

# Henryk Pietras

---

## Apokatástasis według Ojców Kościoła : nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?

---

Collectanea Theologica 62/3, 21-41

---

1992

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HENRYK PIETRAS SJ, KRAKÓW

## APOKATASTASIS WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA

### Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?

Do takiego sformułowania tematu doprowadziła mnie lektura książki ks. Wacława Hryniewicza, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*<sup>1</sup>. Nie znaczy to, iżbym miał zamiar w tej chwili ją recenzować. Przedstawione jednak przez autora świadectwa patrystyczne warte są, moim zdaniem, głębszego studium i szerszego potraktowania, niż mógł to zrobić książd Hryniewicz, który założył sobie przedstawienie całościowo zagadnienia nadziei zbawienia wiecznego w teologii Kościoła Wschodniego i Zachodniego, w niewielkiej objętościowo książce.

Apokatastasa, jak wiadomo, została potępiona na synodzie w Konstantynopolu w 543 roku na wyraźne życzenie cesarza Justyniana II, a następnie na soborze Konstantynopolitańskim II w roku 553, w jednym z dziewięciu anatematyzmów wymierzonych przeciwko Orygenesowi, a raczej przeciw tym poglądom, które za Orygenesowe uchodziły. Czy słusznie, czy nie, przyjdzie nam zobaczyć w toku naszej pracy.

Sam termin *apokatastasis* miał w starożytności wiele znaczeń całkiem, rzecz by można, banalnych: powrót do poprzedniego stanu, uzdrowienie, cykliczny powrót pór roku czy gwiazd na „swoje” miejsce, powrót okrętu do portu. W takich też znaczeniach występuje w tekstach Pisma Świętego Starego Testamentu w greckiej wersji *Septuaginty*, w literaturze oraz u Ojców Kościoła. Wraz z Nowym Testamentem i z pogłębiającą się refleksją nad zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa słowo to zaczyna nabierać dodatkowo innego, bardziej technicznego sensu. Pierwszym tekstem, do jakiego wypada się tutaj odwołać, są Dzieje Apostolskie 3, 21. Ojcowie Kościoła do Pisma Świętego podchodzili niezmiernie poważnie, w znacznej mierze umieli je na pamięć, stąd też znaczenie biblijnego kontekstu poszczególnych pojęć jest niezmiernie ważne. Oto cały interesujący nas fragment: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły czasy odpoczynku w obecności Pana (apò prosôpou toû kyriou), aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (achri chrônôn apokata-

<sup>1</sup> Wyd. Verbinum, Warszawa 1989, s. 178.

stáseós pántôn hôn...), co od wieków (ap' aiónos) przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków”.

Jest to jedyne miejsce w Nowym Testamencie, gdzie występuje to pojęcie. Analizując ten fragment musimy zauważyć, że zdanie to zdaje się wyrażać pewien warunek. W formie negatywnej można by je zapisać: jeśli nie będziecie pokutować i nie nawrócicie się, nie nastaną czasy odpoczynku ani nie przyjdzie Mesjasz. Nie może On bowiem przyjść przed tym, nim wszystko zostanie odnowione. Zdanie to ukazuje więc jakby dodatkowy, ale jak najprawdziwszy, powód przepowiadania Ewangelii i zachęcania do nawrócenia: wierzący tęsknią za Chrystusem, wyczekują Jego przyjścia, muszą jednak dla przyspieszenia tego momentu najpierw nawrócić innych. Apokatastasa zatem nie jest celem ani nie o nią przede wszystkim chodzi, ale celem jest ostateczne przyjście Chrystusa i „odpoczynek przed Jego obliczem”, co będzie mogło nastąpić po odnowieniu wszystkiego.

Ksiądz Dąbrowski w komentarzu do Dziejów Apostolskich pisał: „...raczej dziwi, że nawrócenie Żydów według Piotra miało ową paruzję przyspieszyć. Eschatologisci oczywiście wyciągają z tego natychmiastowe wnioski. Ale nawołując Żydów do pokuty, aby nadeszły (...) czasy mesjańskie, Piotr mieści to w tej wielkiej perspektywie, w której było miejsce i na głoszenie Ewangelii wszystkim narodom, i na ich nawrócenie z Żydami łącznie”<sup>2</sup>. Nie tylko zatem nawrócenie Żydów, do których w tym momencie zwracał się Piotr, ale nawrócenie jakiegokolwiek człowieka może powtórne przyjście Pana przyspieszyć, o każdego trzeba się więc starać i zabiegać.

Istnieje jednak inne możliwe tłumaczenie tego tekstu; zwraca na nie uwagę A. Méhat<sup>3</sup>. Zauważa, że pántôn występuje w bezpośrednim sąsiedztwie hôn, i przekłada: „la réalisation définitive de tout ce que Dieu a dit par le bouche des saints prophète” — ostateczne wypełnienie wszystkiego, o czym Bóg mówił przez usta proroków<sup>4</sup>. Jest to o tyle uzasadnione, że Piotr w swej mowie trochę dalej powołuje się na prorocstwo z Pwt 18, 15, 19, w którym Mojżesz mówi: „Proroka jak ja wzbudzi wam Pan”, oraz „kto nie posłucha tego proroka, zostanie usunięty z ludu”. Nie dość więc, że nie ogłasza się tu zbawienia wszystkich, to jeszcze istnieje groźba „usunięcia z ludu”, czyli potępienia. Piotr wprowadza to prorocstwo łącznikiem: Mōūsēs mèn eípen, tłumaczenie takie ma więc sporo podstaw. W takim razie jednak nie ma mowy w tekście o apokatastazie w sensie sugerowanym przez poprzednio podane tłumaczenie. To,

<sup>2</sup> *Dzieje Apostolskie, Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, opr. ks. E. Dąbrowski, KUL Pallottinum, Poznań 1961, 254.

<sup>3</sup> A. Méhat, «Apokatastase». *Origène, Clément d'Alexandrie, Act 3, 21*, Vig Chr 10 (1956), 208.

<sup>4</sup> Podobne tłumaczenie we francuskiej Biblii Ekumenicznej TOB.

że upowszechniło się ono, jest według Méhata owocem „uwodzicielskiej siły apokatastazy Orygenesowej”<sup>5</sup>.

Jakie mogło to jednak mieć znaczenie dla pierwszych chrześcijan, postaramy się odczytać ze starych tekstów.

Klemens Rzymski, trzeci następca Piotra na stolicy biskupiej w Rzymie, w liście napisanym około roku 97 używa tego słowa dwa razy: raz w znaczeniu uzdrowienia, cytując Księgę Hioba 5, 18: „Bóg rani i Bóg leczy” (*List do Koryntian* 56, 6), a drugi raz zachęcając do modlitwy i pokuty, by Bóg przywrócił Koryntian do uprzedniej spomocności i miłości braterskiej (*tamże* 48, 1). Jest to więc znaczenie czysto potoczne, wskazujące na upragniony powrót do poprzedniego stanu, zdrowia czy jedności wśród chrześcijan, który był lepszy niż stan obecny.

Ignacy Antiocheński około 10 lat później w liście do Smyrny (11, 2) daje wyraz swej radości, że Kościołowi w tym mieście „zostało przywrócone własne ciało”, czyli że po okresie prześladowań odzyskał swoją organizację, jak tłumaczy pani Świderkówna<sup>6</sup>. P. Siniscalco zwraca uwagę, że znaczenie to niekoniecznie musi być zawężone do powrotu, może bowiem znaczyć także postęp, przezwyciężenie jakichś trudności, by osiągnąć coś większego i lepszego, bez względu na to, czy wcześniej było się w posiadaniu tego czegoś, czy nie<sup>7</sup>. Byłoby to więc już coś więcej niż u Klemensa. Trudno z tą opinią polemizować, jakkolwiek by jednak było, powiedzieć możemy, że u Ojców Apostolskich nic szczególnego na temat apokatastazy w teologicznym sensie nie znajdujemy, jedynie użycie tego słowa informuje nas ogólnie o zakresie semantycznym pojęcia, otwartym na znaczenie teologiczne.

Spośród cytowanych i omawianych przez Siniscalco fragmentów pism Apologetyków II wieku<sup>8</sup> zwróćmy uwagę tylko na dwa. Teofil z Antiochii pisze o stworzeniu świata, o dzikich zwierzętach, których wcale Bóg takimi nie stworzył, ale zdziczały one po grzechu człowieka, i kończy: „Gdy zaś człowiek powróci do tego, co jest według natury, i przestanie grzeszyć, również i zwierzęta odzyskają pierwotną łagodność” (*Ad Autol* II, 17).

Choć Teofil nigdzie nie wypowiada się za millenaryzmem, nie można do końca wykluczyć, że tymi słowami nawiązuje do idei tysiącletniego pokoju mesjańskiego w końcu świata, kiedy to zbawieni mieliby żyć w harmonii z całym stworzeniem na ziemi (por. Ap 20, 4). Bez względu jednak na to, czy Teofil wyobraża sobie takie

<sup>5</sup> A. Méhat, *dz. cyt.* 209. Z polskich tłumaczy nie uległ tej fascynacji, o ile mi wiadomo, tylko ks. S. Kowalski.

<sup>6</sup> *Pierwsi Świadkowie*, Znak, Kraków 1988, 175.

<sup>7</sup> P. Siniscalco, «Apokatástasis» e «apokathistemi» nella tradizione della Grande Chiesa fino al Ireneo, *St. Patr.* III [TU 78], Akademie Verlag Berlin 1961, s. 383. Por. A. Méhat, *dz. cyt.* 200.

<sup>8</sup> P. Siniscalco, *dz. cyt.*, 383nn.

właśnie rozwiązanie, czy też proponuje zbawienie całego stworzenia ze zwierzętami włącznie, dla nas ważna jest nadzieja powrotu do bezgrzeszności, którą Teofil w tym miejscu wyznaje.

Jeszcze dalej posuwa się Justyn, u którego po raz pierwszy znajdujemy nasz termin w kontekście zbawienia Chrystusowego: „teraz Chrystus przyszedł, w celu apokatastazy dzieci wolnych, a także niewolników wśród nich się znajdujących, równą darząc godnością wszystkich, co strzegą Jego przykazań”<sup>9</sup>.

Może się wydawać, że Justyn ogranicza tutaj zasięg apokatastazy do wierzących, w przeciwieństwie do tych, którzy przykazań nie zachowują. Z drugiej zaś strony, wzmianka o wolnych i o niewolnikach przeczy takiemu rozumieniu. Raczej chodzi tutaj o wszystkich ludzi, a sens terminu *apokatástasis* jest prawdopodobnie ten sam, co w cytowanym powyżej fragmencie z Dziejów Apostolskich, czyli... równie dwuznaczny. Albo chodzi o zbawienie wszystkich, jak w pierwszym przedstawionym powyżej tłumaczeniu tekstu biblijnego, albo z uwzględnieniem możliwości ograniczenia zbawienia do słuchających i zachowujących przykazania, czyli tak jak w tłumaczeniu sugerowanym przez A. Méhata, w łączności z cytowanym w Dziejach Pwt 18, 19. Innymi słowy, według Justyna, pierwsze przyjście Jezusa miało na celu nawrócenie wszystkich, by zachowywali Jego słowa i obdarzenie wszystkich równą godnością: tych, którzy wcześniej byli wolni, i dawnych niewolników. Czy jednak jest to bezsprzecznie echo nadziei powszechnego zbawienia, trudno stwierdzić.

Na baczniejszą uwagę zasługuje Ireneusz z Lyonu. Tekst jego *Adversus Haereses* zachował się jedynie w języku łacińskim, istnieje jednak pewna ilość fragmentów greckich, w których można zobaczyć, jakie znaczenie nadawał on temu słowu. Pomijam fragmenty, w których termin ten ma znaczenie potoczne i słownikowe. Znajdujemy jednak takie oto zwroty z użyciem naszego pojęcia: „Bóg przywróci nas jako żyjących” (V, 12, 1)<sup>10</sup>, „Pan przywrócił nas do przyjaźni przez swoje wcielenie, stając się pośrednikiem między człowiekiem i Bogiem” (V, 17, 1)<sup>11</sup>, „w ostatecznych czasach Pan ukazał się i odnowił (apokatéstêsen) wszystkich” (IV, 36, 7). To ostatnie zdanie jest szczególnie interesujące z uwagi na kontekst. Ireneusz mówi bowiem o robotnikach z winnicy, z których każdy otrzymał jednego denara (Mt 20, 1—16). Podkreśla, że choć wielu jest robotników, jeden jest Pan, który ich wzywa, i pisze: „Jedna jest winnica, ponieważ jest jedna sprawiedliwość. Jeden gospodarz, jeden bowiem jest Duch Ojca rządzący wszystkim. Tak też i jednako jest zapłata, gdyż wszyscy otrzymali po denarze, na którym

<sup>9</sup> Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 134, 4.

<sup>10</sup> Tekst grecki w wydaniu Harveya II, 350.

<sup>11</sup> Fragment grecki za: P. Siniscalco, *dz. cyt.*, 392.

jest wizerunek i napis króla: nauka (gnôsis) Syna Bożego, to jest nieskazitelność. I dlatego zaczął dawać zapłatę od ostatnich, że w ostatnich czasach Pan objawił się i odnowił wszystkich”<sup>12</sup>.

Sens apokatastazy jest tu więc dodatkowo jeszcze podkreślony przez akcent położony na jednakową zapłatę dla wszystkich. Zauważmy jednak, że tak pojęta apokatastaza nie jest niczym w rodzaju amnestii pomijającej wszelkie ludzkie zasługi. Nawet ostatni robotnicy bowiem pracowali przynajmniej godzinę. Nie znaczy to też, by Ireneusz nie pisał o wiecznym piekle dla diabła, jego aniołów i tych, którzy na to zasłużą<sup>13</sup>. Pozostaje ludziom możliwość odejścia od Boga i przyłączenia się do szatana; kara piekła dotknie jednak tylko takich, którzy świadomie i dobrowolnie dokonają takiego wyboru i mogą być nazwani „synami diabła”. Antygnostycko zaznacza, że nastąpi to nie przez naturę, gdyż wszyscy są stworzeni przez Boga<sup>14</sup>, ale przez definitywne i dobrowolne przyłgnięcie do szatana. Bardzo ważne jest to podkreślenie dobrowolnego i definitywnego przyłączenia się do apostazji diabła: Adam i Ewa zostali wyprowadzeni z królestwa śmierci przez zmartwychwstałego Chrystusa, gdyż znaleźli się tam wprowadzeni przez węża w błąd, pokutowali i nie trwali w grzechu. Ci, którzy po uwiedzeniu przez szatana postępują podobnie, zostaną zbawieni, gdyż pozostają dziećmi Bożymi mimo upadku: takie jest znaczenie oddzielenia zboża od kłólu na końcu czasów (Mt 13, 40n)<sup>15</sup>. Różnica jest w wytrwałości: „iuste Scriptura eos qui in abscessione perseverant semper, filios diaboli et angelos dixit maligni” (IV, 41, 2); „verum quando credunt et subiecti esse Deo perseverant et doctrinam eius custodiunt, filii sunt Dei” (IV, 41, 3).

Znajdujemy zatem u Ireneusza teksty mówiące o apokatastazie oraz o wiecznym potępieniu; można by dodać do tego jeszcze słynną teorię „rekapitulacji”, czyli przywrócenia porządku całego stworzenia, tak by Chrystus znowu był jego głową. Wynika z tego, że pojęcie apokatastazy samo przez się nie zakładało „obowiązkowego” zbawienia wszystkich. Nawet gdy mówiono o „odnowieniu wszystkiego” czy wszystkich, nie nadawano temu wyraźnie znaczenia powszechnego, obejmującego całość stworzeń, ale zostawiano margines na wolność ludzi, którzy mogą odejść na stałe od Boga. Nie ma więc mowy ani o powszechnej amnestii, ani o doktrynie zapewniającej powszechne zbawienie. Chodzi raczej o Boży plan zbawienia wszystkich ludów i o nadzieję znalezienia się w gronie zbawionych.

Według biskupa z Lyonu apokatastazą nie zostaną objęte takie

<sup>12</sup> Tekst grecki: Harvey II, 283n. Por. P. Siniscalco, dz. cyt., 393.

<sup>13</sup> Por. np. *Adv Haer* IV, 40, 1.

<sup>14</sup> Por. *Adv Haer* V, 41, 2—3.

<sup>15</sup> *Adv Haer* IV 40, 2—41, 1; por. A. Orbe, *Parabolas evangelicas en San Ireneo I*, BAC 331, Madrid 1972, 354—386.

stworzenia Boże, które nie tylko pozwalają skusić się szatanowi do odejścia od Boga, ale które dobrowolnie w tym stanie apostazji pozostają na zawsze. Wykluczony jest jakikolwiek determinizm i przypadek. Inaczej rzecz się przedstawiała w heterodoksyjnych systemach gnostyckich, które też posługiwały się pojęciem apokatastazy.

Niejaki Marek ze szkoły walentyniańskiej wierzył w kompletną apokatastazę i przedstawiał ją mitycznie jako współbrzmienie dźwięków wydawanych przez wszystkie stworzone elementy<sup>16</sup>. Trudno jednak sądzić, by należąc do uczniów Walentyna mógł głosić także powrót materii.

Według gnozy walentyniańskiej dzieje rozpoczynają się od Intelaktu najwyższego, niepoznawalnego Boga; pierwotnie był tylko Bóg i Jego Milczenie<sup>17</sup>. Jego pierwszą emanacją był *Noûs*: kontempluje on Boga zawierając równocześnie w sobie Prawdę o świecie, który ma powstać<sup>18</sup>. *Noûs* (= Jednorodzony) zawierający Prawdę zrodził *Logos* i *Zoe*, ci rodzą *Anthropos* i *Ecclesia* i innych dziesięć eonów, a *Anthropos* i *Ecclesia* rodzą dwanaście eonów. W ten sposób powstaje Pleroma, jako synteza 30 eonów odpowiadających 30 latom życia Chrystusa w Nazarecie. Eony te są aktywnymi formami, jednostkami przestrzeni i czasu, jak określa je o. Orbe<sup>19</sup>. Tylko *Noûs* kontempluje Boga, inne eony zwrócone są na zewnątrz, ku przyszłemu światu. Ostatnim z nich jest *Sophia*, która ma pomagać Synowi w formowaniu świata. Zwróciła się jednak ku Bogu, chcąc się z Nim połączyć. Ten bunt, z obiektywnych przyczyn nieudany (Bóg jest niepoznawalny i nieosiągalny dla Eonów), jest przyczyną jej Cierpienia (*pathos*), i to powoduje powstanie bezkształtnej materii jako płodu poronionego (*felix culpa?*)<sup>20</sup>. Bóg poprzez *Noûs* emanuje *Horos* (= Kres, Krzyż) i odgranicza (= krzyżuje) Pleromę od bezkształtnej materii. Uwalnia ją w ten sposób od „płodu poronionego” przyszłego materialnego stworzenia. Aby zbawić Eony, Bóg posyła swego Ducha Świętego (= Chrystusa) chrzcząc je i namaszczając. Teraz mogą już widzieć Boga, zachowując przy tym swe własne cechy. Z wdzięczności Bogu za dar zbawienia (= gnozy) łączą się i ukazują Syna (= Pierworodnego) poza łonem Ojca, poza

<sup>16</sup> Por. Ireneusz, *Adv Haer* I, 14, 1.

<sup>17</sup> Por. H. Pietras, *Jedność Boga, jedność świata, jedność Kościoła*, Wydział Filozoficzny TJ Kraków 1990, rozdz. III.2.2. Por. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II e III*, *Analecta Gregoriana* 248 PUG Roma 1987, 86nn.

<sup>18</sup> Nie jest oczywiste, czy przedmiotem tej Prawdy jest świat Eonów, czy także ten materialny.

<sup>19</sup> A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II e III*, 87.

<sup>20</sup> Jedną z wersji tego mitu przedstawia Ps-Tertulian, *Przeciw wszystkim herezjom* 4; PSP 29; 225n; tekst zamieszczony także w: G. Quispel, *Gnoza*, 205n.

Horosem odgraniczający Pleromę, a razem z Nim aniołów<sup>21</sup>. Zrodzony Syn, *Logos* i Stwórca, rozdziela nieforemną substancję na duchową (= *Ogdoadą*), psychiczną (= *Hebdomadą*) i materialną (= *Hexadą*)<sup>22</sup>. Najpierw pojawia się więc Materia, a potem dopiero porządkujący ją Stwórca. „Pierwsze stworzenie” bezkształtnej materii dokonało się w Pleromie, w wyniku buntu, skąd zostało zesłane poza Kres. Także Syn jest poczęty w Pleromie, na zewnątrz zaś nie zesłany, ale zrodzony<sup>23</sup>. Rozdzielenie substancji na trzy jest „drugim stworzeniem”. Do substancji psychicznej należy Demiurg — IHWH, który z substancji materialnej i swojej własnej tworzy świat podgwiezdny. Wydaje mu się, że wszystko od niego zależy, choć w rzeczywistości działa pod wpływem Syna (*Logosu*), który pozostaje właściwym Demiurgiem, i Mądrości, która jest Paradygmatem świata i początkiem. Apokatastaza w ujęciu gnostyckim (walentyńskim) polegać by miała wyłącznie na reintegracji Mądrości, która w wyniku swego grzechu znalazła się poza Pleromą jako substancja duchowa<sup>24</sup>. Błądzi ona po świecie wydana na pastwę namiętności, a w końcu zostaje odnaleziona jako „zagubiona owieczka” i doprowadzona do owczarni<sup>25</sup>. W praktyce istnieje ona w gnostykach (= pneumatykach). Dzięki nim jednak mogą osiągnąć zbawienie także psychicy należący do Kościoła, czyli także oni zostali objęci apokatastazą<sup>26</sup>. Ci zaś, którzy należą do „płodu poronionego”, czyli do materii, i z nią są współistotni<sup>27</sup>, zostaną unicestwieni. Także u gnostyków więc widzimy pojęcie apokatastazy współistniejące z niepełnym zbawieniem. Powrót do stanu pierwotnego jest w istocie powrotem do stanu sprzed powstania materii na skutek grzechu Mądrości, a nie zbawieniem wszystkiego, co istnieje. Wykluczone zostaje to, co istnieć nie powinno, gdyż jest owocem grzechu. Pneumatycy mający udział w duchowej substancji Pleromy są przeznaczeni do apokatastazy, ludzie psychiczni, współistotni z Demiurgiem, są do niej zaproszeni, a materialni wykluczeni.

Wszystko, co do tej pory przedstawiłem, można by potraktować jako wstęp do zbadania opinii Orygenesusa na temat apokatastazy, gdyż z jego imieniem najczęściej jest ona łączona<sup>28</sup>. Zacznijmy rozważać ten problem jakby od końca, czyli od wyklęcia twierdzeń o powszechnym zbawieniu w 300 lat po śmierci Orygenesusa.

<sup>21</sup> A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II e III*, 93.

<sup>22</sup> Por. *tamże*, 116.

<sup>23</sup> *Tamże*, 134n.

<sup>24</sup> Por. Ireneusz, *Adv Haer* I, 2, 4—5.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, I, 8, 4. Por. Danuta Tum, *Egzegeza przypowieści o zagubionej owcy u Ireneusza i gnostyków*, *Coll Theol* 51 (1981) z. 4, 172—173.

<sup>26</sup> Por. W. Myszor, *«Anapausis» w teologii chrześcijańskich gnostyków*, *St Ant Chr* 5 (1984) 181nn.

<sup>27</sup> Por. Clem Al Exc e Th 50, 1—2; Orig Com Io 20, 20, 170.

<sup>28</sup> Por. L. Scheffczyk, *Apokatastaza: fascynacja i aporia*, *Communio* (wyd. polskie) 7 (1987) 87—98.



Potępienie nauki o apokatastazie na soborze Konstantynopoli-tańskim II w 553 roku miało formę przejętą z synodu odbytego w tym samym mieście dziesięć lat wcześniej, na żądanie cesarza Justyniana. Anatematyzm dziewiąty synodu z 543 roku brzmiał następująco: jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i bezbożnych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi apokatastaza dla diabłów i bezbożnych ludzi — n.b.w.<sup>29</sup>

Sądzę jednak, że i Orygenes z taką definicją by się zgodził; znał przecież i komentował zdania św. Pawła o tych, którzy nie wejdą do Królestwa (np. Ga 5, 19nn; Ef 5, 5). Różnica jest tylko w tym, że Orygenes, czy później Grzegorz z Nyssy, uważali, iż możliwe jest ich nawrócenie po śmierci, w którymś ze światów, które hipotetycznie, i tylko hipotetycznie, przyjmowali. Czyli że mogą przestać być demonami i bezbożnymi ludźmi. Wtedy zaś rodzaj kar i ich trwanie po prostu nie będzie ich dotyczyć. Anatematyzm przedstawia bowiem apokatastazę jako powszechną amnestię, obejmującą wszystkie istoty, bez żadnych zasług z ich strony, a taka myśl nie przystaje do całości teologii Orygenesesa. Bez wchodzenia w ocenianie teologicznej wagi tego potępienia, to jest jego znaczenia dogmatycznego<sup>30</sup>, zobaczymy, w jaki sposób Orygenes mówił o apokatastazie.

Przed wszystkim zaznaczyć należy, że podchodził on do tego tematu niezwykle ostrożnie. Zdawał sobie sprawę z trudności zadania i z tajemnicy, jaką jest okryte wszystko to, co ma związek z końcem tego świata. Już na początku *O Zasadach* pisał: „Ja też mówię o tym z dużą obawą i ostrożnością, zastanawiam się raczej i rozmyślam, niż twierdę cokolwiek na pewno. [...] O sprawach, które stanowią obecny przedmiot moich rozważań, w miarę możliwości będę mówił w formie hipotezy, a nie stanowczego twierdzenia”<sup>31</sup>.

Zbyt często zapominano o tym hipotetycznym trybie Orygenesowych rozważań; zwłaszcza nie pamiętali o nim jego krytycy od końca IV w. Najlepszym tego przykładem jest list cesarza Justyniana *Ad Mennam* i fragmenty Hieronimowego tłumaczenia cytowanego dzieła. H. Crouzel określa teologię Orygenesesa słowem *gymnastike* i uważa za błąd metodologiczny branie wygłaszanych w tej

<sup>29</sup> Por. DS 411; BF VIII, 101.

<sup>30</sup> Por. M. Starowieyski, *Czy Orygenes został potępiony?*, Coll Theol. 52 (1982) z. 1, 181—183. Przestrożą przed zbyt pośpiesznym absolutyzowaniem tego typu dokumentów może być anatematyzm Soboru Nicejskiego zrównujący pojęcia *ousia* i *hypóstasis* w kontekście trynitarnym i potępiający przeciwną opinię. Nie przeszkodziło to Kapadoczykom mówić, śladem Orygenesesa, o trzech hipostazach w Bogu, a Soborowi Konstantynopoli-tańskiemu I taką naukę zaaprobować i opuścić niewygodny anatematyzm.

<sup>31</sup> Orig Princ I, 6, 1.

konwencji zdań w sensie dogmatycznym<sup>32</sup>. Błąd ten dotyczy apokatastazy bardziej niż jakiegokolwiek innego problemu poruszanego przez Orygenesę i stąd pod jego imieniem przekazano wiele teorii, których nigdy nie wygłaszał w krytykowanej formie.

Przyjmował on samą realność kar, jak widzimy to w jego apologii *Przeciw Celsusowi* III, 78—79. Chwali tam nawracających się na chrześcijaństwo i pisze: „Oni bowiem pragną poświęcić się religii chrześcijańskiej powodowani strachem przed zapowiedzianymi karami; strach ten powstrzymuje ich przed popełnieniem czegoś, za co są przewidziane kary; do tego stopnia ulegli naszej nauce, że ze strachu przed karami, które Pismo<sup>33</sup> nazywa wiecznymi, lekceważą wszelkie męki, które wymyślili dla nich ludzie, i gardzą śmiercią wśród nieprzeliczonych tortur. (79)... Ta nauka o karze jest pożyteczna i prawdziwa, a przekazujemy ją skrycie z wielką korzyścią dla ludzi”.

Tekst ten zawiera dwa punkty domagające się wyjaśnienia: dlaczegóż to mówi o przekazywaniu nauki o karach „skrycie” oraz dlaczego odcina się jakby od twierdzeń Pisma o wieczności kar, łągodząc je przez „tak zwane”. Rozwiązanie pierwszego problemu leży, mam wrażenie, w Orygenesowej teorii o „oszustwie użytecznym”<sup>34</sup> i pozostawiam go teraz na boku. Wieczność kar należy jednak zasadniczo do tematu naszego studium, musimy więc poświęcić mu więcej uwagi.

Orygenes nie ograniczał czasu kar do tego życia. Gorąco też zachęca, by wręcz modlić się o karę za grzechy już na ziemi, „abyśmy tutaj otrzymali zapłatę, a w przyszłym świecie mogli spocząć «na łonie Abrahama»”<sup>35</sup>. „Przyszłe” nie musi jednak, zdaniem Orygenesę, znaczyć „wieczne” z powodu wieloznaczności tego terminu. Greckie słowo *aiôn*, tak jak i hebrajskie *olam* znaczy bowiem wieczność, ale także długie trwanie, na przykład czas trwania świata, o którym nikt nie twierdzi, że jest absolutnie wieczny. Orygenes w *Komentarzu do Listu do Rzymian* 6, 5 pisze o tej wieloznaczności: „aeternitas in Scripturis aliquando pro eo ponatur ut finem nesciat, aliquando vero ut in praesenti quidem saeculo finem non habeat, habeat tamen in futuro. Aliquando temporis alicuius, vel etiam vitae unius hominis spatium aeternitas appellatur...”<sup>36</sup>

Jeśli więc kary są w Piśmie zwane wiecznymi, to trzeba znaleźć właściwe tego słowa znaczenie. Dodatkowym wsparciem dla Orygenesę jest święty Paweł i jego sposób mówienia o czasie

<sup>32</sup> H. Crouzel, *L'apokatastase chez Origène, Origeniana Quarta*, Innsbrucker theologische Studien 19, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1987, 283.

<sup>33</sup> Lub wyżej wspomniana „nasza nauka”; po grecku jest *katà tón lógon*.

<sup>34</sup> Por. mój artykuł o „oszustwie użytecznym” w *Roczniku Wydż. Filozoficznego* w Krakowie, 1990.

<sup>35</sup> Orig Hom Ex 8, 6 (fragment grecki).

<sup>36</sup> Orig Com Rom VI, 5; PG 14, 1066 C.

i wieczności. Cytuje zdanie z Hbr 9, 26: „Tymczasem teraz raz jeden ukazał się [Chrystus] w końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie”<sup>37</sup> i następnie pisze o wiekach: „Paweł poucza nas wyraźnie, że po obecnym wieku, który, jak napisano, został stworzony dla zagłady innych wieków, nadejdą kolejne wieki: «aby w nadchodzących wiekach wykazać przemożne bogactwo jego łaski na przykładzie własnej dobroci względem nas» (Ef 2, 7). Nie powiedział: w jednym albo w dwóch nadchodzących wiekach, ale ogólnie: «w nadchodzących wiekach»; uważam więc, że sens tej wypowiedzi wskazuje na liczne wieki”<sup>38</sup>.

Skoro zaś istnieją liczne wieki (Rufin tłumaczy *saecula*), logicznie rzecz biorąc termin „wieczny” nie musi ich obejmować wszystkich, ale na przykład tylko jeden z nich. Filologicznie jest to uzasadnione. Na dodatek, skoro pojęcie *aiōn* wykazuje takie właśnie „czasowe” zabarwienie, Orygenes woli dla wieczności Boga używać innego jeszcze słowa, mianowicie *aidios*<sup>39</sup>, pojęcia występującego u Pawła, w Rz 1, 20 („wiekuista Jego potęga oraz bóstwo”), ale także — żeby było bardziej skomplikowanie — w Liście Judy Apostoła 6, w kontekście bardzo dalekim od idei apokatastazy: „...aniołów, tych, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili mieszkanie, spętanych wiekuistymi więzami zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia”. Orygenes zna to zdanie i cytuje parokrotnie. Widocznie jednak nie absolutyzował tego terminu i także stosował do świata w innym sensie niż do Boga. W bezpośrednim sąsiedztwie tego wiersza mówi bowiem i o możliwości oczyszczenia wszystkiego po okresie cierpienia i pokuty<sup>40</sup>. Wszystko bowiem w Bogu, i tylko w Bogu, jest absolutne, a o stworzeniach orzeka się relatywnie. Dotyczy to także pojęć czasu i wieczności. Streszczając i uściślając to, co napisał w całym dziele, w czwartej księdze *O Zasadach* napisał: „...«nigdy» i «kiedy» zawierają znaczenie czasowe, a to, co mówimy o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, należy rozumieć w sensie przekraczającym wszelki czas, wszystkie wieki i całą wieczność”<sup>41</sup>. Bo je-

<sup>37</sup> Nawiasem mówiąc, Orygenes nie uważał Hbr za list jednoznacznie Pawłowy. Euzebiusz cytuje fragment jego homilii do tego listu: „...myśli wprawdzie pochodzą od Apostoła, wyrażenia jednak i układ należą do kogoś innego, który z pamięci przytacza myśli apostołskie, i jak uczeń spisuje słowa mistrza swego. Jeśli więc który Kościół ten List uważa za Pawłowy, zgoda i na to; nie bez powodu bowiem starzy przekazali go nam jako dzieło Pawłowe. Kto zaś ten List napisał, Bóg jeden wie tylko prawdę” (HE VI, 25, 13; tłum. A. Lisiecki).

<sup>38</sup> Orig Princ II, 3, 5.

<sup>39</sup> Por. Orig Com Io I, 29, 204.

<sup>40</sup> Tamże, Io XII, 37, 245.

<sup>41</sup> Rufin przetłumaczył: „supra omne autem tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem”. Prawdopodobnie po grecku było *chrónos* i *aiōn*, które tłumaczono na *saeculum* i *aeternitas*, gdyż to ostatnie łacińskie pojęcie raczej nie występuje w liczbie mnogiej. Niewykluczone jednak, że Orygenes napisał *chrónos*, *aiōn* i *aidiótés*.

dynie ta Trójca wykracza poza wszelki sens znaczenia nie tylko czasowego, ale i wiecznego. Cała zaś reszta, wszystko to, co istnieje poza Trójcą, należy szacować w wiekach i czasach”<sup>42</sup>.

W świetle takiego pojęcia wieczności Boga, a raczej Jego transcendencji wykraczającej poza pojęcie wieczności, wyjaśnia się przynajmniej częściowo głoszoną przez Orygenesu niewieczność kar. Nic bowiem nie może być wieczne jak Bóg. Kary zwane wiecznymi mogą więc być dłuższe lub krótsze, w zależności od „wieku”, jaki ma się na myśli. Stąd też może powiedzieć w zakończeniu jednej z homilii, w której mówił o różnych karach za różne grzechy: „I ty, dopóki jesteś małym dzieckiem, lękaj się grózb, abyś nie doznał tego, co groźby przewyższa, to znaczy wiecznych kar, nieugaszonego ognia albo czegoś jeszcze gorszego, co zostało przeznaczone dla tych, którzy dalej wiedli życie w niezgodzie z prawym rozumem”<sup>43</sup>.

Do takiego stwierdzenia dochodzi Orygenes zastanawiając się nad możliwymi karami dla cudzołożników, skoro dla kogoś, kto grzeszy znacznie mniej, jego zdaniem, gdy bratu swemu mówi „głupcze”<sup>44</sup>, przygotowano piekło.

Pojęcie wieczności było jednak dla Orygenesu tylko dodatkowym argumentem przeciw nieodwracalności kar piekielnych. Ważniejszy był Pawłowy motyw ostatecznego zwycięstwa Chrystusa. Opierał się w tym na 1 Kor 15, 23—28: „każdy [zmartwychwstanie] według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”.

Na czym jednak miało by to według Orygenesu polegać, trudno z pewnością dociec z powodu jego metody dyskusyjnej każde z możliwych rozwiązań. Jeden z jego tekstów mówi: „Musimy przede wszystkim stwierdzić, że obecna nasza substancja cielesna przybierze taką postać wówczas, gdy wszystko zostanie sprowadzone do jedności i gdy Bóg będzie «wszystkim we wszystkim» (1 Kor 15, 28). Zważmy jednak, że stanie się to nie nagle, ale powoli i stopniowo, w ciągu wielu nieprzeliczonych wieków, gdy poszczególne istoty z wolna osiągną nawrócenie i poprawę; jedne byty wyprzedzą inne i szybciej

<sup>42</sup> Orig Princ IV, 4, 1.

<sup>43</sup> Hom Ier 19, 15 (zakończenie).

<sup>44</sup> Mt 5, 22; Orygenes cytuje z pamięci: za „głupcze” Mateusz przewiduje postawienie przed Wysoką Radą, a piekło ma być karą za „bezbóżniku”.

biec będą do szczytu doskonałości, inne będą szły tuż za nimi, a jeszcze inne dotrą tam daleko później; a gdy już wiele niezliczonych szeregów stworzeń udoskonali się i z nieprzyjaciół zmieni się w podanych Boga, wówczas przyjdzie również pora na to, by zniszczony został «ostatni nieprzyjaciół», który nosi nazwę śmierci, i by już nie był nieprzyjacielem»<sup>45</sup>.

Wiele wskazuje na to, że pod imieniem śmierci kryje się tutaj szatan, a z tego by wynikało, że i jego poprawę Orygenes przewiduje<sup>46</sup>. Jak zauważa ojciec Crouzel, któremu pozwólmy się przez chwilę poprowadzić wykorzystując jego głęboką znajomość naszego autora, Orygenes wcale nie jest tego pewien. Zastanawia się bowiem, czy przypadkiem z powodu trwania w złem przez długi czas, zło nie stanie się z przyzwyczajenia jakby drugą naturą szatana. Zdaje sobie sprawę ze sprzeczności, jaką w ten sposób wprowadza, gdyż nie wydaje się to być do pogodzenia z wizją powszechnego zbawienia<sup>47</sup>. Zauważa jednak ten problem i nie ma specjalnie odwagi do rozwiązywania go jednoznacznie. Także gdzie indziej dzieli się tą wątpliwością: na dowód tego, że nawet szatan z natury nie jest zły, czyli nie pochodzi od nikogo innego jak od Boga, wbrew gnostyckim twierdzeniom o różnicach natur, mówi o Antychryście, synu diabła, iż sam dobrowolnie stał się potępieniem. Cytuje też zdanie Ezechiela (28, 19): „Stałeś się potępieniem i nie będziesz istniał na wieki”<sup>48</sup>. Zgodnie z tym, co wyżej mówiłem o czasie i wieczności, nie jest to jeszcze dowód na potępienie szatana na wieczność w naszym rozumieniu tego słowa. Ukazuje jednak możliwość takiego przyłgnięcia do zła, że wręcz wpływa to na naturę i może okazać się definitywne, nie do przewyciężenia. Mimo wątpliwości jednak i rozważań różnych możliwości, w *Liście do przyjaciół*

<sup>45</sup> Orig Princ III, 6, 6.

<sup>46</sup> Por. H. Crouzel, *L'Apocatastase*, 286; tenże, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, Gregorianum 59 (1978) 326.

<sup>47</sup> Orig Princ I, 6, 3: „Pozostaje pytanie, czy niektóre istoty należące do stanów żyjących pod wodzą diabła i posłusznych jego złu będą mogły kiedyś w przyszłych wiekach nawrócić się ku dobru — bo przecież mają wolną wolę — czy też trwałe i zastarzałe zło poprzez przyzwyczajenie stanie się ich naturą; oceań sam, czytelniku, czy ta część nie będzie się zupełnie różnić od owej końcowej jedności i zgodności zarówno w tych światach, które są widzialne i tymczasowe, jak i tych, które są niewidzialne i wieczne (cf. 2 Kor 4, 18)”.

<sup>48</sup> Orig Com Io XX, 21, 174. Por. także C Cels VI, 44: „Głównym jednak przeciwnikiem jest ten, kto pierwszy spośród istot żyjących w pokoju i szczęśliwości utracił skrzydła i szczęście, kto, jak mówi Ezechiel, «był doskonały w drogach swoich, aż znalazła się w nim nieprawość» (Ez 28, 15), kto jakby nasycony dobrami «był pieczęcią podobieństwa i wieńcem piękności w raju Bożym» (Ez 28, 12—13), uległ jednak potępieniu, zgodnie z mistycznymi słowami zwróconymi do niego: «stałeś się potępieniem i nie będziesz istniał na wieki»”.

w *Aleksandrii*<sup>49</sup> Orygenes zdecydowanie odcina się od uznania zbawienia demonów i uważa rzecz za bezbożność. A jako że cytują mówiący o tym fragment listu Rufin<sup>50</sup> i Hieronim<sup>51</sup>, zwalczający się nawzajem, nie można mieć wątpliwości co do autentyczności tekstu. Także w *Komentarzu do Listu do Rzymian* pisze, że cały Izrael zostanie zbawiony, ale „istius qui de coelo cecidisse dicitur nec in fine saeculi erit ulla conversio”<sup>52</sup>. Tak tłumaczył Rufin, ważniejsze jednak w tym względzie wydaje się być zdanie Hieronima, którego *List do Awita*<sup>53</sup>, ostrzegający przed błędami zawartymi w *O Zasadach*, był jednym z głównych źródeł informacji na temat heterodoksyjnych teorii Orygenesesa. Widocznie w liście tym, wysłanym razem z tekstem tłumaczenia dzieła Orygenesesa, Hieronim nie tyle referuje wszystkie poglądy autora, ile zwraca uwagę na te tylko hipotezy, które mogą być, jego zdaniem, niebezpieczne dla wiary czytelnika. Jest to więc jakby klucz do czytania książki, którą Hieronim zdaje się wysoko cenić, choć w niej należy „wiele rzeczy potępić i według słów Pańskich deptać skorpiony i węże”<sup>54</sup>. Krytykuje natomiast ostro postępek pewnego człowieka, który tekst książki przepisał w ogromnym pośpiechu, przy pomocy wielu kopistów, przez co powstało mnóstwo błędów<sup>55</sup>. Tak więc należy rozumieć, moim zdaniem, to, co Hieronim pisze na temat zbawienia demonów i w ogóle hipotezy apokatastazy: przestrzega jakby przed wzięciem za dobrą monetę wszystkiego, co pisze Orygenes. A ponieważ do listu dołącza tłumaczenie całości, nie ma powodu pisać o wszystkim, gdyż nie streszcza, a przestrzega. A robi to w taki, między innymi, sposób: „Również same demony i władcy ciemności, jeśli zechcą zwrócić się ku dobru, w jakimś świecie albo światach, stają się ludźmi i w ten sposób powracają do dawnego początkowego stanu; w ten sposób jednak, że pouczeni przez kary i cierpienia, które znoszą przez dłuższy lub krótszy czas, w ludzkich ciałach dochodzą znowu do godności aniołów. Stąd logika rozumowania wskazuje, że wszystkie stworzenia rozumne mogą powstawać ze wszystkich, i to nie jeden raz i nagle, ale częściej; i my będziemy aniołami albo, jeśli będziemy postępować niedbale, staniemy się demonami; demony natomiast, jeśli zechcą przyjąć cnotę, dochodzą do godności anielskiej”<sup>56</sup>.

<sup>49</sup> Por. H. Crouzel, *A Letter from Origen «to Friends in Alexandria»*, Or Chr An 195, Roma 1973, s. 135—150; PG 17, 624—626.

<sup>50</sup> *De adulteratione librorum Origenis*, CCH 20, 11, 4—12, 67.

<sup>51</sup> *Apologia contra Rufinum*, CCh 79, 53—54.

<sup>52</sup> Orig Com Rom VIII, 9; PG 14, 1185 B.

<sup>53</sup> Hieronim Ep 124.

<sup>54</sup> Ep 124, 2.

<sup>55</sup> Pisze do Awita: „A ponieważ wielkie księgi omawiające zagadnienia mistyczne z trudnością mogą zachować skróty używane przy notowaniu, zwłaszcza gdy są dyktowane ukradkiem i naprędce, więc tak w nich wszystko jest pomieszane, że brak tam porządku, a często i sensu” (Ep 124, 1).

<sup>56</sup> Ep 124, 3; tłum. S. Kalinkowski.

Tekst ten, cytowany często przeciw Orygenesowi, nie jest więc obiektywnym oskarżeniem ani wiernym oddaniem całości myśli Orygenesesa, gdyż podaje tylko jedną z hipotez, nie wykluczając innych; oczywiście, może ładniej byłoby ze strony Hieronima, gdyby napisał, że chodzi o jedną z hipotez, ale widocznie nie miał takiego zwyczaju<sup>57</sup>.

Orygenesowe zastrzeżenia odnieść jednak trzeba raczej do twierdzeń o zbawieniu szatana, których nie chciał głosić, a nie do nadziei, której mu nie brakowało. Widział w tym spełnienie się Bożego planu stworzenia i zbawienia<sup>58</sup>. Wszystko, co Bóg robi, robi dobrze w absolutnym sensie. Dlaczego więc dzieło Chrystusa miałyby być ograniczone? Czyż nie świadczyłyby to o przewadze szatana nad Bogiem? Tego przyjąć nie może, pisze więc: „...poddanie Chrystusa Ojcu ukazuje szczęście naszej doskonałości oraz przedstawia zwycięstwo podjętego przezeń dzieła, bo Chrystus przekazuje Ojcu nie tylko całość panowania i władania, które naprawił w całym stworzeniu, ale również poprawione i odnowione zasady posłuszeństwa i poddania rodzaju ludzkiego. Jeśli przeto za dobre i zbawienne uznajemy poddanie, w którym Syn jest poddany Ojcu, to konsekwentnie i stosownie uznać winniśmy za zbawienne i korzystne również tak zwane poddanie nieprzyjaciół Synowi Bożemu. A jak stwierdzenie, że Syn jest poddany Ojcu, wskazuje na doskonałą odnowę całego stworzenia, tak samo gdy mówimy, że nieprzyjaciele są poddani Synowi Bożemu, dostrzegamy w tym dobro poddanych i odkupienie zgubionych”<sup>59</sup>.

Oprócz biblijnej nadziei na pełne zwycięstwo Chrystusa niektórzy komentatorzy widzą w tej koncepcji także wpływ stoickiej teorii powrotu wszystkich rzeczy do pierwotnego ognia, który wszystko przemienia. Tak też Logos Boży, mocniejszy od zła, pociągnie do siebie wszystkie byty rozumne bez naruszania ich osobistej wolności<sup>60</sup>. Skojarzenie z ogniem ma swoje uzasadnienie w „żarze miłości”, o jakim pisze Orygenes w odniesieniu do duszy ludzkiej Chrystu-

<sup>57</sup> Już lepiej zachował się w tym względzie cesarz Justynian, który zachował formę hipotetyczną odpowiedniego tekstu: (Ep. ad Mennam 9, 529) „...przypuszczam jednak, że niektórzy spośród tych, co podlegają złym władcom, mocom i rządcom świata, mogą w każdym świecie albo w którymś ze światów odmienić się szybciej otrzymawszy pomoc i osiągnąć ludzką godność”.

<sup>58</sup> Por. Orig. Princ II, 1, 1: „Tak wielka jest zatem złożoność i tak olbrzymia różnorodność wśród istot rozumnych; ją też trzeba uznać za powód całej różnorodności we wszystkich dziedzinach; cóż więc innego mamy przyjąć za przyczynę powstania świata, zwłaszcza gdy zastanowimy się nad tym, co wyłożyłem w poprzedniej księdze — mianowicie, że koniec świata przywróci wszystko do pierwotnego stanu?”

<sup>59</sup> Orig. Princ III, 5, 7.

<sup>60</sup> M. Simonetti, *Origene. I Principi*, Classici UTET, Torino 1968, 461.

sa<sup>61</sup>. Pisze, że dusza ta miała naturę taką samą, jak wszystkie inne, i miała możliwość wyboru pomiędzy dobrem a złem, ale wybrała zdecydowanie „umiłowanie sprawiedliwości” (Ps 44, 8): „...mocne postanowienie, niezmiernie uczucie i niezniszczalny żar miłości wykluczyły wszelką myśl o odwrocie i zmianie; to więc, co zależało od jej woli, wskutek długotrwałego działania afektu stało się jej naturą”<sup>62</sup>.

Przykładem na takie przyłgnięcie duszy do boskiego *Logosu* jest żelazo włożone do ognia. Dopóki leży ono w ogniu, wchłania go jakby w siebie i jest gorące jak ogień. Dusza Chrystusa, analogicznie, zjednoczyła się ze Słowem Bożym tak mocno, że „posiadła niezmiennosc”<sup>63</sup>. To przyłgnięcie do *Logosu*, które zaowocowało wręcz zmianą natury, stanowiło dla Orygenesesa podstawę do przedstawionej wyżej wątpliwości, czy przypadkiem szatan przez długotrwałe trwanie w złem nie zmieni natury do tego stopnia, że stanie się nienawracalny.

Większą niepewność niż co do zbawienia szatana wykazuje Orygenes w tym, co dotyczy potępionych ludzi. Także na ten temat posiadamy teksty przeczące sobie nawzajem. W jednej z homilii do Jeremiasza komentuje prorocтво o garnkach glinianych. Dopóki takie naczynie jest nie wypalone i miękkie, gdy upadnie na ziemię, odkształci się tylko, ale nie zniszczy, można więc je naprawić. Po wypaleniu jednak, gdy upadnie, trzeba je wyrzucić, gdyż nic się już nie da poprawić. W tej konwencji pisze: „Skoro zaś wyjdziemy już z obecnego wieku, skoro dotrzemy do kresu życia, skoro, dalej, staniemy się takimi, jakimi się stajemy wypaleni ogniem [...] to wówczas, skoro ulegniemy rozbiciu [...] nie zostaniemy odbudowani, a stan nasz nie może zostać naprawiony. Dlatego, dopóki jesteśmy tutaj, dopóki znajdujemy się jak gdyby w ręku garncarza, dopóty — jeśli nawet naczynie wypadnie z jego rąk, może być naprawione i ulepione na nowo”<sup>64</sup>.

Wydaje się, że w tekście tym mówi się niedwuznacznie o potępieniu wiecznym, i że decyzja co do wiecznych losów człowieka zależy tylko i wyłącznie od jego zachowania dobrego lub złego w czasie życia ziemskiego. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę to, co pisałem wyżej o wieczności Boga różnej od jakiegokolwiek innej „wieczności”, perspektywa ulegnie zmianie. Pobyt „w ręku garncarza” nie musi być bowiem ograniczony do „tego świata”, gdyż światów może być więcej. Oczyszczający ogień także więc nie musi być wieczny absolutnie, ale może oznaczać cierpienia w przyszłych światach, będące karą za zło popełnione w tym życiu. Nawet grzech przeciwko

<sup>61</sup> Orig Princ II, 6, 4—6.

<sup>62</sup> Tamże, II, 6, 5.

<sup>63</sup> Tamże, II, 6, 6.

<sup>64</sup> Orig Hom Ier 18, 1. Por. H. Crouzel, *L'Hadès*, 319.



Duchowi Świętemu jest przez Orygenesę interpretowany w ten sam sposób. Do biblijnego zdania Mateusza, że „kto popełni bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie miał odpuszczenia ani w tym wieku, ani w przyszłym” (Mt 12, 32), dopisuje: „Może jednak nie będzie miał odpuszczenia w przyszłym wieku, ale dozna go w wiekach następnych”<sup>65</sup>. Podobnie pisze w książeczce *O Modlitwie*: „Największy grzesznik, ten co bluźnił przeciw Duchowi Świętemu, w całym obecnym wieku jest pogrążony w grzechu; a potem, od początku do końca przyszłego wieku, nie wiem, co z nim będzie”<sup>66</sup>.

Jeśli więc nawet ten grzech, który w Ewangelii zostaje określony jako niedopuszczalny, znajduje takie wyjaśnienie, nic dziwnego, że z innymi ludzkimi winami jest jeszcze prościej lub też raczej jeszcze wątpliwiej. Wszak wszyscy są członkami ciała Chrystusa. A jeśli trudno mówić o pełnym szczęściu i radości, gdy brakuje ciała jakiegoś członka, podobnie i Chrystus w swym królestwie nie byłby w pełni szczęśliwy, gdyby kogokolwiek brakło. Wtedy też nie mogłoby być mowy o picciu „nowego kielicha” w królestwie Ojca (Mt 26, 29), co jednak Chrystus zapowiedział, a w takim razie można się spodziewać zbawienia wszystkich<sup>67</sup>. Było to zresztą także nadzieją Klemensa z Aleksandrii, który pisał, że celem jest „powrót do doskonałej adopcji synowskiej” za pośrednictwem Chrystusa<sup>68</sup> i apokatastazy wybranych<sup>69</sup>.

Wśród homilii Orygenesę do Jeremiasza jest jeszcze jedna zasługująca na szczególną uwagę. Mówca daje w końcowej części homilii jakby definicję pojęcia apokatastazy. Cytuję cały interesujący fragment: „Dlatego mówi Pan: Jeśli się nawrócisz, ja cię przywiodę do dawnego stanu» (Jr 15, 19). Słowa te kieruje do każdego, kogo Bóg wzywa do nawrócenia się ku niemu; tajemnica zaś, moim zdaniem, zawiera się w zwrocie: «Przywiodę cię do dawnego stanu». Nikogo nie można przywrócić do miejsca, w którym nie był: «przywrócenie» dotyczy tego, co było czyjąś własnością. Na przykład, jeśli zwichnę sobie kończynę, to lekarz usiłuje «przywrócić do dawnego stanu» to, co zostało zwichnięte; jeśli ktoś słusznie czy niesłusznie znalazł się na wygnaniu, a potem otrzymał możliwość powrotu do ojczyzny zgodnie z obowiązującymi prawami, to wówczas zostaje «przywrócony» do swej ojczyzny; tak samo możesz myśleć o żołnierzu, który został wyrzucony ze swego szeregu i ponownie został do niego «przywrócony». Bóg zatem powiada tu do nas, którzyśmy się od niego odwrócili, że jeśli się nawrócimy, on nas przywróci do dawnego stanu. Taki jest bowiem cel tej obietnicy, jak napi-

<sup>65</sup> Orig Com Io XIX, 14, 88.

<sup>66</sup> Orig De Orat 27, 15 (koniec).

<sup>67</sup> Orig Hom Lev 7, 2.

<sup>68</sup> Clem Al Strom II, 22, 134, 2.

<sup>69</sup> Tamże, II, 8, 37.

sano w Dziejach Apostolskich: «Aż do odnowienia wszystkich rzeczy, o których od wieków mówił Bóg przez usta świętych proroków swoich» (Dz 3, 21) w Chrystusie Jezusie, «któremu chwała i panowanie na wieki wieków, amen» (1 P 4, 11)<sup>70</sup>.

Widzimy apokatastazę w 4 różnych znaczeniach: w sensie powrotu do określonego miejsca, uzdrowienia, powrotu z wygnania i przywrócenia do służby wojskowej. Jest to więc idea powrotu do poprzedniego stanu, nie ma jednak powszechności tego powrotu. Zdanie z Jr 15, 19 zawiera warunek apokatastazy, także więc Orygenes warunek ten podtrzymuje. Na poparcie powagi tego zastrzeżenia cytuje zaś Dz 3, 21 dowodząc w ten sposób, że rozumie to zdanie jako mówiące o realizacji obietnic prorockich, a niekoniecznie jako głoszące apokatastazę wszystkiego.

Jak już kilkakrotnie zaznaczałem, Orygenes zwykł rozważać wszelkie możliwości. Choć powstrzymuje się od jednoznacznych stwierdzeń co do zbawienia wszystkich, z szatanem włącznie, biorąc taką ewentualność pod uwagę, rozmyślał także nad tym, w jakim stanie mieliby wszyscy znaleźć się po zaistnieniu apokatastazy. Przede wszystkim powinna ona bowiem być powrotem do stanu poprzedniego<sup>71</sup>. Widzieliśmy już wcześniej, że dla gnostyków oznaczało to powrót do stanu sprzed powstania materii, jako płodu poronionego, powstałej w wyniku grzechu i formowanej przez Demiurga różnego od Dobrego Boga Ojca. Na taką apokatastazę oraz na unicestwienie materii Orygenes przystać nie mógł, choć pewnie jako platonik mógł się ku temu skłaniać. Fakt zmartwychwstania Chrystusa jednak nie pozwalał na wykluczenie ciała ze zbawienia i apokatastaza, jakkolwiek by miała wyglądać, musiała łączyć się z powszechnym zmartwychwstaniem. Pewnym wyjściem z problemu było uznanie, że tylko Trójca jest absolutnie niematerialna<sup>72</sup>; wszystkie inne byty zaś mają jakieś ciała; jest to rozumowanie analogiczne do przedstawionej już wcześniej kwestii wieczności, którą tylko o Bogu orzeka się w znaczeniu absolutnym. W tym życiu dusza ma ciało z materii zmysłowej, „później jednak będzie korzystać z delikatniejszej i czystszej, która nosi nazwę materii duchowej”<sup>73</sup>. Nie można, zdaniem Orygenesesa, przyjąć niematerialności końcowej, gdyż bez materii cielesnej nie może być różnorodności w świecie, a taka będzie, ponieważ nie jest wykluczone, że dusze znowu ulegną jakimś namiętnościom oddalającym ich od Boga, gdyż pozostaną wolne<sup>74</sup>. Wtedy zaś byłaby potrzebna na nowo stworzona materia, by w nowym świecie upadłe dusze mogły żyć i zbawić się.

<sup>70</sup> Orig Hom Ier 14, 18.

<sup>71</sup> Por. Orig Princ III, 6, 3.

<sup>72</sup> Tamże, I, 6, 4: II, 2, 2.

<sup>73</sup> Tamże, II, 3, 2.

<sup>74</sup> Tamże, II, 3, 3.

Także to rozwiązanie jest jedynie hipotezą, której sam Orygenes zaprzecza komentując Ewangelię św. Jana: kto trwa w Bogu, nie grzeszy (por. 1 J 3, 6), czyli zawsze będą mogli istnieć ludzie, którzy z oglądania Syna Bożego „czerpią siłę do tego, by nie grzeszyć”<sup>75</sup>. W przyszłym świecie grzech nie musi więc wcale prowadzić do tworzenia nowego świata. Także przykład duszy Chrystusa, która przygłnęła do *Logosu* siłą miłości — widzieliśmy to już wyżej — świadczy, że możliwa jest bezgrzeszność w powiązaniu z wolnością. Orygenes dyskutuje więc możliwość serii światów, raczej jednak skłania się ku przypuszczeniu, że koniec będzie jeden i definitywny: „...przemija wprawdzie postać bytów widzialnych, jednakże ich substancja nie zostaje całkowicie zniszczona [...] odnowienie nieba i ziemi, przemiana postaci tego świata oraz odmiana niebios zostanie przygotowana bez wątpienia dla tych, którzy idąc drogą, o której powiedzieliśmy wyżej, dążą do owego szczęśliwego kresu, któremu, jak powiedziano, mają być poddani również wrogowie, a stwierdzono, iż w końcu tym «Bóg jest wszystkim we wszystkim» (1 Kor 15, 28)”<sup>76</sup>.

Wtedy nie będzie już śmierci ani żadnego zła<sup>77</sup>. Jeśli zaś tak, to jaka będzie postać zmartwychwstałych, w chwale „ciała duchowego”?<sup>78</sup> Nie może być mowy o „rozpuszczeniu” się wszystkiego w Bogu, na kształt stoickiego końca świata, kiedy wszystko miało by zostać zniszczone ogniem; Opatrzność Boża obejmuje wszystko, ale nie zawiera w sobie na sposób cielesny<sup>79</sup>. *Logos* jest lekarzem i umie leczyć odpowiednio wszystkie choroby. W końcu więc „zapanuje nad całą rozumną naturą i przekształci każdą duszę wedle swej własnej doskonałości, gdy każdy swobodnie wybierze to, co chce, i osiągnie to, co wybrał”<sup>80</sup>. Każdy więc pozostanie sobą.

Na temat ciała zmartwychwstałego także nie miał Orygenes, zdaje się, jasnego zdania. Ma ono być „duchowe”, jak widzieliśmy w cytowanych powyżej fragmentach, różne od naszego, ale substancjalnie to samo<sup>81</sup>.

Apokatastaza u Orygenesesa przedstawia się więc jako hipoteza wysunięta na podstawie bilbijnych tekstów, które z jednej strony mówią o groźbie wiecznego potępienia, z drugiej zaś o nieskończonym Bożym miłosierdziu i o Bożej woli zbawienia wszystkich. Sto-

<sup>75</sup> Orig Com Io XX 14, 110.

<sup>76</sup> Orig Princ I, 6, 4. Por. H. Crouzel, *L'apocatastase*, 285n.

<sup>77</sup> Orig Princ III, 6, 3.

<sup>78</sup> *Tamże*, III, 6, 6.

<sup>79</sup> Orig C Cels VI, 71.

<sup>80</sup> *Tamże*, VIII, 72.

<sup>81</sup> Por. wyżej, Princ I, 6, 4. Na temat zmartwychwstania według Orygenesesa można zobaczyć niezwykle wnikliwy artykuł G. Dorivala, *Origène et la résurrection de la chair*, Origeniana Quarta ITS 19, Tyrolia Verlag, Innsbruck: 1987, s. 291—321 i liczne artykuły ojca Crouzela.

sując do nich swoją metodę egzegetyczną, zakładającą zawsze istnienie głębszego niż literalny sensu, Orygenes rozważał ją jako możliwość nigdy nie posuwając się do twierdzeń kategorycznych. Choć rozważa także możliwość zbawienia szatana — pośród innych możliwości — wyraźnie neguje, iżby czegoś takiego nauczał jako rzeczy teologicznie pewnej. Nawet jednak w hipotezach i z wszystkimi zastrzeżeniami nigdy nie miała ona dla niego formy amnestii dla wszystkich. Gdyby taka możliwość zachodziła, byłaby wolnym wyborem bytów rozumnych, nawróconych po przejściu krótszych lub dłuższych kar; kar, których nie należy rozumieć jako Bożej zemsty, ale jako konieczne oczyszczenie.

Czy więc rzeczywiście Orygenes został potępiony na soborze Konstantynopolińskim II? Raczej opinia o nim, zbyt jednostronna i nie biorąca pod uwagę jego sposobu uprawiania teologii, nadająca hipotezom wartość twierdzeń i przypisująca autorowi twierdzenia, które sam w swych dziełach obalał.

Na Orygenesie jednak nie skończyła się historia apokatastazy. Tak jak nadzieja powszechnego zbawienia istniała wcześniej, tak i trwała w Kościele dalej. Niektórzy autorzy głosili ją z większą pewnością, inni z mniejszą. Grzegorz z Nazjanzu, wielbiciel Orygenes, w 130 lat po jego śmierci, wyraża tę nadzieję pytaniem w poe-macie:

„On, co z niebytu nas stworzył i potem z rozkładu nas złoży  
i do innego życia powoła, gdy ogień lub światła  
dawca Bóg nam przypadnie, a jeśli Bóg, to czy wszystkim?”<sup>82</sup>

Znacznie bardziej stanowczy jest jego przyjaciel, Grzegorz z Nyssy. Także on był czytelnikiem dzieł Orygenes, znacznie wier-niej jednak stosował się do zasady pożyteczności duchowej interpretacji biblijnej. Być może dlatego też był bardziej otwarty na szuka-nie ciągle nowych możliwych znaczeń. W. Hryniewicz pisze, że różni-ca w podejściu do nadziei powszechnego zbawienia pokrywa się z róż-nicą interpretacji Pisma: czy większą wagę kładzie się na jego zna-czenie dosłowne, czy duchowe<sup>83</sup>. Być może, choć zauważyć trzeba, że zwolennikiem apokatastazy był także Diodor z Tarsu i Teodor z Mopswestii, obaj wyjaśniający Pisma tylko dosłownie, w opozycji do szkoły aleksandryjskiej. W każdym razie Grzegorz pisał: „Zgod-nie z powszechnym przekonaniem i nauką Pisma świętego wierzy-my, że istnieją istoty bez ziemskiego ciała, nieprzychylnie dobru i wrogo nastawione do ludzi, które same wyrzekły się szczęścia i przez odejście od dobra przedstawiają w sobie jego przeciwieństwo. I te, można przypuścić, zalicza Apostoł do podziemnych, przez swą wypowiedź wskazując, że kiedyś, gdy po długich wiekach wszelkie zło zostanie zmazane, żadne stworzenie nie znajdzie się poza kró-

<sup>82</sup> Greg Naz, Carm II, I, 1, 544nn.; tłum. T. Sinko.

<sup>83</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, 53.

lestwem dobra, lecz panowanie Chrystusa zostanie przyjęte również przez wymienione w końcu duchy”<sup>84</sup>.

Grzegorz też tylko „przypuszcza” opowiadając się za nadzieją, a nie doktryną, choć jest bardziej zdecydowany od Orygenesusa i nie rozważa przeciwnej możliwości. Również on dziedziczy wieloznaczność pojęcia wieczności, pozwalającą na przypuszczenia, iż być może Chrystusowe zwycięstwo obejmie kiedyś wszystko, gdyż nic nie może być tak wieczne jak Bóg<sup>85</sup>. Píše też o karach wiecznych, jak Orygenes, choć jest to w jaskrawej sprzeczności z doktryną o powszechnym zbawieniu. Także to jednak tłumaczy się przyjmowaniem apokatastazy jako nadziei; nie wydaje mi się natomiast, by można naukę Grzegorza o apokatastazie traktować jako ezoteryczną, ukazywaną tylko w traktatach filozoficznych i teologicznych, przeznaczonych dla wąskiego kręgu zainteresowanych, a jego naukę o piekle jako rozważnia egzoteryczne, dla ogółu wiernych, których takie stawianie sprawy mogło zachęcić do cnotliwego życia<sup>86</sup>.

Wielu jeszcze autorów i wiele cytatów można by przytoczyć, ale wszystkie byłyby podobne do siebie. Zobaczmy więc raczej, co na temat apokatastazy zostało przez Kościół zdefiniowane i jaka jest tego wartość teologiczna. Już wyżej widzieliśmy anatematyzm synodu z 543 roku, przejęty przez sobór Konstantynopolitański II, potępiający twierdzenia i sądy o apokatastazie. Twierdzenia takie stałyby bowiem w sprzeczności z wiarą w odpowiedzialność człowieka za dobro i zło. Przeczyłyby też tym zdaniom Pisma, które o potępieniu mówią, ale go nie wyjaśniają. Także orzeczenie Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku mówiące o Chrystusie: „redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis... ut recipient secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala”<sup>87</sup> jest jednoznaczne z potępieniem zdania przeciwnego, czyli wyraźnie negującego taki sąd i potępienie. Jeszcze dokładniejsza jest definicja Benedykta XII z 1336 roku określająca, że piekło dla potępionych rozpoczyna się natychmiast po śmierci<sup>88</sup>, sprzeciwia się więc głoszeniu możliwości nawrócenia po śmierci. Sentencje te konsekwentnie odmawiają prawa bytu tezom o apokatastazie, przeczącym biblijnym przekazom o piekle i możliwości wiecznego odrzu-

<sup>84</sup> Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu* (PSP 14 s. 51); por. także jego *Wielką mowę katechetyczną*, 35n.

<sup>85</sup> Por. J. Daniélou, *L'apokatastase chez saints Grégoire de Nysse*, RSR 20 (1940) 347.

<sup>86</sup> Por. A. Łapiński, *Nauka o apokatastazie przed potępieniem jej na Soborach Powszechnych*, *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, 1977, z. 3—4, s. 24, przypis 41.

<sup>87</sup> DS 801; BF IX 30.

<sup>88</sup> DS 1002; BF VIII, 110. Dekret przyjęty przez sobór Florencki (1439): DS 1306; BF VIII, 114.

cenia. Nie przeczą jednak nadziei zbawienia. Skoro pierwszym zbawionym przez Chrystusa był łotr nie wiadomo dlaczego zwany „dobrym”, to może i my wszyscy...

### **L'APOKATASTASIS SECONDO I PADRI DELLA CHIESA**

#### **La speranza della salvezza o l'amnestia universale?**

L'articolo si propone di presentare la questione di APOKATASTASIS nella Chiesa primitiva. Partendo dal testo degli *Atti degli Apostoli* 3, 21 vengono analizzati i testi di Giustino, Ireneo, Origene, Gregorio Nazianseno e Nisseno. Si dimostra che in tutti questi autori l'*Apokatastasis* non viene mai presentata come una tesi definitiva, ma solo come una speranza della salvezza universale. Per cui l'anatematismo del sinodo costantinopolitano del 543 e del consilio del 553 non si rivolge tanto contro Origene (come letteralmente dice il testo), ma contro un'interpretazione delle sue ipotesi, la quale ha radicalizzato le sue proposizioni, privandole del suo carattere ipotetico.