STUDIA TEOLOGICZNE
44(2026)

WOJCIECH SŁOMSKI
DOI: 0.56898/ST.16564

DIALOG KATOLICKO-PRAWOSŁAWNY WOKÓŁ NAUKI O PRZEBÓSTWIENIU: ZBIEŻNOŚCI I RÓŻNICE DOGMATYCZNE

Streszczenie

Artykuł podejmuje dogmatyczno-porównawczą analizę nauki o przebóstwieniu (θέωσις) w tradycjach prawosławnej i katolickiej, koncentrując się na jej biblijnych fundamentach, rozwoju patrystycznym oraz klasycznych artykulacjach dogmatycznych u Grzegorza Palamasa i Tomasza z Akwinu. Punktem wyjścia jest egzegeza 2 P 1,4 oraz jego recepcja u Ojców Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem chrystologicznego i pneumatologicznego wymiaru uczestnictwa w życiu Boga. Następnie artykuł rekonstruuje palamicką doktrynę rozróżnienia istoty i energii oraz tomistyczną teorię łaski uświęcającej jako analogicznej partycypacji w Boskim życiu.

Celem pracy jest wykazanie, że mimo zasadniczej zgodności co do celu ekonomii zbawienia – realnego uczestnictwa człowieka w życiu Trójcy Świętej – obie tradycje operują odmiennymi, nieredukowalnymi modelami ontologicznymi. Analiza ontologiczna ukazuje, że różnice między palamizmem a tomizmem nie mają charakteru wyłącznie terminologicznego, lecz dotyczą fundamentalnych założeń metafizycznych związanych z rozumieniem transcendencji Boga i sposobu Jego udzielania się stworzeniu. Artykuł dowodzi, że jedność wiary nie wymaga jedności metafizyki, a palamizm i tomizm mogą być interpretowane jako komplementarne, choć nierozłączne, artykulacje tej samej tajemnicy zbawienia.

W części końcowej ukazana zostaje recepcja nauki o przebóstwieniu w dialogu katolicko-prawosławnym (Bari, Rawenna) oraz jej implikacje dogmatyczne i eklezjologiczne. Autor argumentuje, że przebóstwienie stanowi kluczowy locus theologicus dla współczesnej teologii dogmatycznej i eklezjologii komunii

Słowa kluczowe: *przebóstwienie (theōsis); łaska uświęcająca; uczestnictwo; Grzegorz Palamas; Tomasz z Akwinu; energie niestworzone; istota i energie; teologia dogmatyczna; dialog katolicko-prawosławny; eklezjologia komunii*

WSTĘP

Nauka o przebóstwieniu (gr. θέωσις) należy do najbardziej fundamentalnych, a zarazem najbardziej złożonych zagadnień chrześcijańskiej teologii dogmatycznej. Dotyka ona samego centrum soteriologii, ponieważ stawia pytanie o ostateczny cel ekonomii zbawienia, relację między stworzeniem a Bogiem oraz ontologiczny status zbawczej przemiany człowieka w Chrystusie[1]. W tradycji chrześcijańskiego Wschodu theōsis nie jest kategorią pomocniczą ani wtórną wobec innych tematów dogmatycznych, lecz zasadą integrującą chrystologię, pneumatologię, antropologię i eklezjologię w jedną spójną wizję życia chrześcijańskiego[2]. W tradycji zachodniej analogiczne treści wyrażane były natomiast przede wszystkim w ramach nauki o łasce uświęcającej, przybranym synostwie Bożym oraz teorii partycypacji, rozwijanych w odmiennym języku metafizycznym[3].

Już na poziomie biblijnym nauka o przebóstwieniu znajduje swój wyraźny punkt odniesienia w Drugim Liście św. Piotra, gdzie autor natchniony mówi o powołaniu wierzących do stania się „uczestnikami Boskiej natury" (θείας κοινωνοὶ φύσεως; 2 P 1,4)[4]. Recepcja tego fragmentu w tradycji patrystycznej — od Ireneusza z Lyonu przez Atanazego z Aleksandrii po Maksyma Wyznawcę — jednoznacznie wskazuje, że chodzi tu nie o metaforyczne czy moralistyczne ujęcie zbawienia, lecz o realny, choć analogiczny i zapośredniczony, udział człowieka w życiu Boga[5]. Klasyczna formuła Atanazego: «Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» stała się hermeneutycznym kluczem całej wschodniej refleksji soteriologicznej[6], a jej echo odnajdujemy zarówno u Ojców Kapadockich, jak i w późniejszej teologii bizantyjskiej.

Równolegle tradycja łacińska, reprezentowana przez Augustyna, Leona Wielkiego oraz rozwinięta systematycznie w średniowiecznej scholastyce,

1 V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 67–90.
2 V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 67–90.
3 H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, s. 281–320.
4 *Novum Testamentum Graece*, Nestle–Aland 28, Stuttgart 2012.
5 Irenaeus of Lyons, *Adversus haereses*, IV,20,7, Paris 1965 (Sources Chrétiennes 100).
6 Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi*, 54, Paris 1857 (PG 25).

wypracowała własny aparat pojęciowy dla opisu tej samej rzeczywistości zbawczej. Centralne miejsce zajęły tu kategorie *gratia sanctificans*, *adoptio filiorum Dei* oraz *participatio divinae naturae*, które pozwalały zachować zarówno transcendencję Boga, jak i realność Jego udzielania się człowiekowi[7]. Szczególne znaczenie posiada w tym kontekście nauka św. Tomasza z Akwinu, który sformułował klasyczną tezę: *per gratiam homo fit particeps divinae naturae*, wyraźnie odróżniając przy tym łaskę niestworzoną (Ducha Świętego) od łaski stworzonej jako nadprzyrodzonego habitusu[8].

Stan badań nad przebóstwieniem jest obszerny i wieloaspektowy. Klasyczne studia XX wieku — zwłaszcza prace Vladimira Losskiego[9], Jeana Daniélou[10] oraz Henriego de Lubaca[11] — położyły fundament pod współczesne rozumienie theōsis jako kategorii konstytutywnej dla teologii patrystycznej. Badania te wykazały, że przebóstwienie nie jest marginalnym motywem ascetycznym, lecz kluczem do zrozumienia całej wizji zbawienia u Ojców Kościoła. W zakresie teologii bizantyjskiej przełomowe znaczenie posiadają studia Johna Meyendorffa nad Grzegorzem Palamasem[12], które ukazały rozróżnienie istoty i energii Boga jako organiczne rozwinięcie wcześniejszej tradycji kapadockiej i maksymiańskiej, a nie jako późną innowację teologiczną.

Równocześnie w badaniach nad teologią zachodnią liczne prace z zakresu tomizmu i teologii łaski — autorstwa Étienne'a Gilsona[13], Bernarda Lonergana[14], Briana Daviesa[15] czy Matthew Leveringa[16] — dowiodły, że scholastyczna nauka o łasce nie redukuje idei przebóstwienia, lecz artykułuje ją w ramach odmiennej metafizyki bytu i przyczynowości. W ostatnich latach coraz częściej podejmowane są próby dialogicznego odczytania obu tradycji, czego wyrazem są studia Johna Zizioulasa[17], Kallistosa Ware'a[18], Nikosa Loudovikosa[19], a po stronie katolickiej refleksje Josepha Ratzinge-

7 Leo Magnus, *Sermo 21*, Paris 1846 (PL 54).
8 Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, q. 110, a. 2, Roma 1888–1906 (Editio Leonina).
9 V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944.
10 J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
11 H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.
12 J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London 1964.
13 É. Gilson, *Le thomisme*, Paris 1937.
14 B. Lonergan, *Grace and Freedom*, Toronto 2000.
15 B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992.
16 M. Levering, *Engaging the Doctrine of the Holy Spirit*, Grand Rapids 2017.
17 J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY 1993.
18 K. Ware, *The Orthodox Way*, Crestwood, NY 1998.
19 N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, Brookline, MA 2010.

ra[20], Hansa Ursa von Balthasara[21] oraz Aidan Nicholsa[22].

Szczególne znaczenie dla współczesnego status quaestionis posiadają dokumenty Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Katolicko-Prawosławnego, zwłaszcza tekst z Bari (1987) oraz dokument z Rawenny (2007), w których po raz pierwszy w oficjalnym języku ekumenicznym pojawia się kategoria theōsis jako wspólne dziedzictwo obu tradycji[23]. Dokumenty te wskazują na realne zbieżności soteriologiczne, jednocześnie nie eliminując wszystkich różnic terminologicznych i metodologicznych.

Pomimo bogactwa literatury przedmiotu istnieje jednak wyraźna luka badawcza. Znaczna część opracowań albo ogranicza się do opisowego zestawienia dwóch tradycji, albo poprzestaje na irenicznym stwierdzeniu, że różnice między Wschodem a Zachodem mają charakter wyłącznie językowy. Brakuje natomiast pogłębionej analizy porównawczej, która uwzględniałaby ontologiczne i epistemologiczne konsekwencje rozróżnień οὐσία–ἐνέργειαι oraz *gratia increata–gratia creata*, a także ich implikacje dla rozumienia uczestnictwa stworzenia w życiu Boga[24].

Celem niniejszego artykułu jest zatem systematyczna i krytyczna analiza zbieżności oraz nieredukowalnych różnic dogmatycznych między katolicką i prawosławną nauką o przebóstwieniu. Główne pytanie badawcze brzmi: czy kategorie łaski uświęcającej i energii niestworzonych opisują tę samą rzeczywistość soteriologiczną w odmiennych językach metafizycznych, czy też implikują różne modele ontologicznego uczestnictwa w życiu Boga? Hipoteza badawcza zakłada, że przy zachowaniu realnych różnic pojęciowych możliwa jest interpretacja komplementarna, zakorzeniona w chrystologii i pneumatologii, a nie w abstrakcyjnej spekulacji metafizycznej.

Metodologicznie artykuł opiera się na hermeneutyce źródeł patrystycznych (analiza tekstów greckich i łacińskich w wydaniach krytycznych), analizie teologiczno-filologicznej pojęć kluczowych, egzegezie patrystycznej 2 P 1,4, komparatystyce dogmatycznej tradycji palamickiej i tomistycznej oraz hermeneutyce recepcji doktrynalnej. Perspektywa badawcza

[20] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994.
[21] H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1961.
[22] A. Nichols, *Light from the East*, London 1995.
[23] *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*, Bari 1987; *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church*, Ravenna 2007.
[24] B. Studer, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh 1993, s. 215–245.

nawiązuje do klasycznych ujęć metodologii teologii dogmatycznej (Congar, Rahner), przy jednoczesnym uwzględnieniu współczesnych debat ekumenicznych.

Artykuł składa się z pięciu części: (1) analizy fundamentów biblijnych i ich patrystycznej recepcji; (2) rekonstrukcji doktryny przebóstwienia w teologii prawosławnej ze szczególnym uwzględnieniem Grzegorza Palamasa; (3) analizy katolickiej nauki o łasce uświęcającej w perspektywie tomistycznej i trydenckiej; (4) porównania dogmatycznego obu modeli uczestnictwa; (5) oceny ich znaczenia dla współczesnego dialogu katolicko-prawosławnego.

STATUS QUAESTIONIS

Badania nad chrześcijańską doktryną przebóstwienia posiadają długą i złożoną historię, której zasadnicze etapy wyznaczają zmieniające się paradygmaty metodologiczne w teologii i patrologii. W XIX wieku zainteresowanie theōsis pojawiało się niemal wyłącznie w kontekście filologicznym i historyczno-dogmatycznym, bez próby syntezy teologicznej. Edycje krytyczne tekstów patrystycznych w seriach *Patrologia Graeca*, *Patrologia Latina* oraz później *Sources Chrétiennes* stworzyły dopiero bazę źródłową umożliwiającą systematyczne studia nad tym zagadnieniem[25].

Za pionierskie w nowoczesnym sensie należy uznać prace Adolfa von Harnacka, który choć sceptyczny wobec ontologicznego rozumienia przebóstwienia, wskazał na jego centralne miejsce w soteriologii greckiej[26]. Krytyczna reakcja wobec redukcjonizmu liberalnego przyszła ze strony patrologów katolickich i prawosławnych, którzy od początku XX wieku akcentowali realizm ontologiczny theōsis. Fundamentalne znaczenie posiadają tu badania Jeana Daniélou, który wykazał ścisły związek przebóstwienia z biblijną kategorią ekonomii zbawienia, a nie z hellenistycznym mistycyzmem[27]

Równolegle Henri de Lubac, analizując rozwój pojęcia nadprzyrodzoności, ukazał, że idea uczestnictwa w Boskiej naturze nie jest dodatkiem do chrześcijaństwa, lecz jego wewnętrzną logiką od czasów apostolskich[28]. W tym samym nurcie badawczym należy umieścić studia Louisa Bouyera,

[25] *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J.-P. Migne, Paris 1857–1866.
[26] A. von Harnack, *History of Dogma*, vol. 3, London 1897.
[27] J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
[28] H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.

który podkreślał liturgiczny i eklezjalny wymiar theōsis w tradycji Ojców[29].

Drugi zasadniczy nurt badań koncentruje się na średniowiecznej teologii bizantyjskiej, a zwłaszcza na doktrynie św. Grzegorza Palamasa. Przełomowe znaczenie posiada tu monografia Johna Meyendorffa, która po raz pierwszy przedstawiła Palamasa jako teologa tradycji, a nie innowatora czy mistyka oderwanego od patrystyki[30]. Meyendorff wykazał, że rozróżnienie istoty i energii Boga posiada swoje korzenie u Bazylego Wielkiego i Maksyma Wyznawcy, a jego celem jest ochrona realności zbawczego udzielania się Boga przy zachowaniu Jego transcendencji.

Badania te zostały pogłębione przez Vladimira Losskiego, który osadził doktrynę energii w ramach apofatycznej ontologii trynitarnej[31]. Lossky przeciwstawił się zachodnim interpretacjom, które redukowały energie do stworzonego skutku działania Boga, podkreślając ich niestworzony charakter. Linia ta została rozwinięta w późniejszych pracach Johna Romanidesa oraz Christosa Yannaras, którzy akcentowali egzystencjalny i terapeutyczny wymiar przebóstwienia[32].

Jednocześnie należy odnotować krytyczne głosy wobec palamizmu, zwłaszcza w literaturze zachodniej, gdzie pojawiały się zarzuty o wprowadzenie realnej złożoności w Bogu. Analizy Bernarda Studera oraz Gilles'a Emery'ego pokazują jednak, że spór ten dotyczy w znacznej mierze odmiennych założeń metafizycznych, a nie prostych sprzeczności dogmatycznych[33].

Trzecim obszarem badań jest zachodnia refleksja nad łaską uświęcającą, zwłaszcza w tradycji tomistycznej. Étienne Gilson oraz Cornelio Fabro wykazali, że u Tomasza z Akwinu pojęcie partycypacji posiada ścisły wymiar ontologiczny, który pozwala mówić o realnym udziale stworzenia w życiu Boga, bez naruszenia zasady *actus purus*[34]. Bernard Lonergan oraz Karl Rahner rozwijali tę intuicję w kontekście nowożytnej antropologii transcendentalnej, podkreślając dynamiczny charakter łaski jako samoudzielania się Boga[35].

---

29 L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, London 1963.

30 J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London 1964.

31 V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944.

32 J. Romanides, *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, Rollinsford 2004; C. Yannaras, *Elements of Faith*, Edinburgh 1991.

33 B. Studer, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh 1993; G. Emery, *The Trinity*, Washington 2011.

34 É. Gilson, *Le thomisme*, Paris 1937; C. Fabro, *Participation et causalité*, Paris 1961.

35 B. Lonergan, *Grace and Freedom*, Toronto 2000; K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 1,

W ostatnich dekadach Matthew Levering i Gilles Emery wykazali, że katolicka teologia łaski, zwłaszcza w ujęciu trynitarnym, posiada strukturalne analogie do wschodniej doktryny energii, choć operuje innym językiem filozoficznym[36]. Jednocześnie badania te podkreślają nieredukowalność scholastycznego rozróżnienia *gratia increata* i *gratia creata*, które nie znajduje prostego odpowiednika w teologii bizantyjskiej.

Czwarty nurt stanowią współczesne próby dialogicznej reinterpretacji theōsis w kontekście ekumenicznym. John Zizioulas, operując kategorią komunii, zaproponował ujęcie przebóstwienia jako ontologii relacyjnej, zakorzenionej w eklezjologii eucharystycznej[37]. Kallistos Ware z kolei wskazywał, że różnica między łaską a energiami nie musi oznaczać sprzeczności, o ile zachowa się właściwe rozróżnienie między istotą Boga a Jego udzielaniem się[38].

Po stronie katolickiej Joseph Ratzinger i Hans Urs von Balthasar podjęli temat przebóstwienia w kluczu chrystologicznym i dramatycznym, akcentując paschalny charakter uczestnictwa w życiu Boga[39]. Dokumenty dialogu katolicko-prawosławnego (Bari, Rawenna) stanowią natomiast pierwszy przypadek oficjalnej recepcji theōsis jako kategorii wspólnej, choć wciąż niedookreślonej dogmatycznie[40].

Pomimo intensywnych badań brak nadal syntetycznego opracowania, które łączyłoby:

1. hermeneutykę źródeł patrystycznych,
2. analizę palamickiego rozróżnienia istoty i energii,
3. scholastyczną teorię łaski i partycypacji,
4. recepcję tych doktryn w dialogu ekumenicznym.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę wypełnienia tej luki poprzez krytyczną analizę porównawczą, która nie redukuje różnic do samej terminologii, lecz ukazuje ich rzeczywiste znaczenie ontologiczne i eklezjologiczne.

London 1961.

36 M. Levering, *Engaging the Doctrine of the Holy Spirit*, Grand Rapids 2017; G. Emery, *Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2007.

37 J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY 1993.

38 K. Ware, *The Orthodox Way*, Crestwood, NY 1998.

39 J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, San Francisco 2004; H. U. von Balthasar, *Theo-Drama*, vol. 3, San Francisco 1992.

40 *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*, Bari 1987; *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church*, Ravenna 2007.

FUNDAMENT BIBLIJNY NAUKI O PRZEBÓSTWIENIU

Kluczowym tekstem biblijnym dla chrześcijańskiej doktryny przebóstwienia pozostaje 2 P 1,4, który w greckim oryginale brzmi: *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς*[41]. Już pobieżna lektura tego wersetu wskazuje, że autor natchniony nie posługuje się językiem metaforycznym, lecz ontologicznym, opisując cel chrześcijańskiej egzystencji jako realne uczestnictwo (κοινωνία) w tym, co określa mianem „Boska natura" (θεία φύσις).

W kontekście literackim Listu fragment ten stanowi część rozbudowanego wprowadzenia parenetyczno-teologicznego (2 P 1,3–11), w którym zbawcze działanie Boga zostaje opisane jako dar (*δεδωρημένης*) wszystkiego, co prowadzi do życia (*ζωή*) i pobożności (*εὐσέβεια*)[42]. Uczestnictwo w Boskiej naturze nie jawi się zatem jako abstrakcyjna spekulacja metafizyczna, lecz jako cel ekonomii zbawienia, realizujący się w konkretnym procesie egzystencjalnej przemiany człowieka.

Centralnym terminem wersetu jest wyrażenie *θείας κοινωνοὶ φύσεως*. Rzeczownik κοινωνός oznacza w grece klasycznej i hellenistycznej realnego współuczestnika, a nie jedynie obserwatora lub beneficjenta43. W Septuagincie oraz Nowym Testamencie termin ten używany jest na określenie rzeczywistego udziału w czymś wspólnym (por. Hbr 3,14; 1 Kor 10,18), co wyklucza interpretację czysto moralną lub zewnętrzną.

Rzeczownik φύσις w literaturze nowotestamentalnej posiada szerokie spektrum znaczeniowe, jednak w kontekstach antropologicznych i teologicznych oznacza to, czym byt jest „sam z siebie", jego konstytutywny sposób istnienia[44]. Użycie przymiotnika θεῖος (a nie θεός) wskazuje na ostrożność autora natchnionego: nie chodzi o utożsamienie stworzenia z istotą Boga, lecz o uczestnictwo w tym, co Boskie, przy zachowaniu różnicy ontologicznej.

Czasownik γίγνεσθαι (*γένησθε*) ma znaczenie dynamiczne i procesualne. Autor nie mówi o stanie danym z natury, lecz o stawaniu się, które zakłada zarówno dar Boży, jak i odpowiedź człowieka[45]. Uczestnictwo w Bo-

41 *Novum Testamentum Graece*, Nestle–Aland 28, Stuttgart 2012.

42 R. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, Word Biblical Commentary 50, Dallas 1983, s. 181–190.

43 H. Balz, G. Schneider (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Grand Rapids 1991, s. 292–295.

44 J. Neyrey, *2 Peter, Jude*, Anchor Yale Bible 37C, New Haven–London 1993, s. 144–147.

45 G. Kittel, G. Friedrich (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9, Grand Rapids 1974, s. 251–263.

skiej naturze jest zatem celem drogi, a nie punktem wyjścia.

Zestawienie *θείας κοινωνοὶ φύσεως* z wyrażeniem *ἀποφυγόντες τῆς φθορᾶς* („uniknąwszy zepsucia") ujawnia wyraźny kontrast antropologiczny: przebóstwienie jawi się jako antyteza skażenia i śmierci, a więc jako rzeczywistość soteriologiczna w sensie ścisłym[46]. Autor Listu nie przeciwstawia tu natury i łaski, lecz dwóm „porządkom istnienia": porządkowi zepsucia i porządkowi Boskiego życia.

W perspektywie teologii nowotestamentalnej tekst ten pozostaje w ścisłej relacji z janową koncepcją życia wiecznego (*ζωὴ αἰώνιος*) jako udziału w relacji Syna do Ojca (J 17,3) oraz z pawłową doktryną przybranego synostwa (*υἱοθεσία*; Rz 8,15–17)[47]. Już na poziomie kanonicznym widoczna jest zatem spójna wizja zbawienia jako realnego uczestnictwa w życiu Boga, a nie jedynie zewnętrznego usprawiedliwienia.

Patrystyczna recepcja 2 P 1,4 stanowi kluczowy etap w rozwoju chrześcijańskiej doktryny przebóstwienia. Już Ireneusz z Lyonu interpretuje zbawienie w kategoriach realnego uczestnictwa w Boskiej nieśmiertelności, stwierdzając, że „życiem człowieka jest oglądanie Boga" (*vita autem hominis visio Dei*)[48]. Choć Ireneusz nie cytuje explicite 2 P 1,4, jego koncepcja ekonomii zbawienia jednoznacznie zmierza w tym kierunku.

Atanazy z Aleksandrii jako pierwszy sformułował syntetyczną maksymę, która stała się klasycznym wyrazem recepcji omawianego wersetu: *Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*[49]. W jego ujęciu uczestnictwo w Boskiej naturze możliwe jest wyłącznie na gruncie wcielenia, które ontologicznie jednoczy naturę ludzką z Boską w Osobie Syna.

Ojcowie Kapadoccy pogłębiają tę intuicję, wprowadzając rozróżnienia, które później okażą się kluczowe dla teologii bizantyjskiej. Bazyli Wielki mówi o poznaniu Boga „z Jego energii, nie z istoty"[50], co pozwala zachować zarówno transcendencję Boga, jak i realność uczestnictwa. Grzegorz z Nazjanzu podkreśla, że zbawienie obejmuje całego człowieka: „to, co nie zostało przyjęte, nie zostało uleczone"[51]

Maksym Wyznawca rozwija recepcję 2 P 1,4 w perspektywie chrystologicznej i kosmicznej. Uczestnictwo w Boskiej naturze oznacza dla nie-

[46] R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, Freiburg 1965, s. 312–318.
[47] J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, s. 391–405.
[48] Irenaeus of Lyons, *Adversus haereses*, IV,20,7, Paris 1965 (Sources Chrétiennes 100).
[49] Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi*, 54, Paris 1857 (Patrologia Graeca 25).
[50] Basil of Caesarea, *Epistula 234*, Paris 1857 (Patrologia Graeca 32).
[51] Gregory Nazianzen, *Epistula 101*, Paris 1858 (Patrologia Graeca 36).

go eschatologiczne spełnienie logoi stworzenia w Logosie[52]. Przebóstwienie nie znosi różnicy między Bogiem a stworzeniem, lecz prowadzi do ich zjednoczenia „bez zmieszania i bez rozdzielenia", analogicznie do unii hipostatycznej.

Egzegeza 2 P 1,4 i jej patrystyczna recepcja wyznaczają trwałe ramy dla późniejszej refleksji dogmatycznej zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Tekst ten stanowi punkt odniesienia dla palamickiej doktryny energii niestworzonych, jak i dla scholastycznej nauki o łasce uświęcającej jako partycypacji w życiu Boga[53]. Różnice w aparacie pojęciowym nie zmieniają faktu, że biblijny rdzeń doktryny pozostaje wspólny: zbawienie oznacza realne, choć analogiczne, uczestnictwo stworzenia w Boskim życiu

ROZWÓJ PATRYSTYCZNEJ NAUKI O PRZEBÓSTWIENIU

Teologiczna artykulacja nauki o przebóstwieniu w sensie ścisłym rozpoczyna się w IV wieku wraz z refleksją chrystologiczną Atanazego z Aleksandrii. Jego soteriologia jest nierozerwalnie związana z obroną bóstwa Syna wobec arianizmu, co sprawia, że przebóstwienie nie jest u niego dodatkiem do chrystologii, lecz jej bezpośrednią konsekwencją[54]. Fundamentalne znaczenie posiada formuła zawarta w *De incarnatione Verbi*: *Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*[55]. Formuła ta nie ma charakteru retorycznego, lecz ontologiczny: wcielenie Słowa stanowi warunek możliwości realnego uczestnictwa człowieka w życiu Boga.

Atanazy konsekwentnie wiąże przebóstwienie z realnością unii hipostatycznej. Tylko dlatego, że Logos jest współistotny Ojcu (*ὁμοούσιος τῷ Πατρί*), Jego wcielenie może skutkować udzieleniem człowiekowi tego, co Boskie[56]. Przebóstwienie nie oznacza zatem zmiany natury ludzkiej w Boską, lecz jej uzdolnienie do uczestnictwa w Boskiej nieśmiertelności i życiu dzięki zjednoczeniu z ciałem Słowa. Atanazy posługuje się w tym kontekście kategorią *ἀφθαρσία* (niezniszczalność), wskazując, że zbawienie polega na przezwyciężeniu ontologicznego skutku grzechu, jakim jest śmierć[57].

[52] Maximus Confessor, *Ambigua*, 7, Paris 1994 (Sources Chrétiennes 262).
[53] B. Studer, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh 1993, s. 215–240.
[54] R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London 2001, s. 226–245.
[55] Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi*, 54, Paris 1857, *Patrologia Graeca* 25
[56] Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought*, London–New York 1998, s. 65–92.
[57] Athanasius Alexandrinus, *Contra gentes*, 2–3, Paris 1857, *Patrologia Graeca* 25

Ojcowie Kapadoccy — Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy — dokonują zasadniczego pogłębienia atanasjańskiej wizji przebóstwienia, wprowadzając rozróżnienia, które umożliwiają precyzyjniejsze ujęcie relacji między transcendencją Boga a Jego udzielaniem się stworzeniu. Ich refleksja rodzi się na styku sporów trynitarnych, pneumatologicznych i antropologicznych, co nadaje nauce o theōsis wymiar wyraźnie trynitarny.

Bazyli Wielki formułuje zasadę, która stanie się kluczowa dla późniejszej teologii bizantyjskiej: Boga poznajemy „z Jego działań (ἐνέργειαι), a nie z Jego istoty (οὐσία)”[58]. Choć Bazyli nie rozwija jeszcze w pełni systematycznej doktryny energii, jego rozróżnienie posiada doniosłe znaczenie soteriologiczne: uczestnictwo w Bogu dokonuje się realnie, lecz nie poprzez dostęp do Jego istoty. Przebóstwienie jest zatem możliwe bez naruszenia ontologicznej różnicy między Stwórcą a stworzeniem.

Grzegorz z Nazjanzu ujmuje przebóstwienie w ścisłym związku z chrystologią i zasadą *quod non est assumptum, non est sanatum*[59]. W jego ujęciu zbawienie ma charakter totalny: obejmuje całego człowieka — ciało, duszę i umysł — ponieważ cały człowiek został przyjęty przez Słowo. Przebóstwienie nie jest więc jedynie przyszłą nagrodą eschatologiczną, lecz procesem zapoczątkowanym już w historii przez wcielenie i działanie Ducha Świętego.

Najbardziej systematyczne ujęcie oferuje Grzegorz z Nyssy, który rozwija dynamiczną koncepcję przebóstwienia jako nieskończonego wzrostu (*ἐπέκτασις*) w uczestnictwie w Bogu[60]. W jego wizji theōsis posiada wymiar zarówno ontologiczny, jak i egzystencjalny: człowiek rzeczywiście uczestniczy w Boskim życiu, ale nigdy nie wyczerpuje jego pełni, ponieważ Bóg pozostaje nieskończony. Tym samym przebóstwienie nie znosi transcendencji Boga, lecz ją potwierdza.

W refleksji Kapadocjan szczególne znaczenie posiada pneumatologia. Duch Święty jawi się jako bezpośredni sprawca przebóstwienia, Ten, który aktualizuje w wierzących skutki wcielenia Syna. Bazyli w *De Spiritu Sancto* podkreśla, że Duch „przywraca obraz Boży” i „czyni nas uczestnikami Boskiej natury”[61]. Przebóstwienie posiada zatem strukturę trynitarną: dokonuje się od Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym.

Ten trynitarny schemat okaże się kluczowy dla późniejszej teologii bizantyjskiej, ponieważ pozwala mówić o realnym udzielaniu się Boga bez

[58] Basil of Caesarea, *Epistula 234*, Paris 1857, *Patrologia Graeca* 32.
[59] Gregory Nazianzen, *Epistula 101*, Paris 1858, *Patrologia Graeca* 36.
[60] Gregory of Nyssa, *De vita Moysis*, II, 232–239, Paris 1968, *Sources Chrétiennes* 1bis.
[61] Basil of Caesarea, *De Spiritu Sancto*, 9, Paris 1968, *Sources ChrétienNES* 17bis.

rozbijania jedności Jego natury. Duch nie zastępuje istoty Boga ani nie stanowi bytu pośredniego, lecz jest osobowym sposobem, w jaki Bóg komunikuje swoje życie stworzeniu[62].

Szczyt patrystycznej refleksji nad przebóstwieniem osiąga Maksym Wyznawca, który integruje dorobek Atanazego i Kapadocjan w rozbudowanej wizji kosmicznej i chrystologicznej. Dla Maksyma theōsis jest eschatologicznym spełnieniem całej ekonomii stworzenia i zbawienia[63]. W *Ambigua* rozwija on koncepcję *logoi* bytów, które znajdują swoje ostateczne zjednoczenie w Logosie wcielonym.

Przebóstwienie u Maksyma ma charakter synergiczny: zakłada realne współdziałanie łaski Bożej i wolności człowieka, bez pomniejszania absolutnego prymatu działania Boga[64]. Uczestnictwo w Boskiej naturze nie oznacza absorpcji stworzenia przez Boga, lecz jego pełne urzeczywistnienie zgodnie z pierwotnym zamysłem Stwórcy. Maksym konsekwentnie posługuje się analogią unii hipostatycznej, aby opisać relację Boga i człowieka w przebóstwieniu: jedność bez zmieszania, różnica bez rozdzielenia.

Rozwój patrystycznej nauki o przebóstwieniu od Atanazego przez Kapadocjan do Maksyma Wyznawcy ukazuje wyraźną ciągłość doktrynalną przy jednoczesnym pogłębianiu aparatu pojęciowego. Theōsis zostaje jednoznacznie zakorzeniona w chrystologii wcielenia, ujęta w ramach trynitarnej ekonomii zbawienia i zabezpieczona przed interpretacjami panteistycznymi poprzez konsekwentne rozróżnienie między istotą Boga a sposobami Jego udzielania się.

Ten patrystyczny fundament stanie się punktem odniesienia zarówno dla późniejszej teologii bizantyjskiej, zwłaszcza w doktrynie palamickiej, jak i — pośrednio — dla scholastycznej refleksji nad łaską i partycypacją w tradycji łacińskiej[65].

RECEPCJA ZACHODNIA NAUKI O PRZEBÓSTWIENIU

Recepcja nauki o przebóstwieniu w tradycji łacińskiej rozpoczyna się w sposób systematyczny wraz z teologią Augustyna z Hippony, choć sam termin *theōsis* nie pojawia się w jego pismach. Augustyńska soteriologia

[62] M. Barnes, *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington 2001.

[63] Maximus Confessor, *Ambigua*, 7, Paris 1994, *Sources Chrétiennes* 262.

[64] Lars Thunberg, Microcosm and Mediator, Lund 1965.

[65] B. Studer, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh 1993, s. 255–290.

rozwija się w ścisłym związku z refleksją nad łaską, grzechem pierworodnym i odnowieniem obrazu Bożego w człowieku[66]. Kluczowe znaczenie posiada u niego kategoria *participatio*, która pozwala opisać relację stworzenia do Boga bez naruszenia absolutnej transcendencji Stwórcy.

Augustyn wielokrotnie posługuje się językiem „uczestnictwa w Bóstwie", podkreślając, że zbawienie polega na realnym udziale w życiu Boga, a nie jedynie na zewnętrznym usprawiedliwieniu. W *Enarrationes in Psalmos* stwierdza: *Factus est Deus particeps mortalitatis nostrae, ut nos efficeret participes divinitatis suae*[67]. Wypowiedź ta, strukturalnie analogiczna do formuły Atanazego, wskazuje na wspólny rdzeń chrystologiczny obu tradycji, mimo odmiennego języka pojęciowego.

Dla Augustyna przebóstwienie dokonuje się przede wszystkim poprzez *gratia*, rozumianą jako darmowe i uprzedzające działanie Boga, które odnawia wolę człowieka i uzdalnia go do miłości (*caritas*). Uczestnictwo w Boskiej naturze nie oznacza zmiany substancji człowieka, lecz jego przemianę relacyjną i egzystencjalną: człowiek zostaje włączony w relację Syna do Ojca poprzez dar Ducha Świętego[68]. Tym samym Augustyn zachowuje wyraźną granicę ontologiczną między Stwórcą a stworzeniem, jednocześnie broniąc realizmu zbawczego działania Boga.

Augustyńska intuicja przebóstwienia jako uczestnictwa przez łaskę została rozwinięta w teologii wczesnośredniowiecznej, zwłaszcza w refleksji nad *imago Dei*. Autorzy tacy jak Boecjusz, Grzegorz Wielki czy Anzelm z Canterbury akcentowali, że odnowienie obrazu Bożego w człowieku dokonuje się poprzez udział w Boskiej prawdzie i miłości[69]. Choć brak tu jeszcze precyzyjnej aparatury metafizycznej, obecna jest wyraźna linia ciągłości: zbawienie rozumiane jest jako realne przywrócenie człowieka do komunii z Bogiem.

W tym okresie stopniowo krystalizuje się rozróżnienie między Bogiem jako *causa prima* a łaską jako Jego skutecznym działaniem w stworzeniu. Ujęcie to przygotowuje grunt pod scholastyczną refleksję XIII wieku, w której problem przebóstwienia zostanie sformułowany z niespotykaną wcześniej precyzją pojęciową.

---

66 Augustine of Hippo, *De spiritu et littera*, Paris 1962, *Corpus Christianorum Series Latina* 60.

67 Augustine of Hippo, *Enarrationes in Psalmos*, 49,2, Paris 1956, *Corpus Christianorum Series Latina* 38.

68 Augustine of Hippo, *De Trinitate*, XV,17,27, Paris 1968, *Corpus Christianorum Series Latina* 50A.

69 Anselm of Canterbury, *Cur Deus homo*, II,1–5, Edinburgh 1998.

Kulminacyjnym momentem zachodniej refleksji nad przebóstwieniem jest teologia Tomasza z Akwinu. Choć Akwinata nie posługuje się terminem *theōsis*, jego nauka o łasce uświęcającej (*gratia gratum faciens*) stanowi najbardziej systematyczną artykulację idei uczestnictwa stworzenia w życiu Boga w tradycji łacińskiej[70]. Kluczowe znaczenie posiada tu metafizyka partycypacji, zakorzeniona w arystotelesowsko-neoplatońskim rozumieniu bytu.

Tomasz jednoznacznie stwierdza: *Per gratiam homo fit particeps divinae naturae*[71]. Uczestnictwo to ma charakter analogiczny: człowiek nie staje się Bogiem co do istoty (*per essentiam*), lecz otrzymuje realny udział w Boskim życiu poprzez nadprzyrodzony habitus wlany w duszę. Akwinata rozróżnia przy tym *gratia increata* — którą jest sam Duch Święty zamieszkujący w człowieku — od *gratia creata*, czyli stworzonej jakości ontologicznej uzdalniającej do życia nadprzyrodzonego[72].

Rozróżnienie to ma doniosłe znaczenie dogmatyczne. Pozwala ono zachować absolutną prostotę Boga (*actus purus*), a jednocześnie broni realizmu przebóstwienia: łaska nie jest jedynie relacją zewnętrzną ani aktem imputacji, lecz realną przemianą bytu stworzonego. Tomasz konsekwentnie łączy tę przemianę z chrystologią: uczestnictwo w Boskiej naturze dokonuje się *per Christum*, który jako Głowa Kościoła udziela wierzącym życia, którym sam żyje[73].

Sobór Trydencki (1545–1563), odpowiadając na wyzwania Reformacji, dokonał autorytatywnej recepcji scholastycznej nauki o łasce i usprawiedliwieniu. W Dekrecie o usprawiedliwieniu (1547) Kościół jednoznacznie odrzucił redukcję zbawienia do zewnętrznej imputacji sprawiedliwości Chrystusa, podkreślając realną przemianę wewnętrzną człowieka przez łaskę[74].

Trydent definiuje usprawiedliwienie jako *non solum peccatorum remissio, sed etiam sanctificatio et renovatio interioris hominis*, co oznacza, że człowiek zostaje rzeczywiście włączony w nowe życie[75]. Choć Sobór nie używa terminu „przebóstwienie", jego nauczanie jasno afirmuje, że łaska czyni człowieka „dziedzicem Boga" (*heres Dei*), a więc uczestnikiem Jego

[70] Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas. The Person and His Work*, Washington 1996.

[71] Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, q. 110, a. 2, Roma 1888–1906, *Editio Leonina*.

[72] Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 43, a. 3, Roma 1888–1906, *Editio Leonina*.

[73] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, IV,54–55, Roma 1918.

[74] *Concilium Tridentinum*, *Decretum de iustificatioNE*, cap. 7, Freiburg i.Br. 2012, *Enchiridion symbolorum* (DH 1528).

[75] *Concilium Tridentinum*, *Decretum de iustificatione*, cap. 7, Freiburg i.Br. 2012, *Enchiridion symbolorum* (DH 1528).

życia. W tym sensie Trydent stanowi dogmatyczne potwierdzenie zachodniej drogi artykulacji tej samej prawdy, którą Wschód wyraża językiem theōsis.

Recepcja nauki o przebóstwieniu w tradycji zachodniej ukazuje wyraźną ciągłość treściową przy jednoczesnym zróżnicowaniu aparatu pojęciowego. Od Augustyna przez Tomasza z Akwinu po Sobór Trydencki zachodnia teologia konsekwentnie afirmuje, że zbawienie polega na realnym uczestnictwie w życiu Boga, dokonującym się przez łaskę, w Chrystusie i w Duchu Świętym. Różnica wobec tradycji wschodniej nie dotyczy zatem celu zbawienia, lecz sposobu jego metafizycznego opisu.

Ten fakt stanowi kluczowy punkt odniesienia dla współczesnego dialogu katolicko-prawosławnego: pozwala bowiem dostrzec, że scholastyczna teoria łaski nie jest negacją theōsis, lecz jej odmienną, analogiczną artykulacją, zakorzenioną w innej tradycji filozoficznej i metodologicznej[76].

TEOLOGIA PRZEBÓSTWIENIA W PRAWOSŁAWIU

Teologia przebóstwienia w tradycji prawosławnej osiąga swoją najbardziej precyzyjną i systematyczną artykulację w XIV wieku, w pismach Grzegorza Palamasa, arcybiskupa Tesaloniki. Okoliczności historyczne tej artykulacji są kluczowe dla właściwego zrozumienia jej charakteru. Spór hezychastyczny nie był pierwotnie debatą abstrakcyjno-metafizyczną, lecz konfliktem wokół autentyczności doświadczenia duchowego mnichów atoskich, którzy twierdzili, że w modlitwie hezychastycznej uczestniczą w niestworzonym świetle objawionym na górze Tabor[77].

Krytyka Barlaama z Kalabrii, oparta na zachodniej formacji filozoficznej, kwestionowała możliwość realnego poznania Boga poza poznaniem pośrednim i intelektualnym. Barlaam interpretował doświadczenie światła Taboru jako zjawisko stworzone lub psychologiczne, a tym samym odmawiał mu wartości soteriologicznej[78]. Odpowiedź Palamasa polegała nie na odrzuceniu apofatyzmu, lecz na jego pogłębieniu poprzez rozróżnienie, które pozwalało zachować zarówno absolutną transcendencję Boga, jak i realność Jego udzielania się stworzeniu.

Centralnym elementem teologii Palamasa jest rozróżnienie pomiędzy

[76] Gilles Emery, *The Trinity*, Washington, DC 2011, s. 247–275.

[77] J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London 1964, s. 3–42.

[78] J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, s. 132–150.

istotą Boga (οὐσία) a Jego energiami (ἐνέργειαι). Rozróżnienie to nie jest — w intencji Palamasa — konstruktem filozoficznym, lecz teologicznym ujęciem danych Objawienia i doświadczenia Kościoła[79]. Palamas konsekwentnie podkreśla, że istota Boga pozostaje absolutnie niepoznawalna i nieuczestniczalna: *ἡ οὐσία ἀμέθεκτος*. Jednocześnie energie Boże są realnymi, niestworzonymi sposobami udzielania się Boga stworzeniu: *αἱ ἐνέργειαι μεθεκταί*[80].

W *Triadach* Palamas precyzuje, że energie nie są bytami pośrednimi ani przypadłościami Boga, lecz samym Bogiem w Jego działaniu: *ἐνέργεια μὲν τοῦ Θεοῦ ἐστιν, οὐσία δὲ ὁ Θεός*[81]. Tym samym odrzuca zarówno panteizm (utożsamienie istoty i energii), jak i deizm (redukcję energii do stworzonego skutku działania Boga). Rozróżnienie to ma charakter realny, lecz nie wprowadza złożoności w istocie Boga, ponieważ dotyczy relacji Boga do stworzenia, a nie Jego wewnętrznej konstytucji.

Rozróżnienie istoty i energii posiada u Palamasa fundamentalne znaczenie epistemologiczne. Pozwala ono mówić o realnym poznaniu Boga bez naruszenia zasady apofatycznej. Bóg pozostaje niepoznawalny co do istoty, lecz prawdziwie poznawalny i doświadczalny w swoich energiach[82]. Poznanie to nie ma charakteru dyskursywnego ani pojęciowego, lecz egzystencjalno-mistyczny, dokonujący się w życiu Kościoła, zwłaszcza w modlitwie i sakramentach.

Soteriologicznie rozróżnienie to umożliwia realistyczne ujęcie przebóstwienia. Palamas wyraźnie stwierdza, że theōsis nie polega na przemianie natury ludzkiej w Boską ani na utożsamieniu z istotą Boga, lecz na uczestnictwie w Jego niestworzonych energiach: *οὐ κατὰ μεταβολὴν τῆς φύσεως, ἀλλὰ κατὰ μετουσίαν τῆς θείας ἐνεργείας*[83]. Uczestnictwo to ma charakter ontologiczny, a nie jedynie moralny czy symboliczny.

Kluczowym argumentem Palamasa jest interpretacja wydarzenia Przemienienia Pańskiego (Mt 17,1–8). Światło Taboru nie jest dla niego ani symbolem, ani zjawiskiem stworzonym, lecz objawieniem niestworzonej energii Boga[84]. Apostołowie nie oglądali istoty Boga, lecz Jego chwałę (*δόξα*), która jest rzeczywistym sposobem Boskiego udzielania się.

[79] V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 64–90.
[80] Basil of Caesarea, *Epistula 234*, Paris 1857, *Patrologia Graeca* 32.
[81] Gregory Palamas, *The Triads*, I,3,23, Louvain 1959.
[82] J. Romanides, *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, Rollinsford 2004, s. 212–235.
[83] Gregory Palamas, *The Triads*, III,1,10, Louvain 1959.
[84] Gregory Palamas, *Homilia 34: In Transfigurationem*, Paris 1865, *Patrologia Graeca* 151.

Palamas podkreśla, że to samo światło, które objawiło się na Taborze, jest dostępne świętym w życiu Kościoła, nie jako wizja zmysłowa, lecz jako duchowe uczestnictwo w Bożej energii. Tym samym przebóstwienie zostaje osadzone w historii zbawienia i w eschatologii: jest realnym antycypowaniem przyszłej chwały[85].

Teologia Palamasa nie ma charakteru indywidualistycznego ani elitarnego. Przebóstwienie dokonuje się w Kościele jako Ciele Chrystusa, poprzez sakramenty i życie liturgiczne. Eucharystia zajmuje tu miejsce centralne, ponieważ stanowi sakramentalne uczestnictwo w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa[86]. Palamas pozostaje w tym punkcie w pełnej ciągłości z wcześniejszą tradycją patrystyczną, zwłaszcza z Maksymem Wyznawcą.

Synody konstantynopolitańskie z lat 1341, 1347 i 1351, które zatwierdziły naukę Palamasa, nadały jego teologii charakter normatywny dla prawosławnej dogmatyki[87]. Od tego momentu rozróżnienie istoty i energii stało się integralnym elementem prawosławnego rozumienia przebóstwienia.

Teologia Palamasa stanowi kluczowy punkt odniesienia w dialogu katolicko-prawosławnym, ponieważ precyzuje wschodni model ontologicznego uczestnictwa w Bogu. Jednocześnie rodzi ona realne pytania dla teologii zachodniej, zwłaszcza w kontekście prostoty Boga i relacji między łaską stworzoną a niestworzoną. Palamizm nie jest jednak alternatywą wobec zachodniej teologii łaski, lecz jej równoległą artykulacją, zakorzenioną w innej tradycji metafizycznej i metodologicznej[88].

Palamizm i tomizm wobec problemu uczestnictwa: analiza ontologiczna

Problem uczestnictwa (gr. μετουσία, łac. *participatio*) stanowi najbardziej krytyczny punkt porównania teologii przebóstwienia w tradycjach prawosławnej i katolickiej. Nie chodzi tu jedynie o różnice terminologiczne czy odmienne akcenty duchowości, lecz o zasadniczo odmienne sposoby konceptualizacji relacji między Bogiem a stworzeniem na poziomie ontologicznym[89]. Zarówno palamizm, jak i tomizm wychodzą z tego samego

[85] V. Lossky, *The Vision of God*, Crestwood, NY 1983, s. 97–124

[86] Nicholas Cabasilas, *De vita in Christo*, IV, Paris 1865, *Patrologia Graeca* 150.

[87] *Acta Synodorum Constantinopolitanarum*, 1341–1351, ed. J. Karmires, Athens 1968

[88] G. Emery, *The Trinity*, Washington, DC 2011, s. 261–289.

[89] Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier, 1944, s. 64–92.

fundamentalnego założenia wiary: zbawienie oznacza realne, a nie jedynie moralne lub deklaratywne uczestnictwo człowieka w życiu Boga. Rozbieżność pojawia się jednak w odpowiedzi na pytanie, w czym dokładnie owo uczestnictwo się dokonuje oraz jaki jest jego ontologiczny status.

W teologii bizantyjskiej zasadnicze znaczenie posiada rozróżnienie pomiędzy istotą Boga (οὐσία) a Jego energiami (ἐνέργειαι), natomiast w teologii tomistycznej kluczowe jest rozróżnienie między Bogiem jako *actus purus* i *ipsum esse subsistens* a łaską jako stworzoną partycypacją w Jego życiu. Oba modele pretendują do zabezpieczenia tej samej prawdy dogmatycznej: absolutnej transcendencji Boga oraz realności Jego zbawczego udzielania się stworzeniu[90]. Różnią się jednak zasadniczo w sposobie rozumienia ontologicznego „miejsca" tego udzielania się.

W ujęciu palamickim uczestnictwo (μετουσία) odnosi się do realnego udziału stworzenia w niestworzonych energiach Boga. Energie te nie są bytami pośrednimi ani stworzeniami, lecz samym Bogiem w Jego działaniu *ad extra*[91]. Uczestnictwo nie ma zatem charakteru wyłącznie relacyjnego, moralnego czy symbolicznego, lecz ontologiczny: w przebóstwieniu człowiek nie otrzymuje jedynie stworzonego skutku Bożego działania, ale realnie zostaje włączony w Boskie życie, przy jednoczesnym zachowaniu absolutnej nieuczestniczalności Boskiej istoty. Ontologiczna specyfika palamizmu polega na tym, że rozróżnienie istota–energie nie dotyczy jedynie sposobu poznania Boga, lecz samego sposobu Jego realnego udzielania się stworzeniu. Z tego powodu Palamas konsekwentnie odrzuca możliwość utożsamienia energii z łaską stworzoną, ponieważ prowadziłoby to – w jego ocenie – do redukcji przebóstwienia do porządku stworzonego i w konsekwencji do osłabienia realizmu soteriologicznego[92]. Uczestnictwo w Bogu, jeśli ma być rzeczywiste i zbawcze, musi być uczestnictwem w tym, co niestworzone.

Z kolei w teologii Tomasza z Akwinu pojęcie *participatio* zostaje osadzone w precyzyjnie rozwiniętej metafizyce bytu. Uczestnictwo oznacza posiadanie w sposób ograniczony tego, co Bogu przysługuje w sposób absolutny[93]. Człowiek nie uczestniczy ani w Boskiej istocie, ani w samym akcie istnienia Boga, lecz w Jego życiu poprzez stworzoną łaskę, która stanowi realną jakość ontologiczną włączoną w byt stworzenia. Kluczowe jest tu rozróżnienie między

[90] Basil Studer, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh: T&T Clark, 1993, s. 201–228.
[91] Gregory Palamas, *The Triads*, I,3,23, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.
[92] Gregory Palamas, *The Triads*, III,2,8, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.
[93] Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1, Roma: Editio Leonina, 1888–1906.

Bogiem jako *ipsum esse subsistens* a stworzeniem, które istnieje jedynie przez partycypację w istnieniu. Łaska uświęcająca (*gratia gratum faciens*) nie jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem, lecz bezpośrednim skutkiem Boskiego działania w stworzeniu[94]. Uczestnictwo ma zatem charakter realny, ale analogiczny: nie jest tożsamością ani współistotnością, lecz podobieństwem zakorzenionym w relacji przyczynowej.

Z perspektywy tomistycznej postulat uczestnictwa w niestworzonych energiach rodzi jednak poważne pytania ontologiczne, zwłaszcza w odniesieniu do prostoty Boga. Jeśli energie są realnie różne od istoty, pojawia się problem wprowadzenia złożoności w Bogu, która – według Tomasza – może dotyczyć jedynie relacji osobowych w Trójcy, a nie sposobów Boskiego działania[95]. W tym punkcie ujawnia się zasadnicze napięcie między obiema metafizykami: palamicką, która dopuszcza realne rozróżnienie w Bogu bez naruszenia Jego jedności, oraz tomistyczną, która broni absolutnej prostoty Boga kosztem uznania stworzonego charakteru wszelkiego uczestnictwa.

Analiza ontologiczna pokazuje zatem, że palamizm i tomizm nie są prostymi wariantami tej samej metafizyki chrześcijańskiej. Różnią się w fundamentalnych założeniach dotyczących relacji między Bogiem a światem, statusu tego, w czym się uczestniczy, oraz sposobu zabezpieczenia transcendencji Boga. Różnice te nie mają charakteru wyłącznie semantycznego, lecz dotykają samego sposobu myślenia o Boskim działaniu, jego ontologicznym „zasięgu" oraz relacji stworzenia do Stwórcy[96]. Próby prostego utożsamienia energii niestworzonych z łaską stworzoną lub odwrotnie prowadzą albo do deformacji palamizmu, albo do naruszenia integralności tomistycznej metafizyki bytu.

Mimo tych realnych napięć ontologicznych analiza porównawcza nie musi prowadzić do wniosku o sprzeczności dogmatycznej. Warunkiem sensownej komplementarności jest jednak zachowanie integralności obu systemów. Oznacza to uznanie, że palamickie rozróżnienie istota–energie nie jest prostym odpowiednikiem tomistycznego rozróżnienia *gratia increata–gratia creata*, przyjęcie, że oba modele opisują ten sam fakt zbawczy z odmiennych perspektyw ontologicznych, oraz rezygnację z redukcjonizmu ekumenicznego, który usuwa realne różnice w imię pozornej jedności

[94] Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, q. 110, a. 2, Roma: Editio Leonina, 1888–1906.
[95] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I, 26–28, Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918.
[96] Gilles Emery, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, DC: CUA Press, 2011, s. 261–289.

języka[97]. Na tym poziomie możliwe staje się sformułowanie tezy, że palamizm i tomizm nie są tożsame, lecz mogą pełnić wobec siebie funkcję wzajemnie krytyczną i korekcyjną: palamizm chroni radykalny realizm uczestnictwa, tomizm natomiast zabezpiecza prostotę i transcendencję Boga.

W tej perspektywie niniejsza analiza ontologiczna pełni funkcję pomostową między rekonstrukcją dwóch tradycji dogmatycznych a ich właściwym porównaniem. Umożliwia ona przejście od opisu historyczno-doktrynalnego do analizy porównawczej, w której zbieżności i różnice oceniane są nie na poziomie terminów, lecz na poziomie struktur ontologicznych.

Zbieżności i nieredukowalne różnice dogmatyczne

Analiza porównawcza teologii przebóstwienia u Grzegorza Palamasa i Tomasza z Akwinu ujawnia złożoną strukturę relacji pomiędzy zasadniczą jednością treści wiary a głębokim zróżnicowaniem ontologicznych modeli jej artykulacji. Obaj teologowie wychodzą od wspólnego rdzenia dogmatycznego, którym jest przekonanie, że celem ekonomii zbawienia jest realne uczestnictwo człowieka w życiu Boga, dokonujące się w Chrystusie i przez Ducha Świętego. Zarówno palamicka doktryna energii niestworzonych, jak i tomistyczna nauka o łasce uświęcającej zmierzają do afirmacji ontologicznego realizmu zbawienia, odrzucając jego redukcję do porządku czysto moralnego, deklaratywnego lub symbolicznego[98].

Zbieżność ta ujawnia się już na poziomie chrystologicznym. Zarówno Palamas, jak i Tomasz, konsekwentnie wiążą możliwość przebóstwienia z realnością wcielenia Słowa. Dla Palamasa wcielenie stanowi ontologiczną podstawę udzielania się niestworzonych energii Boga w człowieczeństwie Chrystusa, które staje się uprzywilejowanym „miejscem" przebóstwienia ludzkiej natury[99]. Tomasz z Akwinu, operując innym aparatem pojęciowym, wyraża tę samą prawdę, gdy stwierdza, że łaska uświęcająca jest udzielana wierzącym jako uczestnictwo w życiu Chrystusa-Głowy, z której Kościół czerpie swoje nadprzyrodzone istnienie[100]. W obu przypadkach przebóstwienie nie jest procesem autonomicznym ani immanentnym wobec natury ludzkiej, lecz radykalnie chrystologicznym i eklezjalnym.

97 Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco: Ignatius Press, 2010, s. 215–243.

98 Basil Studer, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh: T&T Clark, 1993, s. 201–228.

99 Gregory Palamas, *The Triads*, I,3,23, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.

100 Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 8, a. 1, Roma: Editio Leonina, 1888–1906.

Zbieżność dotyczy również soteriologicznego realizmu. Palamas stanowczo podkreśla, że uczestnictwo w Boskich energiach jest realnym udziałem w życiu Boga, a nie jedynie w Jego skutkach czy stworzonej reprezentacji[101]. Tomasz, choć konsekwentnie określa łaskę jako stworzoną jakość ontologiczną, równie zdecydowanie utrzymuje, że jest ona realną przemianą bytu stworzonego, a nie zewnętrznym przypisaniem sprawiedliwości[102]. W tym sensie oba modele odrzucają nominalistyczne i forensyczne ujęcia zbawienia, zachowując ontologiczną „ciężkość" soteriologii.

Na tym tle ujawniają się jednak różnice, które mają charakter nieredukowalny i nie mogą zostać sprowadzone do samej odmienności języka. Najgłębsza z nich dotyczy ontologicznego statusu tego, w czym człowiek uczestniczy w przebóstwieniu. Dla Palamasa przedmiotem uczestnictwa są niestworzone energie Boga, które są samym Bogiem w Jego udzielaniu się ad extra, przy jednoczesnej absolutnej nieuczestniczalności Boskiej istoty[103]. Dla Tomasza natomiast uczestnictwo dokonuje się poprzez stworzoną łaskę, która jako realny habitus w duszy umożliwia analogiczne podobieństwo do Boga, nie naruszając Jego absolutnej prostoty i niezmienności[104]. Różnica ta nie dotyczy jedynie terminów „energia" i „łaska", lecz dwóch odmiennych modeli relacji Boga do świata.

Z tą różnicą ściśle związany jest odmienny sposób zabezpieczenia transcendencji Boga. Palamas chroni transcendencję Boga poprzez radykalne rozróżnienie między istotą a energiami, pozwalające mówić o realnym udzielaniu się Boga bez dostępu do Jego istoty. Tomasz natomiast zabezpiecza transcendencję Boga poprzez afirmację Jego absolutnej prostoty i utożsamienie wszelkiej realnej różnicy w Bogu wyłącznie z relacjami osobowymi w Trójcy Świętej. Z perspektywy tomistycznej palamickie rozróżnienie rodzi pytanie o możliwość wprowadzenia realnej złożoności w Bogu, natomiast z perspektywy palamickiej tomistyczna koncepcja łaski stworzonej grozi — przynajmniej potencjalnie — osłabieniem realizmu uczestnictwa poprzez jego „umiejscowienie" po stronie stworzenia[105].

Nieredukowalność różnic ujawnia się także na poziomie epistemolo-

[101] Gregory Palamas, *The Triads*, III,1,10, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.

[102] *Concilium Tridentinum*, *Decretum de iustificatione*, cap. 7, Freiburg i.Br.: Herder, 2012 (DH 1528).

[103] Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier, 1944, s. 64–92.

[104] Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, q. 110, a. 2, Roma: Editio Leonina, 1888–1906.

[105] Gilles Emery, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, DC: CUA Press, 2011, s. 261–289.

gicznym i doświadczeniowym. Palamas, wychodząc od doświadczenia hezychastycznego i teologii światła Taboru, akcentuje możliwość realnego, choć niepojęciowego poznania Boga w Jego energiach, co nadaje przebóstwieniu wyraźny wymiar doświadczalno-mistyczny. Tomasz, pozostając wierny klasycznej epistemologii intelektualnej, lokalizuje poznanie Boga w porządku analogii i skutków, zachowując wyraźne rozróżnienie między poznaniem w wierze a eschatologiczną wizją uszczęśliwiającą[106]. Różnica ta wpływa na sposób opisu dynamiki przebóstwienia, choć nie musi oznaczać sprzeczności co do jego celu.

Pomimo tych napięć analiza dogmatyczna nie prowadzi do wniosku o sprzeczności wiary. Przeciwnie, pozwala ona sformułować tezę o częściowej komplementarności obu ujęć, pod warunkiem zachowania ich integralności metodologicznej i ontologicznej. Palamizm i tomizm nie są systemami wzajemnie redukowalnymi ani prostymi wariantami tej samej metafizyki, lecz dwiema spójnymi, wewnętrznie konsekwentnymi artykulacjami tej samej prawdy objawionej, osadzonymi w odmiennych tradycjach filozoficznych i duchowych. Palamizm chroni radykalny realizm uczestnictwa w Bogu i egzystencjalną doniosłość przebóstwienia, tomizm natomiast zabezpiecza prostotę, transcendencję i ontologiczną suwerenność Boga wobec świata[107].

W tej perspektywie zbieżności i nieredukowalne różnice między Palamasem a Tomaszem nie stanowią przeszkody nie do przezwyciężenia, lecz wyznaczają właściwe pole dialogu dogmatycznego. Dialog ten nie polega na unifikacji pojęć, lecz na wzajemnym rozpoznaniu granic własnych modeli ontologicznych oraz ich zdolności do artykulacji tej samej tajemnicy zbawienia. Tak rozumiana analiza porównawcza przygotowuje grunt pod ocenę recepcji obu tradycji we współczesnym dialogu katolicko-prawosławnym oraz pod sformułowanie wniosków syntetycznych.

Recepcja nauki o przebóstwieniu w dialogu katolicko-prawosławnym

Recepcja nauki o przebóstwieniu w oficjalnym dialogu katolicko-prawosławnym stanowi zjawisko relatywnie późne, lecz teologicznie doniosłe.

[106] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, 51–54, Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918.

[107] Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco: Ignatius Press, 2010, s. 215–243.

Przez długi czas problem theōsis funkcjonował w dialogu jedynie implicite, ukryty pod kategoriami chrystologicznymi, sakramentalnymi i eklezjologicznymi. Dopiero w drugiej połowie XX wieku, wraz z odnową patrystyczną oraz pogłębieniem świadomości metodologicznej po obu stronach, przebóstwienie zaczęło być postrzegane jako potencjalna kategoria hermeneutyczna zdolna wyrazić wspólny cel ekonomii zbawienia[108]. Jednocześnie stało się jasne, że jej recepcja wymaga zmierzenia się z realnymi różnicami ontologicznymi i metafizycznymi, a nie jedynie z problemem terminologii.

Pierwszym dokumentem dialogu, w którym problematyka przebóstwienia pojawia się w sposób wyraźny, jest tekst Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym pt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, przyjęty w Bari w 1987 roku[109]. Dokument ten, choć skoncentrowany zasadniczo na eklezjologii i sakramentologii, ujmuje życie Kościoła w perspektywie soteriologicznej, wskazując, że celem sakramentów jest realne uczestnictwo wierzących w życiu Trójcy Świętej. Przebóstwienie nie zostaje tu jeszcze nazwane explicite jako punkt sporny lub przedmiot analizy ontologicznej, lecz funkcjonuje jako wspólne tło teologiczne, w którym zarówno łaska uświęcająca, jak i theōsis jawią się jako różne artykulacje tej samej rzeczywistości zbawczej.

Znaczący krok naprzód dokonuje się w dokumencie z Rawenny z 2007 roku, zatytułowanym Konsekwencje eklezjologiczne i kanoniczne sakramentalnej natury Kościoła[110]. Choć zasadniczym tematem dokumentu jest relacja między synodalnością a prymatem, jego antropologiczno-soteriologiczne założenia są wyraźnie zakorzenione w wizji zbawienia jako komunii z Bogiem. Kościół zostaje tu opisany jako przestrzeń, w której urzeczywistnia się uczestnictwo człowieka w życiu Bożym, a sakramentalność Kościoła zostaje bezpośrednio powiązana z celem przebóstwienia. Dokument Rawenny nie rozstrzyga różnic ontologicznych między palamicką doktryną energii a tomistyczną teorią łaski, ale po raz pierwszy tworzy ramy, w których obie tradycje mogą być interpretowane jako współmierne soteriologicznie.

[108] Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, London: Darton, Longman & Todd, 1964, s. 375–402.

[109] *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*, Bari 1987, w: *Information Service* 65 (1987), s. 107–119

[110] *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church*, Ravenna 2007, w: *Information Service* 129 (2008), s. 9–18.

Ważnym elementem recepcji jest również refleksja teologiczna towarzysząca dialogowi, zwłaszcza po stronie katolickiej, gdzie od pontyfikatu Jana Pawła II obserwuje się rosnącą otwartość na kategorię theōsis. W encyklice *Orientale lumen* Jan Paweł II explicite uznaje przebóstwienie za centralny element duchowości i teologii Wschodu, wskazując, że nie stoi ono w sprzeczności z katolicką nauką o łasce, lecz ją dopełnia[111]. Również w *Ut unum sint* papież podkreśla, że dialog ekumeniczny nie polega na ujednoliceniu formuł, lecz na wzajemnym uznaniu autentycznych tradycji teologicznych, co ma bezpośrednie znaczenie dla recepcji palamizmu[112]

Recepcja ta została pogłębiona w refleksji teologów katolickich zaangażowanych w dialog, takich jak Jean-Marie Tillard, Gilles Emery czy Aidan Nichols, którzy wskazują, że problem przebóstwienia ujawnia granice prostych analogii między energiami niestworzonymi a łaską stworzoną[113]. Z drugiej strony teologowie prawosławni, m.in. John Zizioulas i Kallistos Ware, akcentują, że palamizm nie może być redukowany do systemu alternatywnego wobec tomizmu, lecz należy go odczytywać jako wierną ekspresję patrystycznego realizmu soteriologicznego[114]. Wspólnym mianownikiem tych refleksji jest przekonanie, że dialog nie może abstrahować od ontologicznych założeń obu tradycji.

W dokumentach współczesnych coraz wyraźniej zaznacza się tendencja do uznania przebóstwienia za kategorię celu, a nie środka. Oznacza to, że theōsis i łaska nie są traktowane jako bezpośrednio porównywalne „mechanizmy" zbawienia, lecz jako różne sposoby opisu tej samej dynamiki: przejścia człowieka z porządku stworzonego życia do uczestnictwa w życiu Boga. Taka perspektywa pozwala uniknąć fałszywych syntez, a jednocześnie zachować realność różnic dogmatycznych, które nie zostały dotąd autorytatywnie rozstrzygnięte.

Recepcja przebóstwienia w dialogu katolicko-prawosławnym ujawnia zatem zarówno znaczące zbieżności, jak i trwałe napięcia. Zbieżność dotyczy celu zbawienia, jego chrystologicznego i pneumatologicznego charakteru oraz realizmu ontologicznego. Napięcia natomiast koncentrują się wo-

111 Jan Paweł II, *Orientale lumen*, Watykan 1995, nr 6–11

112 Jan Paweł II, *Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 36–39.

113 Gilles Emery, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2011, s. 261–289; Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco: Ignatius Press, 2010, s. 215–243.

114 John D. Zizioulas, *BEING AS COMMUNION*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993, s. 82–110; Kallistos Ware, *THE ORTHODOX WAY*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998, s. 126–145.

kół ontologicznego statusu uczestnictwa, rozumienia transcendencji Boga oraz relacji między Jego istotą a sposobami udzielania się. Dokumenty dialogu nie eliminują tych napięć, lecz tworzą ramy, w których mogą one być teologicznie artykułowane bez popadania w polemikę lub redukcjonizm.

W tym sensie recepcja palamizmu i tomizmu w dialogu ekumenicznym potwierdza zasadniczą tezę niniejszego artykułu: jedność wiary nie wymaga jedności metafizyki, lecz wzajemnego uznania, że różne tradycje teologiczne mogą w sposób autentyczny i niesprzeczny wyrażać tę samą tajemnicę zbawienia. Przebóstwienie jawi się tu nie jako problem do rozwiązania, lecz jako horyzont, w którym dialog dogmatyczny znajduje swoje ostateczne uzasadnienie.

WNIOSKI

Przeprowadzona analiza biblijna, patrystyczna i dogmatyczno-porównawcza pozwala sformułować kilka zasadniczych wniosków, które mają znaczenie nie tylko dla teologii przebóstwienia jako takiej, lecz także dla metodologii dogmatyki i współczesnego dialogu katolicko-prawosławnego. Przede wszystkim należy stwierdzić, że zarówno tradycja prawosławna, jak i katolicka pozostają zasadniczo zgodne co do celu ekonomii zbawienia: zbawienie nie polega wyłącznie na zewnętrznym usprawiedliwieniu czy moralnej rehabilitacji człowieka, lecz na realnym uczestnictwie stworzenia w życiu Boga, dokonującym się w Chrystusie i przez Ducha Świętego[115]. Ta zgodność ma charakter dogmatyczny, a nie jedynie duchowościowy, i jest zakorzeniona w wspólnym dziedzictwie biblijno-patrystycznym.

Jednocześnie analiza wykazała, że zgodność ta nie pociąga za sobą tożsamości ontologicznych modeli jej artykulacji. Palamicka doktryna uczestnictwa w niestworzonych energiach Boga oraz tomistyczna teoria łaski uświęcającej jako stworzonej partycypacji w Boskim życiu nie są prostymi wariantami tej samej metafizyki. Różnice między nimi dotyczą fundamentalnych założeń ontologicznych: rozumienia transcendencji Boga, relacji między Jego istotą a działaniem oraz statusu tego, w czym dokonuje się uczestnictwo. Różnice te są nieredukowalne i nie mogą zostać usunięte bez naruszenia integralności którejkolwiek z tradycji[116]

Implikacja dogmatyczna tego stanu rzeczy jest zasadnicza: jedność wia-

[115] Basil Studer, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh: T&T Clark, 1993, s. 201–228.
[116] Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier, 1944, s. 64–92.

ry nie wymaga jedności aparatu metafizycznego. Historia doktryny pokazuje, że ta sama prawda objawiona może być autentycznie i normatywnie artykułowana w ramach odmiennych struktur pojęciowych, o ile zachowana zostaje zgodność co do treści wiary. W tym sensie palamizm i tomizm należy rozumieć nie jako konkurencyjne doktryny soteriologiczne, lecz jako dwie spójne, wewnętrznie konsekwentne drogi dogmatycznej recepcji tej samej tajemnicy zbawienia[117].

Z punktu widzenia teologii dogmatycznej szczególnie istotne jest rozróżnienie pomiędzy celem zbawienia a sposobem jego ontologicznego opisu. Przebóstwienie jawi się jako kategoria teleologiczna, wskazująca na ostateczny sens ekonomii zbawienia, natomiast łaska, energie, partycypacja czy habitus stanowią kategorie instrumentalne, służące jego konceptualizacji. Pomieszanie tych poziomów prowadzi albo do redukcjonizmu metafizycznego, albo do fałszywych syntez ekumenicznych, które zaciemniają rzeczywiste różnice zamiast je wyjaśniać[118].

Implikacje eklezjologiczne tej analizy są równie doniosłe. Zarówno w tradycji prawosławnej, jak i katolickiej przebóstwienie nie ma charakteru indywidualistycznego, lecz eklezjalny. Dokonuje się ono w Kościele jako Ciele Chrystusa, poprzez sakramenty i życie liturgiczne. Różnice w języku dogmatycznym nie zmieniają faktu, że Kościół jest w obu tradycjach pojmowany jako przestrzeń realnego uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej. Eklezjologia komunii, która wyłania się z dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego, znajduje tu swoje głębokie uzasadnienie soteriologiczne[119]

Z perspektywy dialogu ekumenicznego kluczowym wnioskiem jest konieczność rezygnacji z redukcjonizmu porównawczego. Dialog nie może polegać na prostym utożsamianiu energii niestworzonych z łaską stworzoną ani na traktowaniu jednej z tych kategorii jako „niedojrzałej" formy drugiej. Wymaga on raczej uznania, że różnice metafizyczne są konstytutywne dla tożsamości teologicznych obu tradycji i jako takie muszą zostać zachowane. Dopiero na tym fundamencie możliwa jest komplementarność, rozumiana

[117] Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas. The Person and His Work*, Washington, DC: CUA Press, 1996, s. 281–305.

[118] Gilles Emery, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, DC: CUA Press, 2011, s. 261–289.

[119] *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church*, Ravenna 2007, w: *Information Service* 129 (2008), s. 9–18.

nie jako synteza systemów, lecz jako wzajemna korekta perspektyw[120].

W tym sensie palamizm pełni funkcję krytyczną wobec zachodnich tendencji do nadmiernej obiektywizacji łaski i jej „umiejscowienia" wyłącznie po stronie stworzenia, natomiast tomizm stanowi korektę wobec potencjalnego ryzyka rozmycia transcendencji Boga w nieprecyzyjnie rozumianym realizmie uczestnictwa. Obie tradycje, odczytywane razem, pozwalają pełniej uchwycić napięcie konstytutywne dla chrześcijańskiej soteriologii: napięcie między absolutną transcendencją Boga a Jego rzeczywistym udzielaniem się człowiekowi[121].

Ostatecznie przeprowadzona analiza potwierdza, że nauka o przebóstwieniu nie jest marginalnym tematem teologii duchowości, lecz kluczowym locus theologicus, w którym krzyżują się zagadnienia chrystologiczne, pneumatologiczne, antropologiczne i eklezjologiczne. Jej właściwe ujęcie wymaga nie tylko wierności źródłom patrystycznym, lecz także precyzyjnej refleksji ontologicznej i metodologicznej. W tym sensie dialog palamizmu i tomizmu nie jest jedynie zadaniem ekumenicznym, lecz jednym z najważniejszych wyzwań współczesnej teologii dogmatycznej.

Catholic–Orthodox Dialogue on the Doctrine of Deification: Dogmatic Convergences and Differences

Abstract

The article offers a dogmatic and comparative analysis of the doctrine of deification (θέωσις) in Orthodox and Catholic theology, focusing on its biblical foundations, patristic development, and classical dogmatic articulations in Gregory Palamas and Thomas Aquinas. The study begins with an exegetical analysis of 2 Peter 1:4 and its patristic reception, emphasizing the Christological and pneumatological dimensions of participation in divine life. It then reconstructs the Palamite distinction between essence and energies and the Thomistic doctrine of sanctifying grace as an analogical participation in God's life.

The primary aim of the article is to demonstrate that, despite substantial

[120] Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco: Ignatius Press, 2010, s. 215–243.

[121] John D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993, s. 82–110.

agreement regarding the goal of salvation—namely, the real participation of the human person in the life of the Holy Trinity—the two traditions employ distinct and irreducible ontological models. The ontological analysis shows that the differences between Palamism and Thomism are not merely terminological but concern fundamental metaphysical assumptions about divine transcendence and the mode of God's self-communication to creation. The article argues that unity of faith does not require unity of metaphysical frameworks and that Palamism and Thomism can be understood as complementary yet non-reducible articulations of the same salvific mystery.

The final section examines the reception of the doctrine of deification in the contemporary Catholic–Orthodox dialogue (Bari, Ravenna) and outlines its dogmatic and ecclesiological implications. The article concludes that deification constitutes a central locus theologicus for contemporary dogmatic theology and communion ecclesiology.

Keywords: *deification (theōsis); sanctifying grace; participation; Gregory Palamas; Thomas Aquinas; uncreated energies; essence and energies; dogmatic theology; Catholic–Orthodox dialogue; communion ecclesiology*

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA BIBLIJNE I PATRYSTYCZNE

Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi*, PG 25, Paris 1857.

Basil of Caesarea, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, *Sources Chrétiennes* 17bis, Paris 1968.

Basil of Caesarea, *Epistulae*, PG 32, Paris 1857.

Gregory Nazianzen, *Epistulae*, PG 36, Paris 1858.

Gregory of Nyssa, *De vita Moysis*, ed. J. Daniélou, *Sources Chrétiennes* 1bis, Paris 1968.

Irenaeus of Lyons, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, *Sources Chrétiennes* 100, Paris 1965.

Maximus Confessor, *Ambigua*, ed. F. Constas, *Sources Chrétiennes* 262, Paris 1994.

Nicholas Cabasilas, *De vita in Christo*, PG 150, Paris 1865.

Novum Testamentum Graece, Nestle–Aland 28, Stuttgart 2012.

II. GRZEGORZ PALAMAS I TRADYCJA BIZANTYJSKA

Gregory Palamas, *The Triads*, trans. J. Meyendorff, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.

Gregory Palamas, *Homiliae*, PG 151, Paris 1865.

Lossky, Vladimir, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier, 1944.

Lossky, Vladimir, *The Vision of God*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1983.

Meyendorff, John, *A Study of Gregory Palamas*, London: Faith Press, 1964.

Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974.

Romanides, John, *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, Rollinsford, NH: Orthodox Research Institute, 2004.

III. TRADYCJA ZACHODNIA: AUGUSTYN – TOMASZ – TRYDENT

Augustine of Hippo, *De Trinitate*, CCSL 50–50A, Turnhout: Brepols, 1968.

Augustine of Hippo, *Enarrationes in Psalmos*, CCSL 38–40, Turnhout: Brepols, 1956.

Augustine of Hippo, *De spiritu et littera*, CCSL 60, Turnhout: Brepols, 1962.

Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Roma: Editio Leonina, 1888–1906.

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918.

Concilium Tridentinum, *Decretum de iustificatione*, w: H. Denzinger – P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum*, Freiburg i.Br.: Herder, 2012.

Gilson, Étienne, *Le thomisme*, Paris: Vrin, 1937.

Lonergan, Bernard, *Grace and Freedom*, Toronto: University of Toronto Press, 2000.

Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas. The Person and His Work*, Washington, DC: CUA Press, 1996.

IV. STUDIA DOGMATYCZNE I PATRYSTYCZNE

Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique*, Paris: Aubier, 1944.

de Lubac, Henri, *Surnaturel. Études historiques*, Paris: Aubier, 1946.

Studer, Basil, *Trinitarian Theology in the Fathers*, Edinburgh: T&T Clark, 1993.

Thunberg, Lars, *Microcosm and Mediator*, Lund: Gleerup, 1965.

Emery, Gilles, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, DC: CUA Press, 2011.

Levering, Matthew, *Engaging the Doctrine of the Holy Spirit*, Grand Rapids: Baker Academic, 2017.

V. DIALOG KATOLICKO-PRAWOSŁAWNY I EKLEZJOLOGIA

Faith, Sacraments and the Unity of the Church, Bari 1987, w: *Information Service* 65 (1987), s. 107–119.

Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church, Ravenna 2007, w: *Information Service* 129 (2008), s. 9–18.

Zizioulas, John D., *Being as Communion*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993.

Ware, Kallistos, *The Orthodox Way*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998.

Nichols, Aidan, *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco: Ignatius Press, 2010.

Prof. dr hab. Wojciech Słomski – filozof i teolog, profesor akademicki związany z Vizja University w Warszawie (Faculty of Social Sciences). Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na filozofii religii, teologii systematycznej, patrystyce oraz metafizyce uczestnictwa, ze szczególnym uwzględnieniem myśli bizantyńskiej. W swojej działalności naukowej podejmuje zagadnienia relacji między filozofią a teologią, ontologii stworzenia, tradycji neoplatonizmu chrześcijańskiego oraz współczesnych interpretacji metafizyki klasycznej. Szczególne miejsce w jego badaniach zajmują teologia Grzegorza Palamasa, hezychazm, eklezjologia prawosławna, teologia ikony, problematyka autorytetu soborowego oraz dialog między chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim. Publikuje również prace interdyscyplinarne, łączące refleksję filozoficzną i teologiczną z naukami społecznymi oraz psychologią, zwłaszcza w kontekście tożsamości narracyjnej, antropologii filozoficznej i religijnego doświadczenia człowieka. Autor licznych artykułów naukowych publikowanych w krajowych i międzynarodowych czasopismach filozoficznych i teologicznych. Jego działalność badawcza obejmuje zarówno historyczno-systematyczną analizę tradycji chrześcijańskiej, jak i współczesne problemy filozofii religii oraz teologii.