

Theosis człowieka

Wprowadzenie

Powołanie w Biblii posiada wielu różnorodnych aspektów. Jednym z nich, bez wątpienia, jest szczególnie potraktowane życie. Obserwujemy tam, że wśród ogólnego powołania do istnienia, życie odgrywa wyjątkową rolę i stanowi niepowtarzalne w swej istocie, a także charakterze, wydarzenie. Autor Księgi Rodzaju pisze o transbiologicznym istnieniu człowieka. Nie przypadkiem przecież hagiograf wkłada w usta Boga słowa o jakimś, nieznanym przedtem namyśle będącym jednocześnie fenomenalną proklamacją powołania istoty ludzkiej. Wewnętrzny dialog Boga „uczynimy ludzi na obraz Nasz, podobnych do Nas” (Rdz 1, 26), który starożytni twórcy odnoszą do Ojca i Syna przyjmuje formę: uczynimy człowieka na mój obraz, którym Ty jesteś¹. Syn, jako Obraz Ojca, jest tu modelem, prawzorem. Jedno z przesłań tego tekstu, to eschatologiczne, jest przedmiotem tego opracowania.

1. Obraz i podobieństwo

Ukształtowanie człowieka na obraz (*selem*; *lac. imago*) i podobieństwo (*d^emûth*; *lac. similitudo*) Boga musi stanowić bardzo konkretną cechę², skoro tak bardzo wyróżnił On istotę ludzką od całego stworzenia, nadając mu wyraźne rysy odrębności. Co więcej, powierzył mu pieczę nad całym osiągalnym dla niego światem, stanowiąc tym samym z niego osobę wyjątkową. Cechą charakterystyczną tej wyjątkowości jest właśnie obraz, który w pełni objawił się przez Jezusa Chrystusa, o którym św. Paweł napisze „On (Jezus Chrystus) jest obrazem (eikon) Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Komentując ten tekst Jan Dunst – Doktor Subtelny, nazwie Chrystusa „arcydziełem Boga” (*summum opus Dei*)³. Wielki nauczyciel V w. Cyryl z Aleksandrii dokonuje refleksji nad naturą człowieka, którą jednoznacznie łączy ze stworzeniem na wzór Syna. Świadczy o tym jego teologia oparta na fakcie inkarnacji. Syn Boży mógł wcielić swoje bóstwo, ponieważ natura człowieka została powołana już jako ikona Boga, dlatego „od Ducha Świętego człowiek otrzymał pieczęć, czyniącą go obrazem Boga”⁴. Cyryl jest piewcą Ducha Świętego, starożytnym pneumatoforem, gdyż zależność od Niego przebija się we wszystkich jego naukach.

¹ Cytaty pochodzą z: *Pismo Święte, Stary i Nowy Testament 1-4*, Poznań 2000

² S. Grzybek, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, [w:] *Vademecum Biblijne* [później VB], Kraków 1991, s. 114. Por. *Wstęp do ksiąg Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 94.

³ Zob. G. Bloch, *Jan Duns ze Szkocji*, Poznań 1986, s. 151.

⁴ Cyryl z Aleksandrii, PG 73, 204 D. Bez daru Ducha Świętego „rysy obrazu Bożego nie mogą na nowo rozblysnąć w człowieku” – PG 73, 205 B.

Widzimy więc, że powołanie człowieka oparte jest na wizerunku Syna Bożego. Fenomen osoby nie jest niewiadomy, lecz oparty na odwiecznym planie Boga, który właśnie taką postać przewidział dla swojego Syna, który stanie się, jako Człowiek, „odbiciem ukazującym Jego chwałę i jako obraz Jego istoty” (Hbr 1, 3).

2. Historia kształtowania pojęć

Już we wczesnym chrystianizmie egzegeci biblijni nie byli zgodni co do rozumienia pojęć: obraz i podobieństwo. Jedni, np. św. Ireneusz i Orygenes uważali je za odmienne, a inni, np., św. Atanazy i św. Cyryl Aleksandryjski za synonimy. Teologia zachodnia skłania się bardziej do pierwszego rozumienia. Istnieje różnica pomiędzy podobieństwem a obrazem. Obraz Boży w człowieku wpisany jest nieodwołalnie i „nie może doznać żadnego zniekształcenia”⁵. Nic nie jest w stanie go zniszczyć. Ów *sele*” jest bowiem ontyczną częścią osoby już niezmienną i trwałą pomimo zmieniających się warunków zewnętrznych lub nawet przez zniekształcenie wewnętrzne spowodowane grzechem osobistym. Ta ikonoczność, jako dar i powołanie jednocześnie, stanowi załączek celu, do jakiego powołuje Bóg człowieka, którym jest współuczestnictwo w istnieniu „Wy wszyscy bogami jesteście” (por. Ps 82, 6; J 10, 34). Dlatego *imago Dei* ma swoje źródło w trynitarnym obrazie Boga, którego istotną cechą jest relacja, „egzystencja ekstatyczna”⁶. Życie, to właśnie zdolność skierowana ku innym, bycia dla. Nie da się wyrugować z natury osoby ludzkiej postępowania wypływającego z przeświadczenia o interpersonalnym istnieniu. W związku z tym istnieje pewna reguła mówiąca o konieczności swoistego *exodusu* dla osiągnięcia integralnego spełnienia się człowieka. Bóg Stwórca i Odkupiciel jest największym spełnieniem ludzkości i każdego człowieka osobno, właśnie przez proegzystencję.

Podobieństwo zaś (*d^e mûth*) stanowi, uzewnętrzniający się postawą życiową człowieka, fakt działania. Realizuje się ono przede wszystkim w „stawaniu się”, przez co ma charakter dynamiczny, wciąż dąży do celu. Do Boga podobni jesteśmy dzięki sposobowi działania i myślenia. Przejawia się ono bowiem nieustanną możliwością dokonywania wyboru, intencjami itd. Dlatego Ewangelia wzywa do konkretnego stawania się „doskonałymi jak Ojciec” (por. Mt 5, 48). Człowiek, który grzeszy, deformuje podobieństwo, stając się karykaturą samego siebie.

Posługując się platońską terminologią (*eikon – homóiosis*) Ireneusz, jako pierwszy, wprowadził rozróżnienie pomiędzy obrazem (*imago*) a podobieństwem (*simi-*

⁵ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 34.

⁶ Rozważając istotę Boga, jako Osobowej Przyczyny zaistnienia człowieka, należy przyznać, że Bóg jest Centrum istnienia **dla**, to **dla** urzeczywistnia się przede wszystkim w relacji do. W tym właśnie wyraża się Jego Imię, które objawił Mojżeszowi (Wj 4), a które gwarantuje obecność. Ponadto fundamentalnym elementem osoby jest „element wyjścia z siebie, [...] zwrócenie ku twarzy drugiego (*prós opa*)”. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 69. Dlatego właśnie cała „rzeczywistość osoby wyraża się jej skierowaniem na drugie osoby”, tamże. Według Rdz 1, 26 „narada” Boga jest całkowicie zrozumiała dopiero w świetle objawionej nauki o Trójcy. W tym właśnie sensie, jako ideał relacyjnego istnienia, „sposób istnienia osób Boskich jest prawzorem osoby ludzkiej”, tamże, s. 90.

litudo). Głównym tego powodem było przekonanie o niedoskonałości stworzonego człowieka⁷. Według wspomnianego apologety, każdy człowiek jest bytem powołanym do rozwoju, dynamicznym z samej natury. W swoim fundamentalnym dziele napisał: „Człowiek bowiem sam przez się nie może oglądać Boga. Jeżeli jednak Bóg zechce, to może być przez człowieka oglądany, i to, przez którego chce”⁸. Wskazywałoby to na możliwość relacji pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem, tylko wtedy, jeżeli towarzyszy temu łaska. Na podstawie tego kształtuje się wizja ekonomii zbawienia, w której stworzenie człowieka jest antycypacją inkarnacji Boga. Istnienie jest ściśle powiązane z wizerunkiem Boga-Człowieka. Świadczy ono zatem o najbardziej intymnym obdarowaniu przez Boga podobieństwem, którego On sam jest Prawzorem. Myśl taką znajdujemy min. w teologii iberyjczyków, np. Grzegorza z Elwiry czy Prudencjusza⁹. Człowiek, niezależnie od swojej duchowo-materialnej kondycji, uczestniczy w życiu Bożym nie tylko przez łaskę istnienia, ale przez powołanie do uczestnictwa w Jego naturze. Analogii do tego możemy doszukiwać się, np. w Liście do Hebrajczyków, gdzie czytamy o „współtowarzyszach Chrystusa”, „uczestnikach Ducha Świętego” lub o „uczestnikach świętości (Bożej)” (Hbr 3, 14; 6, 4; 12, 10). W tym kontekście św. Piotr jednoznacznie pisze o „uczestnikach Boskiej natury” (*theias koinonoi physeos*) (2 P 1, 4). Teksty te mogą wprowadzić pewien niepokój, jeśli przypomnimy sobie klasyczną metafizykę Boga, w której wyjątkowo mocno wyodrębniona jest Jego transcendencja.

To uczestnictwo musi oznaczać coś więcej aniżeli bierne bycie „w”. Użyty termin *koinonos* oznacza współuczestnika, kogoś, kto jest bezpośrednio, „istotowo” złączony, kogoś, kto w sposób zupełnie rzeczywisty i realny posiada część tej samej rzeczywistości. Można więc pojąć nauczanie Pawła, który na Areopagu głosi, że „jesteśmy z rodu Bożego” (Dz 17, 28). Nie jest więc człowiek tylko moralnym odwzorowaniem tego, co boskie. Idąc po tej linii znajdujemy u św. Grzegorza z Nissy stwierdzenie: „człowiek jest spokrewniony z Bogiem”¹⁰. W dobie przebudzenia Kościoła XX wieku, pryncypialna jego postać – Y. Congar, napisze we wstępie do swojej sumy o Duchu Świętym: „Człowiek, jako duch, nie może mieć innego przeznaczenia niż boskie, swoje ostateczne spełnienie może znaleźć tylko w Bogu”¹¹.

⁷ Ireneusz twierdził, że Bóg powołując człowieka do istnienia zamierzał permanentnie doskonalić go za sprawą łaski. Miał on zatem osiągnąć dopiero stan nieskazitelności. Dlatego pisze o człowieku jako stworzeniu, że: „ma się stawać na obraz i podobieństwo niestworzonego Boga w Trójcy Osób” – *Adv. haer.* 38, 3. Zob. Z. J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 133-134.

⁸ *Adv. haer.* IV, 20,5; cyt. za H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, Kraków 1991, s. 70; por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995, s. 83-84.

⁹ Zob. P. Liszka, *Teologia hiszpańska w pierwszych siedmiu wiekach chrześcijaństwa*, Legnica 2001.

¹⁰ *Oratio Cathetetica* 5, (PG 45) 21 CD.

¹¹ Y. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996, s. 14. Tym samym trzeba dodać, że już w VII w. Maksym Wyznawca wypowiedział się na temat fenomenu theosis. W jego nauce przedstawia się to jako uczestnictwo, ale z zachowaniem pryncypialnych zasad: „Bóstwo nigdy nie utożsamia się istotowo z człowieczeństwem, ponieważ przez zjednoczenie z Bóstwem nic stworzonego nie może się stać z nim współistotne czy tej samej natury” – cyt. za Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 124.

3. Przebóstwienie

W historii myśli chrześcijańskiej zagadnienie udziału człowieka w boskiej naturze wyraża termin *theosis*. Tradycja Ojców Kościoła dość mocno rozwinęła chrystologiczną koncepcję człowieka. Traktowano więc Chrystusa jako Prawzór, Archetyp ludzkości. Obraz Boży istnieje w człowieku dzięki temu, że Chrystus był Pierwszym Człowiekiem. Co więcej, dzięki Niemu odkrywa się cel, do jakiego został powołany. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 podaje za św. Ireneuszem „cały człowiek – ciało i dusza – został stworzony na obraz Boga i jest przeznaczony za pośrednictwem Chrystusa do zmartwychwstania ciała oraz życia wiecznego z Bogiem”¹².

Ojcowie Kościoła w bardzo różny sposób rozumeli ideę przebóstwienia. U jednych dotyczyła ona struktury materialnej człowieka, u innych eschatycznej wizji „nowego stworzenia”. Zawsze jednak miało ono związek z działalnością i ekonomią zbawczą Trójcy. Szczególnie teologię pierwszych IV w. cechowała wizja ekonomii trynitarniej. Komentuje ten okres Ch. Schönborn: „Ojcowie Kościoła IV wieku wyrażali to we właściwy sobie sposób mówiąc: dar zbawienia, który otrzymujemy od Chrystusa w Duchu Świętym, stanowi nasze przebóstwienie”¹³.

Klemens z Aleksandrii upatruje proces przebóstwienia człowieka przez Chrystusa już za pośrednictwem Jego Ewangelii, określając ją jako „niebiańską naukę”¹⁴. W swoich rozważaniach posuwa się nawet do określenia, że dzięki tej nauce, i uczestnictwu w niej, człowiek może stać się „niejako Bogiem”¹⁵. O nieco innej stronie udziału Chrystusa w dziele *theosis* powie św. Atanazy. Według niego, sam fakt inkarnacji Syna jest zaczątkiem, antycypacją naszego przebóstwienia. Jezus, stając się człowiekiem i włączając się w człowieczeństwo każdego z ludzi, usynawia nas dla Boga. Dlatego, jak pisze: „przez uczestnictwo w słowie Bożym zostajemy przebóstwieni”¹⁶. Kolejny z Ojców wschodnich, Grzegorz z Nazjanzu, usynowienie łączy z całą populacją ludzką, która w dynamicznym ukierunkowaniu dąży do doskonałości „na tym właśnie polega ta doskonałość, do której dążymy”¹⁷. Jest nią bowiem całkowite podobieństwo do Boga „*theoedeis*”. Do wysiłku moralnego nawiązuje Cyryl z Aleksandrii, który przebóstwienie łączy z wysiłkiem człowieka. „Jeżeli mówimy, że stajemy się jedno z Bogiem, nie znaczy to, że nasza natura przemienia się w Bożą istotę, lecz to, że zespalamy się z Bogiem przez łaskę i cnoty”. I dalej synonimicznie traktując zagadnienia pisze: „o podobieństwie do Boga decyduje ja-

¹² Bóg, Ojciec Miłosierdzia, Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, s. 39.

¹³ Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa, Ikona Chrystusa*, s. 35-36. Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1972, s. 226-228; por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 406-422.

¹⁴ Cyt. za P. Cordes, *Communio. Utopia czy program?*, Warszawa 1996, s. 128; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP XLIV, Warszawa 1988, s. 196.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Cyt. za P. Cordes, *Communio*, s. 128. Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 223-224.

¹⁷ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 332.

kość naszej postawy; rysy Boskiego obrazu pojawiają się w nas dzięki uczynom cnot¹⁸.

Chrześcijańskiemu zachodowi nie obca jest wizja *theosis*. Nawiązuje do niej św. Hilary wyprowadzając z tego misterium przekonanie o celowym działaniu Boga zmierzające do tego, aby jak najbardziej podkreślić godność i wyjątkowość człowieka. W swoim rozważaniu o Trójcy Świętej pisze: „Bóg, jedyny Syn, narodził się jako człowiek z Dziewicy, by w sobie samym obdarzyć ludzi godnością Bożą”. To zjednoczenie Boga z człowiekiem łączy tak mocno, że wprost utożsamia los ludzi z życiem Stwórcy „człowieczeństwo nas wszystkich pozostaje w Bogu¹⁹. Również św. Augustyn suponuje fakt przeobóstwienia przez Boga Trójjedynego. Początek jego *Confesiones* wprowadza nas w atmosferę wielkiej tajemnicy przeznaczenia rodzaju ludzkiego jak i pojedynczego człowieka: „Stworzyłeś nas bowiem skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce, dopóki nie spocznie w Tobie²⁰”.

Dokonując refleksji nad fenomenem człowieka zauważyć należy, że Stwórca, obdarzając nas swoim podobieństwem (*selem*), udzielił również pewnych cech warunkujących to podobieństwo. Nie chodzi tu tylko o znane powszechnie znamiona, jakimi są: wola, rozum i dusza, czy jak to w trychotomicznej formule wyraził św. Paweł (1 Tes 5, 23). One niewątpliwie są nieodłączne istocie ludzkiej, ale w pełni zrealizują się dopiero w wieczności.

Ojcowie Kościoła, komentując akt stworzenia, szczególnie terminy (*selem* i *demuth*) wnioskowali o podobieństwie człowieka do Boga przede wszystkim na sposób duchowy. Nie wykluczało to jednak odważnych opinii o tym problemie zaprezentowanym, np. przez Augustyna²¹. Tradycja Wschodnia, która skłania się ku mitycy i jest głęboko zakorzeniona w rozważaniu tajemnic Bożych oraz „medytacji o przeobóstwieniu²²”, o wiele bardziej akcentuje tę prawdę od Kościoła łacińskiego. Dlatego pisząc o Prawosławiu P. Evdokimov stwierdza: „nadprzyrodzoność była prawdziwą naturą człowieka w raju, a łaska jest współnaturalna²³”. Opinie te prowadzą do wniosku, że człowiek jest z natury obdarzony łaską życia nadprzyrodzonego, które prowadzi do egzystencji podobnej Bogu. On wyposażył człowieka w naturalną cechę, dzięki której będzie mógł zrealizować powołanie. Jest ono wkomponowane w całą strukturę ontyczną osoby ludzkiej. Dlatego prawdziwe człowieczeństwo ujawnia się w relacji *communio* z Bogiem. Człowiek staje się z łaski tym, kim Bóg jest w swej naturze. Nic dziwnego, że Paweł pisze: „Wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3).

¹⁸ PG 75, 205 C; 75, 673 B.

¹⁹ *De Trinitate* 9, 4.

²⁰ Św. Augustyn, *Wyznania* I, 1. *Theosis* jest obecne również w pismach takich teologów jak: Izydora z Sewilli, Grzegorz z Elwiry.

²¹ Augustyn, pisząc o podobieństwie człowieka do Boga, wychodzi czasem poza płaszczyznę duchową. Przykładem tego jest choćby zdanie: „(podobieństwo) odnosi się zasadniczo do ducha ludzkiego i jest uzasadnione także przez formę wyprostowaną ciała”; cyt. za S. Grzybek, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, [w:] VB, s. 115.

²² P. Evdokimov, *Poznanie Boga*, s. 7.

²³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1984, s. 115.

Św. Jan napisze: „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 18), i to właśnie ta Miłość była powodem zaistnienia świata i wszystkich jego elementów. Z całego zaś stworzonego świata najbardziej ukochał Bóg człowieka (por. Jr 31, 13). Całe stworzenie zaistniało ze względu na człowieka. Bóg, jako *communio* Osób, jest wewnętrznie rozpierany w kierunku innej osoby, aby tam, nie tyle zrealizować, co raczej, w wolności i z jej charyzmatem udzielić daru swojej miłości. Ze swojej natury Bóg od zawsze kochał wszystko, co miało się stać i co się stanie. W zasięgu Jego miłości znalazł się nie tylko człowiek, jako korona stworzenia, ale cały świat²⁴. Ta energia jest źródłem i celem całego aktu Bożego. Troska, jaka z niej wynika, najbardziej uwidoczniła się w inkarnacji Syna Bożego, o którym już Orygenes napisał, że „jeszcze przed Wcieleniem był Chrystus w swojej boskości pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem”²⁵, który poniósł śmierć za wszystkich (por. Rz 8, 32), daje nam swojego Ducha Uświęciciela. Jest w tym działaniu swoista logika, według której można odkryć urzeczywistnianie Bożego planu, aby człowiek osiągnął ostatecznie powołanie, które, jak uczy Sobór Watykański II, „jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie” (KDK 22)²⁶. Bynajmniej, sformułowanie to nie oznacza jakiejś idolatrii. Kościół, wierny wyznawanej wierze, uznaje odrębność człowieka od Boga. Wraz z M. Buberem trzeba jednoznacznie twierdzić, że „nigdy nie będzie mógł stanąć na miejscu Boga, ponieważ istota człowieka nigdy nie dosięgnie istotowego obszaru Boga”²⁷.

Kosmiczna ewolucja, której początek dało Wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa, permanentnie zmierza do osiągnięcia stanu całkowitej zbieżności z planem Boga wobec świata. Materia świata, a w tym i ciała ludzkiego, bierze czynny udział w procesie transformacji i wewnętrznej metamorfozy, której efektem będzie istnienie w pełni swojego powołania. Historia jako nieustannie powodowana ruchem nie tylko od wewnątrz, ale i z zewnątrz, przez przyciąganie Boskiej woli, w jakimś procesie zdąża do unifikacji, maksymalnie możliwego połączenia ze Źródłem swojego istnienia i przeznaczenia. Zawarta w człowieku materia, którą Bóg posłużył się w procesie objawiania, a która najwyższy swój przejaw znalazła w inkarnacji Syna, jest poddana spirytualizacji polegającej na przemienianiu ciała w „ciało duchowe” *soma pneumatikon* (1Kor 15, 44). Duch, zawarty również w materii człowieka, ożywiający go w sposób przerastający całe zjawisko życia na ziemi, dąży do uczynienia go, a raczej przywrócenia cechy pierwotnej – chwalebności. Ewolucyjna droga, dotycząca nie tylko świadomości i wyzwalaniu energii ducha ludzkiego, obejmuje także element cielesny człowieka. Bóg uszlachetnia człowieka, a tylko niepoprawna antropologia i teologia czyni dysproporcje. Jeżeli mówimy o wroście człowieka odkupionego przez Chrystusa, to w konsekwencji mamy na myśli całego człowieka duchowo-cielesnego, bo tylko taki realnie istnieje.

²⁴ Por. *Bóg, Ojciec Miłosierdzia*, s. 101.

²⁵ H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 111.

²⁶ Por. Deklaracja *Dominus Iesus* 12. Por. Y. Congar, *Duch człowieka*, s. 14. Pokróćce tłumaczy tę trudną kwestię św. Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich 21*, [w:] *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.

²⁷ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1984, s. 84-85. Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 418-422. Por. H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998, s. 26.

Człowiek, przeznaczony do wspólnoty z Bogiem, przez paschalne wydarzenie Chrystusa, stał się domownikiem Boga, gdyż On zamieszkał, na sposób najbardziej z możliwych, pomiędzy ludźmi, przeobrażając tym samym środowisko, czyniąc je środowiskiem Bożym. Od inkarnacji Syna cały kosmos jest ukierunkowany na materię duchową, do której nieustannie zmierzamy jako istoty powołane mocą odkupieńczego działania Chrystusa²⁸. W tym kontekście cała materia, której integralną częścią, a przez Wcielenie wywyższoną, jest również nasze ciało i cała osoba ludzka, pewnego dnia zostanie przebóstwiona i stanie się materią duchową²⁹. Ten pawłowy *passus* domaga się nieustannie pogłębienia i poszerzenia w ramach teologicznych medytacji.

Summary

Theosis of the man

„What no eye has seen, nor ear heard, nor the heart of man conceived, what God has prepared for those who love him” (1 Kor 2, 9). The Gospel of life, which deals not only with God’s plan but also man’s life, refers to the future with seriousness. God wanted the man for himself. The man is unique among the creation and focusing in himself the whole axiological value of the cosmos is at the same time anticipation of its fullness. Man’s worldly existence isn’t everything what is destined for him. Christ came and raised life nearly to the sacramental level and opened a new perspective before men. It is participation in the very God’s life, intended from the beginning in the economy of salvation. It is another great Creator’s gift for us, which bears His image and similarity inside it. This secret of dispensation of God to people has got its beginning in the very act of creation. Seen in the first verses of the revelation *creatio originalis* permanently aims through *creation continua* at *creation nova* inaugurated at Christ’s resurrection. The adored Body of The Redeemer reveals our future form. Symptomatic Jesus’ words “*You are gods*” taken from the book of Psalms [82, 6; see J 10, 34] demand proper clarification complaisant with the whole thought of the biblical anthropology. Embedded in them the essential content encloses the whole truth about the man.

Theosis is the supplement of the whole creation. It constitutes total change of man’s existence into a new way of living. The matter will be manifestation of the spirit and the spiritual will become pure energy of existence. With all its elements and planes changed in the man, the world (cosmos) will testify about absolutely reigning God, according to Pauline *panta et pasin* (1 Kor 15, 28).

Gregory Palamas from the mountin of Athos teaching about divine energies, aimed towards a mystical dimension of theology. Christian east worked out with

²⁸ Por. P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, [w:] *Pisma t. 1*, Warszawa 1984, s. 354.

²⁹ Tamże, s. 356. Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 41; por. G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrowe*, Kraków 1987, s. 167-171.

great commitment the idea of *theosis*. Despite its cultural and mental dissimilarity the West also didn't miss the excellent vision of the end of times. The man is destined for such a dignity. According to the words of the Holy Scripture he is to become "similar to Him". The Holy Spirit's activity appears as sanctifying in the spiritual, material and ontological dimension. This is our faith, expressed by the council fathers: "In His goodness and wisdom God chose to reveal Himself and to make known to us the hidden purpose of his will by which through Christ, the Word made flesh, man might in the holy Spirit have access to the Father and come to share in the divine nature" (DV 2).

Bibliografia:

- Augustyn Św., *Wyznania*, Poznań 1994.
- H. U. Balthasar von, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998.
- G. Błoch, *Jan Duns ze Szkocji*, Poznań 1986.
- M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1984.
- Bóg, Ojciec Miłosierdzia, *Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1998.
- Y. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996.
- P. Cordes, *Communio. Utopia czy program?*, Warszawa 1996.
- H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996.
- P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996.
- P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1984.
- S. Grzybek, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, [w:] *Vademecum Biblijne*, Kraków 1991.
- Grzegorz z Nazjanzu Św., *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.
- W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991.
- Z. J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP XLIV, Warszawa 1988.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus*, 6 sierpnia 2000.
- G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995.
- P. Liszka, *Teologia hiszpańska w pierwszych siedmiu wiekach chrześcijaństwa*, Legnica 2001.
- G. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1972.
- G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, Kraków 1987.
- H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, Kraków 1991.
- Pismo Święte, Stary i Nowy Testament 1-4*, Poznań 2000.

Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.

P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, [w:] *Pisma*, t. 1, Warszawa 1984.

Tomasz z Akwinu Św., *Sprostowanie błędów greckich*, [w:] *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.

Wstęp do ksiąg Starego Testamentu, Poznań 1990.