

Michał Chłopowiec

Nauka Orygenesesa o grzechu

Wrocławski Przegląd Teologiczny 22/2, 139-176

2014

Artykuł został 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. MICHAŁ CHŁOPOWIEC*

NAUKA ORYGENESA O GRZECHU

Twórczość Orygenesa należy do bardziej znaczących we wczesnym okresie patrystycznym zarówno w zakresie rozległości poruszanych zagadnień, jak i proponowanego kierunku rozwiązań. Dotyczy to różnych kwestii, gdzie wszakże tematyka pokuty zajmuje miejsce uprzywilejowane. Nie ulega wątpliwości bowiem, że to właśnie Orygenes przyczynił się na sposób pionierski do przesunięcia refleksji teologicznej z płaszczyzny prostego przepowiadania na poziom teologii usystematyzowanej, gdzie ścisłość naukową koryguje już sam respekt dla przyjętych założeń.

1. Rola sumienia w drodze ku doskonałości

Jakkolwiek nietrudno doszukać się zależności pomiędzy poglądami etycznymi Orygenesa i Plotyna, to jedną z kwestii ich różniących stanowi pogląd na genezę zła, które dla drugiego z nich zespolone jest z materią, przechodząc za jej pośrednictwem na człowieka, niezależnie od poczynionych działań¹. Aleksandryczyk natomiast, nawiązując do założeń biblijnych, przyjmuje zasadę, że żadne stworzenie nie jest ze swojej istoty ani dobre ani złe, lecz nabywa takiej cechy w formie przypadłości (De princ. I praef.² 5; I 2, 4³I 5, 3⁴). Dobro i zło jako wartości moralne stanowią więc dane zmienne pozostające w stanie nieustannej możliwości (4 I 8,4⁵; Sel. in Ps. 41, 4⁶), zaś formę aktu przyjmują nie

* Ks. prof. Michał Chłopowiec – *professor emeritus* na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

¹ *Plotins Schriften*, Leipzig 1930, t. I, s. 130 n.

² SCh 252, 82 n.; I 2,4 V 31, 16-19.

³ SCh 252, 117 n.

⁴ SCh 252, 179 n.

⁵ SCh 252, 229 n.

⁶ PG 12, 1416.

automatycznie, lecz drogą dokonywanego w głębi duszy wyboru⁷. Swoboda z kolei wyboru znaczy czyn znamieniem odpowiedzialności, zakładając tym samym istnienie wolnej woli jako daru pośredniczącego w osiągnięciu doskonałości (De or. 29)⁸.

W tym wszakże miejscu jawi się oczekujące na odpowiedź pytanie o subiektywne instrumentarium rozstrzygające o dobru lub złu, określane zbiorczo (choć nie zawsze w nawiązaniu do tej samej treści) terminem „sumienie”. Orygenes w odnośnej kwestii posługiwał się słowem *συνειδεσις* czy też *συνειδος*, znaczeniowo wprawdzie odpowiadającym pojęciu sumienie, lecz niekoniecznie merytorycznie identyczne z terminem używanym dzisiaj, jako że jego specyfikę może u Aleksandryjczyka zmieniać również kontekst występowania. Ów stan rzeczy ilustruje dobrze sformułowanie z czwartej homilii do Księgi Liczb, gdzie nasz autor mówi: „Jeśli ktoś jest naprawdę kapłanem⁹, któremu powierzone zostały naczynia święte, to znaczy tajemnice misterium Mądrości, niech się w tym fragmencie nauczy i niech przestrzega sposobu, w jaki trzeba je strzec pod osłoną¹⁰ sumienia” (IV, 3)¹¹. Innym kontekstem dla tego pojęcia jest wskazanie na kryteria stosowane przy ocenie kandydata na biskupa, jakimi powinny być wcześniejsze zasługi i wola Boża, a nie próżne dążenie do zaszczytów (IX,1)¹². Wymienione przypadki nie oznaczają oczywiście, że Orygenes słowa „sumienie” nie odnosi do moralnego osądu postępowania, co wyraźnie na przykład widać w postawionym kapłanom i świeckim żądaniu, aby badali swoje sumienie w celu stwierdzenia stopnia ich grzeszności (Com. in Rom. II,2)¹³. W rzeczy jednak samej przy *συνειδεσις* nie można u Orygenesusa jeszcze mówić o takiej funkcji, jaka sumieniu będzie przypisywana w przemyśleniach późniejszych (począwszy od teologów średniowiecza)¹⁴. W rozumieniu Aleksandryjczyka spełnia ono raczej rolę wychowawcy naprostowującego moralne nieprawidłowości w przypadku opowiedzenia się za złem, oskarżając natomiast przy zaciągniętej winie, spełniając rolę karzącego sędziego (II,9)¹⁵. Wprawdzie

⁷ Com. In Joan. XXX 18, 218 IV 455, 17-20.

⁸ PG 11, 532 n.

⁹ Nie wchodzimy tutaj w dyskusję nad rozumieniem adresata tak sformułowanego upomnienia, którego A. v. Harnack (*Der Kirchengeschichtliche Ertrag der Exegetischen Arbeiten des Origenes, Texte und Untersuchungen* [42,3], Leipzig 1918, s. 74) widzi w kapłanach i doktorach. G. Capitaine (*Origenis Ethica*, Münster 1898, s. 8) interpretuje tekst w sensie pierwszych śladów dyscyplinarnych dotyczących sekretu, zaś A. Mēhat (SCh 29, s. 106) przychyła się do opinii o inspiracji tekstu duchową pedagogią.

¹⁰ Chodzi tu o niewątpliwe nawiązanie jako swoistego wzorca do Mojżeszowego Namiotu Spotkania, która to myśl kontynuowana jest w homilii VII, 1-6 (SCh 29, 133 n.).

¹¹ SCh 29, 106.

¹² SCh 29, 167 n.

¹³ PG 14, 873.

¹⁴ Przekonanie takie wyraża, chyba słusznie, G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes*, Regensburg 1958, s. 87.

¹⁵ PG 14, 893.

można się w podjętym działaniu opowiedzieć za Logosem, bądź (przy wyborze własnej przyjemności) wystąpić przeciw niemu, lecz nie uciszy to napomnień wewnętrznych nieustannie przypominających o konieczności skonfrontowania dokonanego wyboru z normami moralnymi (Hom. in Gen. 3, 7)¹⁶. Stwierdzenie to nie wyklucza wszakże ewentualności, że niepokojąc i karząc (Hom. in Jerem. XX, 9)¹⁷ sumienie w pewnym stopniu grzeszności może się w ocenie skutków popełnionego czynu mylić (C. Cels. III, 65)¹⁸, czy nawet czyn o negatywnej moralnej wartości potraktować jako wydarzenie przynoszące chlubę (Sel. in Psalm 51, 3)¹⁹. Jak widać z powyższego, określenie kryteriów subiektywnych stopniujących grzeszność czynu pozostaje u Orygenesesa zagadnieniem otwartym, o treści niekoniecznie jednoznacznej, niejednokrotnie oczekującej na uzupełnienia.

2. Natura grzechu

Orygenes był daleki od poglądów współczesnej mu gnozy, uzależniającej moralną przyszłość człowieka od wnoszonych przez ludzką jednostkę naturalnych danych predestynujących z góry ku dobru lub złu już w momencie narodzenia. Jego natomiast punkt wyjścia stanowiła teza, że każdy przychodzący na świat człowiek posiada skłonności do zła, nawet w przypadku życia ograniczonego do małej chwili (Sel. in Ps. 21, 10-11)²⁰, z tej też racji nie stanowi dla niego wyjątku w tym względzie także Matka Boża (Hom. in Luc. 17, 7)²¹. Już bowiem sam fakt konieczności podjęcia walki z szatanem powoduje, że przy wręcz odniesionym zwycięstwie znaczy człowieka pochodzący od złego ducha ślad w postaci brudu (synonimu zła) przekazywanego po prostu drogą kontaktu (Hom. in Num. XXV, 6)²².

Aleksandryczyk posiada własny sposób interpretacji biblijnego źródła grzechu, co swój wyraz znajduje także w założeniach prezentowanej przez niego teologii pokuty. Czyn Adama nie posiada w jego rozumieniu wartości aktu przeciwstawienia się Bogu o konsekwencjach brzemiennej zła wprowadzonego w dzieje całej ludzkości (jak to później zostanie zdefiniowane), lecz pozostaje jedynie prototypem grzechu osobistego (C. Cels. IV, 40)²³. Opis Boga przechadzającego się po raju nie jest bowiem niczym więcej niż podobieństwem człowieka stanowiącego z siebie przestrzeń przechadzek Ducha Bożego, który

¹⁶ SCh 7 bis, 143.

¹⁷ SCh 238, 291 n.

¹⁸ SCh 136, 148 n.

¹⁹ PG 12, 1457.

²⁰ PG 12, 1256.

²¹ SCh 87, 258.

²² SCh 29, 486 n.

²³ SCh 136, 289.

wszakże w stanie grzechu przyjmuje postać karzącego sumienia (C. Cels. VI, 64)²⁴. Do przełomowych więc momentów historii człowieka nie należało nieposłuszeństwo okazane Bogu przez pierwszych rodziców, lecz zespół specyficznych wydarzeń sięgających początków istnienia istot rozumnych, kiedy to wchodziły one w preegzystencjalną całość wielkiej dynamicznej duchowej substancji (Sel. in Ps. 5,7)²⁵. Pozostawanie z nią w jedności odzwierciedlającej doskonałość Boga stawiało wymóg nieustannie wkładanego wysiłku, który był warunkiem utrzymania miejsca najbliższego Stwórcy i Jego poznania, co jednak przez te istoty nie zostało właściwie zrealizowane z racji sukcesywnie słabnącego zaangażowania (z udziałem zresztą rozumianej negatywnie pewności siebie). W konsekwencji doszło już u początków do gigantycznej katastrofy, ze skutkiem rozpadnięcia się wspomnianej jedności oraz obniżenia rangi owych (rozumnych) istot (De princ. II 1, 1; 1-5)²⁶. Rozpoczęty proces prowadził do progresywnego różnicowania cech tychże istot na gorsze lub lepsze, a także powodował ich wyniesienie lub postępującą degradację, co się wszakże działo nie na skutek decyzji samego Boga (ponieważ mniemanie takie nie byłoby do pogodzenia z przynależnymi istotcie Stwórcy przymiotami sprawiedliwości i dobroci), lecz za przyczyną zaciągniętej przez owe istoty winy (De princ. III 1, 22)²⁷. Według miary wyznaczonej stopniem oddalania się od Stwórcy wolności wyboru, powstawały wyższe i niższe porządki, ze zmianami sięgającymi samego wnętrza owych istot, czego znakomitą ilustracją są wymieniane w Biblii chóry anielskie, bądź po przeciwnej stronie – szeregi zwolenników szatana (De princ. I 5, 1)²⁸. Powstała w następstwie dokonujących się przemian sytuacja wpłynęła w zasadniczy sposób na egzystencję duszy ludzkiej, jako że ta, oderwana od pełnej gorąca miłości Boga, weszła na drogę postępującego ochładzania tak drastycznego, że w końcu przyjęła formę zlodowaciałą (De princ. II 8, 3)²⁹. Zewnętrzny tego wyraz stanowi u człowieka połączenie materialnego ciała z duszą, gdzie ów preegzystencjalny brak przekłada się na wnoszone (nieraz już od urodzenia) ułomności w postaci kalectwa, cielesnych wad, ślepoty itp., jako następstwa wspomnianego sprzeciwu, przybierającego u niektórych charakter pierwszej (bądź kolejnej) kary (De princ. I 8, 3)³⁰ lub cierpienia o bardzo zróżnicowanych kształtach.

Z zarysowanego obrazu istoty ludzkiej wynika, że człowiek posiada wszelkie cechy produktu grzechu, w którego stawianiu się od początku aktywnie uczestniczy. W następstwie działań przez niego podejmowanych dochodzi więc nieustannie do trwającego pasma nieszczęść, możliwego do przerwa-

²⁴ SCh 147, 338.

²⁵ PG 12, 1170.

²⁶ SCh 252, 234 n.

²⁷ SCh, 252, 268 n.

²⁸ SCh 252, 174.

²⁹ SCh 252, 344.

³⁰ SCh 252, 228.

nia (a przynajmniej złagodzenia) jedynie za pośrednictwem proponowanego wysiłku nawrócenia. Przekonanie takie przybiera wręcz u Aleksandryjczyka charakter imperatywu przesądzającego o konieczności przepowiadania pokuty, przywracającej w końcowym efekcie stan odniesień pierwotnych do Boga, o oczekiwanym skutku progresywnego ocieplania wyzięblej (w różnym stopniu zależnie od przypadku) duszy³¹.

Grzech – według naszego autora – nie pojawia się w życiu człowieka na zasadzie przychodzącego z zewnątrz przymusu, nie posiada formy wewnętrznej nacisku duchowo-cieleśnej ludzkiej natury, nie ma również charakteru rzeczywistości ontycznej, lecz na bazie odpowiedzialności osobistej określają go uwarunkowania etyczne. Jego pojawienie się ma miejsce w wyniku podejmowanych wolnych decyzji, poza którymi nie byłoby warunków do jego zaistnienia (C. Cels. IV, 66)³². Stąd znaczenie przypisywane woli ludzkiej (C. Cels. 3, 69.)³³, miejscu wyboru dobra lub zła (Com. in Matt. X, 12³⁴; Hom. in Num. VII, 6³⁵). Grzech nie tyle pozbawia człowieka łaski³⁶, ile przyczynia się do utraty istotnych, przynależnych ludzkiej naturze uzdolnień, eliminując tym samym możliwość osiągnięcia właściwych jej wysokich celów³⁷, z najwyższym spośród nich – progresywnego zgłębiania tajemnic Boga w procesie stawania się gnostykiem³⁸. Człowiek w takich warunkach nie jest w stanie wydobyć się ze

³¹ Szerzej i bardziej dogłębnie zagadnienie to w aspekcie pokuty w połączeniu z problematyką grzechu pierworodnego u Orygenesy analizuje G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 96 n.

³² Sch 136, 348.

³³ Sch 136, 158.

³⁴ Sch 162, 185.

³⁵ Sch 29, 152.

³⁶ Da się w tym miejscu zauważyć u Aleksandryjczyka brak nieznanego w tamtym czasie, bo wprowadzonego przez późniejszą teologię, rozróżnienia pomiędzy *status naturae* i *status gratiae* oraz niezasłużonego daru łaski, dlatego obecność Logosu – Chrystusa stanowi w jego ujęciu część istoty ludzkiej.

³⁷ Por. G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 187.

³⁸ Treść nadawana przez Orygenesy słowu „gnostyk” stanowi rozwinięcie teorii gnozy u Klemensa Aleksandryjskiego, dla którego prawdziwy gnostyk łączy w sobie wszystkie doskonałości życia duchowego, etycznego i intelektualnego. Gnoza według niego zakłada doskonałą jedność z wiarą dostarczającą twierdzeń i dowodów wprowadzanych przez gnozę w życie. Odnacza się ona doskonałym rozumieniem wiary i dąży do upodobnienia się do przedmiotu poznania. Wiara Logosu (wcielonego) słucha, gnoza doprowadza do udziału w Jego chwale. W rozumieniu Orygenesy prawdziwa gnoza pochodzi od Chrystusa i identyfikuje się z Jego nauką. Logos jest stwarzającym gnostyka „chlebem, który zstąpił z nieba”. Najpierw doprowadza On do głębszego poznania Pisma Świętego, a kresem tego poznania jest ogląd Boga w sensie nie tyle racjonalnym, ale raczej bliższym doświadczeniu mistycznemu. Lecz mimo wszystko jest to ogląd pośredni poprzez obraz (*eikon*) Jezusa Chrystusa. Perykopa biblijna opowiadająca o przemienieniu Pańskim wskazuje, że na szczyt duchowego poznania dojdą tylko wybrani (doskonali), obdarzeni zdolnością oderwania się od spraw ziemskich, dostępując udziału w Jego chwale (*doxa*). Por. W. MYSZOR, *Gnoza*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. V, kol. 1211.

swojego poniżenia (Fragm. XX z katen proroków do Lamentacji. Jerem. 1,7 III 243, 25n.)³⁹, ponieważ przeszedł z przestrzeni światła Logosu do strefy panujących ciemności (Hom. in Jerem. V, 9)⁴⁰. Przez udział w grzechu, uczyniony na obraz Boży homo-homo⁴¹ przyjmuje wtedy postać homo, co go wyłącza z najwyższych celów życia (Hom. in Num. 24, 2)⁴². Stwierdzenie ewangeliczne anonsujące niemożność równoczesnego służenia dwom panom ilustruje dobrze prawdę, że z chwilą podjętej decyzji o popełnieniu grzechu Bóg opuszcza człowieka (Com. in Jo. X 34, 221)⁴³, przesądzając tym samym o jego duchowej śmierci, ponieważ wspólnota z Bogiem w rzeczy samej warunkuje istnienie osoby ludzkiej.

3. Rodzaje grzechu

Orygenes nie podaje ujętych w czytelny system kryteriów określających wagę grzechów⁴⁴, lecz w stwierdzeniu „*peccati enim natura haec est, si fiat, quod lex fieri vetat*” (Com. in Rom. IV 9 PG 14, 994; VI 6 PG 14, 1082) nie pozostawia wątpliwości, że będącym synonimem grzechu złem moralnym jest każdy czyn dokonany decyzją wolnej woli, łamiący prawo Boże, bądź też, jak mówi w innym miejscu, „*nequitiam spontaneam vel voluntariam esse malitiam*” (In Ps. 36 II, 4)⁴⁵. Wraz więc z nową obiektywną rzeczywistością, niez-

³⁹ SCh 238, 360 n.

⁴⁰ SCh 232, 303. Tak sformułowana teza odzwierciedla wpływy etyki stoickiej z jej radykalnym przeciwstawieniem moralnego dobra i zła, co swój wyraz praktyczny znajduje w przekonaniu, że człowiek nie może być cnotliwy tylko w części lub czynić zło tylko w części (por. G. PATZIG, *Die Religion In Geschichte und Gegenwart*, t. VI, kol. 384). Cnota jest zdobyczą trwałą, bo równoznaczną z naturą podmiotu, a więc raz się za nią opowiadając, nie sposób potem zająć stanowiska przeciwnego. Wolna zaś wola realizuje się przez pozostawanie w raz dokonanym wyborze. Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku przeciwnym, a więc w życiu naznaczonym złem. Taki stan rzeczy obrazuje u Aleksandryjczyka ostre przeciwstawienie ciemności i światła, które to rzeczywistości ze względu na krańcową od siebie odmiennosc nie dadzą się ze sobą pogodzić (Hom. in Lev. IV, 4 – SCh 286, 170).

⁴¹ Powtórzenie terminu „homo” odpowiada hebraizmowi tłumaczonemu „cały człowiek, człowiek”. Orygenes słowo to rozumie w pełnym sensie, w znaczeniu opisu Rdz 1, 27: „ten, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga”, lub w znaczeniu zawartym w stwierdzeniu: „każdy byt uczyniony według obrazu Boga, czy też każdy byt duchowy (*logikos*)”. SCh 157, 536. Nie chodzi więc tutaj o człowieka cielesnego, ulepionego „z mułu ziemi” – Rdz 2,7, lecz o człowieka wewnętrznego, niewidzialnego, nie podlegającego zepsuciu, nieśmiertelnego. Por. SCh 352 (*notes complémentaires*), s. 462.

⁴² SCh 29, 462 n.

⁴³ SCh 157, 515.

⁴⁴ H. VORGLIMMLER, *Busse und Krankensalbung*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 60.

⁴⁵ SCh 411, 106.

leżnie od podejmowanych działań zewnętrznych, grzech wprowadza właściwe mu następstwa, jako że stan winy przyporządkowuje regule «*ieictus*» *est tamen ipsa conscientia peccati*» (In Lev. 12, 6)⁴⁶.

Ustalenie bardziej precyzyjnych kryteriów grzechu napotyka u Orygenesusa na przeszkody nie tylko formalne, lecz także interpretacyjne. Na pierwszym bodaj miejscu wśród tych przeszkód należałoby wymienić bliższy plastyczności opisu niż naukowej ścisłości język katechezy, którym się Orygenes (poza nielicznymi wyjątkami) posługuje. Użyte słowo przyporządkowane jest wtedy bardziej potrzebom retorycznym niż rzeczywistym intencjom autora, dywersyfikując tym samym możliwości interpretacyjne. Widoczne jest to na przykład w stosowaniu jednoznacznych na pozór terminów, takich jak „*culpa mortalis*” i „*crimen mortale*”, sprawiających wrażenie synonimów, gdy w rzeczy samej wartość rzeczywistą nadaje im dopiero kontekst: *sermonis vel morum vitium* bądź *communis quae frequenter incurrimus*, przesądzający o nadaniu pierwszemu znaczenia grzechu lekkiego, gdy *crimen mortale* zawsze odnosi się do czynów o najwyższym stopniu winy w rodzaju *blasphemia fidei*. Dlatego w przypadku *crimen mortale* osiągnięcie pojednania uwarunkowane jest dokonaniem pokuty publicznej, gdy przy *culpa mortalis* wymóg zadośćuczynny może mieć miejsce w ramach pokuty prywatnej⁴⁷. Owa znaczeniowa płynność ciężkości winy przełoży się rzecz jasna na ocenę skutków popełnionych grzechów.

Inną właściwą tekstom Aleksandryczyka trudnością (podobnie zresztą jak u Tertuliana) jest określanie identycznych treści pojęciami paralelnymi zmieniającymi swój zakres zależnie od odmiennych konstelacji, co komplikuje zrozumienie zawartego w wypowiedzi przesłania. Do jego zrozumienia nie przyczynia się również ewoluująca zawartość pojęć poszerzających lub zawężających znaczeniowy zasięg, zależnie od charakterystycznych dla epoki preferencji.

Względy najwyraźniej pastoralne sprawiły, że spektrum nazw określających rodzaj grzechu jest u Orygenesusa wyjątkowo szeroki, co się da dostrzec w stosowanych przez niego przeciwstawieniach: grzechu przeciwko człowiekowi i przeciwko Bogu, brudu duszy i śmierci duszy, choroby sprowadzającej śmierć i nie sprowadzającej śmierci „[...] *peccatum ad damnium* przeciwstawny grzechowi ku śmierci lub *ad interitum*”⁴⁸. Nawet przymiotnik wydawałoby się o treści jednoznacznej *θανατος* (śmiertelny) nie przesądza jeszcze o jakości dokonanego wykroczenia (o znaczeniu odrzucenia od Boga), ponieważ każde tego typu stwierdzenie nabiera znaczenia relatywnego wobec reprezentowanej

⁴⁶ SCh 287, s. 190.

⁴⁷ SCh 287 (*notes complementaires*), 310 n.

⁴⁸ Zagadnieniu temu więcej miejsca poświęca G. Teichtweier (*Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 230 n.) w kontekście także współczesnych Orygenesowi teologów Tertuliana i Klemsa Aleksandryjskiego.

przez Orygenesza tezy o ostatecznym dostąpieniu zbawienia⁴⁹ przez każdego członka ludzkiej społeczności (In Lev. hom. 15,2)⁵⁰.

Do wymienionych trudności trzeba także zaliczyć stopniowanie wykroczeń o formie porównań zobrazowanych słomą, sianem i drewnem, gdzie decydująca rola przypisywana jest sile płomieni poddawanego spalaniu materiału (synonimu kary i pokuty)⁵¹. Wiązana z nimi symbolika oznaczająca jakość grzechu wydaje się z pozoru oczywista, w rzeczywistości jednak stanowi przykład wieloznaczności terminologii stosowanej przez Orygenesza, jako że doświadczanie ogniem spotyka się u niego na każdym innym stopniu grzeszności, nie zaś tylko pokuty symbolizowanej płomieniami o najbardziej intensywnej sile.

Porównywalną wieloznaczność znaleźć wreszcie można w określeniach grzechu lekkiego, jakkolwiek w tym zakresie problematykę dokonywanego zróżnicowania zaciemnia mnogość stosowanych określeń: *peccatum* bądź *delictum modicum* przeciwstawione wykroczeniom najcięższym typu zdrady małżeńskiej bądź nierządu⁵² (Com. in Mat. XIII, 30)⁵³, *peccata communia*

⁴⁹ Jak wyżej wspomniano, nie ocena stanu faktycznego wyznaczała najważniejsze punkty odniesienia nauki Orygenesza o pokucie, lecz założenia filozoficzno-teologiczne, z postawioną tezą o oczyszczeniu i doskonałości przynależnym naturalnemu procesowi, w który jest włączony cały świat. Chrystus-Logos bowiem otwiera wszystkim duchom podlegający prawu nieustannego postępu powrót do pierwotnej doskonałości. Ten ruch sięga początkami wieczności i nie dochodzi do kresu z chwilą zakończenia istnienia świata, jako że poszerzony o eony – przypomnijmy, że słowo „eon” lub „aion” ma w użytym przez Orygenesza sensie znaczenie pokrewne z nadawanym mu przez pogańską gnozę, określającą nim istoty stojące w hierarchii bytów pomiędzy najwyższym bóstwem a światem materialnym, bądź też istoty stworzonej przez Boga i stwarzającej inne byty, por. J. SEKULSKI, *Aion*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, kol. 202–203 – nie podlega warunkowanemu przez świat ograniczeniu. Osiągnięcie doskonałości wpisane jest więc w naturę stworzenia, a działania świadome jedynie przyczyniają się do przyśpieszenia (lub opóźnienia) tego procesu.

⁵⁰ SCh 257, 287. Takie też wydaje się być panujące w tamtym czasie przekonanie (za przykład może posłużyć Tertulian), przy zacieśnieniu oczywiście możliwości pojednania do jednego razu.

⁵¹ Nie jest to porównanie pochodzące znikąd, lecz stanowi nawiązanie do 1 Kor 3, 11 n., gdzie mowa jest o budowaniu na fundamencie, jakim jest Jezus Chrystus. Wznoszona budowla może być ze złota, srebra, drogich kamieni, ale również z drewna, trawy lub ze słomy. Ogień w dniu Pańskim sprawdzi, jaki ten fundament jest.

⁵² Poddaje się w wątpliwość opinię, jakoby triada grzechowa (zabójstwo, bałwochwalstwo i zdrada małżeńska) była uważana za stojącą na szczycie katalogu najcięższych przestępstw, owych *crimina*. Nie ma bowiem żadnych dowodów na to, żeby już w trzecim wieku istniał w Kościele jakikolwiek, względnie precyzyjny katalog, a o jego zarysie można mówić jedynie u Tertuliana i to w kontekście tylko polemicznym. Orygenes wprawdzie wspomniane grzechy wymienia jako bardzo ciężkie, ale w połączeniu z innymi. Por. J. RAGER, *Die Lehre von den Sündenvergebung bei Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. Diss. Freiburg/Br. 1917, s. 141; B. POSCHMANN, *Busse und letzte Ölung*, Freiburg/Br. 1951, Th. Deman, Péché, DThC 12, s. 225; G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 234 n.

⁵³ SCh 162, 248.

zestawione z *crimina mortalia, levis culpa* (In Jos. Hom 7,6)⁵⁴, *peccatum leve* (In Lev. hom. 15, 2 n)⁵⁵, *minus peccatum, parvum peccatum* (In Jer. hom. 2,2)⁵⁶, *peccatum tenue* przeciwstawione *peccatum pingue*.

Stając przed pytaniem o aspekt obiektywny grzechów ciężkich [a więc nie tych mierzonych stopniem zaangażowania podmiotu] (In Ez. IX, 2)⁵⁷ oraz koniecznością ostrzeżenia przed skutkami wykroczeń najcięższych, Orygenes pozostaje także tutaj daleki od stosowania kryteriów o ostrych granicach, lecz wykroczenia łączy po prostu z popełniającymi je podmiotami typu *masculorum concubitor, adulter, homicida, mollis, fornicarius, avarus, idolorum cultor* (In Matth. tom. XIII 30)⁵⁸ popełniający blasfemię (In Lev. hom 15, 2)⁵⁹, *maledictus in Deum et proximum*, zabójca, przygotowujący truciznę, pederasta (In Math. XIII, 30) oraz (w odpowiedzi na zarzuty Celsusa) wykraczający przeciwko sprawiedliwości, dokonujący kradzieży z włamaniem, bezczeszczący groby (C. Cels. III 59)⁶⁰. Nietrudno dostrzec, że kanwę przedstawionego katalogu stanowi klasyfikacja czynów wykluczających z Królestwa Niebieskiego sformułowana w Pierwszym Liście do Koryntian (6, 9 n.), gdzie ich rodzaje wyszczególnia św. Paweł – W De or. 28, 10 są wyliczone *λαιδωρια, φυσιωσις, πολυποσια, λογος ψευδης και αργος* – (In Lev. hom. 14, 2)⁶¹.

Wprowadzone przez poszczególne działania zło posiada swoją specyfikę, ale niektórym z owych działań (zabójstwo, cudzołóstwo, kradzież, krzywoprzysięstwo, nierząd czy dokonanie gwałtu) przypisuje Aleksandryczyk szczególną rangę, dostrzegając w nich akt przejścia pod własność szatana (In Ex. hom. 6, 9)⁶². Jeszcze inne czyny, objęte nazwą *εθνικωσ βιοσ* (Com. in Joh. 28, 56)⁶³, zalicza on do kategorii grzechów (śmiertelnych) z następstwem odpadnięcia od wiary, co się ostatecznie wyraża w pogańskim sposobie bycia. Posiadany przez nie poziom zła znajduje oczywiście swoje przełożenie w stawianych wymogach na drodze do pojednania.

Grzechy najcięższe, jak wspomniano wyżej, można w zasadzie traktować u Orygenesza jako równoznaczne ze sformułowaniem „grzech ku śmierci”, nawet jeżeli wątpliwa jest (w niektórych przypadkach) jednoznaczność tego terminu. Porównanie go jednak z innymi wymienianymi przez Aleksandryczyka wykroczeniami zaliczanymi do najpoważniejszych czyni prawdopodobnym

⁵⁴ SCh 71, 208 n.

⁵⁵ SCh 287, 256.

⁵⁶ SCh 232, 242 n.

⁵⁷ SCh 352, 302 n.

⁵⁸ Ze wskazaniem na 1 Kor. 5, 11 wylicza on jeszcze *fonos, farmakia, paidofortia...* Por. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., s. 384.

⁵⁹ SCh 287, 256.

⁶⁰ SCh 136, 139.

⁶¹ SCh 287, 232 n.

⁶² SCh 321, 195.

⁶³ SCh 385, 90.

twierdzenie, że ma on w posiadanym zakresie znaczenie zamienne z określeniem nadawanym dzisiaj grzechowi ciężkiemu, choć te treści nie muszą się ze sobą pokrywać w szczegółach⁶⁴. Grzechy owe potępia Aleksandryczyk z użyciem określeń o najostrzejszym teologicznym tonie, jako te, które prowadzą do zguby, stanowią bramę do piekła i śmierci (C. Cels. VI, 36)⁶⁵, podporządkowują szatanowi.

Niektórzy⁶⁶ w refleksji Orygenesa dopatrują się pomiędzy „grzechem ku śmierci” i *peccatum leve* istnienia trzeciego rodzaju winy, wprawdzie ciężkiej, lecz nie powodującej śmierci, w nawiązaniu do diskutowanych nie od dzisiaj kilku fragmentów Janowej Ewangelii i jego listów (J 3, 15-16; 5, 24; 6, 47; 1 J 3, 14; 5, 1; 5, 11-12).

Wprawdzie wyżej sformułowanemu przypuszczeniu trudno odmówić cech prawdopodobieństwa, to jednak jest ono przez teologów powszechnie negowane. Podstawowy kwestionujący takie przekonanie argument stanowi teza, że dla Jana umieszczone w kontekście ewangelicznym pojęcie śmierci ma swoją specyfikę, jako że oznacza przeciwstawienie jakimkolwiek śladom życia, którego nośnikiem jest po prostu wiara w Jezusa Chrystusa. Wobec powyższego pojęcie śmierci odnosi się głównie do ludzi zaprzeczających posłannictwu Syna Bożego (J 8, 24; 3, 36; 3, 18). „Grzech ku śmierci” nie oznacza więc w takim sensie niczego innego, niż uporczywe trwanie w niewierze⁶⁷, co z kolei stoi w oczywistej opozycji do sformułowania przypisywanego „grzechowi śmiertelnemu” dzisiaj.

⁶⁴ J. RAGER, *Die Lehre von den Sündenvergebung*, dz. cyt., s. 12.

⁶⁵ SCh 147, 266.

⁶⁶ Z najbardziej znanych teologów uważających trójdzielność grzechu u Aleksandryczyka za nie budzący wątpliwości pewnik wymienić należy Teichtweiera. Jako dowód na poparcie swojej tezy powołuje się on na fakt, że u Orygenesa możliwość odpuszczenia grzechów podlega gradacji. Aleksandryczyk mianowicie przypisuje grzechom najlżejszym możliwość odpuszczenia za pośrednictwem ofiary i modlitwy kapłańskiej, na następnym zaś stopniu umieszcza znajomość praw Bożych, gdy odpuszczenie najcięższych przewinień upatruje jedynie w mocy Boga (Hom. in Ex. IV 8). Innym miejscem mającym dowodzić owej trójdzielności są interpretowane przez Orygenesa teksty z Księgi Jeremiasza (Hom. in Jer. II, 2), gdzie w jednej z homilii nawiązuje on do wzorca leczonych ran, z których najlżejsze leczyć można słowem *nitre*, inne słowem o sile *ziola*, jeszcze inne *saleté*, ale są wśród nich także wymagające zastosowania *soufle de la cautérisation*, gdzie dochodzi do wahań, czy leczenie takich zranień nie należałoby powierzyć tylko uczniowi, w wymagającej użycia noża poważniejszej chorobie posyła się już doświadczonemu lekarza, stwierdzając natomiast martwicę, interwencji dokonuje sam lekarz prowadzący. Teichtweier dowodzi ponadto, że również w innych miejscach pojawiają się przy określaniu grzechów potrójne zestawienia, choćby słomy, siana i drewna (Hom. In Lev. XIV, 3), pomyłki, błędu i kazusu (Sel. In Psalm 29, 2PG 12, 1292), śmierci, choroby, ukarania duszy (Com. In Johan XIX, 14), słabości, choroby, uśpienia duszy (Com. In Matth. X 24X 33 25-29).

⁶⁷ J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg 1955, s. 244 n.

Rodzajem podsumowania wyliczanych przez Aleksandryczyka zaciąganych przez człowieka win⁶⁸ jest grzech przeciwko Duchowi Świętemu, interpretowany w nawiązaniu do teologicznej prawdy o obecności Trzeciej Osoby Boskiej przekazanej chrześcijaninowi podczas obmycia wodami chrztu. W takim kontekście i w świetle sformułowania u Mk 3, 29 oraz Mt 12, 31-32 stan winy tworzy sytuację grzechu niewybaczalnego (Com. in Jo. XIX 14, 84, 85)⁶⁹. Swoje stanowisko w tej kwestii Orygenes uzasadnia, odwołując się do werse-
tów 6, 4-6 Listu do Hebrajczyków, gdzie w poczynionym przez siebie komentarzu stwierdza on: „Jest niemożliwe, aby ci, którzy raz zostali oświeceni [...] i dostąpili uczestnictwa w Duchu Świętym [...] lecz później odpadli, mogli zostać odnowieni przez pokutę” (Com. in Jo. XXVIII, 15)⁷⁰. Słowo wszakże „niewybaczalny” (względnie „nieodpuszczalny”) ma z pewnością również tutaj formę zwrotu kaznodziejskiego, nie zaś bezwzględne zakazu przyznania obciążonemu ciężką winą prawa do pojednania, jak sugerowałaby to literalna interpretacja przytoczonego tekstu. Pomijając nawet fakt, że cytowany wyżej przez Aleksandryczyka fragment Listu do Hebrajczyków nie posiada charakteru pouczenia o warunkach odpuszczalności grzechu ciężkiego, trzeba powiedzieć, że Orygenes w innym miejscu w sposób jednoznaczny przeczy absolutyzacji użytego pojęcia (In Jo 28,7)⁷¹, porównując mianowicie wskrzeszenie Łazarza do człowieka przywróconego do życia po duchowej śmierci spowodowanej grzechem ciężkim⁷². Gdy się poza tym odniesie tę wypowiedź do całości nauczania Orygenesesa, narzuca się wniosek, że użytemu zwrotowi „grzech przeciwko Duchowi Świętemu” nie należy przypisywać znaczenia tak czy inaczej rozumianej grzechowej cezury, lecz raczej oznajmienia prawdy o grzechu śmiertelnym człowieka ochrzczonego, począwszy od przestępstw najcięższych typu zaparcia się wiary, na uchybieniach mało znaczących kończąc (Com. in Matth. ser. 114)⁷³. Wypowiedź Orygenesesa z homilii do Pieśni nad Pieśniami (Com. in Cant. III 12, 12)⁷⁴ upoważnia ponadto do postawienia tezy, że obietnica Ducha Świętego odnosi się przede wszystkim do ludzi „z wysokości”, czyli gnostyków, których prototyp stanowią apostołowie obdarowani działaniem Trzeciej Boskiej Osoby nie od razu, lecz po zrealizowaniu się tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa.

⁶⁸ Przy uwzględnieniu dalszych subtelności można wyróżnić w nauczaniu Orygenesesa jeszcze inne rodzaje grzechów, choćby takie jak *iuvenilia peccata*, zależnych nie tylko od wieku, lecz również od uwarunkowań oznaczonych wyrażeniem „*morum instabilitas*” – Sel. in Ps. 14, 7: PG 12, 1381 A). Por. J. Grotz, *Die Entwicklung*, s. 204.

⁶⁹ 290, 98.

⁷⁰ Sch 385, 222 n.

⁷¹ Sch 385, 87 n.

⁷² B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, s. 428.

⁷³ PG 13, 1762.

⁷⁴ Sch 376, 619.

4. Kryterium subiektywności przy ocenie grzechu

O wielkości grzechu obok aspektu obiektywnego decyduje (w równorzędnej przynajmniej mierze) aspekt subiektywny, czego nie mógł nie zauważyć także Orygenes, uznający za sztandarowy cel nawrócenia czystość serca (Sel. in Ps. 57, 3)⁷⁵, zakładającą z kolei ze względów oczywistych zaangażowanie podmiotu. Takie warunkujące stan niewinności zaangażowanie odgrywa rolę paralelną przy wyborze zła, gdzie miarę zaciągniętej winy wyznaczają moralne źródła czynu. Orygenes ich nie systematyzuje, lecz (w sposób niekoniecznie formalny) uwzględnia.

Wśród warunkujących wielkość winy czynników na czołowym bodaj miejscu stawia on zakres posiadanej wolności. Pełne bowiem dysponowanie sobą podnosi stopień odpowiedzialności za popełniony czyn, ale także pogłębia jego zło (Com. in Rom. 2, 3)⁷⁶. Podmioty, których dotyczy całkiem po prostu *nequiter agunt*, dlatego też *exterminabuntur*. Zachowania owe charakteryzuje świadoma pogarda dla przykazań oraz niechęć do nauki Bożej (Com. in Rom. IV, 11, 2)⁷⁷.

Nie każde jednak identyczne z pozoru zło posiada jednakową wartość moralną, ponieważ wielu z jego sprawców *per ignorantiam mala agunt, velut vinci sunt a malo* i wówczas złość czynu, a także waga powiązanej z nim odpowiedzialności ulega pomniejszeniu, zrelatywizowaniu, a bywa, że osiąga jedynie poziom aktu materialnego (w przeciwieństwie do formalnego), gdyż woła ograniczona słabościami oraz ignorancją działa wtedy w przestrzeni wolności pozornej (Hom. in Ps. 36 II 4)⁷⁸. Orygenes określając zakres odpowiedzialności za tego rodzaju czyny, mówi, że ludzie ci „znając Boga i chcąc zachować jego przykazania, zostają zwyciężeni przez słabość ciała, zwiedzeni powabem obecnego życia, co ich (w nawiązaniu do Rz 5, 5) stawia w rzędzie istot bezsilnych (Sel. in Ps. 118, 52)⁷⁹.

Trzeci określający wielkość zła czynnik poruszany przez Orygenes nie wykracza poza słowne sformułowanie prostego ludzkiego doświadczenia, że nie ma czynu moralnie złego o skutkach negatywnych lecz dobrym zamiarze, oraz czynu moralnie dobrego o skutkach pozytywnych (C. Cels. IV, 70)⁸⁰, ale niegodziwej inspiracji (C. Cels. IV, 3⁸¹; Sel. in. Ps. 4,6⁸²). W takim właśnie znaczeniu pierwszym z nich przypisuje Aleksandryjczyk wartość działania nieświadomego o ważności prostego potknięcia (De or. 28, 9)⁸³.

⁷⁵ PG 22, 1474.

⁷⁶ SCh 532, 86–88.

⁷⁷ SCh 539, 326.

⁷⁸ SCh 411, 106.

⁷⁹ PG 12, 1597.

⁸⁰ SCh 136, 356.

⁸¹ SCh 136, 191 n.

⁸² PG 12, 1160.

⁸³ PG 11, 522 n.

Pozostawanie w stanie małego nawet grzechu sprawia, że udział w nim powoduje sytuację wewnętrznego rozdarcia analogiczną do wahań tych Izraelitów przebywających na pustyni, którzy z jednej strony dosięgali już swoim pragnieniem Ziemi Obiecanej, lecz z drugiej ciągle jeszcze sposobem bycia pozostawali w niewoli egipskiej (Hom. in Lev. XIV, 2)⁸⁴. Pamiętać trzeba ponadto, że każde z niewielkich nawet wykroczeń niesie ze sobą niebezpieczny potencjalnie ładunek destrukcji na tyle poważny, że każdy kolejny obciążony winą czyn pogłębia ranę duszy i może się okazać uderzeniem ostatnim, bo niosącym ze sobą śmierć (Hom. in Num. VIII, 1)⁸⁵. Nie chodzi tu z pewnością o symptomy grzechu ciężkiego, bowiem jeżeli nawet Orygenesowi nie jest obcy wątek wzrastania ciężkości winy wraz ze stopniem zaangażowania podmiotu w zło czynu (Com. in Mat. ser. 33 Mat. 24, 4-5 XI 60)⁸⁶, to jednak (przynajmniej w założeniach teoretycznych) nie szuka on, jak się wydaje, uzasadnień w kwestii przechodzenia grzechu lekkiego w ciężki, gdzie jak mówi, zadośćuczynienie przyjmuje charakter nałożonej kary ognia o dużej intensywności, różnego od łagodnego „ognia Ducha”, synonimu „ognia chrztu” (In Jer. hom. 2, 3)⁸⁷.

5. Kryteria pozasubiektywne określające wagę grzechu

Już sama Orygenesowska klasyfikacja przewinień moralnych wskazuje na trudności napotymane przez będącą u początku rozwoju chrześcijańską teologię w ocenie rodzaju grzechu tak, aby regułom postępowania nadać względnie przejrzystą strukturę. Z drugiej wszakże strony trudno jest oceniać wartość moralną ludzkich zachowań bez dysponowania miarami obiektywnymi oraz sposobem ich interpretacji. Z uwarunkowań owych zdawał sobie z pewnością sprawę także Orygenes, zamykając tego rodzaju sytuację w pytaniu w gruncie rzeczy retorycznym: „*Quae autem sunt species peccatorum ad mortem, quae vero non ad mortem, sed ad damnum, non puto facile a quoquam domini posse discerni. Scriptum namque est: delicta quis intelligit?*”.

Najważniejszym punktem odniesienia w ocenie wielkości grzechu była dla Orygenesowa Biblia, co swoje odzwierciedlenie znajduje w wyrażonym przekonaniu, że „w najdrobniejszych pytaniach co do tego, w co się wierzy, odpowiedzi poszukiwać należy w Piśmie Świętym” (Com. in Joh. XXXII 6,68)⁸⁸. Stwierdzenie takie nie może być oczywiście rozumiane w sensie zamknięcia konkretnych ocen w szczegółowych wskazaniach biblijnych, ponieważ ze swojego

⁸⁴ SCh 287, 231 n.

⁸⁵ SCh 29, 158.

⁸⁶ SCh 162, 258 n. i 358 n.

⁸⁷ SCh 232, 245.

⁸⁸ SCh 385, 216.

przeznaczenia nie spełniają one funkcji kodeksu etycznego z przygotowanymi odpowiedziami na stawiane dotyczące moralności pytania, lecz ich celem jest przede wszystkim wytyczenie drogi dla poszukiwań o szerszym zasięgu, „*ex parte aliqua*” (In Ex. hom. 10, 3)⁸⁹.

W nawiązaniu do Biblii w katalogu najcięższych grzechów umieszcza Aleksandryczyk przewinienia zasługujące na najwyższą karę u Żydów, ale w wyraźnym odniesieniu do Biblii rozpatruje również kwestię ludzkich słabości, kiedy wbrew czynionym staraniom grzesznik nie jest już w stanie w wystarczającym stopniu kierować swoimi poczynaniami, dotykając tym samym granicy niewinności (Prz 24, 16). W odniesieniu zaś przede wszystkim do ksiąg Nowego Testamentu najchętniej korzysta on ze wskazań moralnych listów św. Pawła, których dogmatyczno-pastoralny charakter wprowadza w cały kompleks postulatów i realizacji etycznych. Charakteryzująca jego naukę o grzechu nomenklatura oparta o wzorzec drewna, słomy i siana przejęta została przecież w niemal identycznych terminach z wyjaśnień i oceny zła grzechu zawartych w Pierwszym Liście do Koryntian 3, 12, gdzie werset 11, 30 z kolei stał się podstawą do przeprowadzenia rozróżnień stanu duszy według ciężaru winy jako słabość, choroba czy uśpienie (Com. in Matth. X, 24)⁹⁰, w odniesieniu zaś do 1 Kor 6, 9-10 została określona ranga grzechów języka z zakresu oszczerstw i wypowiedzanych bluźnierstw (Hom. in Lev. XIV, 2)⁹¹. Przenoszenie wzorców biblijnych na ocenę jakości grzechów leżało zresztą w ramach preferencji poszukującej swojej naukowej tożsamości teologii, która bez wsparcia modelu o uznanym autorytecie skazana by była na bezradność, czego echem są także rozwiązania proponowane przez Orygenesusa.

Aleksandryczyk jako myśliciel był zależny również od narzędzi kształtujących życie intelektualne epoki, w sensie zarówno poszerzonych jak i zawężonych możliwości poznawczych. Chodzi głównie o filozofię, w szczególności zaś o filozofię stoicką, anonsującą w wydaniu głównie Epikteta z Hierapolis (+ ok. 130) dążenie do odrodzenia moralnego, ujmowanego progresywnie w reguły, uwidocznione najpierw w zdobywaniu przewagi etyki nad logiką, potem w podniesieniu sfery filozoficznej do poziomu religijnego, z zasadą „naśladowaj naturę”, przechodzącą w postulat „naśladowaj Boga”. „Jesteśmy potomstwem Boga i [...] każdy z nas może się nazywać dzieckiem Bożym” (I 9 6. 3.)⁹² – mówi Epitet w swoich *Dissertationes*. Podobnie jak ciało powiązane jest z kosmosem, tak dusza powiązana jest z Bogiem, stanowi Jego część, fragment Jego istoty (I, 4 6; por. I, 17 27; II, 8 11). Jesteśmy ołtarzami Boga, Jego żyjącą świątynią, a nawet Nim samym w ciele (II 8 12-14), dzięki temu

⁸⁹ SCh. 321, 318.

⁹⁰ SCh 162, 258 n.

⁹¹ SCh 287, 232.

⁹² *Epicteti dissertationes ab Arriano digesta*, Ed. Minor 1916.

z przywilejem pierwszeństwa wśród stworzeń (I 9 5; por. II 8 11). Traktując poważnie Boże dziecięstwo, jesteśmy w stanie opanować nasze niskie i trywialne pożądania (I, 3 1). Otrzymaliśmy bowiem moc znoszenia bolesnych doświadczeń i poszukiwania tego, co czyni nas szczęśliwymi. Obdarowani duchem łagodności, męstwa i rozumnego działania, potrafimy przeciwstawić stojącym przed nami wymogom zdobytą cnotę, w której naśladowujemy Boga. Trzeba się Jemu całkowicie podporządkować. „Jeżeli jest taka Jego wola, niech się tak stanie” (I, 29 18).

Widać z powyższego, jak wygodnych narzędzi dostarczał stoicyzm Orygenesowi w definiowaniu jakości i wielkości grzechu. Cnota w filozofii greckiej miała wprawdzie rysy pogańskie, bezosobowe, przedmiot stanowiący cel etycznych wysiłków człowieka doskonałego realizującego znany już od Arystotelesa ideał moralny wyznaczony czterema cnotami kardynalnymi: sprawiedliwości, wstrzemięźliwości, męstwa i umiarkowania, niemniej nieznaczną korektą jej treści prawdami chrześcijańskimi przywołuje z siebie prawdę o Bogu będącym osobową istotą dobra i prawdy i właśnie dlatego stanowiącego główny motyw moralnych ludzkich działań⁹³.

Miejsce życia i czas działalności Orygenesusa wskazują także na korzystanie w jego teologicznych dyskursach z rozwiązań wypracowanych już przez (według wszelkiego prawdopodobieństwa zaprzyjaźnionego z nim) mistrza i teologa Klemensa Aleksandryjskiego. Obu dość wyraźnie charakteryzowało woltarystyczne podejście do grzechu (z naciskiem położonym na wolną wolę jako czynnik rozstrzygający o moralnym dobru lub złu) i intelektualistyczne (oparte przynajmniej w części o tezę grzechu jako konsekwencji niewiedzy, co tym samym wskazuje na kontynuację myśli platońskiej, obecnej również w stoicyzmie).

Współzależność pomiędzy Orygenesem i Klemensem Aleksandryjskim jest bodaj najwyraźniej widoczna przy interpretacji roli odgrywanej w genezie zła moralnego przez sferę afektywną (*παθος*). Dla Klemensa bowiem u podstaw rodzącego się grzechu stoi dążenie do przyjemności, *ηδονη* (Strom. II 20 106, 2)⁹⁴ przeradzające się następnie w pożądanie, *επιθυμια* (Strom. II 20 106, 2)⁹⁵, oddziaływające z kolei za pośrednictwem postrzeżeń na duszę (*αισθησεις*), a te rodzą niegodziwe wyobrażenia, *φαντασια* (Strom. II 20 111, 3)⁹⁶, które ozywają nieustannie podsuwany mi mamidlami marzenia, czego ostatecznym wy-

⁹³ Nie bez dużej dozy wnikliwości zagadnienie odniesień pomiędzy stoicyzmem zreformowanym a chrześcijaństwem analizuje E. Hatch (*Griechentum und Christentum*, Aalen 1985), zwłaszcza w wykładzie szóstym zatytułowanym *Griechische und christliche Ethik*, s. 101 n.

⁹⁴ SCh 38, 115.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże.

nikiem jest wprowadzenie człowieka w stan niepokoju (Strom. II 120, 3)⁹⁷. Jednak nie uczucia pochodzące z człowieka nakierowują na zło, lecz siły demoniczne posługujące się nimi jako narzędziem, kusząc oszukańczo atrakcyjnością bogactw, czarem piękna bądź dbałością o własną cześć (Strom. II 20 111, 3)⁹⁸. W takim też sensie walka z grzechem nie różni się niczym od prowadzonej walki z uczuciami.

Podobnie negatywną ocenę sferze czuciowej nadaje Orygenes, dostrzegając tam (jak się wydaje) nie tylko podniecie do grzechu, lecz rozciągające wręcz władzę nad ludzkim sercem zło w sobie (Expos. in Prov. Salom. XXV, 17)⁹⁹. Za przyczyną uczuć człowiek nie podąża za głosem Boga, lecz się po prostu całkiem poddaje gniewowi, smutkowi bądź przyjemnościom seksualnym (Fragm. in Prov. Salom. II, 3)¹⁰⁰. Afekty owe, posiadając postać pożądania i strachu, rozkoszy i smutku, chciwości i żądzy zaszczytów, powodują zamęt w duszy (Sel. in Jerem. XLIX, 35)¹⁰¹ w rodzaju swoistego jej upojenia uniemożliwiającego przytomne i proste kroczenie obraną drogą, niemal siłą namiętności pożerając duszę¹⁰². Nie dziwi więc w powyższym kontekście (właściwa także stoicyzmowi) negatywna u obu myślicieli ocena (czy wręcz pogarda) dla doznań zmysłowych. Znajduje to swój wyraz w pełnej wprawdzie odpowiadającej woli Boga akceptacji małżeństwa, lecz niekoniecznie aktu małżeńskiego, chyba że cel jego stanowi przekazanie życia.

6. Pokuta jako warunek odpuszczenia grzechów

Właściwe człowiekowi uzdolnienie sumienia *interitus carnis* skłaniające go do reagowania na spowodowane przez siebie zło, (De or. 29, 13)¹⁰³ stanowi szczególny rodzaj wezwania do nawrócenia, o charakterze głównie terapeutycznym (In Jer. hom. 20,1)¹⁰⁴ (w przeciwieństwie do windykacyjnego), a więc dotyczy raczej początku procesu pokutnego niż jego zakończenia rozumianego w sensie zadośćuczynienia zamiennego z wymierzeniem kary. Treść tego pojęcia staje się tym samym bliższa wymogowi nie wykluczającemu możliwości odrzucenia, niż zadośćuczynieniu o formie wyrównania długu za wyrządzoną krzywdę. Działanie owego *interitus carnis* ukierunkowanego na ludzkie wnętrza objawia się w różnych formach, żalu za grzechy, przeżywanej goryczy (In

⁹⁷ SCh 38, 124.

⁹⁸ SCh 38, 119.

⁹⁹ PG 17, 236 „bowiem *παθος*, które opanowuje serce jest *κακια*”.

¹⁰⁰ PG 13, 28.

¹⁰¹ PG 13, 593.

¹⁰² Por. w tej kwestii także G. Teichtweier, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 110.

¹⁰³ PG 11, 534.

¹⁰⁴ SCh 238, 255.

Ps. 37 I 6)¹⁰⁵, pokory (C. Cels. 3,64.)¹⁰⁶, czy też gotowości do zakwestionowania swojej postawy wobec spowodowanego zła (In Lev. I 5, 4)¹⁰⁷. Jego nawiązujący do poprawy głos zwraca ku Bogu, zaś przyjęty w takim charakterze sprawia, że szukający w Nim ucieczki dostępują odpuszczenia zaciągniętych win (Fragment IX do Jo 1, 14)¹⁰⁸ pod warunkiem wszakże niezachwianej wiary w wolę dokonania takiego czynu przez Stwórcę (De or. 13)¹⁰⁹. Grzech bowiem, powstając na obrzeżach ludzkiej natury, nie może sam z siebie spowodować jakiegokolwiek w niej zmiany, dlatego pozostając przypadłością jest zawsze uleczalny (Com in Rom. IV, 12, 1)¹¹⁰. Gdyby się jednak takim nie okazał, to nie ze względu na wielkość zaciągniętej winy, lecz mocą decyzji grzesznika, nadającego mu cechę nieodwracalności (Com. in Jo. XIX, 13)¹¹¹. Wezwanie do nawrócenia pozostaje więc zagadnieniem otwartym w takim sensie, że Orygenes używając terminu „grzech nieuleczalny” odnosi go do ludzi popełniających grzechy uleczalne (*ευθεραπευτα*) w świadomości otrzymania łatwego ich przebaczenia, podnosząc tym samym taki rodzaj winy na poziom nieuleczalności. Ta nieuleczalność, nie wynikając z natury grzechu, stanowi przede wszystkim przestrzeżenie przed pokusą trwania w winie doprowadzonej aż do stanu nieuleczalności (De or. 29)¹¹². Nic więc dziwnego, że zajmujący ważne miejsce w nauce o pokucie u Orygenesza aniołowie opuszczają wtedy grzesznika, podobnie jak lekarze oddalają się od nieuleczalnie chorych, nie chcąc uczestniczyć w ich umieraniu. Kto odrzuca własne uzdrowienie, musi wiedzieć, że zasługuje na jedyny wyrok: nieuleczalny (Fragm. XXXVII z *Prophetenkatene Jer. 28, 8-10*)¹¹³. W takiej właśnie sytuacji znaleźli się Żydzi, przeciw którym wypowiedziana została groźba Jezusa, że pomrą w grzechach swoich. Śmiertelne niebezpieczeństwo wtedy uaktualniło się, kiedy choroba uleczalna z własnej ich woli sprowadzona została do stanu nieuleczalności (Com. in Jo. 19, 13)¹¹⁴.

Jeżeli jednak wezwanie do pokuty zostanie pozytywnie przyjęte, to posiadać musi także czytelne dla podmiotu oznaki. Wśród nich należałoby chyba na początku wymienić dążenie grzesznika do uporania się ze szkodami wniesionymi przez grzech (C. Cels. 3, 64)¹¹⁵, co swoje odzwierciedlenie znajduje

¹⁰⁵ SCh 411, 290.

¹⁰⁶ SCh 136, 149.

¹⁰⁷ SCh 286, 224.

¹⁰⁸ *Komentarz do Ewangelii św. Jana cz. 2*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, wstęp i oprac. S. Kalinowski, t. XXVIII, Warszawa 1981, s. 103.

¹⁰⁹ PG 11, 454 n.

¹¹⁰ SCh 539, 334.

¹¹¹ SCh 290, 52.

¹¹² PG 11, 540.

¹¹³ SCh 238, 360 n.

¹¹⁴ SCh 290, 52.

¹¹⁵ SCh 136, 148.

w postawie dużej pokory oraz bolesnego uświadamiania sobie skutków popełnionego grzechu (Hom. in Ps. 37 I 6)¹¹⁶. Ale nawrócenie nie polega wyłącznie na odwróceniu się od zła ograniczonego do ludzkiego wnętrza, lecz również przekłada się na dokonane dzieła, czego skutki widać w korygowaniu popełnionych błędów czy eliminowaniu posiadanych wad (Hom. in Lev. V, 4)¹¹⁷. Symptodem jednak nawrócenia o najwyższej randze jest gotowość do wybaczenia doznanych krzywd bliźniemu (De or. 8)¹¹⁸.

Spoiwem wszelkich działań pokutnych jest zawsze wiara, której siła stanowi o jakości nawrócenia (Hom. in Lev. IX, 7)¹¹⁹. U Orygenesza pogląd taki ma tym mocniejsze, jak się wydaje, uzasadnienie, że Bóg wiary nie inicjuje, lecz ją wspomaga, przyczyniając się jedynie do osiągnięcia właściwego jej sukcesu (Com. in Matth. X, 19)¹²⁰. Przypisywana wierze rola zmienia się ponadto zależnie od uwarunkowań w takim sensie, że człowiek przygotowujący się do chrztu, uzyskuje jej mocą odpuszczenie grzechów bez wymogu potwierdzenia swojej postawy czynami na wzór jawno grzesznicy, bądź też jako otrzymującego na krzyżu odpuszczenie win złoczyńcy. Tam przecież świadectwem dokonanej konwersji jest tylko decyzja o zmianie sposobu życia (Hom. in Libr. I Reg. I 5)¹²¹, gdy przed ludźmi już ochrzczonymi dobre czyny stanowią wymóg posiadanej wiary, ponieważ dokonane dzieła są kryterium jej autentyczności, mają świadczyć o Chrystusie i na niego wskazywać (Sel. in Ps. 24, 17-18)¹²², natomiast *interitus carnis* staje się wtedy udziałem w śmierci Chrystusa (Com. in Rom. V 7, 4)¹²³, nawrócenie zaś otrzymuje charakter współukrzyżowania. W alegorycznym nawiązaniu do powieszzonego po poniesionej klęsce na drzewie króla Aj, symbolu szatana (In Jesu Nave 8, 2)¹²⁴, prawda ta zostaje zilustrowana obrazem dwóch krzyży. Na pierwszym zajmuje miejsce wraz z niewidzialnie duchowo ubogimi i słabymi członkami Kościoła cierpiący i umierający Chrystus, walczący zwycięsko przeciw pokonywanemu na sąsiednim z kolei krzyżu szatanowi (In Jos. hom. 8, 3)¹²⁵. Ta walka o oczyszczenie ze zła przez Bożego Baranka trwa nieustannie w każdym grzeszniku i nie zakończy się, do kąd jakimkolwiek życiu zagrażać będzie grzech (Com. in Jo. I 32)¹²⁶. W takim znaczeniu jednym z oblicz pokuty staje się udział w losie Jezusa Chrystusa¹²⁷.

¹¹⁶ SCh 411, 284 n.

¹¹⁷ SCh 286, 222 n.

¹¹⁸ PG 8, 442.

¹¹⁹ SCh 287, 103.

¹²⁰ PG 13, 884.

¹²¹ PG 12, 99 n.

¹²² PG 12, 271.

¹²³ SCh 539, 456.

¹²⁴ SCh 71, 220.

¹²⁵ SCh 71, 222 n.

¹²⁶ SCh 120, 170.

¹²⁷ Naświetlenie szersze poruszanego tutaj zagadnienia patrz: K. RAHNER, *Schriften*, dz. cyt., s. 415 n.

Patrząc od strony ludzkiego wnętrza, żywa wiara daje grzesznikowi możliwość docenienia dystansu dzielącego jego małość od świętości Boga, budząc tym samym lęk przed staniem wobec Stwórcy z ciężarem zawinionego zła, sprowadzającego zasłużoną karę. Rahner nie waha się wręcz dopatrywać w tym wątku początków u Orygenesza teologii żalu w sensie *attritio*¹²⁸ (z zastrzeżeniem wszakże nieidentyfikowania tego pojęcia z treścią żalu niedoskonałego wypracowaną w teologii średniowiecznej). Ale jeżeli nawet mające źródło w przeżywanym lęku przed karą uświadomienie sobie swojego stanu nie skutkuje zwróceniem się ku dobru, to sam przeżywany wstyd i łączący się z nim żal stanowią ważne etapy na drodze do nawrócenia, prowadząc po prostu do autorefleksji (Fragm. LXXXI do Lament. Jerem. 3, 40)¹²⁹.

7. Pośrednictwo Kościoła w odpuszczeniu grzechów

Jakiegokolwiek jednak by było osobiste zaangażowanie grzesznika w czynienie pokuty, wydaje się ona osiągać pełną wartość dopiero w akcie zewnętrzny, przy dokonaniu wyznaniu popełnionych grzechów. Każdy grzesznik bowiem wchodzący do Chrystusowego królestwa pokoju otwiera swoje serce „*in confessione scilicet et paenitentia paecedentium daelictorum*” (Com. in Cant. II 1, 29)¹³⁰, bądź też jak mówi Orygenes w innym miejscu, „*omnes qui sacrificia contribulati spiritus et humiliati cordis offerunt Deo, confessione scilicet et paenitentiae titulo ad eum converse, non repelluntur ab eo*” (II 1, 44)¹³¹. Obie te wypowiedzi poświadczają, że wzmiankowane w nich wyznanie grzechów nie posiada treści nieokreślonej, przypadkowej, lecz wydzźwięk doprecyzowany słowem *scilicet* (oczywiście), wskazujący nań nie tylko jako na praktykę już w trzecim wieku znaną i powszechnie stosowaną, lecz podkreślający przede wszystkim charakter kościelny tej czynności. Inaczej rzecz formułując, powiedzieć można, że doświadczana po grzechu ciężkim skrucha serca nabywa pełnej wartości dopiero po poddaniu jej pod osąd Kościoła.

¹²⁸ Tamże, s. 403.

¹²⁹ Fragment ów w tłumaczeniu brzmi następująco: „Nie może się wszakże nawrócić do Pana ten, kto nie zna samego siebie. Poznaje zaś siebie ten, kto rozum kojarzy z uczynkami, kto pilnie zastanawia się nad nimi oraz wypełnia to, co dobrze rozważył. Bo wtedy «z odkrytym obliczem oglądamy chwałę Pańską jak w zwierciadle» i wyznając dawne uczynki powiemy: «Zgrzeszyliśmy i popełniliśmy nieprawość, bo odstąpiliśmy od Ciebie», oraz «Bo sprawiedliwy jesteś we wszystkim, co nam uczyniłeś», *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarze do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księdze Samuela i Księgach Królewskich*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, wstęp i oprac. S. Kalinowski, t. XXX, Warszawa 1983, s. 274.

¹³⁰ SCh 375, 276.

¹³¹ SCh 375, 286.

Tezie powyższej wtóruje wypowiedź Orygenesa w homilii do Księgi Kapłańskiej (II, 4)¹³², w której to komentując ostatni z wcześniej wymienionych rodzajów¹³³ odpuszczenia grzechów, prezentuje on swoje stanowisko w słowach: „Istnieje jeszcze siódmy rodzaj odpuszczenia grzechów, wprawdzie twarde i trudny, mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik obmywa swe «łóże łzami» (por. Ps. 6, 7), gdy «w dzień i w nocy lzy stają się jego chlebem», kiedy wstyd nie powstrzymuje go (*non erubescit*) przed wyznaniem grzechów wobec kapłana Pańskiego oraz szukania remedium (*medicinam*) według tego, który oznajmił: «Powiedziałem, wyznam niesprawiedliwość moją Panu, a ty odpuściłeś nieprawość serca mego»” (Ps. 31, 5)¹³⁴.

Odwołując się do metody alegorycznej, Aleksandryczyk także tą drogą przekazuje nierzadko prawdę o kościelnym charakterze pokuty. Wymownym tego przykładem (w odniesieniu do wyznania grzechów) jest interpretacja motywu kary śmierci w Starym Testamencie zarządzana wobec winnych najcięższych przestępstw (Kpł 20, 9-17). Rozwijając ów temat, Orygenes twierdzi, że odbieranie życia za przewinienia o najcięższej wadze stanowi wbrew pozorom (w spojrzeniu eschatologicznym) akt miłości bliźniego. Taki wniosek wyprowadza z prostej przesłanki, mianowicie zakazu podwójnego karania winnego za identyczny czyn. Reguła owa przedłużona o wymiar pozagrobowy oznacza, że grzesznik już raz ukarany na ziemi nie będzie powtórnie karany przez Boga w wieczności. Ewangelia w tej kwestii poszła jedynie o krok naprzód, przenosząc punkt ciężkości z cielesnego, przepojonego okrucieństwem wymierzenia kary, na płaszczyznę duchową, otwierając w ten sposób możliwość oczyszczenia z grzechów drogą pokuty (XI, 2)¹³⁵. Uwypuklona tu prawda dotycząca konsekwencji grzechu ciężkiego, którego ostatecznym skutkiem jest duchowa śmierć grzesznika, odzwierciedla także rozłąkę z Kościołem potwierdzoną rzeczywistą ekskomuniką, spełniającą rolę nie tyle sankcji karnej, co działania pomocniczego zmierzającego do skłonienia winnego do odzyskania utraczonego życia, właśnie za pośrednictwem pokuty. Wydobyty został tutaj także ten aspekt, że samo podjęcie wezwania do nawrócenia nie oznacza przez się aktu powrotu do życia, gdyż taki rodzaj przejścia może się dokonać tylko za pośrednictwem przedstawiciela Kościoła. Ów stan rzeczy ilustruje Aleksandryj-

¹³² SCh 286, 111.

¹³³ Orygenes wyróżnia siedem rodzajów odpuszczenia grzechów: chrzest, cierpienia męczeństwa, jałmużna, wybaczenie win bliźniemu, sprowadzenie błądzącego grzesznika na właściwą drogę, obfitość miłości i nieustanne oplakiwanie grzechów, SCh 286, 108 n.

¹³⁴ „*Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per paenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator «in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die ac nocte», cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum et querere medicinam, secundum eum, qui ait: Dixi: «pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei»*” (SCh 286, 111).

¹³⁵ SCh 287, 151 n.

czyk porównaniem z funkcją lekarza dopomagającego choremu w powrocie do zdrowia. Rolę podstawową spełnia w tym względzie lekarz prowadzący, którym na duchowej płaszczyźnie jest oczywiście Jezus Chrystus (*archiater*). On wszakże przewidział w swoim zbawczym planie również przygotowanie i obdarzenie mocą uzdrowicielską następców, w pierwszej kolejności wybranych przez siebie uczniów z Piotrem i Pawłem na czele oraz prorokami¹³⁶, a także innymi posłanymi na przestrzeni wieków z podobną misją ludźmi. Uczynił w ten sposób zadość zapowiedzi ewangelicznej, że Syn Boży przyszedł nie do zdrowych, lecz do tych, którzy się źle mają (Mt 9, 12). Oczekiwana wtedy od grzesznika odpowiedzią ma być podjęcie pokuty oraz gorliwe trwanie w modlitwie (Hom. in Ps 36 – 38, [Ps. 37, 1])¹³⁷.

Ów terapeutyczny aspekt relacji pomiędzy wyznającym winy grzesznikiem a stojącym na straży procesu pojednania Kościołem uwypukla wreszcie Orygenes w interpretacji różnych ewangelicznych scen o tematyce namaszczenia Jezusa przez niewiasty: wylaniem drogiego olejku na głowę Jezusa u Mateusza (26, 6-13) i Marka (14, 3-9); namaszczeniem Jego nóg u Łukasza (7, 36-38), zaś u Jana (12, 1-10) z dodatkową uwagą, że był to olejek drogocenny o zapachu rozchodzącym się po całym domu. Nadając wszystkim wymienionym wydarzeniom znaczenie alegoryczne, Aleksandryczyk dokonuje ich klasyfikacji pod kątem odmiennych upostaciowień określonych grup chrześcijan.

Punktem odniesienia dokonywanej przez Orygenesusa typologii jest dom Szymona, gdzie w obecności podejrzanego gospodarza obsypywane pocałunkami, ubogacone olejem namaszczenia, obmywane łzami i ocierane włosami przez jawnogrzesznicę są stopy Jezusa. Szymon zobowiązany do posługi namaszczenia według zwyczaju (jako wyrazu okazywanego mu szacunku) wobec gościa z użyciem przynajmniej zwykłej oliwy, reprezentuje aspekt negatywny dziejących się wydarzeń, przez niedopełnienie prostego wymogu naturalnej sprawiedliwości, przyjmując tym samym rysy grzesznika stojącego poza Kościołem, reprezentującego typicznie poganina, a przynajmniej katechumena.

Na jakkolwiek jednak przyjazną ocenę zasługiwałby czyn jawnogrzesznicy, jest ona ciągle osobą obciążoną winą, dlatego w interpretacji Orygenesusa przedstawia typ człowieka wierzącego, czyniącego wprawdzie pokutę, lecz jeszcze ciągle dalekiego od godności uzdalniającej go do brania udziału w kościelnym zgromadzeniu (symbolizowanym przez Betanię). Wbrew więc posia-

¹³⁶ Proroków jako uzdrowicieli ran duchowych w Kościele (*curandorum vulneru in ecclesia sua*) wymienia tutaj Orygenes jako tych, którzy nawoływali do czynienia pokuty. Kontekst bowiem nie wskazuje, aby miało tu chodzić o proroków starotestamentalnych, lecz zwykłych chrześcijan, którzy potwierdzili swoją wierność w szczególnie trudnych doświadczeniach, takich choćby, jak uczynili to wyznawcy podczas prześladowań, por. A.V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 441 A. 1 [S. 442).

¹³⁷ Sch 411, 260.

daniu statusu osoby wierzącej, jej miejsce podobnie jak u Szymona jest ciągle poza Kościołem, wśród niewierzących bądź katechumenów.

Trzeba w powyższym kontekście zwrócić wszakże uwagę na fakt, że każdy z opisów ewangelicznych wprowadzający temat korzającej się przed Jezusem i namaszczałej jego nogi grzesznicy, nadaje jej w podtekście rysy wyidealizowane, rodzaj wzorca zagubionego, powracającego do Boga człowieka. Orygenes taki sposób myślenia przeorientowuje z zamiarem wykazania nadrzędności pokuty kościelnej nad prywatną.

Ów alegoryczny sposób odczytania kontynuuje on także w odniesieniu do namaszczałych Jezusa kobiet nie oliwą (o przeznaczeniu przypisanym Szymonowi), lecz olejem namaszczenia, w interpretacji Orygenesusa symbolizujących dobre dzieła dokonywane kolejno *propter homines vel secundum homines*, oraz *propter Deum et secundum Deum*, przy czym wyróżnia on w *propter Deum* czyny *ad usum hominum* i *ad gloriam Dei*. Wymienionym kategoriom odpowiadają właściwe im dzieła pokutne: pierwszej (*ad usum hominum*) jałmużna, nawiedzanie chorych, użyczenie gościny podróżującym, pokora, łagodność i wszystko co służy dobru człowieka, drugiej zaś (*ad gloriam Dei*) zachowanie czystości, trwanie w postach i modlitwie, cierpliwe znoszenie przeciwności, męstwo w wyznawaniu wiary itp. Charakter tych czynów określają z kolei czynniki „*quo praecipue solent facere paenitentes pro remissione peccatorum suorum*”, lub też „*opus proprium non paenitentium*”, przeciwstawiające sobie obie pokutujące grupy wiernych. Sens więc dokonanego rozróżnienia zależy od znaczenia nadawanego terminowi „*paenitentes*”. Nic nie wskazuje na to, by dotyczył on pokutników prywatnych wnoszących zadośćuczynienie za drobne przewinienia, gdyż w takim przypadku nie byłoby już miejsca dla jakiegokolwiek osoby, która by pokuty nie podejmowała. Poza tym przyjmując taki wariant, Orygenes zaprzeczałby własnym słowom użytym choćby w następującym stwierdzeniu: „*Omnes enim potest fieri ut peccaverint, etiamsi sancti fuerint, quia «nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius». Quis enim est, qui non aut in facto, aut in verbo, aut qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit?»* (Com. in Rom. V 5, 3)¹³⁸. Obie te okoliczności przemawiają za tezą, że Aleksandryczyk pod terminem „*paenitentes*” rozumie pokutników przyporządkowanych pokucie kościelnej, przeciwstawiając ich innym ochrzczonym do takiego rodzaju pokuty nie zobowiązanych. Słowo to wydaje się więc merytorycznie odpowiadać pojęciu „metanowa” nawet wówczas, gdy jego znaczenie nie zostało dość dokładnie przez autora sprecyzowane¹³⁹.

¹³⁸ Sch 539, 436 n.

¹³⁹ Zagadnienie to dość szeroko i szczegółowo omawia J. GROTZ w *Die Entwicklung*, dz. cyt., s. 183 n.

8. Kościół osądający i pojedynujący

Pokuta jest dla Orygenesusa dziełem Boga uświadamiającego człowiekowi stan jego zatracenia za pośrednictwem trawiącego go ognia doświadczanego nie tylko w formie wyrzutów sumienia i obrzydzenia, lecz także odczuć cielesnych i zmysłowych. *Carnis interitus* i *afflictio corporis* (In Lev. hom. 14, 4)¹⁴⁰ przyjmują wszakże jakość pokuty wówczas, gdy grzesznik ją zaakceptuje i dobrowolnie w formie zadośćuczynienia za grzechy wprowadzi w swoje życie. Czyn pokutny jest więc w powyższym znaczeniu zgodą skruszonego grzesznika na przyjęcie i cierpliwe znoszenie zsyłanych przez Boga kar za grzechy.

Grzech zaś ma charakter eklezjalny, przynosi bowiem szkodę nie tylko pełniącej go jednostce, lecz także całemu Kościołowi, pomnażając swoje negatywne skutki samym zaistnieniem niegodziwego czynu. Jego odwrotnością jest oczywiście świętość, w której określeniu wyróżnia Orygenes dwa aspekty: moralny, dotyczący świętości mierzonej stopniem wierności Bożym przykazaniom, oraz instytucjonalny, odnoszący się do uznawanej za posiadającą boskie pochodzenie instytucji, co się rzecz jasna na pierwszym miejscu odnosi do Kościoła. Świętość w pierwszym znaczeniu nie posiada trwałości bezwzględnej, w przeciwieństwie do drugiego, co sprawia, że nie można ich traktować zamiennie. Oznacza to w konsekwencji, że utrata świętości przez kogokolwiek z ochrzczonych nie znajduje przełożenia na utratę świętości przez Kościół¹⁴¹. Założenie takie prowadzi Orygenesusa do wniosku, że ten sam grzesznik może równocześnie przynależeć do Kościoła i być z niego wyłączonym, choć sposoby tego wyłączenia nie są sobie równe. Aleksandryjczyk mianowicie w formie pewnej gradacji wyróżnia trzy ich rodzaje: wyłączenie ze społeczności Kościoła „pneumatycznego”, odsunięcie od społeczności kościelnej widzialnej oraz łązoną z każdym ciężkim przestępstwem ekskomunikę.

Pierwszym krokiem rozpoczynającego proces pokutny grzesznika jest wyznanie ciężających na nim win. Orygenes w nawiązaniu do tej kwestii mówi, że „prawo Boże żąda od grzesznika, by nie tylko nie łątał swojej odzieży, lecz także nie przykrywał swojej głowy, aby gdy posiada grzech główny, to znaczy, gdy dokonana została wielka obraza Boga, gdy ma miejsce grzech we wierze, nie należy go trzymać pod przykryciem, lecz ujawnić wobec wszystkich w takim celu, aby grzesznik dzięki pośrednictwu i skarceniu przez wszystkich otrzymał przebaczenie” (In Lev. hom. VIII, 10)¹⁴². Fragment ów i jego kontekst wskazu-

¹⁴⁰ SCh 287, 248.

¹⁴¹ K. RAHNER, *Schriften*, dz. cyt., s. 418.

¹⁴² „*Vult ergo lex divina peccatorem non solum „vestimenta” non assuere, sed et „caput” non contegere, ut, si quod est capitus delictum, id est si in Deum aliquid comissum est, si in fide peccatum est, nec haec fidem habeantur obtecta, sed omnibus publicentur, ut inventu et correptione omnium emendetur et veniam mereatur*”, SCh 287, 44. Wy-

ją, że Orygenes wyznaniu grzechów przypisuje najwyższą rangę, podnosząc ją wręcz do poziomu prawa Bożego. Nie wydaje się jednak, by chodziło w tym przypadku o nadawanie stwierdzeniu owemu charakteru dogmatycznego, lecz o podkreślenie powinności moralnej zagrożonej w swojej integralności trudnościami typu psychologicznego, jako że popełnione grzechy mają być *omnibus publicentur, ut interventu et correptione omnium emendetur et veniam mereatur* (8, 10)¹⁴³. Jeżeli nawet wyjść z założenia, że przy *crimina* i *capitis delicta* (np. *fornicatio*) na forum publicznym nie dokonywano wyznania szczegółowego, a „spowiedź” z racji znanej obecnym na ogół jej przyczyny nie pozbawiona była właściwości aktu bardziej formalnego niż wyjawienia skrywanej przez spowiadającego się tajemnicy, to jednak już sam fakt pełnienia roli sędziego przez konkretną wspólnotę wobec osoby ze środowiska sprawiał, że wyznanie tego rodzaju było wydarzeniem o dużym ładunku upokorzenia, dlatego podejmowanym przez stosunkowo ograniczoną liczbę wiernych, jako że w takich sytuacjach mniej zaangażowani wstrzymują się z reguły przed wypełnieniem stawianych trudnych do zrealizowania wymogów.

Wyznanie grzechów w sposób naturalny pociąga za sobą pytanie o podmiot, przed którym owego aktu należy dokonać. Stawia je także sam Orygenes (Hom. in Ps. 37, II 6)¹⁴⁴, udzielając równocześnie odpowiedzi, bardzo jednak enigmatycznej i niejasnej. Radzi on mianowicie „penitentowi” dokonanie wyboru takiego lekarza, który byłby zdolny odkryć przyczynę choroby, był z przychodzącym do niego człowiekiem solidarnie słabym, umiał płakać z płaczącym, wzruszać się oraz współczuć. Jeżeli rozpoznał, że zło popełnione ma być przedstawione Kościołowi i uleczone przez całe jego zgromadzenie – dzięki czemu, być może, doznają wzmocnienia i uzdrowienia inni – trzeba przez tę naradę wielu i bardzo rozsądne wskazanie (owego lekarza) zostać uzdrowionym.

Już na pierwszy rzut oka widać, jak bardzo opis powyższy jest ogólnikowy do tego stopnia, że trudno na podstawie wymienionych cech zidentyfikować, przed kim wspomniane wyznanie grzechów powinno być dokonane, jako że samo nawet przesunięcie akcentów zmienić może rysy adresata, wskazując na prezbitera, laika, zgromadzenie kościelne bądź wręcz na człowieka zupełnie anonimowego.

Zasadnicza jednak linia podziału w tej kwestii przebiega pomiędzy opowiadającymi się za koniecznością wyznania grzechów przed kapłanem oraz takim samym stanowisku przeciwnymi. Obie strony mają swoje racje i w porusza-

powieź ta stanowi przedłużenie wątku akapitu poprzedniego, gdzie autor stan ciężkiego grzesznika porównuje do człowieka chorego na trąd ze wszystkimi oznakami tę chorobę obwieszającymi, poszarpanym ubraniem, zasłoniętymi ustami czy zawstydzającą nagością ciała. Podobną siłą nawoływania posiadają według Orygenesza określone kategorie grzechów. Rzecz jedynie w tym, aby nie zmieniać ich wymowy pomniejszaniem zaciągniętej winy, czy jej usprawiedliwianiem.

¹⁴³ SCh 287, 44.

¹⁴⁴ SCh 411, 318.

nym zakresie popierają je uznane autorytety¹⁴⁵. Ci ostatni twierdzą, najogólniej rzecz ujmując, że w cytowanym tekście nie chodzi o skierowane do grzesznika polecenie „wysповідania się”, lecz o zwerbalizowanie w pierwszym rzędzie intencji pastoralno-wychowawczych autora.

Zwraca się przede wszystkim uwagę na fakt, że podane przez Orygenesesa cechy podmiotu mającego przyjąć wyznanie grzechów niekoniecznie charakteryzują kapłana, lecz odnoszą się również do szeroko rozumianego „męża zaufania” tym bardziej, że w żadnym miejscu cytowany tekst nie nawiązuje do urzędu kościelnego. Na opcję tego rodzaju wskazuje także styl napomnienia, umieszczenia mianowicie prezbitera w kontekście poleceń kierowanych głównie do laików, co w przypadku odniesienia takich żądań do kapłana odczytywać by trzeba było jako druzgocące potępienie ówczesnego duchowieństwa z ukrytą wręcz sugestią stosowania przy dokonywanym wyborze któregoś z nich w funkcji przyjmującego wyznanie grzechów, zasady ograniczonego zaufania. W takiej konstelacji chodziłoby bez wątpienia o celowy atak na autorytet prezbitera, co w konfrontacji z całościowym nauczaniem Orygenesesa uznać należy za niedorzeczność. Za zbyt również pośpieszne uznać trzeba, na podstawie opisu kompetencji osoby udzielającej porad na drodze do świętości¹⁴⁶, że chodzi tu wyłącznie o cechę właściwą funkcjom kapłańskim, ponieważ kompetencje takie przypisać można również człowiekowi świeckiemu, nawet przy uwzględnieniu wątpliwości dotyczących podjęcia pokuty publicznej¹⁴⁷. Dobrą ilustracją w tym względzie jest dotycząca gnostyków teologia Klemensa Aleksandryjskiego zawarta w *Stromate*, tak przecież bliska Orygenesowi z racji wspólnoty miejsca i czasu¹⁴⁸. Wspomniany motyw pojawia się zresztą u naszego autora częściej, o treści choćby takiej, jak pochwała dobroci Bożej (w Jesu Nawe 3, 4)¹⁴⁹ ratującej Kanaana drogą poddania go Semowi i Jafetowi (Rdz 9, 18-27), czy też w przypadku analogicznym przyporządkowania Ezawa jego bratu Jakubowi (Rdz 33, 1-17) w takim celu, aby jednostki owe pomimo dokonanego przez nie błędnego wyboru nie pozostawiać samym sobie, gdyż to pogrzyżyłoby je w spowodowanym przez siebie złu, natomiast w sytuacji

¹⁴⁵ Z bardziej znanych nazwisk opinię, że chodzi tu o prezbitera reprezentują P. GALTIER (*De paenitentia*, Roma 1950, s. 123 n.), A. d'ALÈS (*L'édit de Calliste*, s. 278 n.), J. HÖRMANN (*Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth, s. 110 n), J. STUFLER (*Die Sündenvergebung bei Origenes*, „Zeitschrift für Katholische Theologie”, 31(1907), s. 200 n. Zdania przeciwnego są B. POSCHMANN (*Paenitentia secunda*, s. 452), K. RAHNER, (*La doctrine d'Origène sur la pénitence*, „Recherches des sciences religieuses” 37(1950), s. 46-97, 252-286, 422-456), K. HOLL (*Enthusiasmus und Bussgewalt bei griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, s. 235 n.), W. VÖLKER (*Das vollkommeneheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, s. 171 n.).

¹⁴⁶ Jak to ma miejsce u P. GALTIER, *De paenitentia*, Roma 1950.

¹⁴⁷ Por. dowody przedstawione przez B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, dz. cyt., s. 452.

¹⁴⁸ Poszerzone omówienie tego zagadnienia przedstawia W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.

¹⁴⁹ Sch 71, 136.

przeciwnej dochodzi do wskazania im drogi ku służbie czemuś lepszemu. „... *sed ut salutem melioribus oboediendo conquireret. Praestatur enim malis plurimum et peccatoribus, qui semet ipsos regere nesciunt, et non sibimet ipsis committantur, sed ut servi fiant sanctorum et subiaceant melioribus, ut non suo sensu malo, sed illorum bono regantur*”¹⁵⁰. Rozumowanie powyższe prowadzi do takiej oto konkluzji: Termin „wyznanie grzechów” określany jako uzdrawiający niekoniecznie jest u Orygenesa równoznaczny ze „spowiedzią” przed kapłanem. Najbardziej bodaj wymownym tego przykładem jest jego wypowiedź w homilii do Księgi Liczb. (14, 2.10)¹⁵¹, gdzie nawiązując do uzdrowicielskiego czynu archanioła Rafaela poleca Aleksandryjczyk, by w przypadku człowieka zranionego grzechem, przebitego diabelską strzałą, wyjść mu naprzeciw z uzdrawiającym przesłaniem słowa Bożego, wypełniając tym samym skierowany do każdego z ochrzczonych nakaz, *ut peccati vulnera per paenitentiam sanes et medicinam confessionis ostendas*. Zarysowany kontekst upoważnia do wyciągnięcia wniosku, że słowo *paenitentia* nie posiada znaczenia pokuty kościelnej, lecz wskazuje na pożądany efekt podejmowanych oddziaływań doprowadzających do żalu za grzechy, o skutku uzewnętrznionym w ich wyznaniu. Przekonanie takie może potwierdzać fakt, że w cytowanym tekście nie ma nawiązania do samego aktu przyjmowania spowiedzi. Nie stanowi to oczywiście samo przez się wskazania, kto miałby być podmiotem przyjmującym wyznanie grzechów jako pośrednik w akcie pojednania, gnostyk czy pneumatyk, czego potwierdzenie znajduje się w sformułowanym przez Aleksandryjczyka przestrzeżeniu (Hom. in Ez. 4, 8)¹⁵² skierowanym do grzeszników liczących wbrew życiu w nieprawości na wstawiennictwo ojców męczenników, świętych matek, czy braci czystych. Groźbę tak sformułowaną zamyka ponadto następujące stwierdzenie (4, 8): „*Ad eos autem qui in sanctis fidutiam habent, non in congrue proferimus exemplum: Maledictus homo qui spem habent in homine et illud: Nolite confidere in ho minibus*” (Ps. 145,3).

Przeciwną do powyższej opcję reprezentują zwolennicy tezy, że wprowadzany przez Orygenesa temat wyznania grzechów oznacza zawsze „spowiedź” przed prezbiterem (bądź biskupem). Na taki sposób interpretacji według nich wskazuje szereg wypowiedzi Aleksandryjczyka¹⁵³ przekonujących tym bardziej, że usytuowanych w różnych kontekstach.

¹⁵⁰ SCh 71, 140.

¹⁵¹ SCh 442, 174 n.

¹⁵² SCh 352, 182.

¹⁵³ Co wcale nie oznacza, że nie są przytaczane również dowody pomocnicze, choćby w sensie tego przedstawionego przez A. EHRHARD’A (*Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und Leistungen*, München 1932, s. 51), który przez analogię do znanej nam z listu papieża Korneliusza do biskupa Fabiana z Antiochii stosunkowo pokaźnej liczby ludzi przynależnych do wyższej lub niższej kościelnej hierarchii w Rzymie (46 prezbiterów, 7 diakonów, 7 subdiakonów, 42 akolitów, 52 egzorcystów, lektorów i ostiariuszy) wyciąga wniosek, że musiała ona odzwierciedlać potrzeby ówczesnego Kościoła, gdzie porady duchowe stanowią podstawową część działalności duszpasterskiej.

Wśród pierwszych zwolenników takiej opinii o dowodach najbardziej usystematyzowanych wyróżnić trzeba J. Hörmanna¹⁵⁴. Powołując się mianowicie na własne badania i znaczne podobieństwo w przebiegu procesu pokutnego u Aleksandryjczyka z rytem zachodnim, a także ukształtowany w okolicach drugiej stacji wymóg odpowiadający Cyprianowej *paenitentia satisfactionis*, traktowanej jako wynagrodzenie za grzechy śmiertelne (gdy w grę nie wchodziło „doradzanie” grzesznikowi w kwestii pokuty publicznej) twierdzi on, że przy wszelkich zastrzeżeniach można by działaniu tego rodzaju przypisać właściwości odnoszące się nie tylko do kapłana, lecz również do laika. Ale w przypadku poruszonym przez Orygenesa nie chodzi jedynie o „poradę”, lecz co najmniej o podjęcie decyzji, czy ma mieć miejsce nakaz pokuty publicznej czy nie, a rozstrzygnięcia tego rodzaju nie były nigdy podejmowane przez kogoś anonimowego (nawet jeżeli zasługiwał na miano pneumatyka), lecz przedstawiciela urzędowego Kościoła¹⁵⁵. Na poparcie swoich racji Hörmann odwołuje się do wypowiedzi z pierwszej homilii Orygenesa do psalmu 37¹⁵⁶, gdzie autor dokonuje swoistej identyfikacji uzdrowicieli, najpierw wymieniając następców Zbawiciela z Piotrem i Pawłem na czele oraz „*hi omnes qui post apostolos in ecclesia positi sunt quibusque curandorum vulnerum disciplina comissa est, quos voluit Deus in ecclesia sua esse medicos animarum*” [...].

Podobną myśl dostrzec można według Hörmanna przy spojrzeniu od strony penitenta, czego obrazem jest opis Orygenesa prowadzącej do odpuszczenia grzechów siódmej drogi, „najtrudniejszej i pełnej łez”, polegającej na tym, że pokutnik osiąga taki poziom, gdy jest już w stanie *non erubescit sacerdote Domini indicare peccatum et querere medicinam* (Hom. in Lev. 2, 4)¹⁵⁷.

Ważnym wymienionym przez Hörmanna miejscem wskazującym na prawdziwość reprezentowanej przez niego tezy jest nawiązanie do wypowiedzi zawartej w 17 homilii Orygenesa do Ewangelii Łukasza (17, 8)¹⁵⁸ traktującej o duchowych korzyściach samego faktu wyznania grzechów. Aleksandryjczyk formułuje tam zdanie o treści następującej: *si enim ... revelaverimus peccata nostra non solum Deo, sed et his qui possunt mederi vulneribus nostris atque peccatis, delebuntur peccata nostra ab eo, qui ait: ecce, delebo ut nubem iniquitates tuas et sicut caliginem peccata tua* (Iz. 44, 22). Nie ulega w przekonaniu Hörmanna wątpliwości, że sformułowanie powyższe zakładać musi uznanie za powiernika grzechów prezbitera.

¹⁵⁴ *Untersuchungen zur Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte*, Donauwerth 1913. Jakkolwiek podobnego zdania jest żyjący dużo wcześniej J. MORINUS (*Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae, Antwerpiae* 1682, s. 88), to jednak przyjmuje on to w rzeczy samej jako oczywistość, nie podejmując jakichś pogłębionych dyskusji.

¹⁵⁵ J. HÖRMANN, dz. cyt., s. 113.

¹⁵⁶ SCh 411, 260.

¹⁵⁷ SCh 286, 110.

¹⁵⁸ SCh 87, 258 n.

Wskazuje się także (niezależnie od Hörmanna) na inne miejsca, gdzie w pismach Orygenesza wyznaczenie grzechów (o kształcie spowiedzi) zamiennie jest mniej lub bardziej jednoznacznie z nadawaną mu formą urzędową. Należy do nich niewątpliwie sytuacja, gdy Aleksandryczyk, ilustrując kwestię władzy odpuszczania grzechów niejako ją hierarchizuje, stawiając na przykład w nawiązaniu do posłuszeństwa Jezusa retoryczne pytania: „*Si Filius Dei abicitur Joseph et Mariae, ego non subiciar episcopo, qui michi a Deo constitutus est pater? Non subiciar presbytero, qui michi Domini dignatione praepositus est?*” (Hom. in Luc 20, 5)¹⁵⁹. Nie znajdujemy tu wprawdzie dość czytelnego wyjaśnienia, o jakim rodzaju pierwszeństwa Aleksandryczyk mówi, lecz przez analogię do podobnego motywu w komentarzu do Ewangelii Mateusza (16, 8), traktującej o dokonaniu roztrópnego wyboru przewodnika duchowego spośród reprezentujących nie zawsze najwyższy poziom prezbiterów (bądź biskupów), sugeruje on, że podtekstem jednej i drugiej wypowiedzi jest władza odpuszczania grzechów. W takim właśnie sensie kieruje Orygenes do owych przewodników napomnienie (Lev. 5, 3)¹⁶⁰: „[...] *secundum imaginem eius, qui sacerdotium Ecclesiae dedit, etiam ministri et sacerdotes Ecclesiae peccata populi accipiant et ipsi imitantes magistrum remissionem peccatorum populo tribuant. Debent ergo et ipsi Ecclesiae sacerdotes ita perfecti esse et in officiis sacerdotalis eruditi, ut peccata populi in loco sancto, in atriis tabernaculi testimonii ipsi non peccando consumant*”.

Zwrócić wreszcie należy uwagę na fakt, że w In Jesu Nave 7, 6¹⁶¹ Aleksandryczyk mówi o konieczności wysokiego poziomu wymogów stawianych przez stojących na czele ludu kapłanów, których w tej dziedzinie nie może odstraszać lęk przed złośliwym językiem złoczyńców obawiających się, aby czegoś złego pod ich adresem z surowością właściwą kapłanowi nie powiedzieć. Każdy prezbiter, wstrzymując się od zastosowania odpowiedniej do czynu kary, o funkcji także odstraszenia od zła innych, nie pała gorliwością Bożą i nie naśladuje Apostoła (Pawła), który nakazuje „wydajcie takiego na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha”.

9. Oddzielenie grzesznika od Kościoła (ekskomunika)

Dla Orygenesza Kościół ma dwa wzajemnie na siebie oddziałujące oblicza, jedno idealne, bezgrzeszne, reprezentowane przez świętych, drugie obciążone winą, stanowiące przeszkodę na drodze ku doskonałości, synonim słabości i wołania o nawrócenie. Oczyszczony przez Zbawiciela otrzymał on więc dar świętości, lecz po przeciwnej stronie obciąża go atrybut grzeszności skłania-

¹⁵⁹ SCh 87, 284.

¹⁶⁰ SCh 286, 218.

¹⁶¹ SCh 71, 209.

jący nieustannie do prośby o przebaczenie (Jos. 21, 1)¹⁶². Odzwierciedlenie tego stanowi powstała pomiędzy grzesznikiem i Kościołem relacja skłaniająca do zastosowania szczególnego rodzaju dialektyki. Z jednej bowiem strony każdy człowiek ochrzczony, nawet po zaciągnięciu najcięższej winy, pozostaje częścią Kościoła i na gruncie przyjętego chrztu przynależy do jego widzialnej struktury, z drugiej zaś przynależność taka posiada wszelkie cechy pozorów, ponieważ życie sprzeczne z moralnymi zasadami Kościoła stawia grzesznika w pozycji „na zewnątrz”, „wyjścia poza”. Wyłączenie to może się dokonać w sposób potrójny: odłączenia od wspólnoty kościelnej „pneumatycznej”, zdystansowania się tejże wspólnoty wobec grzesznika, oraz postawienie go w stan ekskomuniki¹⁶³. O sytuacji takiego grzesznika Aleksandryczyk mówi: „*exiit enim a veritate, exiit a timore Dei, a fide, a caritate (...), quomodo per haec quis exeat de castris Ecclesiae, etiamsi per episcopi vocem minime abiciatur*” (Hom. in Lev. 14, 3)¹⁶⁴. Wyłączenie więc człowieka obciążonego ciężką winą z grona członków wspólnoty stanowi wymóg obrony świętości Kościoła z takim założeniem, że każdy, również pojedynczy grzesznik, stać się może przyczyną odejścia Logosu od świętego swojego Ludu (Hom. in. Iz. V 2)¹⁶⁵. Podwójna zaś struktura Kościoła, „pneumatyczna” i widzialna wskazuje, że utrata łaski, kwestionując jeden wymiar, z natury rzeczy podważa jej wymiar drugi.¹⁶⁶

Jakkolwiek Orygenes nie odwołuje się do pojęć o treści z wersetu Mt 16, 19, to jego poglądy usprawiedliwiają wniosek, że władzę „związywania” i „rozwiązywania” w odniesieniu do ekskomuniki przypisuje on biskupowi, nawet nawiązując w jednym z tekstów do rytu nałożenia rąk (Hom. in Lev. 2, 4)¹⁶⁷.

W kwestii stosowania ekskomuniki Orygenes wykazuje się dużą ostrożnością, relatywizując w dużym stopniu granice jej obowiązywalności, która po prostu powinna być według niego regulowana duszpasterską roztropnością – to samo zresztą dotyczy okresu jej trwania (Hom. in Jer. 20, 9)¹⁶⁸. Wprawdzie oddając cześć bożkom, ciężki grzesznik w taki czy inny sposób doprowadza do profanacji przestrzeni uświęconej przez Boga (Hom. in. Jesu Nave VII, 4)¹⁶⁹,

¹⁶² SCh 71, 433.

¹⁶³ Zaznaczyć w tym miejscu trzeba, że pojęcie ekskomuniki nie posiada u Orygenesusa znaczenia dzisiejszego, wyspecjalizowanego, o czym niech świadczy fakt, że używa on tego terminu jedynie raz, preferując raczej określenia „odłączenie od Ciała Chrystusowego” czy przez kapłana „usunięcie z Kościoła” itp. Terminu „ekskomunika” użył Orygenes tylko w zwrocie „*propter peccata ... excommunicare*”. Por. H. VORGRIMLER, *Busse und Krankensalbung*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 62.

¹⁶⁴ SCh 287, 238.

¹⁶⁵ PG 13, 235 n.

¹⁶⁶ Por. K. RAHNER, *La doctrine d'Origène*, art. cyt., s. 253 n.

¹⁶⁷ SCh 286, 111.

¹⁶⁸ SCh 238, 290 n.

¹⁶⁹ SCh 71, 204.

to jednak samo podobieństwo dokonanych czynów niekoniecznie musi nieść ze sobą analogiczne natężenie złości choćby dlatego, że czyny dokonane różnią się zaangażowaniem nadającego im jakość moralną podmiotu. Jedni bowiem przypisywanego im zła się wstydzą, inni je lekceważą, jeszcze inni otrzymywane napomnienia przełożonych różnych szczebli ignorują (Hom. in Ez. VIII 1)¹⁷⁰. Nie wszyscy więc zasługują na tę samą surowość, nawet jeżeli zróżnicowanego do nich podejścia nie potwierdzają osiągnięte skutki. Bywa bowiem tak, że nałożona ekskomunika ma tylko pozory zastosowanej sprawiedliwie kary, w rzeczywistości zaś stanowi jej zaprzeczenie i wówczas podobnie do przynależności do Kościoła tylko zewnętrznej, może ona mieć także skutki jedynie zewnętrzne, nie dotyczyć zaś z racji niesłusznego jej zastosowania ludzkiego wnętrza (Hom. in Lev. XIV, 3)¹⁷¹.

Wysunięte wyżej zastrzeżenia wcale nie oznaczają, że Orygenes nie docenia siły uzdrawiającej ekskomuniki. Znajduje ona przecież swój pierwowzór w Biblii, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie. W Księdze Jonasza na przykład Bóg daje odczuć bliskość zatrąty Niniwitom (Hom. in Jer. 19, 15)¹⁷², aby osądzeni nie zostali poddani sądowi, lecz mieli udział w Bożym miłosierdziu. Tę samą linię argumentacji przejmują św. Paweł, mówiąc o wyłączeniu grzesznika ze wspólnoty w takim celu, „aby duch okazał się zdrowy w dniu przyjścia naszego Pana Jezusa Chrystusa” (1 Kor 5, 5). Doświadczenie ekskomuniki jest oczywiście sytuacją bolesną samą w sobie, którą jednak Bóg może się posłużyć jako środkiem uzdrawiającym dla skłonięcia grzesznika do wybrania drogi pokuty jako swoistego skarbu, pozyskiwanego wszakże drogą pozyskiwania go w nieustannym wysiłku i zapewnienia w ten sposób trwałości dokonanego nawrócenia (De princ. III 1, 17)¹⁷³.

Pierwszym celem ekskomuniki jest uświadomienie grzesznikowi powagi jego duchowego stanu i pobudzenie do działania, lecz ważniejszym jak się wydaje, jest w ocenie Orygenesesa ochrona przed złem Kościoła jako całości. Przedstawia ona bowiem w pierwszym rzędzie rodzaj zapory przed przynależnymi do Kościoła ludźmi, autorami wielkich zgorzeń, którym się całkiem po prostu odmawia udziału w świętych czynnościach. Tym samym zabezpieczona zostaje należna godność modlitwie, której wartość i należne jej miejsce źli ludzie obniżają. Naznaczona bowiem grzechem modlitwa nie może podobać się Bogu, jako że „*orantium totam unitas conspersionem et consensus corumpat*” (In Matth. ser. 89)¹⁷⁴.

Zło rządzi się ponadto właściwą sobie dynamiką. Jego sposób rozprzestrzeniania porównywalny jest z dynamiką groźnej zakaźnej choroby. Myśl tę ukonkretnia Orygenes obrazem znajdującej się w stadzie chorej owcy,

¹⁷⁰ SCh 352, 278.

¹⁷¹ SCh 287, 238.

¹⁷² SCh 238, 242.

¹⁷³ SCh 268, 101.

¹⁷⁴ PG 13, 1740.

uruchamiającej przez sam fakt swojej obecności w grupie proces chorobowy o kierunkach i skutkach nie do przewidzenia. Fakt ten dlatego wymaga wszystkich dostępnych środków ostrożności, których stosowanie na terenie duchowym powierzone zostało trosce i odpowiedzialności przewodniczących gmin i biskupom.

Nie zawsze jednak kontekst stawianych wymogów jest przejrzysty i jednoznaczny, a czasem dotkliwe skutki dla osoby zainteresowanej mogą skłaniać do stosowania rozwiązań zbyt łagodnych, w dalszej perspektywie jednak szkodliwych. W takich odniesieniach dobre zamiary i gesty litości nie zasługują rzecz jasna na pochwałę, lecz na naganę. Orygenes nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości, a swoje zarzuty formułuje w formie choćby tak postawionych pytań: „Cóż to za dobro i co za miłosierdzie pojedynczych oszczędzać, a wszystkim innym gotować zgubę?”. Jeżeli biskup jest strażnikiem powierzonej mu przez Chrystusa trzody, to jego troska musi obejmować wszystkie aspekty jej życia. „*Pastor es, vides oviculas Domini ignaras periculi ferri ad praecipitia et per praerupta pendere: non occurris? Non revocas? Non voce saltim cohibes et correptionis clamore deterres?*” (In Jesu Nave 7,6). Pozostając na poziomie koniecznej ogólności, nasz autor przytacza w zakresie nakładania ekskomuniki już wypracowane z pewnością wówczas przez Kościół dyscyplinarne kryteria. Wyraża on mianowicie przekonanie, że oddzieleniu od Kościoła podlegają przede wszystkim ci ludzie, „*qui manifesti sunt in magnis delictis*” (In Matth. ser 89)¹⁷⁵. Ponadto czyn zasługujący na potępienie musi mieć cechy bezdyskusyjnej oczywistości, po prostu dlatego, że w przeciwnym wypadku zaistniałoby niebezpieczeństwo usuwania kąkolów i szkodenia równocześnie pszenicy.

Analizując sytuację, bardziej z pewnością doniosłą duszpastersko niż kwestionującą założenia teoretyczne, kiedy mianowicie zasługująca na ekskomunikę wina w taki czy inny sposób zostaje ukryta, Orygenes odpowiedzialności za tego rodzaju czyn nie łączy, rzecz jasna, z działaniami urzędowych przedstawicieli Kościoła, lecz ostrzega grzesznika, że to Bóg jest sędzią i On „przekazuje” obciążonych takim grzechem „szatanowi” (In Iud. 2, 5)¹⁷⁶. O pełnej odpowiedzialności biskupa można natomiast mówić w przypadku, gdy tajemność podlegającego ekskomunice grzechu ma miejsce wskutek zbyt daleko sięgającej łagodności podejmowanych przez niego decyzji. Kara wyłączenia dokonuje się wtedy „*ipsa conscientia peccati*” (In Lev. 12, 6)¹⁷⁷.

Przypomnieć w tym miejscu należy, że stosowanie ekskomuniki ma w ocenie Orygenesusa charakter wyjątkowy, co swoje odzwierciedlenie znajduje w jego sprzeciwianiu się uznawania kogoś za wyłączonego z Kościoła przez sam fakt popełnienia zasługującego na taki krok grzechu, bez podejmowania prób na-

¹⁷⁵ PG 13, 1740.

¹⁷⁶ SCh 389, 89.

¹⁷⁷ SCh 287, 190.

kłonicia winnego do poprawy napomnieniami czy perswazją. Uważa on mianowicie, że postawienie grzesznika w stan ekskomuniki jest usprawiedliwione tylko wtedy, gdy trwanie w złu naznaczone zostało wybitnie złą wolą i nie rokuje z tego powodu nadziei na poprawę. Zła wola zresztą zmienia u Orygenesusa ciężar wykroczenia tak bardzo, że może w określonych przypadkach być przyczyną ekskomuniki (przy procedurze przewidywanego przez Aleksandryjczyka trzykrotnego upomnienia) u człowieka wcale o nie najwyższym stopniu grzeszności (Hom. in Jesu Nave. 7, 6)¹⁷⁸.

Nieustanne podkreślanie przez Orygenesusa wielkiej ostrożności przy decyzjach o nakładaniu ekskomuniki znajduje swoje uzasadnienie w pierwszym rzędzie nie w osobistych osądach autora, lecz w kontekście teologicznym epoki. Nie rozporządzano bowiem w tamtym czasie wyraźnym rozróżnieniem pomiędzy grzechem i karą za grzech, co tym samym dawało pierwszeństwo rozwiązaniom starotestamentowym, gdzie na przykład sądowe uwolnienie od kary śmierci było równoznaczne z anulowaniem zaciągniętej winy także przez Boga, nie wyłączając z tej reguły rozliczeń na sądzie ostatecznym (Com. in Rom. II, 1)¹⁷⁹. W terminach pokutnych oznaczało to, że wypełnianie warunków kończących czas ekskomuniki przebiegało równoległe z wewnętrznym oczyszczeniem z odnośnego grzechu. (Hom. in Lev. XI, 2)¹⁸⁰. Wina bowiem, jak twierdzono, nie jest sama w sobie substancją, lecz przypadłością, dlatego odpokutowana podlega zwykłemu unicestwieniu (Com. in Cant. III).

Ekskomunika jako kara o charakterze publicznym regulowana była określonymi procedurami i obowiązującym rytym. Orygenes czyni do nich odniesienia, wprawdzie fragmentaryczne, lecz pozwalające na zrekonstruowanie w tej kwestii przybliżonego przynajmniej obrazu.

Nałożenie ekskomuniki odbywało się na wzór instytucji sądowniczych, a więc przedstawiany był tam akt oskarżenia, przesłuchiwanie świadków wydarzenia oraz wysłuchiwanie argumentów obrony [w oparciu o ten schemat opisuje Aleksandryjczyk również przebieg odbywającego się sądu przed Bogiem – Com. in Rom. 2, 10)¹⁸¹. Wydanie wyroku należało w całości do władzy biskupa (In Jer. 14, 14)¹⁸². On wyznaczał czas trwania ekskomuniki, biorąc pod uwagę rodzaj i ciężar (In Ex. 12, 4)¹⁸³ znanych na ogół w otoczeniu ekskomunikowanego popełnionych przez niego przestępstw, ich liczbę (In Lev. 11, 2)¹⁸⁴, stan

¹⁷⁸ SCh 71, 208.

¹⁷⁹ SCh 532, 276.

¹⁸⁰ SCh 287, 151. Por także B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, dz cyt., s. 456. Por. także Hom. in Cant. II 12 n.: «sectio » remissio peccatorum est, SCh 37, 101 n.

¹⁸¹ SCh 532, 418 n.

¹⁸² SCh 238, 99.

¹⁸³ SCh 16, 266.

¹⁸⁴ „*Quotiens commiserit quis tale peccatum, totiens moriatur [...]. Est enim apud iudicem iustum poene moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate*”. SCh 287, 156. 158.

duchowy oskarżonego i okazywaną gotowość do odpokutowania zaciągniętych win. „Czym bardziej (bowiem) pali go ogień bólu, tym łatwiej dostępuje on miłosierdzia i skutecznia się dopełnienie czasu jego kary, jak temu (chodzi o kazirodcę z 1 Kor 5), na którego nałożony została kara za grzech cudzołóstwa i który był tym bardzo przygnębiony” (In Jer. 20 [19?], 9)¹⁸⁵.

Nie wydaje się jednak, by wpływ wyżej wymienionych czynników na czas trwania ekskomuniki czy jej dokuczliwość był znaczący, jako że tego rodzaju decyzje były podejmowane na ogół wcześniej¹⁸⁶.

Wyłączeni z Kościoła dzielili los katechumenów bądź podobnych sobie ekskomunikowanych, o statusie zredukowanym do najniższego szczebla, czyli stopnia *sluchających*. Bardziej dotkliwy był jednak aspekt społeczny ekskomuniki, gdyż w wymiarze tego rodzaju przybierała ona znaczenie dosłowne w sensie wyobcowania winnego z kościelnej społeczności, uznania go wręcz za duchowo trędowatego, skazanego tym samym na wyłączenie z kontaktów międzyludzkich, otoczonego atmosferą wstydu i hańby. Członkowie wspólnot nie mogli w takiej sytuacji zadawać się rolą biernych świadków, lecz być aktywnymi uczestnikami dziejących się wydarzeń. Stawiane im wymogi brzmiały jednoznacznie: z wyłączonymi z Kościoła nie należy pozostawać w żadnych kontaktach towarzyskich, ani wręcz zasiadać do wspólnych posiłków (In Lev. 3, 3)¹⁸⁷, co odnosi się także do przypadków, kiedy z jakichś powodów za znany grzech nie doszło do nałożenia ekskomuniki (In Jesu Nave 21, 1)¹⁸⁸. Należy po prostu zrobić wszystko, aby grzesznik *seipsum affligit et humiliat, sicut et ille publicanus* (In Ps. 37 I 6)¹⁸⁹.

Ekskomunikowanych starających się o przywrócenie członkostwa w Kościele zobowiązywano do godnego przeżywania *tormenta et supplicia* (In Ez. 12, 3)¹⁹⁰ wspieranym umartwieniami ciała. Musieli oni odpowiedzieć oczekiwaniom dotyczącym postępów w życiu przede wszystkim moralnym (C. Cels. III 51)¹⁹¹. Zrównani z nieochrzczonymi byli zobowiązani do uczestnictwa w nauczaniu katechetycznym (na ogół prywatnie), co poświadczali zdany egzaminem. Jako ochrzczonym przysługiwał im jednak widoczny z zewnątrz przywilej, mianowicie oddzielenia przy wprowadzaniu do Kościoła już po odbyciu nałożonej kary od katechumenów. Stanowili więc oni grupę autonomiczną, złożoną już tylko z podobnych do nich pokutników, niekoniecznie zresztą wcześniej tak jak oni ekskomunikowanych.

¹⁸⁵ Podobną myśl porusza Aleksandryczyk w In Iud. 3, 5 (SCh 389, 108): „*Certum est autem quo secundum peccati modum et conversionis nostrae moram etiam cogitationis tempora terminantur*”, SCh 389, 108.

¹⁸⁶ J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busswesens*, dz. cyt., s. 275.

¹⁸⁷ SCh 286, 131.

¹⁸⁸ SCh 71, 433.

¹⁸⁹ SCh 411, 292.

¹⁹⁰ SCh 352, 388.

¹⁹¹ SCh 136, 121.

Przywrócenie ekskomunikowanego do jedności z Kościołem porównywane jest u Orygenesza ze wskrzeszeniem człowieka z martwych. Narzucającym się odniesieniem tak rozumianego powrotu jest tłumaczone alegorycznie przez Aleksandryjczyka wskrzeszenie Łazarza, którego martwe ciało stanowiło symbol pozostawania poza Kościołem (Com. in Jo. 28, 6 [5] 43 n.)¹⁹². Ciało to za przyczyną wyprowadzających ze śmierci własną siłą słów Jezusa zaczyna z chwilą ich wypowiedzenia dawać oznaki życia. Fakt ów interpretuje Aleksandryjczyk jako inicjowane pod wpływem łaski działania pokutne stanowiące warunek odzyskania życia. Wypowiedziane zaś nad martwym ciałem polecenie Jezusa powołujące Łazarza do opuszczenia świata zmarłych i stanięcia wśród żywych, obrazuje włączenie we wspólnotę Kościoła uzależnione od rozwiązania wszystkich więzów uniemożliwiających dokonanie tego aktu (Com. in Jo. XXVIII, 6 (5) – 7 (6))¹⁹³.

Zakończenie czasu ekskomunikacji stanowi rodzaj wyleczenia rany, lecz równocześnie nie dochodzi tam do usunięcia blizny. Człowiek bowiem obciążony grzechem powodującym wyłączenie z Kościoła zostaje nim naznaczony przez całe życie. Nie jest on mianowicie już godzien tego, by powierzony mu został urząd kościelny, nie może kandydować na żadne kierownicze kościelne stanowisko (C. Cels. III, 51)¹⁹⁴. Ponieważ dysponuje jedyną szansą powrotu do Kościoła, którą już wykorzystał, dlatego po raz drugi taka możliwość mu udostępniona nie będzie (In Lev. 15, 2)¹⁹⁵. To jednak nie oznacza, że wszystkie drogi do pojednania zostają przed nim zamknięte. Jedność z Kościołem może on bowiem odzyskać jeszcze innym, najbardziej wymagającym sposobem, oddaniem swojego życia jako dowodu wierności Chrystusowi.

10. Udział męczeństwa w odpuszczeniu grzechów

Jakkolwiek cała w zasadzie Apokalipsa poświęcona jest chwale męczenników, nadając ich dziełu najwyższą na drodze ku świętości rangę (z kontynuacją zresztą obecną w redagowanych już bardzo wcześniej ku czci męczenników żywotach świętych, choćby Polikarpa, Perpetuy i Felicyty), to jednak męczeństwo w ramy teologiczne ujmuje dopiero wiek trzeci.

Najbliższe Orygenesowi w tej kwestii musiały być poglądy jego nauczyciela (według wszelkiego prawdopodobieństwa) Klemensa Aleksandryjskiego, który męczeństwo umieszcza w kategoriach kary za grzechy, jako dzieło po-

¹⁹² SCh 385, 81 n.

¹⁹³ SCh 385, 81 n.

¹⁹⁴ SCh 136, 121.

¹⁹⁵ *In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus...*, SCh 287, 256.

kutne oczyszczające samego męczennika, jednak po śmierci pomnażające jego chwałę (Strom. IV, 9)¹⁹⁶. Decyzja o oddaniu życia wszakże może być podjęta w imię miłości do Chrystusa¹⁹⁷ i wówczas jakość takiej ofiary uzyskuje poziom najwyższej wartości, ponieważ wtedy nabiera cech podobieństwa do mąk naszego Pana, wysługując tym samym przywilej partycypacji w osiągniętych przez Niego skutkach (Strom. IV,6)¹⁹⁸. Do takiego wniosku prowadzą przedstawione w jednym z wyliczonych przez Klemensa powodów przesłanki, gdzie szatan sięga niejednokrotnie do form kuszenia o najwyższym stopniu uciążliwości, wśród których znajdują się także prześladowania. Te jednak obok ciemnej i tragicznej strony przynoszą również, w sposób oczywiście niezamierzony skutki pozytywne, ponieważ stanowią dla członków Kościoła test wierności Chrystusowi (Strom. IV,12)¹⁹⁹ na przekór zamiarom Złego, doprowadzającego do „czasu próby” w takim właśnie celu, aby „oderwać nas od wiary” (4, 12)²⁰⁰. Ale Klemens dopuszcza również możliwość bezgrzeszności męczenników oraz przeniesienie ich zasług na innych, zaznaczając wszakże, że w przeciwieństwie do zasług Chrystusa posiadających zasięg uniwersalny, ich zasługi są w oddziaływaniu ograniczone do określonych jedynie wspólnot bądź osób, wobec których wiąże męczenników rodzaj posiadanych zobowiązań do szczególnej opieki²⁰¹.

W sposobie spojrzenia na męczeństwo swoją rolę u Orygeneses odgrywały z pewnością względy emocjonalne, jako że męczennikiem był jego ojciec, którego syn podziwiał i uważał za wzór do naśladowania. W założeniach teologicznych jednak idzie Orygeneses śladami Klemensa, wskazując na interwencję męczenników w powiązaniu z zadaniami, jakie święci ogólnie, a męczennicy (w sensie wyróżniającej się wśród świętych grupy) w szczególności, mają do spełnienia wobec chrześcijańskich wspólnot (Com. in Jo. 2, 34, 210)²⁰². W takie kategorie ujęte męczeństwo nie mogło, rzecz jasna, mieć charakteru

¹⁹⁶ PG 8, 1284.

¹⁹⁷ Dotyczy to szczególnie apostołów. Klemens mówi: „Apostołowie naśladowując Go (Pana) poddali się torturom, jako prawdziwi gnostycy i ludzie doskonali dla dobra Kościołów, które założyli i umocnili. Zatem tak samo i gnostycy, idąc w ślad apostołów winni zachowywać stan bez grzechu i z miłości do Pana miłować bliźniego, aby jeśli wezwie ich do tego sytuacja zewnętrzna, potrafili bez przykrości, znosząc udręki w obronie Kościoła, kielich wypić” (Strom. IV, 75, 1-2). Wypowiedź tą uzupełnia jeszcze inny tekst ze Stromateis (IV 14, 3): „Nazywamy też dzieło męczeństwa dziełem dopełnienia nie dlatego, że człowiek znalazł w nim koniec swojego życia, jak inni znajdują, lecz że wykazał się pełnią dzieła miłości”.

¹⁹⁸ PG 8, 1252.

¹⁹⁹ PG 8 1294.

²⁰⁰ Tamże.

²⁰¹ E. DASSMANN, *Sündenvergebung*, dz. cyt., s. 176.

²⁰² SCh 120, 350.

kary, spełniało natomiast warunki ofiary wynagradzającej (Com. in Cant. III 8, 16 n.)²⁰³. Wydaje się, że taką właśnie tezę reprezentuje Orygenes, czego ilustrację znajdujemy najpierw w opisie postawy szlachetnych pogan, poświęcających podczas szalejącej cholery swoje życie dla ratowania innych. Takiego rodzaju był też czyn Chrystusa, jako Baranka Bożego oddającego swoje życie już nie za pojedyncze osoby, lecz za cały świat, gdy męczennicy w ponoszonych cierpieniach kończonych śmiercią stają się współuczestnikami Jego mąk. W tej to roli przyjmują oni na siebie jad węża na tyle skutecznie, że chronią innych przed trwałymi skutkami jego ukąszeń (Com. in Jo. 6, 54, 281)²⁰⁴. Męczeństwo dlatego według koncepcji Orygenesusa na wzór chrztu Zbawiciela uczestniczy również w funkcji wynagradzającej za grzechy świata (In Num. Hom. X, 2, 2)²⁰⁵.

Jeżeli opis udziału męczenników w ofierze Chrystusa jest u Aleksandryjczyka, ogólnie rzecz biorąc jednoznaczny, to nie można tego powiedzieć o opisanej relacji pomiędzy wysłużonymi przez nich łaskami, a odpuszczeniem grzechów u współchrześcijan, choć łączone z tą tematyką wątki u naszego autora istnieją. Porównuje on mianowicie męczenników do kapłanów Starego Testamentu, którzy składając Bogu ofiary, byli z nakazu Prawa pośrednikami w dziele odpuszczenia grzechów ludowi. Apokalipsa zaś przedstawia męczenników w obrazie o rysach liturgicznych, jako ludzi otaczających ołtarz w niebie, sprawujących tym samym zadania właściwe kapłanom, których właśnie główną funkcją jest zanoszenie modlitw za grzechy ludu (Exhort. ad mart. 30²⁰⁶; Hom. in Num. X 2, 2²⁰⁷). Innymi słowy, ofiara męczenników uczestnicząc w jej mocy odpuszczenia grzechów staje się ofiarą Chrystusa, w sensie wprawdzie osłabionym, niemniej dotyczącym ludzi zasługujących wraz z apostołami na miano „synów Najwyższego Kapłana” Jezusa Chrystusa (Hom. in Num. X 2, 2²⁰⁸; Exhort. ad mart. 50²⁰⁹, z powołaniem się na Jo. 12, 32 i 21, 19). Wypowiedź ta uwiarygodnia tezę, że męczeństwo nie dysponuje wprawdzie siłą odpuszczenia grzechów analogiczną do prośb Chrystusa, lecz ma u tronu Bożego charakter wstawienniczy. W opisie więc owym nie chodzi w żadnym wypadku o odpuszczenie grzechów w prawnym sensie tego słowa²¹⁰, ale uznanie w męczeństwie siły sprawczej pojednania w znaczeniu ogólnym, z odniesieniem do całej wspólnoty wierzących, a miejsce ma to zwłaszcza w przypadkach użycia owych sformułowań w liczbie mnogiej, kiedy na przykład są eksponowane działania

²⁰³ SCh 376, 577.

²⁰⁴ SCh 157, 342.

²⁰⁵ SCh 415, 283.

²⁰⁶ PG 11, 600 n.

²⁰⁷ SCh 415, 282.

²⁰⁸ Tamże.

²⁰⁹ PG 11, 636.

²¹⁰ B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, dz. cyt., s. 464.

destrukcyjne wobec planów i sił demonów, którzy udaremniają prześladowanie chrześcijan nie w celu ich obrony, lecz uniemożliwienia pełni radości należnej wiernym do końca (C. Cels. 8, 44²¹¹; Hom. in Num. X, 2, 2)²¹².

Podsumowując nauczanie Orygeneses, przypomnijmy raz jeszcze, że jego sposób myślenia uwarunkowany był w dużej mierze fermentem spowodowanym powszechną krytyką upadającej jakości obyczajów, nie bez wpływu również wnoszącego radykalnie nowe wartości prężnie się wtedy rozwijającego chrześcijaństwa. Wnosiło ono świeże idee współbrzmiające ze zmianą myślenia filozoficznego w wyraźnym sprzeciwie wobec wchodzącego w okres schyłkowy pogrążonego w chaosie religijnym i moralnym pogaństwa.

Nie ulegało wątpliwości, że toczące coraz dotkliwiej tkankę społeczną zło skłaniało do poszukiwania najskuteczniejszych środków do jego wyeliminowania. Trzeba więc było przed zastosowaniem środków je zwalczających określić właściwą mu naturę. Diagnozy były różne, lecz najogólniej sprowadzały się one do przekonania o jego charakterze dualistycznym. Rozumiane więc ono było jako zasada przeciwstawna dobru o bezwzględnej w pewnych dziedzinach władzy oraz zajmowanym na stałe miejscu w ciele i ożywiających je siłach. Przypisywano mu również atrybut części człowieka. Widziano w nim element porządku świata o bliżej nieokreślonej roli do spełnienia. W opisanej więc konstelacji posiadało ono wartość samoistną, co oznaczało, że z jego istnieniem człowiek jakoś powinien się ułożyć i niechętnie wprawdzie, lecz jako rzecz w całości nie pożądaną „z bogactwem inwentarza” zaakceptować.

Filozofia Orygeneses wsparta danymi objawienia miała przede wszystkim inny punkt wyjścia. Dla niego zło nie posiadało wartości samoistnej i tym samym traciło cechę samoistnej substancji, było więc w zestawieniu z bytem Boga niebytem, czyli nie posiadało statusu zasady nośnej w strukturze świata, natomiast zajmowało pozycję radykalnej sprzeczności z porządkiem wprowadzonym w świat przez Logos. Miejszem zaś dokonywanego zła są dla Orygeneses istoty obdarzone władzami duchowymi, dysponujące wolną wolą, zdolne do opowiedzenia się za dobrem lub czynem grzesznym. W przypadku wyboru zła, poddane mocom szatańskim działania ludzkie wchodzą w dramat walki, gdzie mogą jednak liczyć na sprzymierzeńców dobra, jakimi są aniołowie.

Nieco rzecz upraszczając, można powiedzieć, że nauczanie Orygeneses o pokucie określone jest zarysowanym właśnie wyżej modelem, ubogaczonym oczywiście uszczegółowionymi założeniami, których następstwem będą zastosowania praktyczne.

Słowa kluczowe: grzech, Orygeneses, nawrócenie, pokuta, sumienie, odpuszczenie grzechów.

²¹¹ SCh 150, 269.

²¹² SCh 415, 282.

Orygenes' teachings on sin

Summary

Social upheavals in the 3rd century AD, caused by the decline of the paganism, growth of the influence of Gnosticism and strengthening of Christianity, as well as the decline of morals accompanying these social changes, led Orygenes to deep reflection on the subject of evil and towards searching for the best ways to eliminate it. To have a chance of victory, the nature of evil and sin had to be described first. The author proposes that humans have an innate tendency to evil, that evil is a natural attribute of humanity and sin appears in human existence naturally, as an external compulsion. The only way to free oneself from this series of misfortunes is to make an effort towards the conversion to good. Evil that affects human beings is dualistic: it's not a gradual phenomenon but an opposite of good. And thus, if humans are inclined to evil, one needs to accept it as an inherent part of the world and learn how to both reluctantly coexist with it, and how to battle it with the help of spiritual beings. Orygenes' analysis of sin is based on an allegorical interpretation of the Revelation of the Holy Scriptures. He gives the reader specific directions and describes the process of reconciliation with the Church.

Key Words: sin, Origen, conversion, penance, conscience, remission of sins.