo za wiarę było traktowane jako najwyższy wyraz miłości wobec Boga i człowieka. Zrodzona zeń pobożność martyrologiczna zainicjowała też dewocyjny kult męczenników w Kościele, który ze swej strony był podstawą przyszłego kultu świętych.

RIASSUNTO

DARIUSZ KASPRZAK OFMCAP

Le concezioni della santità nel periodo patristico (sec. I–VIII)

La teologia patristica non ha elaborato un unico modello di santità cristiana. Possiamo distinguere almeno cinque concezioni generali elaborate dai Padri e dagli scrittori antichi circa l'idea della santità: la deificazione dell'uomo, la santificazione dell'uomo tramite lo Spirito Santo, la santificazione dell'uomo per la grazia, la perfezione dell'uomo e la santità percepita come modello della vita cristiana, promosso dalla Chiesa in un preciso contesto storico. Nella teologia patristica il Santo unico, a pieno titolo, è soltanto Dio. Ciascuna delle concezioni teologiche della santità nell'epoca patristica è una derivazione della relazione tra Dio e l'uomo, perché solo Dio può dare qualcosa della Sua divinità: la salvezza, la redenzione dei peccati, l'adozione filiale (la deificazione dell'uomo). Dagli autori patristici la santità è percepita come la relazione dell'uomo con Dio, la quale viene definita meglio come l'amore, che sceglie Dio e il prossimo (cf. 1 Gv 4, 8. 10–11; Gv 3, 16; 13, 34–35; 15, 9–13. 17).

La santità cristiana, secondo i teologi patristici, è la risposta del credente all'amore di Dio per l'uomo. In quest'ottica la santità e la santificazione dell'uomo vengono comprese come il risultato dell'azione di Dio e dell'attività dell'uomo. Dio ha creato l'uomo come essere libero; questa libertà è stata distrutta a causa del peccato, però viene ridata in forza della redenzione realizzata nella persona di Gesù Cristo, il quale ha rivelato la perfetta via della libertà, che conduce l'uomo a Dio. Un altro aspetto della santità e santificazione, è quello di una graduale assimilazione dell'uomo al progetto divino su ciascuno (santificazione dell'uomo nello Spirito Santo). Questi aspetti della santità vengono sviluppati sia dai Padri greci e orientali sia dai Padri latini.

La santità dell'uomo per la grazia divina è un altro aspetto della santità cristiana commentata dagli autori cristiani dell'età patristica. Questo tipo di santità può es-

sere visto o come azione da parte di Dio (patristica orientale e greca) o come azione da parte dell'uomo (patristica occidentale). La grazia vista come azione da parte di Dio è considerata come una graduale attuazione della filiazione/adozione dell'uomo; fondata sulla personale relazione tra l'uomo e Dio, tra l'uomo concepito come figlio/bambino e Dio considerato come Padre. Per queste relazioni i credenti sono preparati dall'azione santificatrice del Figlio e dello Spirito Santo, le Persone Divine che operano in loro (cf. Rom 5, 5; 8, 14–17. 29; Ga 4, 4–7). La santificazione dell'uomo ad opera della grazia divina, vista dalla parte dell'uomo, viene descritta dai Padri anche come pedagogia di Dio, caratterizzata da un inizio, uno sviluppo e dalla «cosiddetta» perfezione. Sotto questo aspetto il martirio per la fede viene trattato come l'atto dell'amore supremo per Dio. Questa teologia martiriale ha dato inizio nella Chiesa antica al culto dei martiri, che costituì la base del culto dei santi, che ebbe inizio nella Chiesa dal IV/V secolo.