

Dumitru Popescu

Życie i dzieło ojca Dumitru Staniloae

Elpis 5/7/8, 59-68

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. DUMITRU POPESCU

Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Bukareszcie



ŻYCIE I DZIEŁO OJCA DUMITRU STĂNILOAE

W okresie swojej niezwykłej aktywności o. Dumitru Stăniloae stworzył monumentalne dzieło teologiczne, obejmujące 90 książek, 33 tomy przekładów, 275 artykułów teologicznych, 60 wywiadów na temat teologii i duchowości, zarejestrowanych na kasetach radiowych i telewizyjnych, a także opublikowanych w prasie. W ciągu tej zdumiewającej aktywności twórczej o. Stăniloae omówił i rozwinął wszystkie traktaty teologiczne w świetle Objawienia Bożego i myśli patrystycznej. Równocześnie znakomity teolog przetłumaczył na rumuński wszystkie tomy *Filokalii*, dodając do nich ogromne komentarze, które pogłębiły i ukazały znaczenie *Filokalii* dla duchowości chrześcijańskiej. Sam ukazał też związek istniejący między dziełem teologicznym i dziełem filokalicznym, gdyż chciał „odkryć znaczenie duchowe nauczania dogmatów, ukazać ich prawdziwość korespondującą z głębokimi aspiracjami duszy poszukującej zbawienia, która rozwija się na drogach wspólnoty z innymi, wspólnoty poprzez którą dochodzi się do doświadczenia Boga – najwyższej wspólnoty i źródła wszystkich wspólnot”¹.

O. Stăniloae szczęśliwie wypracował także syntezę duchowości z teologią, pozwalającą przekroczyć wymiar czysto teoretyczny poznania Boga, „poznania na dystans” – jak często powtarzał – budując to poznanie na doświadczeniu apofatycznym spotkania wiernego z Bogiem, co powoduje wzrost doskonałości duchowej i moralnej. Jednak ta synteza ukazuje nam równocześnie, że doskonałość wiernego wzrasta w miarę, jak Bóg zstępuje ku człowiekowi przez swoje niestworzone energie, aby człowiek mógł się wznieść ku Bogu. Właśnie tę transcendentalną prawdę Prawosławia o. Stăniloae uczynił oczywistą, gdy porównał teolo-

¹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București 1978, I, s. 3.

gię dialektyczną, którą znał od czasu swoich studiów w Monachium, z teologią św. Grzegorza Palamasa, której poświęcił swoją tezę doktorską. Oto, co napisał: „Zarówno teologia dialektyczna i teologia św. Grzegorza Palamasa pozwalają mi widzieć Boga żywego i osobowego, ale w teologii dialektycznej znajduję obraz Boga dalekiego i oddzielnego od świata, podczas gdy teologia palamicka objawia mi Boga zstępującego ku człowiekowi, który ukazuje się człowiekowi jako światłość, poprzez modlitwę udziela swych energii, ciągle pozostając nieosiągalnym w swojej istocie, pozostając nieopisanym i apofatycznym”².

W celu ukazania oczywistości zstąpienia Boga ku człowiekowi o. Stăniloae dokonał rekonstrukcji teologii w świetle Pisma Świętego i myśli patrystycznej, aby dowieść, że w Chrystusie, Słowie Wcielonym, człowiek pozostaje otwartym na świat, a świat otwartym na Boga, ponieważ Chrystus jest Bogiem i człowiekiem równocześnie. To On jest związkiem między Bogiem i kosmosem oraz zbawieniem, które nam przyniósł w wymiarze kosmicznym. Celem tej rekonstrukcji było przekroczenie granicy, którą filozofia starożytna stawiała między światem materialnym i światem duchowym i która znajduje się u źródeł laickiej kultury naszej epoki. Rekonstrukcja ta jest lekarstwem duchowym nie tylko dla laickiej kultury, ale także dla teologii chrześcijańskiej zdominowanej przez indywidualizm i antropocentryzm lub przez autonomię i immanentyzm. Chodzi bowiem o tę samą filozofię, która wprowadziła dualizm substancji i formy we wszystkich dziedzinach teologii, poczynając od Trójcy Świętej.

Trójca Święta

Pierwszym problem, niezwykle ważnym, którym zajął się o. Stăniloae, było odnalezienie związku wewnętrznego między naturą Bożą i osobą wewnątrz życia trynitarnego, celem przekroczenia starożytnej koncepcji, czysto arystotelesowskiej, natury zamkniętej i homogenicznej, która wprowadza w Trójcę podział między naturą Bożą i osobą, nadając osobom Trójcy logiczny priorytet nad naturą Bożą. O. Stăniloae uważał, że należy przekroczyć podział między naturą jako substancją oraz osobą jako relacją, gdyż „ani jedność nie powinna być zrywana na rzecz relacji, ani też relacje anulowane na rzecz jedności. Koniecznym jest ujrzenie bytu

² D. Popescu, *Viata și impactul operei părintelui Stăniloae*, București 2001, s. 102.

Boskiego jako jedności-relacji, wzajemnej, relacji w łonie jedności”³. „Mówienie o hipostazach Boskich jako o podmiotach oznacza redukcje natury Bożej do rzeczywistości nie-subiektywnej. Osoba nie wnosi charakteru podmiotu jako czegoś nowego w naturze Boskiej, gdyż osoba jest sposobem realnego istnienia natury”⁴. W świetle myśli biblijnej i patrystycznej można przekroczyć koncepcję natury homogenicznej w filozofii greckiej, która wyklucza miłość i uważa za oczywisty charakter racjonalny natury Bożej, co pozwala osobie zakorzenić się w naturze i ukazać Trójcę jako strukturę miłości i największej wspólnoty.

Dzięki charakterowi relacyjnemu natury Bożej, w której zakorzeniona jest osoba, Trójca pozostaje otwarta na świat. Ojciec zstępuje przez Syna w Duchu Świętym, aby człowiek wzniósł się do wspólnoty życia wiecznego nadprzyrodzonej Trójcy.

Zajmując się teologią trynitarną o. Stăniloae poruszył jeszcze dwa problemy, niezwykle ważne dla rozwoju życia duchowego. Pierwszy dotyczy „intersubiektywizmu” osób Trójcy. Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, objawił nam, że istnienie trzech osób Boskich jest misterium relacji między Ojcem i Synem w Duchu Świętym. W Modlitwie Arcykapłańskiej, którą Jezus odmówił przed swoją męką, zwrócił się do Ojca niebieskiego w takich słowach: „Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, i Ja w Tobie, aby i oni byli jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (*J* 17, 21). Jedność, o której mówi Chrystus w tej modlitwie jest jednością wspólnoty zbudowanej na wzajemnej obecności osób Boskich jedna w drugiej, czyli Ich intersubiektywności. Trzy podmioty są tak wewnętrzne w ich jedności istotowej, że w żaden sposób nie mogą być oddzielone, aby być traktowane jako trzy oddzielone od siebie Osoby. „W żaden sposób nie można znaleźć podziału w Trójcy, który pozwalałby Syna rozważać bez Ojca lub Ducha Świętego oddzielnego od Syna, ale ciągle podkreślana jest ich absolutna jedność i rozróżnienie Osób, ale rozróżnienie Osób nie przerywa jedności natury ani wspólnota natury nie powoduje pomieszania poszczególnych cech hipostatycznych”⁵.

Spotkanie osób Boskich nie dokonuje się „na zewnątrz”, jak ma to miejsce w wypadku osób ludzkich, ale One zawsze są wewnątrz jedna

³ *Tamże*, s. 103.

⁴ *Tamże*, s. 103.

⁵ D. Stăniloae, *dz. cyt.*, II, s. 290.

drugiej, bez przerywania sposobu ich hipostatycznej egzystencji. Grzech indywidualizmu przeszkadza nam w zrozumieniu pełni miłości i jedności Trójcy, zbudowanej na intersubiektywizmie lub obecności wewnętrznej jednej Osoby w drugiej Osobie. „Kiedy stwierdza się, że Syn jest i istnieje z siebie samego, jak Ojciec – pisze św. Atanazy Wielki – nie oddziela się Ich, ponieważ Ojciec, wyobraża aspekty i dystanse, które Ich różnią. Kiedy wierzymy, że są Oni zjednoczeni bez pośrednika i bez żadnego dystansu, w żaden sposób nie są oddzieleni. Ojciec cały w Synu i cały Syn w Ojcu (...) bez przerwy spoczywa w łonie Ojca”⁶. Intersubiektywizm Boży jako obecność jednej osoby w drugiej tworzy wyraz prawdziwej wspólnoty Bożej, w fundamentalny sposób pozostający w opozycji do indywidualizmu współczesnej kultury.

Drugi problem dotyczy *Filioque*. Kościół wschodni zawsze wyznawał pochodzenie Syna wyłącznie od Ojca, odwołując się do słów Zbawiciela, który powiedział, że Pocieszyciel jest Duchem Prawdy, który pochodzi od Ojca (J 15, 26). Z punktu widzenia Ich Boskości Trzy osoby Trójcy Świętej są współistotne i równe sobie. Jednak z punktu widzenia osobowego Syn i Duch Święty mają swoje źródło w Ojcu, Jeden przez zrodzenie, a drugi przez pochodzenie, ponieważ Ojciec jest źródłem osobowej jedności Trójcy Świętej. Tak, ale daje zrodzenie Synowi, od Ojca pochodzi także Duch Święty, aby rozszerzyć przez Ducha swoją miłość ojcowską na Syna. Duch Święty pochodzi tylko od Ojca i spoczywa na Synu, ponieważ celem miłości Ojca jest Syn. Duch Święty nie przechodzi poza Synem, ponieważ nie ma żadnej innej osoby Trójcy poza Synem, w której Ojciec mógłby objawić swoją miłość. Duch Święty jest związkiem wewnętrznym między Ojcem i Synem, który manifestuje miłość Ojca względem Syna, a także miłość Syna względem Ojca, ponieważ Duch pochodzi od Ojca i spoczywa w Synu. Św. Grzegorz Palamas mówi, że „Duch Święty jest przedwieczną radością Ojca i Syna, będąc wspólnym dla nich Oby, jeśli chodzi o istnienie (lub pochodzenie)”⁷. Oto dlaczego Duch Święty jest Duchem wspólnoty lub Pocieszycielem, który nas chroni zarówno przed indywidualizmem, jak i panteizmem. Osoby Boskie nie są od siebie oddzielone w sposób indywidualistyczny, ani też nie są pomieszane na sposób panteistyczny, według opinii H. Muhlana,

⁶ *Tamże*, s. 291.

⁷ *Tamże*, s. 318.

skoro Duch Święty „uwielbiany z Ojcem i Synem” podkreśla zarówno identyczność osób i Ich wspólnotę w sposób wykluczający wszelki indywidualizm lub antropocentryzm. Przez swoje pochodzenie od Ojca i spoczywanie w Synu, Duch Święty zapewnia pełnię wspólnoty między Ojcem i Synem w łonie Trójcy Świętej, będąc fundamentem największej wspólnoty.

Kosmos

O. Stăniloae mówił, że podczas gdy dla filozofii antycznej materia była amorficzną masą, pozostającą w opozycji do wszelkiego Słowa⁸, w świetle Pisma Świętego i patrystyki „świat jako natura ukazuje się jako rzeczywistość racjonalnie zjednoczona⁹. Inaczej mówiąc, świat duchowy nie jest strukturą zewnętrzną dla świata zmysłowego – jak w filozofii greckiej, według której natura była amorficzna – ale staje się strukturą intelligibilną lub racjonalnym porządkiem świata zmysłowego, gdy materia lub natura mają charakter racjonalny w świetle najwyższego Słowa, „przez które wszystko się stało” (J 1, 1-3). „Albowiem w Nim, najwyższym Rozumie (*Logos*), zawarte są logosy wszystkich rzeczy, które On poznał wszystkie przed ich stworzeniem, w ich prawdzie, gdyż były w Nim i otrzymywały od Niego istnienie w odpowiednim momencie, zgodnie z Mądrością Stwórcy” – powiedział św. Maksym Wyznawca¹⁰.

Ten porządek racjonalny ma dwa aspekty: jeden naturalny i drugi nadprzyrodzony. Logosy Boskie tworzą nadprzyrodzoną kompozycję kosmosu, z którą przez energie niestworzone koegzystuje kompozycja naturalna, i znowu dzięki energiom niestworzonym możemy mówić o rozumności stworzenia. Według o. Stăniloae „świat materialny jest tkanką racjonalnej plastyczności lub materializacji, ma charakter przedmiotu”¹¹, co pozwala człowiekowi modelować świat według swego własnego rozumu, lub też, jak mówi teolog, „racjonalność świata odkrywa swój sens, przez co może być przedmiotem badań rozumu człowieka, tworząc niezwykle bogactwo”. „Racjonalność świata jest dla człowieka i w człowieku punktem kulminacyjnym, ponieważ to nie człowiek jest dla racjonal-

⁸ *Tamże*, s. 329.

⁹ *Tamże*, I, s. 345.

¹⁰ Św. Maksym Wyznawca, *Răspunsuri către Talasie*, [w:] *Filocalia*, Sibiu 1948, III, s. 329.

¹¹ D. Stăniloae, *dz. cyt.*, II, s. 345.

ności świata, ale racjonalizm świata jest dla człowieka”¹². „Bóg myśli rzeczami i nadaje im plastyczność... aby stały się one ośrodkiem dialogu między człowiekiem i Bogiem oraz wpływały na doskonalenie się intelektualne i duchowe człowieka”¹³. Kosmos jest jednością dzięki racjonalizmowi stworzenia, którego źródłem i punktem ciężkości jest osoba Słowa Bożego, z woli Ojca i akcji Ducha Świętego.

Jest godne uwagi, że „racjonalność stworzenia” zaczyna być akceptowana przez współczesną fizykę. Współczesna fizyka dzisiaj angażuje się w zupełnie innym kierunku niż fizyka mechanistyczna minionych wieków. Od początku lat siedemdziesiątych można skonstatować tendencję nauk eksperymentalnych, faworyzującą powrót do teocentryzmu. Chodzi o fenomen znany pod nazwą „gnoza z Princeton”, który ma wyraźną tendencję do odkrywania logosu lub rozumu najwyższego, którego ślady i skutki są widoczne w świecie. Wielcy uczeni z Princeton i Pasadeny, jak również z innych centrów naukowych świata, którzy badają racjonalizm kosmosu, dochodzą do stwierdzenia, że kosmos postuluje istnienie najwyższego Rozumu. Są oni pierwszymi, po dwóch wiekach dominacji pozytywizmu negującego wszelką metafizykę i wszelką teologię, którzy publicznie stwierdzili, że nauka prowadzi do wiary w „Inteligencję organizującą świat”¹⁴. W tych warunkach nie powinna budzić zdumienia wypowiedź kardynała Paula Pouparda, że „przez swoje stwierdzenie, iż na początku było Słowo, chrześcijaństwo zadeklarowało się na rzecz racjonalizmu kosmosu... dało punkt, który łączy intelligibilność natury jako możliwość nauki z Artystą kosmosu. Racjonalizm natury jest warunkiem koniecznym działalności naukowej i hipotezą nieodłączną od istnienia nauki. Postęp naukowy nie odrzucił tej hipotezy, lecz przeciwnie, ukazał ją jako słuszną i przynoszącą pożytek”¹⁵. Niezwykle znaczenie tych stwierdzeń polega na tym, że zarówno teologia, jak i nauki wspólnie głoszą, że kosmos, w którym żyjemy nie jest rzeczywistością autonomiczną, bazującą wyłącznie na sobie, ale jest otwarty ku Bogu. To właśnie z tego powodu o. Stăniloae mówił, że „najważniejszym problemem teologii prawosławnej jest pogodzenie kosmicznej wizji Ojców Kościoła z wizją wynikającą z rezultatów nauk przyrodniczych, co powinno dać nową

¹² *Tamże*, s. 346.

¹³ *Tamże*, s. 347.

¹⁴ R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Paris 1974.

¹⁵ P. Poupard, *Cristo e la Scienza*, „Fede e Cultura” 2001, z. 1, s. 106.

wizję, bazującą na nich obu i równocześnie duchową w Jezusie Chrystusie, Słowie, które stało się ciałem”¹⁶.

Jezus Chrystus

Na temat świata zsekularyzowanego, w którym żyjemy, o. Stăniloae mówił, że „według często spotykanej opinii nie możemy mieć wspólnoty ze świętością Boga, a w ostatnich czasach ta opinia rozwinęła się w teorię sekularyzmu, według której chrześcijaństwo straciło tę jakość w odniesieniu do osób, miejsc lub specjalnych przedmiotów, które stały się ‘świeckie’ (również sam świat). Także Syn Boży przyjmując ciało ludzkie i stając się człowiekiem wśród innych ludzi, uległ ‘zsekularyzowaniu’. Tymczasem w rzeczywistości chrześcijaństwo w pewnym sensie zniszczyło barierę między *sacrum* i *profanum*, dając wszystkiemu możliwość stania się ‘świętym’. Nic nie traci możliwości dostępu do świętości, do Syna Bożego, gdyż wcielając się On pozwolił swojej Boskości działać w przyjętym człowieczeństwie i jako wcielony Bóg połączył się z nami. Mówiąc jaśniej, wszyscy mamy dostęp do świętości, ponieważ Bóg jako podmiot o absolutnej czystości stał się podmiotem ludzkim o najwyższej czystości, komunikującym się z ludźmi i pozwalającym nam odkryć w Jego komunikowaniu się z nami naszą własną świętość subiektywną”¹⁷.

Jeśli jednak chrześcijaństwo dąży do przełamania bariery między *sacrum* i *profanum* oraz otworzenia wszystkim dostępu do świętości, może to realizować w miarę przekraczania dysocjacji między światem materialnym i intelligibilnym filozofii greckiej, co idzie aż do przełamania unii hipostatycznej Słowa Wcielonego i podzielenia Go na Jezusa historii, który był człowiekiem na ziemi oraz Chrystusa chwały, który stał się Bogiem wyłącznie w niebie. Racjonalizm stworzenia, bazujący na asymilacji (podobieństwie) ontologicznej tego, co intelligibilne przez to, co zmysłowe, pomaga nam zrozumieć stwierdzenie o. Stăniloae, że „Syn Boży stając się człowiekiem przez swoją Boskość działał w przyjętym człowieczeństwie” i przekazywał nam, a także przez nas moc uświęcającą łaski niestworzonej. W tej światłości Chrystusa jako Boga i człowieka

¹⁶ D. Stăniloae, *Theology and the Church*, New York 1980, s. 173.

¹⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, s. 345.

nierozłącznych, o. Stăniloae zwrócił uwagę na trzy bardzo ważne sprawy dla teologii chrześcijańskiej.

Po pierwsze ukazał, że chrześcijaństwo nas nie porzuca w naszych prostych ludzkich możliwościach, ograniczonych, a tym bardziej nie mówi nam o możliwościach iluzorycznych i pozaludzkich, które zyskujemy dzięki pewnym technikom, ale o osobie realnej, będącej ponad wszystkimi, o osobie Boga wcielonego jako źródła całego życia, życia doskonałego i wiecznego, które zostało nam wszystkim dane ze względu na Jego zainteresowanie nami poprzez związek ustanowiony z nami w historii, a On na wieki pozostaje w tym związku. W chrześcijaństwie nie ma „doktryny zbawczej”, a mówiąc ściśle nie zostaliśmy zbawieni przez jakiegokolwiek prawo, w tym także przez prawo Starego Testamentu, ale przez osobę Jezusa Chrystusa. Wszyscy założyciele religii nie byli nikim więcej, niż prawodawcami lub mistrzami tej religii, On natomiast jest zbawicielem, gdyż Jego dzieło zbawcze identyfikuje się z Jego osobą jako z prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem¹⁸.

Po drugie o. Stăniloae mówi, że zbawcze dzieło Chrystusa, które zaczyna się przez wcielenie, jest kontynuowane przez Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie, kulminuje w Jego wniebowstąpieniu i zasiadaniu po prawicy Ojca na tronie chwały niebieskiej, ale Chrystus nie działa tylko na ludzi, lecz także na samego siebie, gdyż przez swoje dzieło zbawcze On przebóstwił swoją naturę ludzką. Na planie egzystencji ludzkiej akty jednej osoby wywierają znaczący wpływ na inne osoby ludzkie. Tymczasem Chrystus nie zbawił nas przez działanie oddzielone od Jego osoby, ale przez dzieło zbawcze, w którym uczestniczy cała osoba. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa nie są aktami niezależnymi od Jego osoby, ale Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały – co stanowi centrum teologii Apostoła Pawła – gdyż Jego czyny są nieoddzielne od Jego osoby¹⁹. Przez swoje dzieło zbawcze Chrystus przebóstwił naturę ludzką i uczynił ją źródłem przekazu łaski niestworzonej w Kościele.

Po trzecie o. Stăniloae ukazuje nam, że „Kościół stanowi to miejsce przez które Chrystus w Duchu Świętym przekazuje nam swoje przebóstwione ciało, aby nas podnieść do wspólnoty wiecznego życia Trójcy Świętej. Obraz Chrystusa w niebie i Ducha Świętego na ziemi jest fałszy-

¹⁸ *Tamże*, II, s. 109.

¹⁹ *Tamże*, s. 117.

wy, gdyż nie bierze pod uwagę jedności osób Trójcy²⁰. Zstąpienie Ducha Świętego w Pięćdziesiątnicy dało Kościołowi realne istnienie, oznaczające początek zamieszkania przebóstwionego lub uduchowionego ciała Chrystusa w innych osobach ludzkich. Przeto „będąc dalekim od traktowania narodzin jako instytucji ziemskiej, Kościół narodził się w dniu Pięćdziesiątnicy z mocy niebios, którą ma w sobie i którą udziela światu²¹. Zstąpienie Ducha Świętego oznacza przejście zbawczego dzieła Chrystusa w Jego ludzkiej naturze na wszystkich innych ludzi przez Kościół. Syn Boży nie stał się Synem Człowieczym dla siebie, ale aby swoje ciało wydać na nasze zbawienie i nasze życie wieczne. Kościół nie spełnia świętej Eucharystii jako aktualizacji Jego dzieła zbawczego na miejsce Chrystusa, zamiast Chrystusa, ale to sam Chrystus uświęca dary i działa w swoich wiernych przez święte sakramenty i przez posługę kapłańską, aby ich uświęcić, ich i całe stworzenie przez życie modlitwy, ascezę i dobre uczynki. W tym sensie bariera między *sacrum* i *profanum* zostaje przełamana przez dostęp do świętości w wolny sposób ofiarowany wszystkim, ponieważ zbawienie dokonane przez Chrystusa ma wymiar kosmiczny.

W wizji o. Stăniloae, jak i w wizji biblijnej, patrystycznej i liturgicznej, Chrystus jest przede wszystkim Bogiem i człowiekiem bez podziału, który nie przyszedł, aby zniszczyć człowieka w imię Boże lub też ogłosić śmierć Boga w imię człowieka, ale który stał się człowiekiem, aby człowiek został w Nim przebóstwiony. Chrystus jest centrum historii, w którym spotykają się wieki w których Bóg zstępował do człowieka oraz wieki, w których człowiek wstępował do Boga, ponieważ Chrystus przez Kościół prowadzi świat ku nowemu niebu i nowej ziemi królestwa Bożego jako światłość świata i sól ziemi. Chrystus jest początkiem, centrum i końcem wieków. Jako początek wieków Chrystus jest Słowem stwórczym, przez które został stworzony świat i człowiek. Jako centrum wieków Chrystus jest Słowem zbawczym, które w sobie samym dokonało rekonstrukcji człowieka i stworzenia, ich restauracji. Jako koniec wieków On jest Słowem stwórczym i zbawczym, w którym człowiek i stworzenie znajdują swoje pełne uwielbienie w paruzji po wskrzeszeniu zmarłych i Sądzie Ostatecznym. Jako „Jeden z Trójcy”, który się wcielił dla naszego zbawienia, Chrystus tworzy znak jedności między kosmosem,

²⁰ *Tamże*, s. 207.

²¹ *Tamże*, s. 196.

Kościółem i Trójcą Świętą.

Jeśli Kościół ma być światłością świata i solą ziemi oraz pełnić także swoją misję profetyczną w świecie zsekularyzowanym, z jego wspaniałą nauką i techniką, ale także z jego nędną duchowością i moralnością, to powinien mieć za fundament tej wizji Chrystusa kosmicznego, który był bazą jedności Kościoła pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa i będzie także bazą jego przyszłej jedności, gdyż nie może się oddzielić od mocy niestworzonej i przebóstwiającej Chrystusa, mając na uwadze przemienienie człowieka i świata. Świat nie został stworzony przez Boga, aby stać się *profanum*, ale aby zostać przebóstwionym przez proces duchowy, który zaczyna się na ziemi w sposób potencjalny i spełnia się w pełni na końcu czasów w Chrystusie jako Słowie stwórczym i zbawczym.

Dzieło teologiczne o. Stăniloae stawia akcent na ogromne znaczenie Bosko-ludzkiej osoby Jezusa Chrystusa dla chrześcijaństwa, dla człowieka i świata współczesnego, gdyż zgodnie ze słowami Chrystusa „beze mnie nic nie możecie uczynić”.

Przetłumaczył ks. Henryk Paprocki