

THEOLOGICA
Wratislaviensia

Tom 4 · 2009

THEOLOGICA *Wratislaviensia*

Czy piekło jest puste?

Tom 4 • 2009

Apokatastaza — Biblia, filozofia, teologia

pod redakcją Jacka T. Zielińskiego

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny

Jacek T. Zieliński – z-ca redaktora naczelnego

Piotr Lorek – sekretarz

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: Wojciech Szczerba, Jacek T. Zieliński, P. Lorek

Recenzenci tomu:

Prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko, dr hab. Kalina Wojciechowska

Opracowanie redakcyjne:

Jacek T. Zieliński

Korekta:

Agnieszka Magrel

Skład:

Artur Pacewicz

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Świętej Jadwigi 12

50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Spis treści

WOJCIECH SZCZERBA — Filozoficzne założenia greckiej koncepcji <i>apokatastasis</i>	11
PIOTR LOREK — Apostoła Pawła pogląd na piekło	29
SEBASTIAN R. SMOLARZ — Ograniczenia apokatastazy w <i>Apokalipsie św. Jana</i> — obserwacje egzegetyczne	39
MACIEJ MANIKOWSKI — „Oto czynię wszystko nowe”. Apokatastaza i nowe stworzenie	51
ELŻBIETA KOTKOWSKA — Przemiany w rozumieniu przymiotu bożej sprawiedliwości w czasie chrystianizacji plemion germańskich — materiał dyskusyjny	61
JACEK ZIELIŃSKI — Śmierć czy życie wieczne. Atenagorasa pogląd na temat zmartwychwstania ciał	73
JAN KRASICKI — Problem powszechnego zbawienia w filozofii N. A. Bierdiajewa	93
BOGDAN FERDEK — Spór o apokatastazę we współczesnej polskiej teologii katolickiej	115
MALWINA CHUDA — Wspólnotowe podstawy idei uniwersalizmu zbawienia w teologii prawosławnej	125
JACEK PĘKACZ — Bóg nadziei na tle sporu o „puste piekło”	149

Table of contents

WOJCIECH SZCZERBA — Philosophical presuppositions of Greek concept of “apokatastasis ”	11
PIOTR LOREK — Apostle Paul’s View of Hell	29
SEBASTIAN R. SMOLARZ — Limits of Apokatastasis in <i>St. John’s Apocalypse</i> — exegetical considerations	39
MACIEJ MANIKOWSKI — „I am making all things new”. Apokatastasis and the new Creation	51
ELŻBIETA KOTKOWSKA — Transformation in understanding of the attribute of God’s justice during the Christianization of Germanic tribes — the controversial material	61
JACEK ZIELIŃSKI — Death or eternal life. Athenagoras’ view of the resurrection of the body	73
JAN KRASICKI — The problem of universal salvation in the philosophy of N. A. Berdyaev	93
BOGDAN FERDEK — Dispute over universal salvation in contemporary Polish catholic theology	115
MALWINA CHUDA — The community-based idea of universal salvation in Orthodox theology	125
JACEK PĘKACZ — God of hope over against “empty hell controversy”	149

Słowo wprowadzające

Czy piekło jest puste? Apokatastaza — „Biblia”, filozofia, teologia

Kolejny, czwarty tom *Theologica Wratislaviensia* jest zbiorem artykułów skoncentrowanych na odpowiedzi na jakże często stawiane i budzące wiele kontrowersji oraz dyskusji, zarówno w świecie teologicznym, jak i filozoficznym, pytanie: „Czy piekło jest puste?”

Warto chociażby wspomnieć opublikowaną nakładem Wydawnictwa „Biblos” książkę Hansa Ursa von Balthasara pod niezwykle wymownym tytułem: *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* I mimo że artykuły tu zamieszczone nie traktują o tej książce, to jednak wydaje się, iż to właśnie dzięki myślicielom na miarę Balthasara ta jakże ważna problematyka staje się przedmiotem badań osób reprezentujących różne poglądy czy dziedziny nauk. Ważnym i wiążącym wszystkie zamieszczone tu teksty, gdyż łączy je myśl, która przyświecała szwajcarskiemu teologowi:

Biada mi, jeżeli patrząc wstecz, śledzę, jak inni, którzy nie mieli tyle szczęścia co ja, toną pod naporem fał. Kiedy obiektywizuję piekło i czynię z niego teologiczno-naukowy „przedmiot” i zaczynam rozważać, ilu popada w piekło, a ilu go unika. Gdyż w tym momencie wszystko się zmienia: piekło nie dotyczy już mnie, staje się tym, co dosięga „innych”, podczas gdy ja dzięki Bogu umknąłem przed nim. [...] Można przyjąć to za motyw charakterystyczny dla dziejów teologii, iż ten, kto wypełnia piekło przez *massa damnata* grzeszników, sam ustawia się za pomocą jakiegoś świadomego lub nieświadomego tricku (może ostrożnie, ale jednak ufnie) po drugiej stronie¹.

Balthasar, tak jak wielcy świadkowie i Ojcowie Kościoła, m.in. Orygenes czy Grzegorz z Nyssy, żył i tworzył w przeświadczeniu, iż żadne definitywne rozwiązanie kwestii „spraw ostatecznych” nie istnieje. Jest to prawda, która pozostanie tajemnicą. Jednakże taki stan rzeczy w żadnym razie nie zwalniał i nie zwalnia także nas współczesnych od konieczności jej zgłębiania. Kierunek zaś na tej drodze mają nam wytyczać nadzieja i ufność w moc *Logosu*, która w pełni

¹ H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Przeł. S. Budzik. Tarnów 1998, s. 172–173.

objawiła się w znaku Chrystusowego Krzyża, albowiem, jak stwierdza teolog z Bazylei: „tylko miłość jest wiarygodna”².

Na przedłożony na Państwa ręce niniejszy tom składa się dziesięć ściśle połączonych, aczkolwiek z różnej perspektywy podejmujących problemat apokatastazy i związanego z nim „pustego piekła”, jego opracowań.

Tom otwiera artykuł Wojciecha Szczerby, w którym autor wyjaśnia źródłowo argumentując pochodzenie pojęcia wiecznego powrotu, kreśląc jego historię oraz omawiając główne, filozoficzne założenia tej koncepcji *apokatastasis*. Tekst Piotra Lorka pt. *Apostoła Pawła pogląd na piekło* stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie o stan ostateczny niewierzących. Odpowiadając, poprzedzając to gruntowną analizą tekstów biblijnych, stwierdza, że św. Paweł nie podzielał przekonania w zmartwychwstanie niewierzących. Oczywiście, co dodaje autor, Paweł mógł powszechny w jego czasach pogląd, a więc odmienny, przyjmować, jednak nigdzie w jego pismach nie został on wyrażony. Fakt ten bowiem może wynikać z tego, że Apostoł w Listach koncentruje swą uwagę na wierzących i ich zmartwychwstaniu.

Artykuł Sebastiana Smolarza *Ograniczenia apokatastazy w „Apokalipsie św. Jana” — obserwacje egzegetyczne* to analiza kategorii apokatastazy w literaturze apokaliptycznej dokonana przez pryzmat pojawiających się w niej terminów: „druga śmierć” czy „pierwsze i drugie zmartwychwstanie”.

W kolejnym tekście, autorstwa Macieja Manikowskiego, *Oto wszystko czynię nowe. Apokatastaza i nowe stworzenie*, zostaje postawiona teza, zgodnie z którą właściwe rozumienie koncepcji apokatastazy w *Apokalipsie św. Jana Apostoła*, m.in. ze względu na brak w niej rzeczownika „*apokatastasis*”, winno być dokonane poprzez ukazanie jej jako przedłużenia Boskiego aktu stwórczego (*creatio ex nihilo*), od którego Objawienie się rozpoczyna. To pozwala autorowi stwierdzić, że odnowienie świata i człowieka — Apokatastaza, „jest zmienieniem się obecnej postaci świata w coś nowego, wyłaniającego się ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa”.

Istotę artykułu Elżbiety Kotkowskiej *Przemiany w rozumieniu przymiotów Bożej sprawiedliwości w czasie chrystianizacji plemion germańskich* wyznacza próba odpowiedzi na jakże ważne i trudne pytanie: czy obraz Boga, jaki wyłania się z rozważań teologicznych, ujawnia Boga sprawiedliwego czy miłosiernego? Autorka kreśląc ową skomplikowaną kwestię przenosi nas w stulecia V i VI, kiedy to doszło do spotkania chrześcijaństwa z wyobrażeniami Boga funkcjonującymi w plemionach germańskich.

² H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*. Przeł. E. Piotrowski. Kraków 1997.

Tekst Jacka Zielińskiego: *Śmierć czy życie wieczne. Atenagorasa pogląd na temat zmartwychwstania ciał*, to studium krytyczne dzieła *O zmartwychwstaniu umarłych* Atenagorasa z Aten, opatrzone wnikliwym komentarzem. Celem tego artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób Atenagoras, przechodząc od przyjęcia Zasady porządku i ładu we wszechświecie — Boga Stwórcy i Zachowawcy jako koniecznej, dociera do uznania ciągłości istnienia człowieka — ciała i duszy, po jego śmierci, nazywanej „bratem snu”.

Przedmiotem kolejnego artykułu, pt. *Problem powszechnego zbawienia w filozofii N. A. Bierdiajewa*, autorstwa Jan Krasickiego jest koncepcja apokatastazy nakreślona w dziełach wybitnego rosyjskiego filozofa poprzedniego stulecia. W tekście tym znajdziemy również interesujące studium porównawcze poglądów Bierdiajewa z poglądami innych rosyjskich myślicieli, lecz nie tylko, którzy pisali o nadziei powszechnego zbawienia.

Tytuł następnego tekstu oddaje w pełni intencję jego autora. Bogdan Ferdek w *Sporze o apokatastazę we współczesnej polskiej teologii katolickiej* ukazuje źródła, jak również skutki owego sporu. Jest to bardzo systematycznie przeprowadzona analiza głównych założeń i samego przebiegu owej jakże żywej debaty w obrębie współczesnej teologii katolickiej.

Malwina Chuda w artykule *Wspólnotowe podstawy idei uniwersalnego zbawienia w teologii prawosławnej* dokonuje syntetycznego ujęcia wskazanego w tytule problemu. Opiera się w swych analizach na źródłach patrystycznych i pismach filozoficznych XIX i XX wieku.

Tom zamyka praca Jacka Pękacza *Bóg nadziei na tle sporu o „puste piekło”*, która jest interesującą próbą prześledzenia głównych wątków katolickiej refleksji na temat „pustego piekła” w kontekście przedkładanego przez wielu XX-wiecznych myślicieli reinterpretowanego obrazu Boga jako Tego, który zbawia człowieka poprzez swoją sprawiedliwość i miłosierdzie. Autor w artykule usiłuje tym samym odpowiedzieć na pytanie postawione przez Balthasara: „czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?”

Ufam, że zbiór prac zaprezentowanych w książce *Czy piekło jest puste? Apokatastaza — „Biblia”, filozofia, teologia*, tworząc z perspektywy tematycznej jednolitą całość, mimo swej różnorodności co do sposobów przedstawienia przedłożonego w tytule problemu badawczego, stanowić będzie interesujące źródło i przyczynek do dalszych poszerzonych studiów.

Jacek Zieliński

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

FILOZOFICZNE ZAŁOŻENIA GRECKIEJ KONCEPCJI APOKATASTASIS

Definicja

Termin „apokatastaza” pochodzi od greckiego rzeczownika „*apokatastasis*” i czasownika „*apokathistemi*”. W najprostszym ujęciu terminy te oznaczają po prostu ‘powrót’, ‘odnowienie’, ‘reaktywację wcześniejszego lub pierwotnego stanu’¹, z założenia lepszego niż sytuacja obecna. *Apokatastaza* w tym podstawowym sensie, zgodnie ze starożytnymi świadectwami, może oznaczać odbudowę zburzonej świątyni², remont budynku³ czy udrożnienie kanału rzeczno-⁴. W kategoriach społecznych termin „*apokatastasis*” i jego derywaty znalazły zastosowanie w różnego rodzaju regulacjach relacji międzyludzkich, takich jak wypłata dzierżawcy uzgodnionej wcześniej kwoty⁵ czy zwrot poży-

¹ Dogłębne, leksykograficzne opracowanie problemu zostało dokonane przez A. Oepkego (zob. w: G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*. T. 1. Michigan 1969, s. 386–392). Z opracowania tego korzystam w niniejszym artykule. Podnoszę w nim szereg kwestii rozwiniętych szerzej w moich książkach: *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001; *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*. Kraków 2008.

² Zob. II Mch 11, 25.

³ Zob. *Inskrypcje z Priene*, 12, 8 (*Inscriptionen von Priene*. Red. F. Hiller von Gaertringen. Berlin 1906).

⁴ *Ibidem*, 90, 18.

⁵ Zob. *Papirus Oxyrhynchus* II, 278, 17 (*Oxyrhynchus papyri*. Ed. B. Grenfell, A. Hunt. London: Egypt Exploration Fund, 1898 n.).

czonych pieniędzy⁶. W medycynie za pomocą słowa „*apokatastasis*” określano m.in. powrót do zdrowia⁷, a w prawie restytucję bezprawnie skonfiskowanych dóbr⁸. W szeroko rozumianej polityce *apokatastazą* nazywano m.in. restytucję utraconych praw obywatelskich czy powrót do wcześniejszego systemu politycznego, np. odtworzenie demokracji ateńskiej po zrzuceniu jarzma oligarchicznej Sparty⁹. Zasadniczo, w przedstawionych ujęciach, *apokatastaza* oznacza powrót do pierwotnego stanu lub odtworzenie wcześniejszego stanu, który był lepszy niż stan obecny i który w jakiś sposób został zaburzony.

W bardziej metaforycznym sensie termin „*apokatastasis*” znalazł swoje zastosowanie w astrologii na opisanie np. kosmicznego porządku ciał niebieskich w ich regularnych, rocznych cyklach¹⁰. W kategoriach powrotu ujmowano również odrodzenie Słońca i Księżyca po zaćmieniu¹¹ czy zjawisko równonocy jako punktu odniesienia dla późniejszych zmian dobowych. Słowo „*apokatastasis*” odnoszono ponadto do makrocykli kosmicznych, takich jak np. koniunkcja Syriusza i Słońca występująca w interwałach 1461 lat zgodnie z chronologią egipską¹² albo powrót zodiaku do pierwotnej konfiguracji po 25800 latach według kosmologii babilońskiej¹³. Być może — jak wskazuje Mircea Eliade — tego typu astrologiczna cykliczność wraz z innymi obserwowanymi rytmemi przyrody (np. cykle agrarne) legła u podstaw powszechnego przekonania wielu kultur pierwotnych o cykliczności czasu kosmicznego¹⁴. Prawdopodobnie tego typu pojęcie o cyklicznej naturze czasu zdeterminowało określone przekonania eschatologiczne i soteriologiczne¹⁵ jako powrót do pierwotnego, idealnego stanu. W ten sposób znaczenie terminu „*apokatastasis*”, zachowując podstawowy sens powrotu do wcześniejszego stanu, którego doskonałość z jakichś przyczyn została zaprzepaszczone, poszerzyło się o cykliczność, zgodnie z którą powrót może być ujmowany jako wydarzenie wielokrotne, niekoniecznie jednorazowe. Ponadto termin „*apokatastasis*” zaczęto stosować w kategoriach metafizycznych¹⁶, dając

⁶ Zob. Ksenofont, *Respublica Lacedaemoniorum* 6, 3. Red. E. C. Marchant. Oxford 1900 n.

⁷ Zob. Aretaeus z Kappadocji I, 10, 4; VII, 5, 6 (w zb.: *Corpus Hipocrateum*. T. 1–10. Ed. E. Littré. Paris 1839–1861).

⁸ *Papyri Oxyrynchos* I, 67, 9. – *Papyri Florentini* I, 43, 12. Red. D. Compagnot (1908).

⁹ *Ibidem* IV, 23, 1.

¹⁰ Zob. *Corpus Hermeticum* VIII, 4. Red. W. Scott. Oxford 1924.

¹¹ Zob. Vettius Valens II, 2. Red. W. Kroll. Berlin 1908.

¹² Zob. Pseudo Platon, *Axiarchus*, 370b. Red. J. P. Hershboll. Chicago 1980.

¹³ Tak twierdził babiloński astronom Kidinnu. Zob. Oepke, *op. cit.*, s. 391–392.

¹⁴ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1. Przeł. S. Tokarski. Warszawa 1997, s. 29 n. Zob. też M. Eliade, *Aspekty mitu*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 1998, s. 27–45.

¹⁵ Zob. np. Lactantius, *Divinae Institutiones* VII, 18. Red. S. Brandt, G. Laubmann. Vienna 1890.

¹⁶ Zob. np. komentarz Jana Laurecjusza Lydusa IV, 149 do Jamblicha. Zob. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0490-0578,Joannes_Lydus-Laurentius,Opera.Omnia.\(CS_HB\).,GR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0490-0578,Joannes_Lydus-Laurentius,Opera.Omnia.(CS_HB).,GR.pdf) (dane z 21.07.2008).

przyczynę filozoficznym rozważaniom o powrocie całokształtu rzeczywistości do stanu pierwotnego.

Filozoficzna koncepcja *apokatastasis*¹⁷ zgodnie z zaprezentowanym właśnie ujęciem oznacza powrót do początku, przywrócenie pierwotnego porządku rzeczy, restytucję doskonałej jedności, która na skutek — w kategoriach fizyki — prawa konieczności lub — w terminologii religijnej — grzechu pierworodnego została zaprzepaszczona. Na gruncie myśli filozoficznej można wyróżnić dwa zasadnicze porządki, w których powrót ów jest rozważany, poziom makroskali kosmosu oraz poziom stworzenia, w szczególności zaś poziom człowieka. W tym sensie w tradycji greckiej można wskazać, narażając się na zarzut zbytniego upraszczania problemu, kosmiczny wymiar filozoficznej koncepcji *apokatastazy* oraz jej wymiar osobowy.

Apokatastaza kosmiczna i *apokatastaza osobowa* zazwyczaj współlistnieją ze sobą w poszczególnych systemach filozoficznych. *Apokatastaza kosmiczna*, podkreślająca przede wszystkim odnowienie kosmosu, niejako z konieczności włącza również restytucję stworzenia, integralnej części kosmosu. Zwłaszcza jeśli — zgodnie z hylodoistycznym ujęciem problemu — kosmos, wywodzący się w całości z jednej *arche*-zasady, według mocy zawartych w *arche*-zasadzie jest pojmowany jako byt doskonały, a więc odtwarzany w identycznej formie przy każdym obrocie koła historii. *Apokatastaza osobowa*, jakkolwiek podkreśla przede wszystkim powrót duszy, niejednokrotnie wskazuje na *restitutio* świata na zasadzie dostosowania kosmicznej sceny do odnowionego stanu stworzenia. Niekiedy zaś, przy odpowiednich założeniach, np. linearnej koncepcji czasu, występuje tylko jeden model *koncepcji wiecznego powrotu*¹⁸. W ten sposób problem powrotu ujmują Platon czy jego spadkobierca, Plotyn, podkreślając, z jednej strony, realizującą się w linearnym czasie wieczność świata fenomenalnego, z drugiej zaś, postulując soteriologię duszy jako powrót do rzeczywistości noetycznej. Taką postać *apokatastazy* rozwijają również myśliciele chrześcijańscy łącząc semickie wątki biblijne (np. linearność czasu, antropologia jako główna perspektywa hermeneutyczna) z filozoficznymi koncepcjami Hellady. W tym ujęciu *apokatastaza* przybiera formę *teorii uniwersalnego zakresu zbawienia* człowieka, względnie stworzeń rozumnych. Jej zwieńczeniem będzie stan, w którym ostatecznie „Bóg będzie wszystkim we

¹⁷ Zob. Szczerba, *Koncepcja wiecznego*, s. 17–25. Zob. Oepke, *op. cit.*, s. 386–392. — H. G. Lidell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1968, s. 201. — C. Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*. T. 3. Michigan 1986, s. 146–148. — G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1995, s. 195.

¹⁸ Np. wieczność świata fizycznego u Platona w jakimś sensie odsuwa kosmiczny aspekt *apokatastazy* na plan dalszy, o ile w ogóle go nie eliminuje. Zob. Szczerba, *Koncepcja wiecznego*, s. 111–141.

wszystkim”¹⁹, a wszelkie zło zostanie unicestwione przez nawrócenie stworzeń rozumnych i przywrócenie ich do stanu pierwotnego²⁰.

Apokatastaza kosmiczna

Do apokatastazy kosmicznej, zgodnie z którą powrót dotyczy przede wszystkim makroskali kosmosu, na gruncie filozofii greckiej nawiązują zwłaszcza nurty hylodoistyczne, a więc te tradycje filozoficzne, które w materii odnajdują nie tylko wszelki budulec całokształtu rzeczywistości, ale również wszelkie moce potrzebne do ukształtowania kosmosu i podtrzymania jego istnienia: jońscy filozofowie przyrody, Heraklit, Empedokles oraz filozofowie Stoi. Milezyjczycy: Tales, Anaksymander i Anaksymenes jako pierwsi wskazują, że za różnorodnością świata fenomenalnego kryje się uporządkowana struktura (*kosmos*), która sprowadza się do jednego źródła, materialnej *arche*-zasady. Milezyjczycy nie znają koncepcji transcendentnego wobec świata źródła istnienia, stąd odnajdują immanentną w stosunku do natury *arche*-zasadę: wodę, powietrze czy *apeiron*²¹. Z *arche*, w ich przekonaniu, powstaje całokształt rzeczywistości, *arche* istnieje w każdym bycie jako fundamentalny substrat oraz kreatywna moc, do *arche* również można wszystko zredukować²². Ostatecznie nic innego nie istnieje. *De facto* filozofowie ci sugerują, że — zgodnie z nadrzędną zasadą sprawiedliwości kosmicznej — do *arche*-zasady całokształt rzeczywistości cyklicznie się redukuje i ponownie z *arche*-zasady się odradza. „z jakich rzeczy powstają rzeczy istniejące”, interpretuje założenia kosmologiczne Milezyjczyków Symplicjusz, „na te także muszą zginąć, albowiem wywzajemniają się sobie kolejno karą i pomstą za niesprawiedliwość zgodnie z zarządzeniem czasu”²³.

Apokatastatyczne koncepcje Milezyjczyków rozwija Heraklit z Efezu oraz Empedokles z Akragantu. Heraklit z Efezu jest pierwszym filozofem greckim, który upatruje źródło kosmicznej cykliczności nie tyle *sensu stricto* w materialnej *arche*-zasadzie, co w immanentnym jej boskim prawie — *logosie*²⁴. Niezmienny *logos* — w przekonaniu Heraklita — determinuje wszelką zmienność obserwowalnego świata, jakkolwiek nieuporządkowana, może się ona jawić w postrzeżeniach zmysłowych. *Logos*, którego materialną egzemplifikacją jest ogień,

¹⁹ I Kor 15, 28.

²⁰ Zob. np. Orygenes, *O zasadach*. III, 6, 3. Przeł. H. Pietras. Kraków 1996 (dalej: *O zasadach*).

²¹ Zob. Aetius, 17,13. W: G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge 1971, s. 329.

²² W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Przeł. A. Pawelec. Kraków 1996, s. 29.

²³ Symplicjusz, *Fizyka* 24, 13 n. Przeł. A. Krokiewicz.

²⁴ Zob. Ch. F. Kessidi, *K' problemie socialno-politiceskich wzgl'adow Gieraklita Efieskiego*, *Woprosy Filozofii*, 1980, s. 205.

utrzymuje istnienie całokształtu rzeczywistości poprzez cykliczną pożogę i odrodzenie kosmosu, zgodnie z kosmiczną zasadą sprawiedliwości, wyrównania, odpłaty. „Wszystko wymienia się na ogień”, wskazuje, „a ogień wymienia się na wszystko”²⁵. Wieczność kosmosu w myśli Heraklita realizuje się w nieskończonych cyklach²⁶. Kosmos „był zawsze, jest i będzie...” (B 30), podkreśla filozof, choć forma istnienia świata, tak jak przychodzące po sobie pory roku, ulega regularnej zmianie. Heraklit, jak się wydaje, wyodrębnia dwie główne postaci istnienia kosmosu: zróżnicowany świat i homogeniczny ogień, następujące po sobie w nieskończonej regularności. Ogień, w makroskali kosmosu, pochłania i daje początek światu. „Ze wszystkich rzeczy jedna, a z jednej wszystko”, wskazuje filozof (B 10). Metafora okręgu, w którym każdy punkt jest zarazem początkowy i końcowy, implikuje zamknięty ciąg sukcesywnych przemian w nieskończonych *obrotach* kosmicznego czasu²⁷.

Podobnie nieskończoną cykliczność świata podkreśla Empedokles z Akragantu wskazując, że antagonistyczna natura elementów czynnych: Nienawiści (*neikos*) i Miłości (*filia*) determinuje *apokatastatyczny* sposób istnienia świata, tak na poziomie elementów biernych: wody, ognia, ziemi, powietrza, jak i w makroskali kosmosu. Miłość łączy heterogeniczne *stoicheia* w doskonale wymieszany, bezzakościowy *Sfajros*. Nienawiść rozdziela te heterogeniczne związki, łącząc pierwiastki zgodnie z ich rodzajami w oddzielne, homogeniczne stany skupienia ognia, ziemi, powietrza i wody. Przy tym Miłość i Nienawiść, w nieskończonych, kosmicznych cyklach, wymieniają się w swoim panowaniu. Raz triumfuje jedna, potem druga, po zwycięstwie *Neikos* przeważa *Filia*, po czym znów zostaje zastąpiona przez Nienawiść, a Nienawiść przez Miłość..., i tak bez końca. Wskazuje filozof:

Przeważają kolejno w obrocie koła, „giną jedne w drugich i wzrastają według kolejności wyznaczonej losem. [...] raz zjednoczone miłością w jeden ład [*Sfajros*], to znowu z powrotem każdy z nich jest unoszony oddzielnie [*czwór-wielość*] wrogą siłą nienawiści aż do tego momentu, gdy połączone w jedną wszechcałość [*Sfajros*], na nowo ulegają. [...] O ile jednak ich wieczna zmiana

²⁵ Zob. *Fragmente der Vorsokratiker*, I–III. Ed. H. Diels, W. Kranz. Berlin 1934–1947, 22 B 90 (dalej: DK). Przekład tekstów Heraklita — R. Zaborowski.

²⁶ Zob. Arystoteles, *O niebie*, 28 a 11. — Plutarch, *De Defectu Oraculorum*, 415f. — Aetius, II, 32, 3. Zob. również W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*. T. 1. Cambridge 1995, s. 456–459; G. S. Kirk, J. E. Raven, Schofield, *Filozofia przedsokratejska*. Warszawa 1999, s. 202–204. — A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej od Talesa do Platona*. Warszawa 2000, s. 143.

²⁷ DK 22 B 103: „Współistnieje początek i koniec na obwodzie koła”. Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1973, s. 52.

nigdy się nie kończy, o tyle zawsze są niezmiennie w kręgu przemian. [DK 31 B 26]²⁸.

Apokatastatyczne teorie filozofów przedplatońskich, w szczególności zaś koncepcję *logosu* Heraklita, rozwijają kilka wieków później filozofowie Stoi, nadając kosmicznej postaci *apokatastazy* najpełniejszą i najbardziej dojrzałą formę na gruncie myśli greckiej.

Diogenes Laertios ujmuje kosmologię stoicką:

Świat stoicy [...] nazywają samym bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji; jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi²⁹.

Podkreślając ostateczną, ontyczną jednorodność całokształtu rzeczywistości, filozofowie Stoi wskazują, że świat i wszystkie jego elementy powstają z materii, jedyne go istniejącego tworzywa, bez udziału jakiegokolwiek transcendentnej wobec niej mocy. Część *materia prima* gęstnieje i zostaje uformowana przez immanentny jej *logos*-zasadę czynną, zgodnie z zawartymi w niej *logoi spermatikoi*. Narodziny kosmosu są jednak jedynie początkiem względnym. Przyjmując bowiem wieczność materii zawierającej wszelkie światotwórcze moce, stoicy zakładają wieczność świata realizującego swoje istnienie — analogicznie jak w myśli Heraklita — w nieskończonych cyklach narodzin (*diakosmesis*) i zognień (*ekpyrosis*).

Otóż przyjmując, że świat rodzi się w czasie, filozofowie Stoi utrzymują, że jest on zniszczalny, zgodnie z nadrzędną zasadą sprawiedliwości kosmicznej. Ponadto indukcyjnie dowodzą, że:

świat jest zniszczalny, bo powstał tak, jak powstają rzeczy poznawane w doświadczeniu zmysłowym, jako coś, czego części są tak samo zniszczalne, jak i całość, a części świata są zniszczalne, przechodzą bowiem jedne w drugie; a więc świat jest zniszczalny. [DL VII 141–142]

A jednak kosmos nie zostaje unicestwiony, co najwyżej powraca do stanu sprzed narodzin, powraca do pierwotnej formy ognia zawierającego zarodki wszechrzeczy³⁰. Po zognieniu następuje nowy cykl kosmiczny³¹, którego po-

²⁸ Zob. również B 17, 27–31, 35, 37 n., A 28 n., 34 n., 38, 42 n.

²⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII. 137. Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis. Warszawa 1988 (dalej: DL).

³⁰ Zob. J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Lipsk 1903–1924, II, 625, II, 596 n. (dalej: Arnim).

³¹ Zob. Ciceron, *O naturze bogów*, II, 46.

czątkiem jest kolejne *diakosmesis* świata, gdy część praognia gęstnieje i wyodrębnia kosmos z wszelkimi postaciami bytów. Po upływie Wielkiego Roku i ten świat pochłania ogień, a jego śmierć inicjuje ponowny cykl kosmiczny. Proces narodzin i zagłady trwa w nieskończoność, według nadrzędnego prawa cykliczności³², zachowana jednak zostaje stałość istoty świata w jego makroskali.

Kreśląc w ten sposób koncepcję *apokatastasis* kosmosu, filozofowie Stoi wskazują, że rodzące się z praognia światy są identyczne, wszak są tworem doskonałym, uformowanym według tych samych *logoi spermatikoi*, zgodnie z niezmiennym, boskim prawem opatrności, immanentnie zawartym w materii, jedynym budulcu całokształtu rzeczywistości. W nieskończonych cyklach ukształtowana zostaje jednakowa struktura świata, zarówno w jego makroskali, jak i w najdrobniejszych szczegółach.

Ze wspólnego praźródła wyłoni się taki sam świat, jak ten, który uległ zognieniu. Powtórzą się bitwy pod Maratonem i Cheroneą, powtórzą się dni chwały i klęski, powtórzą się wszystkie bohaterstwa i wszystkie zbrodnie ludzkie w najdrobniejszych szczegółach, tak jak się już powtarzały nieskończenie wiele razy dawniej i jak nieskończenie wiele razy będą się jeszcze później powtarzać³³.

W ten sposób, w bardzo ogólnych zarysach, kształtuje się koncepcja *apokatastazy* kosmicznej na gruncie myśli greckiej. Koncepcja, której osnowy kreślą jońscy filozofowie przyrody, założenia rozbudowują Heraklit i Empedokles, a dojrzałą postać nadają filozofowie starej Stoi. W ich przekonaniu kosmos rodzi się z wiecznej *arche*-zasady, która jest jedynym budulcem świata i która zawiera wszelkie moce potrzebne tak do stworzenia świata, jak i podtrzymania jego istnienia. Konsekwencją przyjęcia wiecznej, boskiej³⁴ *arche*-zasady jest m.in.:

- przekonanie o **wieczności wszechświata** w jego makroskali³⁵ — bez początku i bez końca, choćby w formie pierwotnego substratu. Wszak pochodzi on z wiecznej *arche*;

³² Zob. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1996, s. 161: „Jak u niego, tak u stoików ogień wchłania w siebie kosmos w pożarze świata i później znów z siebie kosmos wyzwała. Bóg jako ogień istnieje na przemian to sam dla siebie tylko, to przenikając cały, rozwinięty już kosmos, a widoczny jest tylko w rejonie gwiazd”.

³³ Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis*, 38, 55 (w: Arnim II, 625). Przeł. A. Kempf. Zob. Arnim, II 596 n.: „po upływie wieków ten sam Sokrates będzie nauczać w tych samych Atenach, a na ulicach tych samych miast ci sami ludzie będą przeżywać te same cierpienia”.

³⁴ Zob. R. Graves, *Mity Greckie*, Warszawa 1974, s. 43–51. — W. Jaeger, *Paideia*. Przeł. M. Plezia. T. 1. Warszawa 1962, s. 177.

³⁵ Arystoteles, *Fizyka*, III 4, 293 b.

- koncepcja **samowystarczalności świata**. Wszak *arche*-zasada zawiera wszelki materiał oraz wszelkie moce potrzebne do uformowania kosmosu i utrzymania jego istnienia³⁶;
- przeświadczenie o **doskonałości świata**. Wszak doskonała, boska *arche*-zasada stanowi jedyną podstawę i rację istnienia świata. Nie ma miejsca w systemach hylozoistycznych na dysonans stwórcy — stworzenie.

Tak ujmowany świat realizuje swoje wieczne istnienie w nieskończonych cyklach narodzin i śmierci, zgodnie z nadrzędną zasadą sprawiedliwości kosmicznej, wpisaną w naturę *arche*-zasady. Zgodnie z tą zasadą boskiej opatrności zarówno przed obecnym światem, jak też i po nim, istnieli i istnieć będą inne światy, nieskończone co do liczby, identyczne co do formy³⁷.

Apokatastaza osobowa

Drugi porządek koncepcji powrotu na gruncie myśli greckiej konstituuje *apokatastaza osobowa-psychiczna*. W tych systemach filozoficznych, gdzie antropologia staje się główną perspektywą hermeneutyczną, do rangi nadrzędnej urastają pytania o istotę, genezę i los człowieka, a w sensie bardziej ogólnym, pytania o los stworzeń rozumnych. W systemach tych kosmos niejednokrotnie zostaje zdegradowany do funkcji sceny, na której rozgrywa się dramat stworzenia rozumnego, w szczególności zaś człowieka. Jest to dramat, który zasadniczo — przynajmniej w religijnym ujęciu problemu — przybiera formę upadku i zbawienia. Jest to również dramat, gdzie funkcję prawa sprawiedliwości kosmicznej zaczyna z wolna pełnić bóstwo determinujące tak konsekwencje upadku, jak i warunki powrotu.

Apokatastazę osobową na gruncie myśli greckiej wyrażają po raz pierwszy filozofowie orfiko-pitagorejscy. Wskazują oni, że człowiek jest nie tyle bytem rzeczywistości fenomenalnej, ile odpryskiem boskiej duszy uwięzionej w śmiertelnym ciele i materialnym świecie³⁸. Dusza, która u zarania istniała w boskiej rzeczywistości noetycznej, teraz — ujmując problem w kategoriach mitu — w „grobie” ciała, pokutuje za popełnione przed wcieleniem winy³⁹ lub — w języku fizyki — podlega inkarnacji zgodnie z arbitralnym prawem konieczności.

³⁶ Zob. DL I 1, 24.

³⁷ Zob. np. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. Londyn 1930. — G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E. I. Zieliński. T. 1. Lublin 1994, s. 86–88.

³⁸ Zob. antropologię jońskich filozofów przyrody z ich immanentną zasadą rzeczywistości oraz *contra* — tradycyjną politeistyczną religią grecką z jej antropomorficznym przedstawieniem bogów.

³⁹ Zob. Klemens z Aleksandrii, *Kobierce*. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa 1994, III 17: „Dawni teologowie i prorocy poświadczają, iż za jakieś winy dusza jest złączona z ciałem i pogrzebana w nim jak w grobie” (w tym tłumaczeniu zamieszczam wszystkie polskie cytaty z *Kobierców*).

Co więcej, dusza, związana z materialną powłoką, jest wpleciona w cykliczność wcieleń. Po dopełnieniu doczesnego życia jest sądzona za życie dokonane w ciele, otrzymując nagrodę (np. Pola Elizejskie) lub ponosząc karę (np. Hades). Jednak po odprawieniu pokuty dzięki ascezie, umartwieniu, odpowiedniej diecie oraz filozofii⁴⁰, po oczyszczeniu w szeregu inkarnacji, tak w postaci ludzkiej, jak i zwierząt, dusza może wyrwać się z więzów ciała i powrócić do pierwotnego stanu bytowania⁴¹. Może osiągnąć ostateczne błogosławieństwo, stopić się z bóstwem, do którego ze swej natury przynależy⁴². „A kiedy ciało porzucisz — mówi święty poemat — i w wolne się wzniesiesz przestworza, Ziemię opuścisz na wieki, śmierć zdepczesz, bogiem się staniesz”. Epilogiem tego procesu będzie stan, gdy wszystkie dusze powrócą do pierwotnej, doskonałej jedności z bóstwem. Według mitologii orfickiej ostatecznie nastąpi mityczne odrodzenie Dionizosa Zagreusa i zjednoczenie rozsianych części jego ciała. W ten sposób zostają nakreślone zręby koncepcji *apokatastasis* duszy w myśli greckiej, tak w sensie partykularnej *psyche*, jak i wszystkich *psychai*. Pierwotny stan bytowania dusz pokryje się z ich końcowym stanem.

Soteriologiczny model orfiko-pitagorejczyków przejmują i rozbudowują Platon oraz jego filozoficzni spadkobiercy: neopitagorejczycy, medioplatonicy oraz neoplatonicy. Konstruowane przez nich systemy myślowe różnią się w szczególności w odniesieniu do soteriologii i eschatologii, jednak zgadzają się co do fundamentalnych koncepcji odnośnie:

- istoty człowieka jako złożenia noetycznej duszy i śmiertelnego ciała;
- terażniejszego stanu wcielenia duszy i przekleństwa reinkarnacji duszy jako pokuty za pierwotną winę lub wyraz nadrzędnego prawa konieczności;
- przeznaczenia-*telos* duszy jako wyzwolenia z więzów ciała i przekleństwa wcieleń, a tym samym powrotu do pierwotnego stanu bytowania.

Filozofowie tradycji postpitagorejskich konstruują podobne modele osobowej koncepcji *apokatastasis*, spychając na dalszy plan jej aspekt kosmiczny. Wskazują, że droga oczyszczenia otwarta jest dla każdej *psyche*. Co więcej, skłaniają się ku

⁴⁰ Zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 21–22.

⁴¹ Zob. np. komentarz Serwiusza do *Eneidy* Wergiliusza (III 68, s. 85): „Pitagoras powiada, iż powrót duszy po upływie określonego czasu nie jest metempsychozą, nie palingenezą”. Metempsychoza oznacza po prostu przechodzenie duszy z ciała do ciała. Palingeneza podkreśla element retribucji pomiędzy jednym wcieleniem a drugim. Może być to pokuta w Tartarze czy Hadesie dla „grzesznych” bądź też nagroda w „świecie bogów” za dobre życie. Zob. Gajda, *op. cit.*, s. 85.

⁴² Według Guthriego (*History of Greek Philosophy*, s. 202): stracić się, stopić się z *universum*.

twierdzeniu, choć nie zawsze wyrażają je *expressis verbis*, że ostatecznie wszyscy dopełnią swej pokuty, zostaną wyzwoleni z więzów ciała i powrócą do pierwotnego stanu bytowania, ujmowanego w kategoriach kontemplacji idei w noetycznej rzeczywistości, zjednoczenia z bóstwem czy powrotu do utraconego raju. Do tych uniwersalnych wniosków skłania filozofów m.in.:

- dualistyczna antropologia, przypisująca *a priori* człowiekowi aspekt boskości, a więc np. nieśmiertelność;
- koncepcja skończonej liczby dusz, swego rodzaju osobowa wersja zasady zachowania substancji;
- Platońska definicja zła jako braku dobra/bytu pozbawionego statusu ontycznego;
- osobowa koncepcja bóstwa, które troszcząc się o człowieka, prowadzi go skutecznie ku soteriologicznemu wyzwoleniu.

W ten sposób ramy soteriologii kreśli Platon w swoich dziełach, m.in. w swoim ostatnim dialogu pt. *Timajos*. Wskazuje, że dusza człowieka jest nieśmiertelna w swej istocie, a przynajmniej nieśmiertelna jest jej najwyższa intelektualna część, zbudowana przez Demiurga z tych samych elementów, co nieśmiertelna dusza świata. „*Psyche tou anthropou*” podlega wcieleniu zgodnie z prawem konieczności, wyrażonym arbitralną decyzją Demiurga, odwzorowującego świat idei w materii⁴³. Wyzwolenie duszy, jej soteriologiczny *telos*, dokonuje się przez szereg inkarnacji, drogę wyzwolenia zaś stanowi właściwe życie, tak w sensie moralnym, jak i filozoficznym. Filozof kreśli w *Timajosie* zarysy kosmicznej pedagogii duszy, zgodnie z którą *psyche* wszelkimi sposobami (m.in. przez cierpienia i kary, które mają znaczenie prewencyjne i wychowawcze) jest skłaniana do powrotu. Natomiast sama dusza, jakkolwiek wolna w podejmowaniu decyzji, na najgłębszym poziomie swej istoty pragnie odtworzenia sytuacji pierwotnej, bytowania zgodnego z jej strukturą ontyczną. Platon podsumowuje swoje soteriologiczne koncepcje w dialogu *Timajos*:

Ten, kto dobrze żył przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do życia tej gwiazdy. Przeciwnie, kto by nie osiągnął tego celu, podlega metamorfozie i w drugiej generacji urodzi się w naturze kobiecej; potem, gdyby się nie wyrzwał swej

⁴³ W innych dialogach filozof podtrzymuje mityczną koncepcję upadku duszy. Zob. np. Platon, *Fajdros* 246a, 248c. Zob. E. A. Taylor, *Plato, The man and His Work*. London 1969, s. 307.

złości nawet w tym wcieleniu, będzie się zmieniał, odpowiednio do swego zepsucia, za każdym razem w taką naturę zwierzęcą, która jest podobna do jego naturalnych skłonności. Nie przestanie [jednak] cierpieć w swych wcieleniach, dopóki nie powróci do pierwszego i lepszego usposobienia, nie podda się obrotowi Tego Samego i Podobnego i nie odrzuci rozumem wielkiej masy, która się kolejno czepiała jego jestestwa — masy złożonej z ognia, wody, powietrza i ziemi, masy hałaśliwej i nierozumnej, którą można opanować tylko rozumem — i nie powróci do pierwszego i najlepszego stanu⁴⁴.

Apokatastatyczne wątki myśli Platona, w szczególności zaś koncepcję boskiej pedagogii, podejmują i rozwijają filozofowie medioplatonscy i neopitagorejscy, starając się, zgodnie z wyzwaniem epoki hellenistycznej, odpowiedzieć na egzystencjalne pytania człowieka schyłku wielkich imperiów hellenistycznych. Nie dziwi zatem, że w filozofiach tych aspekt *soteriologiczny* wyrasta ponad kosmologię czy fizykę, w formie, w jakiej prezentowały ją filozofie klasyczne⁴⁵.

Myśliciele medioplatonscy i neopitagorejscy podkreślają transcendencję boga równocześnie wskazując na dobro bytu najwyższego. Przy tym dobro bóstwa ujmują nie tylko w kategoriach kosmologicznej/fizycznej doskonałości, ale również podkreślają jego wymiar soteriologiczny jako troskę o człowieka, pragnienie przywrócenia *psyche* do doskonałego stanu pierwotnego. Kreśląc proces oczyszczenia duszy i wyzwolenia z kręgu wcieleń, myśliciele ci wskazują, z jednej strony, na odpowiedzialność człowieka, który musi wybrać właściwe życie, z drugiej zaś, akcentują bożą opatrność, która pełniąc funkcję pedagogiczną⁴⁶, kieruje człowieka ku zbawieniu. Przez kary, nagrody, zachęty, groźby, przykłady właściwych i złych postaw oraz wszelkie inne sposoby indywidualnie dobrane do potrzeb każdej duszy, boski *Paidagogos* prowadzi wszystkie *psychai* ku oczyszczeniu, tak by mogły wyrwać się z przekleństwa wcieleń i powrócić do stanu sprzed upadku.

W ten sposób teorii *paidagogii*, ledwie naszkicowanej w Platońskim *Timajosie*, zostaje nadana ranga nadrzędnej relacji bóstwo-człowiek w jej ujęciu odgórnym. W ten sposób również zostaje rozwinięta Platońska koncepcja *apokatastazy* duszy, w której uwypuklany jest coraz bardziej aspekt moralny⁴⁷. Plutarch z Cheronei w tym właśnie duchu podkreśla w traktacie *O odwlekaniu kary przez Bogów* indywidualne prowadzenie każdego człowieka przez bóstwo ku ostatecznemu

⁴⁴ Platon, *Timajos*, 42 b–d. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1986.

⁴⁵ Zob. Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*. Przeł. I. Kania. Kraków 1997.

⁴⁶ Zob. E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York 1960, s. 304.

⁴⁷ Zob. np. Plutarch z Cheronei, *O odwlekaniu kary przez bogów*. Przeł. Z. Abramowiczówna. Warszawa 1988.

wyzwoleniu. „Bóg nie wszystkim jednakowo przyspiesza karę”, wskazuje filozof, rozważając problemy teodycealne.

To, co jest nieuleczalne, natychmiast usuwa z życia i wyplenia, gdyż stałe obcowanie ze złem jest bardzo szkodliwe dla innych, a najszkodliwsze dla siebie samego. Tym zaś, o których można przypuszczać, że ich skłonność do błędu pochodzi raczej z niewiedzy niż ze świadomego wyboru zła, daje on czas na przemiany; a jeśli trwają przy swoim, wymierza im sprawiedliwość, nie obawiając się przecież, że mu ujdą!⁴⁸

Równocześnie Plutarch wskazuje, że wszelka kara ma wyłącznie cel wychowawczy i prewencyjny na drodze wyzwolenia duszy.

ten, co uważa, że kara ma inny cel niż uleczenie zła, i oburza się, jeśli ktoś chce stosować kurację jednych osób przez pośrednictwo innych, tak jak leczy się zapalenia oczu przecinając żyłę — wydaje się nie patrzeć dalej niż na zasięg zmysłów⁴⁹.

Filozof wierzy w skuteczność boskiej pedagogii, która odwołuje się do boskiej struktury duszy. Wierzy, że ostatecznie wszystkie dusze poddadzą się prowadzeniu boskiego Paidagogosa i powrócą do pierwotnego stanu bytowania. Czyż nie tego właśnie pragną w głębi swej istoty?

Koncepcję *apokatastazy* osobowej wieńczy, na gruncie filozofii greckiej, ostatni wielki system filozoficzny Hellady, neoplatonizm. Plotyn i jego spadkobiercy w swojej interpretacji rzeczywistości podtrzymują większość koncepcji związanych z *apokatastazą* osobową w tradycji orfiko-pitagorejskiej odnośnie istoty człowieka, jego doczesnej sytuacji i przeznaczenia, natury zła czy boskiej pedagogii. Mimo to wprowadzają teorie, które w konsekwencji wpływają na kształt koncepcji *apokatastasis* w filozofii neoplatońskiej⁵⁰. Zwłaszcza Plotyn opowiada się za ostateczną jednorodnością wszechrzeczy. Wskazuje, że wszystko bierze swój początek z Jedna-Absolutu i wszystko ostatecznie można sprowadzić do Absolutu⁵¹. Według Plotyna całokształt rzeczywistości wypływa z jednego źródła przez kolejne hipostazy: *Nous* i *Psyche*, aż do świata materialnego. Nawet materia pojmowana jest nie w tradycyjny, platoński sposób jako wieczny, bezkształtny substrat, w którym odwzorowane zostają a-czasowe idee, ale jako ostatni ele-

⁴⁸ *Ibidem*, 551 E.

⁴⁹ *Ibidem*, 559 E–F.

⁵⁰ W swoim szkicu ograniczam się do myśli Plotyna.

⁵¹ Zob. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*. T. 1. Katowice 1995, s. 31.

ment powstały w procesie emanacji z Jedna⁵². Tylko ono, jako przyczyna wszystkiego nie ma żadnej zewnętrznej przyczyny istnienia. „Czym tedy jest?“, pyta filozof:

Mocą wszech rzeczy. Gdyby jej nie było, to nie byłoby ani wszech rzeczy, ani umysłu, owego pierwszego i całkowitego żywota! A co jest ponad żywotem, to jest przyczyną żywota. Nie jest bowiem pierwsza ta działalna moc żywota, stanowiąca wszystkie jestestwa, lecz sama wytrysła jakby ze źródła. Bo pomyśl sobie źródło bez żadnego początku, które się užyczyło wszystkim rzekom, ale nie zostało wyczerpane przez te rzeki, lecz trwa jako takie w spokoju, a rzeki, które zeń wypłynęły, kiedy jeszcze są razem, zanim jeszcze każda popłynie w inną stronę, wiedzą już niejako z góry, gdzie każda wyśle swoje nurty!⁵³

Tego typu ujęcie natury całokształtu rzeczywistości przywodzi na myśl dawne teorie hylodoistów, według których wszystko powstaje z *arche*-zasady, *arche* jest we wszystkim obecna jako fundamentalny substrat oraz kreatywna moc, do *arche* również można wszystko ostatecznie zredukować⁵⁴. Zgodnie z takim ujęciem całokształtu rzeczywistości dysonans: rzeczywistość fenomenalna — świat noetyczny, jakkolwiek istnieje w kontekście procesu emanacji, to jednak w kategoriach ontologicznych traci na znaczeniu. Zbawienie polega nie tyle na wyrwaniu się z więzów beżjakościowego substratu — materii, ile na mistycznym zjednoczeniu duszy z Jednym. Zjednoczenie to, wbrew twierdzeniom wcześniejszych filozofów, możliwe jest już w doczesnym życiu, niekoniecznie po śmierci⁵⁵. Wszak, przy założeniu ostatecznej jednorodności całokształtu rzeczywistości, nie ma obiektywnych przeszkód, dlaczego zjednoczenie to nie mogłoby się odbyć tu i teraz. Tak ujęte zbawienie, jakkolwiek wymaga samozaparcia i wielkiego wysiłku, stoi otworem przed każdym człowiekiem. Czy przekłada się ono na eschatologię duszy, Plotyn pozostawia jako problem otwarty. Z pewnym prawdopodobieństwem można spekulować, że oczyszczona dusza człowieka wraca do noetycznego poziomu duszy świata, wpatrzonej (*epistrofa*) w hipostazy wyższe, *Nous*, a poprzez *Nous* w Jedno.

⁵² Zob. J. Rist, *Eros and Psyche*. Toronto 1964, s. 67.

⁵³ Plotyn, *Enneady* III, 8, 10. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 2000.

⁵⁴ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 983 b 9 n.

⁵⁵ Plotyn jest tego doskonałym przykładem, jako że zdaniem Porfiriusza czterokrotnie w swoim życiu doświadczył tego typu mistycznej unii. Zob. *O życiu Plotyna*, 23. — *Enneady* III, 6, 6.

Założenia filozoficzne koncepcji *apokatastasis*

W ten sposób, w ogólnych zarysach, kształtuje się koncepcja *apokatastasis* w filozofii greckiej w jej ujęciu kosmicznym oraz osobowym. Koncepcja ta, jak zostało wykazane, przybiera różne formy w poszczególnych systemach filozoficznych, tym niemniej — jak się wydaje — można wskazać kilka fundamentalnych założeń, które kryją się u jej podstaw koncepcji oraz teorii pokrewnych, jakie warunkują kształt koncepcji.

1. Jednym z fundamentalnych założeń wstępnych dla koncepcji *apokatastasis* jest przekonanie o **doskonałości początku i degradacji sytuacji teraźniejszej**. Świat doczesny, a w bardziej ograniczonym sensie stworzenie rozumne, będące jego integralną częścią, nie znajduje się w stanie, w jakim znajdowało się w momencie określanym mianem początku (faktycznym lub umownym), ale uległo znaczącej degradacji. Mityczny „grzech pierworodny” lub — opisując problem językiem fizyki — kosmiczne, arbitralne prawo konieczności sprawiło, że pierwotna, doskonała jedność została zniszczona. *Arche*-zasada uległa zróżnicowaniu, intelektualna dusza została skazana na istnienie w materialnej rzeczywistości stworzenie zostało pozbawione doskonałej relacji z bóstwem. Powszechne jest w kulturach pierwotnych przekonanie o doskonałości początku, „raju”, który w taki czy inny sposób został utracony⁵⁶. Przy tym historia jest procesem degradacji⁵⁷, dzieje świata coraz bardziej oddalają stworzenie lub postać świata *per se* od pierwotnego stanu doskonałości.

2. Jednak, przy powszechnym dla kultur starożytnych założeniu o **cyklicznej naturze czasu**, w wymiarze kosmicznym lub/i w odniesieniu do duszy⁵⁸, wygnanie z Raju nie musi, czy wręcz nie może być ostateczne w swoim charakterze. Doczesność, jakkolwiek zdeprawowana, obciążona skutkami grzechu pierworodnego lub kosmicznej konieczności, nie jest wieczna. Cykliczna natura czasu wskazuje, że kiedyś nastąpi odwrót od deprawacji i zwrot w kierunku

⁵⁶ Zob. mit o czterech wiekach ludzkości w *Pracach i dniach* Hezjoda. Zob. też Eliade, *Aspekty Mitu*, s. 56.

⁵⁷ Wyrazem tego może być „wycofanie” się bóstwa ze świata człowieka (*Deus otiosus*), coraz krótsze życie ludzkie (np. *Stary Testament*), coraz więcej kataklizmów, coraz bardziej powikłane losy ludzkości. Zob. pięć wieków w *Pracach i dniach* (109–201) Hezjoda, gdzie jedynie pierwszy Wiek Złoty jest doskonały.

⁵⁸ Zob. problem podwójnego znaczenia cykliczności, który rozwija m.in. Eliade w *Aspekty Mitu* (s. 56) w kontekście omawianej przez niego koncepcji „Roku-Koła”, gdzie rok kalendarzowy symbolizuje powtarzalność czasu kosmicznego. „Wyobrażenie „Roku-Koła” zyskało dwuznaczną symbolikę kosmiczno-witalną; „pesymistyczną” i „optymistyczną” zarazem. Upływ czasu oznacza bowiem stopniowe oddalanie się początków, a zatem utratę pierwotnej doskonałości. Wszystko, co trwa, kruszy się i ulega degeneracji po to tylko, by w końcu ulec zagładzie.... Trzeba jednak niezwłocznie dodać: obfitość, choć bardzo szybko utraconą, co jakiś czas można odzyskać. Każdy rok kończy się, co oznacza, że automatycznie następuje nowy początek”.

pierwotnej doskonałości czy to poprzez zrekonstruowanie pierwotnej formy *arche* (np. Milezyjczycy, Heraklit, stoicy), czy poprzez „nawrócenie” stworzeń rozumnych (np. Platon, medioplatonicy, neopitagorejczycy, neoplatonicy, filozofowie chrześcijańscy).

3. Z koncepcją cykliczności czasu integralnie związane jest nadrzędne **prawo kosmicznej sprawiedliwości**, prawo wyrównania, odpłaty, symetrii, które wskazuje, że wcześniej czy później, na zasadzie powrotu lub obrotu koła historii, stan pierwotny, pojmowany jako idealny, będzie odtworzony. Zaburzenie pierwotnej doskonałości rozumiane jest jako sytuacja nienaturalna, która nie może istnieć zawsze. Zróżnicowany świat fenomenalny, zgodnie z prawem sprawiedliwości kosmicznej, powróci do doskonałej postaci *arche*-zasady, a stworzenie znów będzie istnieć w bliskiej relacji z bóstwem.

4. Koncepcją wspomagającą prawo kosmicznej sprawiedliwości w jego wymiarze *apokatastatycznym* jest swego rodzaju **zasada zachowania substancji**, zgodnie z którą dostępny substrat jest ograniczony w swoim zakresie ilościowym⁵⁹. *Arche*-zasada jest doskonała, ale według starożytnego rozumienia koncepcji doskonałości oznacza to, że jest ilościowo ograniczona. Bóg jest bytem skończonym⁶⁰, a ilość dusz jest ściśle określona⁶¹. Chcąc nie chcąc więc, gdy założymy cykliczną naturę rzeczywistości, ten sam substrat musi być wykorzystany przy odtwarzaniu pierwotnego stanu świata, te same dusze muszą wcielać się, jeśli świat gignetyczny ma być wiecznym odwzorowaniem świata noetycznego⁶². Z perspektywy zasady zachowania substancji nie ma miejsca na unicestwienie

⁵⁹ Zakładam, że *apeiron* Anaksymandra charakteryzuje się raczej nieokreślonością niż nieskończonością ilościową/przestrzenną. Zob. Guthrie, *Filozofowie greccy*, s. 25: „Jest mało prawdopodobne, by Anaksymander wpadł na pomysł ścisłej przestrzennej nieskończoności, i choć niewątpliwie wyobrażał sobie bezkres jako coś ogromnego, coś o nieokreślonej wielkości, to zapewne chodziło mu przede wszystkim o brak wewnętrznego zróżnicowania, gdyż ta właśnie idea rozwiązuje problem, który niewątpliwie go trapił: problem początkowego stanu przeciwieństw”.

⁶⁰ Interesujące jest, że jeszcze Orygenes (*O zasadach* II, 9,1) broni koncepcji Boga jako bytu ograniczonego: „trzeba bowiem stwierdzić, że moc boża jest ograniczona, i nie należy usuwać jej granic pod pozorem oddawania czci Bogu. Gdyby bowiem moc boża była nieskończona, to z konieczności nie mogła by pojąć sama siebie: wszak z samej natury to, co nie ma granic, jest też nieogarnione. Bóg zatem stworzył tyle bytów, ile mógł ogarnąć, ile mógł mieć pod ręką i iloma mógł rządzić mocą swojej opatrności; podobnie też — stworzył taką materię, w jakiej mógł zaprowadzić ład”.

⁶¹ Koncepcja ta leży u podstaw np. pierwszego dowodu Platona na nieśmiertelność duszy w dialogu *Fedon* (70a–72e). Na gruncie chrześcijańskim koncepcji tej broni jeszcze Grzegorz z Nyssy. Zob. traktat *O stworzeniu człowieka* (16, PG 44, 185. Przeł. M. Przyszychowska. Kraków 2006): „Powstał zatem na obraz człowiek, [czyli] cała natura, dzieło podobne do Boga. Dzięki wszechmocnej mądrości powstała nie część całości, ale cała połączona pełnia natury. Ten, który obejmuje wszystkie krańce ziemi — jak mówi Pismo: „w Jego rękę są krańce ziemi” — ten, który zna wszystko, zanim powstanie, ogarnął myślą, jak wielka pod względem liczby [osób] będzie ludzkość”.

⁶² Zob. wcześniej zaprezentowany Platoński dowód na nieśmiertelność duszy z *Fedona*. Zob. stoicki model identyczności powtarzających się światów. Zob. Arnim II, 596 n.: „Po upływie wieków ten sam Sokrates będzie nauczać w tych samych Atenach, a na ulicach tych samych miast ci sami ludzie będą przeżywać te same cierpienia”.

niepokornych dusz ani na ich potępienie⁶³. 5. Wraz z koncepcją pierwotnego upadku, degradacji pierwotnej doskonałości i zdeprawowanego stanu doczesnego idzie przeświadczenie o istnieniu pewnego rodzaju **boskiej zasady** determinującej i kontrolującej wszechrzeczywistość. W kontekście *apokatastazy kosmicznej* jest to *arche*-zasada, z której wszystko pochodzi, *arche* immanentna jest całokształtowi rzeczywistości, zawiera wszelkie moce potrzebne, aby formować kosmos niejako od wewnątrz, do *arche* również ostatecznie wszystko się sprowadza. W ten sposób np. Jońscy filozofowie natury demitologizują tradycyjne koncepcje bogów i przypisują ich cechy boskiej wodzie, *apeironowi* czy powietrzu. Heraklit i stoicy tak samo ujmują ogień-*logos*⁶⁴. Człowiek jako integralny element kosmosu, *ex definitione*, musi podporządkować się przeznaczeniu wpisanemu w naturę boskiej *arche*-zasady⁶⁵.

W kontekście *apokatastazy* osobowej owa boska *arche* niejednokrotnie przybiera postać zasady transcendentnej, przynajmniej dla ograniczonej percepcji człowieka (np. stoicyzm i neoplatonizm). Może być to arbitralne prawo, nadrzędna idea Dobra czy też osobowy bóg, reżyser dramatu bytu rozumnego. Bóg karze stworzenie za pierwotny upadek, niejednokrotnie ujmowany jako sprzeciw wobec niemu, równocześnie jednak umożliwia powrót do stanu pierwotnego i określa jego warunki. Nadrzędną perspektywą hermeneutyczną w takim ujęciu relacji bóg-stworzenie jest miłosierdzie bóstwa, które nie mści się na stworzeniu, lecz wychowuje upadłe istoty, prowadzi do nawrócenia i soteriologicznej ekspiacji. Kara nie jest sposobem egzekucji w rękach boga, lecz metodą pedagogii i prewencji. W ten sposób bóstwo staje się nadrzędnym *paidagogosem*, który:

- **chce** zbawić człowieka jako byt nieskończenie miłosierny,
- **wie jak** to zrobić jako byt doskonale mądry i sprawiedliwy,
- **jest w stanie** osiągnąć zamierzony cel dzięki swej (wszech-)mocy.

Bóstwo skutecznie dąży do odtworzenia pierwotnego stanu człowieka/stworzenia rozumnego, który u zarania dziejów został utracony.

1. Istotnym założeniem w tak ujętej soteriologii jest przekonanie, że **zło** nie jest substancjalne w swej naturze, nie posiada odrębnego statusu ontycznego, jest po prostu **nieobecnością dobra/bytu**. Innymi słowy, nie ma symetrii między dobrem a złem, zło bowiem, w sensie ontycznym, nie istnieje. Jako takie zło nie może być stanem trwałym i nieodwracalnym. Przy ujęciu zła jako braku

⁶³ Pomijam problem dociekań eleackich na temat możliwości powstania czegoś nowego czy też zaniku tego, co istnieje.

⁶⁴ Empedoklesa, który wpisuje się w niniejszy nurt, należy odczytywać w kontekście dyskusji z ontologią eleatów. Zob. rozważania na temat natury świata atomistów czy Anaksagorasa.

⁶⁵ „Przeznaczenie prowadzi tego, kto za nim idzie, tego zaś, kto się opiera, ciągnie” (Arnim I 527, II 975), jak mówi Seneka w komentarzu do Kleantesa.

dobra nie istnieją obiektywne przeszkody powrotu. Przeszkody takie mogą występować w bóstwie, ale ono — zgodnie z wcześniejszą zasadą — kieruje się miłosierdziem. Przeszkody takie mogą istnieć w stworzeniu, wszak wielokrotnie jest ono ujmowane jako wolne w swojej naturze, czego najlepszym wyrazem jest grzech pierworodny. Mimo to filozofowie greccy stoją na stanowisku, że jakkolwiek zdeprawowane stworzenie w swej najgłębszej strukturze pragnie powrotu do Boga, nawet jeśli *prima facie* nie jest tego do końca świadome. Po prostu brud deprawacji zbyt mocno przykrył doskonałą i boską w swej naturze duszę. Zastosowanie znajduje tutaj Sokratejska zasada, że żaden człowiek nie grzeszy świadomie, ale u podstaw błędu-*hamartia* tkwi niezrozumienie.

2. Fundamentalne w tym kontekście jest przeświadczenie leżące u podstaw dualistycznej antropologii greckiej, że w **stworzeniu rozumnym/człowieku znajduje się częśćka boskości**, *arche*-zasady, która *ex definitione* nie może ulec zniszczeniu⁶⁶, ale po spełnieniu konkretnych warunków może i *de facto* musi powrócić do swego boskiego źródła. Założenie to podkreśla również fundamentalną zasadę, że stworzenie rozumne, mając w sobie częśćkę boskości, jest boskie w swej naturze lub pokrewne bóstwu, a co za tym idzie — jest strukturalnie dobre. Z tej perspektywy szkicowany w niektórych systemach dysonans: miłosierdzie Boga — wolność stworzenia, w kategoriach ontycznych traci rację bytu. Z tej perspektywy boska pedagogia nie tyle sprzeciwia się wolności stworzenia, np. prowadząc do nawrócenia przez kary i cierpienia, ile odwołuje się do istoty dobra/boskości w stworzeniu.

Powrót, opisywany w kategoriach filozoficznej koncepcji *apokatastasis*, wymaga spełnienia określonych warunków ze strony stworzenia, niejednokrotnie swego rodzaju synergii z bóstwem, której celem jest oczyszczenie z deprawacji, upodobnienie do bóstwa — *homoiosis theou*. Powrót wymaga czasu, częstokroć cykliczności czasu, co — w kontekście *apokatastazy* osobowej — w kolejnych wcieleniach daje szansę boskiemu elementowi stworzenia na pełną ekspiację i wyrwanie się z przekleństwa wcieleń. Cykliczność ta może przybierać formę idealnych powtórzeń historii świata, spirali powtarzającej ogólne tendencje i prowadzącej do aktualizacji pierwotnego stanu, lub — szczególnie w filozofii chrześcijańskiej — pojedynczego obrotu koła, którego epilogiem będzie stan, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkim” (I Kor 15, 28). Filozoficzna koncepcja *apokatastazy* oznacza odnowienie pierwotnego stanu rzeczy, powrót do utraconego Raju. W jaki jednak sposób owo odtworzenie pierwotnej jedności się do-

⁶⁶ Np. „dusza jest odpryskiem eteru zarówno ciepłego, jak i zimnego. Dusza jest czymś innym niż życie; jest nieśmiertelna, nieśmiertelne jest bowiem to, czego jest odpryskiem” (Aleksander Polihistor, w: DL, VIII 28).

konuje: czy na zasadzie kosmicznej konieczności, amnestii, czy powszechnego nawrócenia, uwarunkowane jest kontekstem systemu filozoficznego, w który koncepcja ta zostaje wpisana.

Philosophical presuppositions of Greek concept of “apocatastasis”

A b s t r a c t

The philosophical concept of apocatastasis denotes a return to the beginning, restoration of the primal order of things, restitution of the ideal unity, which on the basis of the law of necessity or the original sin has been lost. In the philosophical thought it is possible to indicate two basic levels on which the return is considered, the level of macro scale of cosmos and the level of the creation, especially the level of human beings. Thus, it is possible to define a cosmological and personal aspect of the philosophical concept of apocatastasis. In order for the concept to take place, there have to be met certain conditions, such as e.g. an idea of the perfect nature of the beginning and the degradation of the cosmos in the course of history, the cyclical nature of time, the concept of cosmological justice, the evil taken as a lack of good or the idea of kinship between human and god. The article describes the main modes of the concept of apocatastasis in the philosophical thought and analyses major requirements that are and have to be met on the way to the concept of eternal return.

PIOTR LOREK

Evangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

APOSTOŁA PAWŁA POGLĄD NA PIEKŁO

Apostoł Paweł ani razu nie używa tradycyjnych terminów na określenie piekła. Brak bowiem w jego listach pojęcia Gehenny¹, Hadesu² czy też Tartaru³. W przeciwieństwie do *Ewangelii Łukasza*, określającej Hades, w którym znalazł się bezduszny Bogacz, jako τόπος („miejsce”, Łk 16, 28), czy też *Ewangelii Mateusza*, gdzie stosuje się przysłówek ἐκεῖ („tam”, np. Mt 8, 12) odnośnie piekła, Paweł nigdy bezpośrednio nie wyraża się o piekle jako o miejscu. Apostoł nigdy nie używa także języka piekła, z którego pośrednio można by wywnioskować, że ma on na myśli jakieś miejsce. Stoi to w kontraście np. do stwierdzeń z *Ewangelii Mateusza* o wrzucaniu, pójściu czy odejściu gdzieś⁴, sugerujących przemieszczanie potępionego z jednego miejsca do drugiego. U apostoła niewierni nigdzie nie idą, czy nie są posyłani. Powstaje więc pytanie, czy w ogóle na podstawie listów Pawła można mówić o piekle, skoro tradycyjnie pojmowane jest ono jako miejsce.

Niniejsza praca ma na celu podjęcie pytania o stan ostateczny niewierzących przewidywany przez jednego z założycieli chrześcijaństwa. Nie zajmuję się wszystkimi pismami nowotestamentowymi *en bloc*, gdyż twierdzę, że jeśli

¹ Termin γέεννα występuje w *Nowym Testamencie* w 12 miejscach: w *Ewangeliach Synoptycznych* (Mt 5, 22. 29. 30; 10, 28; 18, 9; 23, 15. 33; Mk 9, 43. 45. 47; Łk 12, 5) oraz w *Liście Jakuba* (3, 6).

² Termin ᾗδης pojawia się w *Nowym Testamencie* 10 razy: w *Ewangeliach Synoptycznych* (Mt 11, 23; Mk 16, 18; Łk 16, 23), *Dziejach Apostolskich* (2, 27. 31) i w *Apokalipsie Jana* (1, 18; 6, 8; 20, 13. 14).

³ Termin ταρταρόω w *Nowym Testamencie* użyty jest jedynie w 2 *Liście Piotra* (2, 4).

⁴ Zob. użycie czasowników βάλλω, ἐκβάλλω, πορεύομαι, ἀπέρχομαι w Mt 5, 29. 30; 8, 12; 25, 41.

chodzi o życie pozagrobowe niewierzących, to kanon NT najprawdopodobniej zaświadcza o różnorodności poglądów pierwszych pokoleń chrześcijan. Dowodzenie tej tezy wymagałoby jednakże odrębnego opracowania. Przedmiotem namysłu będzie raczej samo *Corpus Paulinum*, przy czym w istotnych miejscach dokonam dodatkowo rozróżnienia na proto- i deuteropaulinowe dzieła.

Życie pozagrobowe niewierzących

Tradycyjna doktryna piekła zakłada istnienie *post mortem* niewierzących. Zanim więc można przejść do omawiania ostatecznego losu potępionych, należy zadać pytanie o to, jaką formę ich życia pozagrobowego wyznawał Paweł. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że brak w jego twórczości choć jednego passusu, który wskazywałby na to, że niewierny natychmiast po swej śmierci świadomie istnieje i gdzieś idzie, czy też się znajduje. Jeśli więc założyć, że dostępne nam pisma Pawła prezentują jego pogląd odnośnie bezpośredniego *post mortem* niewierzących, to trzeba uznać, że nie wyznawał on przekonania o ich nieśmiertelności w tradycyjnym greckim rozumieniu. Oczywiście, teoretycznie taki pogląd Paweł mógł podzielać, lecz nigdzie w swoich pismach go nie wyraził. I nam pozostaje milczeć w tym temacie, próbując rekonstruować jego przekonania o piekle, mając jednocześnie na uwadze, że w *Ewangelii Łukasza* wspomniany już wcześniej Bogacz świadomie istnieje zaraz po śmierci.

Skoro Paweł nigdzie nie wyraził swojego przekonania o pośmiertnym stanie niewierzących, pozostaje przejść do pytania o jego pojmowanie ostatecznego zmartwychwstania ludzkości.

Autor *Dziejów Apostolskich* wkłada w usta Pawła następujące słowa: „Mam [...] w Bogu nadzieję [...], że nastąpi zmartwychwstanie sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Dz 24, 14–15)⁵. Rzekome wyznanie poczynione przez Pawła najwyraźniej nawiązuje do słów *Księgi Daniela*: „Wielu zaś, co śpi w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (12, 2). Oryginalne znaczenie starotestamentowych słów prorockich najprawdopodobniej dotyczyło zmartwychwstania niektórych (heb. **בָּר**) żydów, a nie wszystkich ludzi. Z czasem zostało zuniwersalizowane i nabrało wymiaru powszechnego zmartwychwstania (np. 4 Ezdr 7; 2 Bar 49–51)⁶. Być może, słowa Pawła w *Dziejach Apostolskich* również dotyczą uniwersalnego zmartwychwstania. Nie jest to jednakże pewne. Dla naszych potrzeb wystarczy tylko zaznaczyć,

⁵ Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblii Tysiąclecia*. Wyd. 5, popr. Poznań 2003.

⁶ Zob. P. Lorek, „*Post mortem*” bezbożnych w literaturze żydowskiej z przełomu er. „*Theologica Wratislaviensia*” t. 2 (2007), s. 25–38.

że autor tej książki, jeśli w ogóle mówi o powszechnym zmartwychwstaniu, to nie stwierdza, w jaki ostateczny los niesprawiedliwych miałby wierzyć Paweł. Słowa z *Dziejów Apostolskich* (24, 14–15) nie determinują bowiem formy eschatologicznej egzystencji nieprawych.

Należy teraz zastanowić się, czy same pisma Pawłowe zawierają przekonanie o powszechnym zmartwychwstaniu ludzkości. Analiza głównych fragmentów traktujących o eschatologicznym zmartwychwstaniu zdaje się wskazywać na fakt, iż Paweł wyznawał jedynie zmartwychwstanie wierzących. Paweł co prawda w *Liście do Rzymian* (14, 9–10) twierdzi, że „Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi”, oraz że „wszyscy [...] staniemy przed trybunałem Boga”, ale te dwa stwierdzenia przedzielone są pytaniami wskazującymi na to, że Paweł ma na myśli raczej zmartwychwstanie wierzących: „Dlaczego więc ty potępiasz swego brata? Albo dlaczego gardzisz swoim bratem?”. Kontekst tych twierdzeń dotyczy osądzania się wzajemnego wierzących. Paweł zaleca wstrzymywanie się od potępiania innych wierzących, twierdząc, że ostatecznie oni wszyscy staną przed sądem Boga.

Wątek wzajemnego oceniania się chrześcijan pojawia się również w *1 Liście do Koryntian* (4, 5) i także w tym miejscu Paweł zdaje się skupiać na zmartwychwstaniu wierzących: „Przeto nie sądzcie przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan, który rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamysły serc. Wtedy każdy otrzyma od niego pochwałę”.

Urywek z *2 Listu do Koryntian* (5, 8–10) również wyraża nadzieję życia po zagrobowego wierzących pomimo tego, że mówi m.in. o rozliczeniu za złe uczynki: „chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana [...], staramy się Jemu podobać [...]. Wszyscy musimy bowiem stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre”.

W pismach protopaulinowych znajdują się jeszcze dwa istotne ustępy, które choć nieraz odczytuje się jako miejsca wyrażające wiarę w powszechne zmartwychwstanie, to jednak wyraźnie jest ono ograniczone do będących w Chryście: „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chryście wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności: Chrystus jako pierwociny, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia” (1 Kor 15, 22–23). Autor w tym fragmencie nie mówi o całej ludzkości, raz w Adamie, raz w Chryście. Traktuje raczej o dwóch zbiorach ludzi, jednym w Adamie i drugim w Chryście, przy czym zbiór ludzi w Chryście jest podzbiorem ludzi w Adamie. W myśli apostoła uczestnictwo w Chryście jest zawsze poprzedzone wiarą

(zob. np. Rz 8, 11). Podobnie należy odczytywać *1 List do Tesaloniczan* (4, 16–17). Fragment ten też ogranicza zmartwychwstanie do będących w Chrystusie: „Sam bowiem Pan zstąpi z nieba [...], a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, żywi, [tak] pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze”.

Jedyny ustęp z *Corpus Paulinum*, w którym doszukać się można wiary w zmartwychwstanie uwzględniające również niewierzących, odnajdujemy dopiero w deuteropaulinowym *2 Liście do Tymoteusza* (4, 1): „Zaklinam cię na Boga i Chrystusa Jezusa, który będzie sądził żywych i umarłych”. Jednakże i ten fragment daje się interpretować w świetle mu podobnego w *Liście do Rzymian* (14, 9), odczytanego wcześniej jako ograniczającego zmartwychwstanie do wierzących.

Zatem podsumowując należy stwierdzić, iż brak w dziełach Pawła ustępów, w których można by jednoznacznie dopatrzeć się wiary w powszechne zmartwychwstanie. Takie przekonanie eschatologiczne wyraźniej widać za to w przypisywanych słowach Pawłowi w *Dziejach Apostolskich* i w *2 Liście do Tymoteusza*, bądź też w innych księgach *Nowego Testamentu*, jak: *Ewangelia Jana* (5, 28–29), *1 List Piotra* (4, 5) czy *Apokalipsa* (20, 11–15).

Wiara w zmartwychwstanie zawężone jedynie do wiernych nie była obca w czasach przed apostołem Pawłem, by wspomnieć choćby przekonania eschatologiczne z *2 Księgi Machabejskiej*⁷. Na marginesie warto dodać, że Paweł traktował uczestnictwo w zmartwychwstaniu, na wzór jego wizji zmartwychwstałego Chrystusa, jako część samej rzeczywistości zbawienia. Zatem dla niego już samo uczestnictwo w zmartwychwstaniu jest częścią zbawienia, nie zaś jedynie przygotowaniem do zbawienia lub potępienia.

Jeśli więc uznać powyższą pobieżną egzegezę tekstów Pawła za właściwą oraz założyć, że teksty te wyrażają pełny Pawłowy obraz odnośnie eschatonu, to należy przypuszczać, że w myśli apostoła w ogóle nie pojawia się idea piekła. Dla niego uczestnictwo w życiu pozagrobowym jest nagrodą dla wierzących w mesjaństwo Jezusa.

Założmy jednakże dla potrzeb dalszego wywodu, że apostoł wyznawał pogląd o powszechnym zmartwychwstaniu na sąd, a zatem twierdził, że również niewierzący pośmiertnie staną przed Bogiem. Równocześnie zakładamy więc, że fragmenty w listach Pawła mówiące o eschatologicznym sądzie nie dotyczą żyjących w momencie paruzji niewierzących, jak by je można odczytywać (np. Rz 2), ale że dotyczą ich sądu *post mortem*.

Dalszą analizę pism Pawła w kontekście tematu o piekle chciałbym przeprowadzić w sposób *dedukcyjny*. Otóż nie będę się zastanawiał nad tym, w jaki

⁷ Zob. Lorek, *op. cit.*, s. 36–37.

pogląd o piekle dają się zebrać dostępne informacje w pismach Pawła, ale raczej, czy da się w oparciu o nie dowieść jednego z trzech głównych poglądów na ostateczny los niewierzących. Zatem stawiam sobie za zadanie sprawdzić, czy można opierając się na dostępnych materiałach potwierdzić jedno z trzech przekonań: (1) zmartwychwstali niewierzący będą wiecznie cierpieć w piekle — ortodoksyjny pogląd; (2) zmartwychwstali niewierzący po otrzymaniu zasłużonej kary ostatecznie przestaną istnieć — tzw. uniestwienie; (3) zmartwychwstali niewierzący po otrzymaniu wyroku Boskiego ostatecznie zostaną zbawieni — tzw. apokatastaza osobowa lub powszechne zbawienie ludzkości.

Tradycyjne Piekło

Aby dowieść, że Paweł wyznawał wiarę w tradycyjne piekło, należałoby wskazać na takie opisy ostatecznego stanu niewierzących, w których użyto terminów przedstawiających jego wieczność. Okazuje się jednakże, że chociaż apostoł dookreśla ostateczny stan wierzących poprzez przymiotnik αἰώνιος, to jednak nigdy tego nie czyni w stosunku do niewierzących. Przykładem tej asymetrii niech będzie znany wers z *Listu do Rzymian*: „Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć [θάνατος], a łaska przez Boga dana — to życie wieczne [ζωὴ αἰώνιος] w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (zob. np. Ga 6, 7–8). Jedyne miejsce w *Corpus Paulinum*, w którym ostateczny los niewierzących opisany jest jako wieczny, znajdujemy dopiero w deuteropaulinowym 2 *Liście do Tesaloniczan* (1, 9), gdzie stwierdza się, że prześladowający chrześcijan „poniosą [...] karę wiecznej zagłady [ὀλεχρος αἰώνιος]”. Chociaż wydaje się, że ten popawłowy urywek zmierza w kierunku tradycyjnego rozumienia piekła, to jest wciąż zbyt lakoniczny, przez co może być odczytywany nie tylko tradycyjnie jako wieczny świadomy proces/stan zatracenia, ale także anihilacionistycznie jako traktujący o wiecznym skutku wymierzonej na niewierzącym kary kończącej się uniestwieniem. Fragment ten może też być odczytywany uniwersalistycznie poprzez przyznanie przymiotnikowi αἰώνιος znaczenia zależnego od istoty pojęcia zatracenia, które — w przekonaniu uniwersalisty — nie jest wieczne. W takim przypadku αἰώνιος można odnosić do długotrwałego, na wzór starotestamentowego rozumienia tego słowa⁸, procesu kary, ale ograniczonego czasowo. Znaczeniu więc frazy ὀλεχρος αἰώνιος można przypisać tradycyjne rozumienie piekła, jak to już wyraźnie czyni autor we fragmencie 4 *Księgi Machabejskiej* (10, 15), zapowiadając Antiochowi IV Epifanesowi, prześladowcy Żydów, niekończące się męki pie-

⁸ Zob. np. *Księga Izajasza* 34, 10, LXX: εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, użyty w *Apokalipsie* (19, 3) również na zobrazowanie czasowo ograniczonego sądu nad miastem.

kielne⁹, natomiast takiego rozumienia nie dałoby się bez ryzyka nadinterpretacji wyprowadzić z samego 2 *Listu do Tesaloniczan* (1, 9).

Zatem podsumowując, ze stwierdzeń rozsianych w listach Pawła nie można naturalnie wyprowadzić tradycyjnego poglądu na piekło. Można go dostrzec w jednym późniejszym deuteropaulinowym fragmencie, ale nawet i ten ustęp pozostaje niejednoznaczny w stosunku do ostatecznego losu niewiernych.

Unicestwienie

Przechodzę do pytania o to, czy w oparciu o pisma Pawła można stwierdzić, że wyznawał on pogląd o ostatecznym unicestwieniu niewiernych. Przez anihilację rozumiem pozmartwychwstaniowy sąd nad niesprawiedliwymi, następującą po nim karę i ich ostateczną śmierć¹⁰. Na opisanie ostatecznego stanu niewierzących Paweł używa takich terminów jak: ἀπόλλυμι — ‘ginać’, ‘niszczyć’ (Rz 2, 12; 2 Kor 2, 15; 4, 3; 2 Tes 2, 9), ἀπώλεια — ‘zguba’, ‘zatrącenie’ (Flp 1, 28; 3, 19), θάνατος — ‘śmierć’ (Rz 6, 16. 21. 23; 7, 5; 2 Kor 2, 16; 7, 10), ἀποθνήσκω — ‘umierać’ (Rz 8, 13), φθείρω — ‘niszczyć’ (1 Kor 3, 17), φθορά — ‘skażenie’ (Ga 6, 8), czy ὀλεθρος — ‘zagłada’ (1 Tes 5, 3; 2 Tes 1, 9). Zestawiając te terminy można odnieść wrażenie, że implikują one razem ostateczną śmierć niewierzących.

Problem polega jednakże na tym, że Paweł w żadnym miejscu nie rozwinął ich znaczenia. Brak u niego przykładowo historii o Bogaczu, który po śmierci, bądź zmartwychwstaniu jest osądzony, cierpi za swoje winy i ostatecznie umiera. Okazuje się raczej, że te wieloznaczne terminy jak śmierć czy zniszczenie Paweł wywodzi ze starotestamentowej tradycji deuteronomistycznej cechującej się m.in. użyciem kontrastu między życiem a śmiercią, czyli dwoma skutkami przestrzegania/nieprzestrzegania Prawa. W znanym ustępie z *Księgi Powtórzonego Prawa* (30, 15–20) pojęcia życia i śmierci mają szersze niż jednostkowe i fizyczne konotacje. Dotyczą bowiem również dostatniego zbiorowego życia narodu w ziemi obiecanej i ewentualnego sądu wygnania z niej za nieposłuszeństwo¹¹. Podobnie niejednoznaczne jest użycie określenia „śmierć” w historii Adama i Ewy (Rdz 2, 17)¹², z której często korzysta Paweł formułując język rzeczywistości eschatologicznej. Te i inne obserwacje powinny przestrzegać egzegetów przed dosłownym odczytywaniem pojęcia śmierci w apostoelskich sformułowaniach eschatologicznych. Dopuszczona musi zostać jego metaforyczność

⁹ Zob. P. Lorek, *Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanasa w wybranych pismach starożytnych*. „Theologica Wratislaviensia” t. 3 (2008).

¹⁰ Taki pogląd, w środowisku ewangelikalnym, można znaleźć u J. Stotta, J. Wenhama i innych.

¹¹ Zob. P. Lorek, *The Motif of Exile in the Hebrew Bible; An Analysis of a Basic Literary and Theological Pattern*. Wrocław 2006, s. 93–94.

¹² *Ibidem*, s. 63 n.

i idąca za nim niejednoznaczność. Zatem choć język sądu nad niewierzącymi zdaje się wskazywać na ich ostateczne unicestwienie, a więc na ostatecznie puste piekło, takiego poglądu nie da się jednakże dowieść — Paweł bowiem nigdzie nie rozwija pojęcia eschatologicznej śmierci (zob. w kontraście obszerniejszy fragment w *Apokalipsie* 20).

Uniwersalizm

Pozostaje mi jeszcze zestawienie przekonania najstarszych świadectw chrześcijańskich, którymi są listy Pawła ze zdobywającym coraz więcej zwolenników poglądem na ostateczny los niewierzących, jakim jest przekonanie o ich ostatecznym zbawieniu. W tym przypadku również będę starał się dowieść negatywnej tezy o tym, że i tego poglądu nie należy przypisywać przekonaniom Pawła.

Dla pokazania idei apokatastazy w myśli apostoła zwykle przywołuje się urywek z *1 Listu do Koryntian* (15, 22): „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni”. Już na wstępie wspomniałem, że Paweł w tym fragmencie mówi o dwóch grupach ludzi. Nie wszyscy będący w Adamie są równocześnie będącymi w Chrystusie. Dla Pawła bowiem wiara jest nieodłącznym warunkiem uczestnictwa w skutkach zbawienia przez Chrystusa (Rz 3, 22).

Kolejnym fragmentem teoretycznie wskazującym na występowanie apokatastazy osobowej w myśli Pawła jest *1 List do Koryntian* (3, 15): „ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprowadzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień”. Urywek ów jednakże umiejscowiony jest w kontekście dyskusji nad rozłamami w Kościele korynckim wywołanymi m.in. przez ich przywódców, do których to też najprawdopodobniej mamy tu nawiązanie.

Zamiast przywoływać kolejne ustępy wskazujące na uniwersalistyczną eschatologię, należy stwierdzić, że Paweł ani razu nie wypowiada zdania, z którego jednoznacznie wynika, że wszyscy, łącznie z umarłymi niewierzącymi, ostatecznie dostąpią zbawienia¹³. Istnieją urywki, które dają się w ten sposób zinterpretować, ale równie dobrze można do nich przyłożyć inny pogląd o piekle.

¹³ Zob. jednakże przekonanie W. Hryniewicza (*Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*. Warszawa 2003, s. 114–115): „Niektóre teksty w listach Pawła Apostoła wyraźnie wskazują na uniwersalną perspektywę zbawienia (por. Rz 11, 32; 1 Kor 15, 24–27; Flp 2, 10–11; Kol 1, 16–20). To w nich rysuje się obraz całego stworzenia powracającego do miłosiernego Stwórcy, który pragnie wszystko odnowić ze pośrednictwem Chrystusa (por. także Ef 1,10)”. Podobnie pisze i W. Barclay, *William Barclay: A Spiritual Autobiography*. Grand Rapids 1977, s. 65–67 (cyt. z: <http://www.auburn.edu/~allenkc/barclay1.html>, z 14 VIII 2008): “[T]here is the fact that there are things in the New Testament which more than justify this belief [in universal salvation, PL]. [...] Paul writes to the Romans: “God has consigned *all* men to disobedience that he may have mercy on *all*” (Rom. 11:32). He writes to the Corinthians: “As in Adam *all* die, so also in Christ shall *all* be made alive” (1 Cor. 15:22); and he looks to the final total triumph when God will be

Podsumowanie i wnioski

Podsumowując poczynione do tej pory obserwacje na temat przekonań Pawła o piekle nieuniknionym wydaje się wniosek o niejednoznaczności apostoła w tym temacie. Sporadyczne i lakoniczne wzmianki o sądzie ostatecznym dają się zrozumieć zarówno jako wskazujące na wiecznie pełne piekło, jak i ostatecznie puste piekło — czy to z powodu unicestwienia, czy to z powodu odnowienia niewierzących. Jednakże żaden z tych poglądów nie jest na tyle wyraźnie wypowiedziany przez apostoła, żeby bez narażenia się na zarzut nadinterpretacji mu go przypisać.

Niemniej jednak ta negatywna konkluzja jakby przeczy pewnemu naturalnemu przeświadczeniu, według którego skoro u apostoła tak ważną rolę odgrywa refleksja soteriologiczna, to pewnie miał on jakieś wyrobione albo przynajmniej kształtujące się zdanie na temat tego, co stanie się z osobami, które nie uznają Jezusa jako Pana. Można się więc zastanowić nad tym, w jaki najbardziej prawdopodobny pogląd dają się zebrać informacje zawarte w listach Pawła. W pierwszej części pracy doszliśmy do wniosku, że apostoł raczej nie wyznawał wiary w życie pośmiertne niewierzących. Brak bowiem w jego listach wyraźnych fragmentów, które miałyby wskazywać na natychmiastową pośmiertną egzystencję niewierzących czy też ich ostateczne zmartwychwstanie podczas paruzji. Jeśli uznać tę obserwację za właściwą, wtedy naturalnym byłoby twierdzenie, że Paweł przewidywał koniec egzystencji niewierzących wraz z momentem ich fizycznej śmierci. Taki wniosek zdaje się potwierdzać poczyniona w drugiej części pracy analiza pojęć użytych przez Pawła na opisanie ostatecznej rzeczywistości, która miała osiągnąć niewiernych. Terminy takie jak: ἀπόλλυμι, ἀπάλεια, θάνατος, ἀποθνῆσκα, φθείρω, φθορά, czy ὀλεθρος najnaturalniej dają się łącznie odczytać jako odnoszące się do śmierci, a skoro Paweł ma nie wyznawać wiary w pozagrobową egzystencję niewiernych — do śmierci fizycznej. W tym kierunku interpretacyjnym zmierzają badania przeprowadzone przez Davida Powysa¹⁴. Twierdzi on, że według Pawła tylko wierzący mieli

everything to everyone (1 Cor. 15:28). In the First Letter to Timothy we read of God "who desires *all* men to be saved and to come to the knowledge of the truth," and of Christ Jesus "who gave himself as a ransom for *all*" (1 Tim 2:4–6). The New Testament itself is not in the least afraid of the word *all*. [...] I believe implicitly in the ultimate and complete triumph of God, the time when all things will be subject to him, and when God will be everything to everyone (1 Cor. 15:24–28). For me this has certain consequences. If one man remains outside the love of God at the end of time, it means that that one man has defeated the love of God — and that is impossible". Niemniej jednak należy powtórzyć, żaden z fragmentów, do których nawiązują Hryniewicz i Barclay, nie da się jednoznacznie odczytać jako wskazujący na uniwersalne zbawienie ludzkości.

¹⁴ D. Powys, "Hell": A Hard Look at a Hard Question. *The Fate of the Unrighteous in New Testament Thought*. Carlisle 1998, s. 308–337.

doświadczyć zmartwychwstania. Los niewierzących miał się zaś kończyć wraz z ich śmiercią fizyczną. W podsumowaniu swoich rozważań pisze następujące słowa:

Paul conceived of the fate of the unrighteous both in terms of loss of relationship and loss of life. When referring to the present this conception was metaphorical — a person could be “dead” though living and breathing. When seen as future, death was not a metaphorical prospect. It took on a strong literalism: in the future only the righteous would enjoy Christ’s gift of life and immortality. The resurrection of those “in Christ” was the only resurrection envisaged by Paul. His writings lack the Johannine theme of a general resurrection to judgment¹⁵.

Wniosek Powysa dotyczący różnorodności nowotestamentowej wiary związanej z zakresem zmartwychwstania (u Jana mamy uniwersalne zmartwychwstanie, u Pawła zaś tylko wierzących) prowadzi do szerszego pytania o to, jaką formę ostatecznej rzeczywistości niewierzących powinni wyznawać chrześcijanie. Okazuje się, że pewna niejednoznaczność Pawła w tym zakresie, jak i różnorodność przekonań w tekstach kanonicznych (ten wątek nie został rozwinięty w niniejszym opracowaniu) zmuszają do szukania odpowiedzi na pytanie o chrześcijańskie piekło nie na poziomie egzegezy poszczególnych fragmentów biblijnych, ale poprzez dalsze rozważania natury systematycznej. Zachodzi więc konieczność pogłębiania analiz dokonywanych w ramach biblistyki poprzez refleksję teologiczną i filozoficzną. Ostateczny pogląd na piekło, przy założeniu, że chrześcijaństwo nie powinno dopuścić różnorodności przekonań w tym zakresie, winien nie tylko uwzględniać pojedyncze fragmenty traktujące o losie eschatologicznym niewierzących, ale także opierać się na rozważaniach z zakresu wszystkich dziedzin dogmatyki — nie jedynie samej eschatologii.

Apostle Paul’s View of Hell

A b s t r a c t

The article tackles the theme of the ultimate destiny of unbelievers in the Apostle Paul’s thought in the context of the discussion on three major Christian views of the nature of hell (everlasting suffering, ultimate annihilation, and final renewal of unbelievers). All three views assume some kind of afterlife of unbelievers. It turns out however, that except for one deuteropauline passage,

¹⁵ *Ibidem*, s. 335.

it is difficult to speak, on the basis of Paul's letters, about the traditional bodiless existence of unbelievers immediately after their death, or about their final physical resurrection. For the purpose of further discussion the author assumes, however, the presence of Paul's conviction about the resurrection of unbelievers in his writings and wonders whether, on the basis of the available statements about the eschatological state of unbelievers, it is legitimate to defend one of the three views on hell. This analysis leads to the conclusion that none of the views can be proven without the accusation of overinterpretation and a priori assumption of a particular scenario on the afterlife fate of unbelievers, though these may be claimed to be derived from exegesis. Thus it turns out, in a further attempt to reconstruct the Pauline view of hell, that his lack of belief in the afterlife existence of the unconverted can be harmonized with the basic 'death' vocabulary which he uses to describe their ultimate fate. This means that Paul probably thought that the existence of unbelievers ends with their physical death.

SEBASTIAN R. SMOLARZ

Ewangeliczny Kościół Reformowany we Wrocławiu i EWST

OGRANICZENIA APOKATASTAZY W APOKALIPSIE ŚW. JANA — OBSERWACJE EGZEGETYCZNE

Wstęp

Na początku niniejszego eseju warto wprowadzić rozróżnienie między koncepcją apokatastazy w sensie lingwistycznym i teologicznym. Pochodne słów ἀποκαθίστημι oraz ἀποκαθιστάνω nie są rzadkie w *koinē* greckiego *Nowego Testamentu*. Opisując uzdrowienia dokonane ręką Jezusa, ewangeliści odnieśli je do odnowienia zdrowia bądź przywrócenia części ciała do używalności (ręka: Mt 12, 13; Mk 3, 5; Łk 6, 10; oczy: Mk 8, 25). W ustach Markowego Jezusa pochodne słów pojawiły się w kontekście proroctwa wskazującego na odnowienie wszystkich rzeczy przez (nowego) Eliasza (Mk 9, 12). W *Dziejach Apostolskich* Łukasz odniósł ἀποκαθίστημι do nadziei związanej z odbudowaniem/odnowieniem królestwa izraelskiego (1, 6) oraz do proroctwa dotyczącego odnowienia wszechrzeczy (3, 21). Autor *Listu do Hebrajczyków* użył raz pochodnej omawianych słów w odniesieniu do swego powrotu do adresatów (13, 19). Zatem na podstawie samych określeń można konkludować, że słowa ἀποκαθίστημι oraz ἀποκαθιστάνω w *Nowym Testamencie* nawiązują do odrestaurowania rzeczy, których obecny stan nie jest tym oczekiwanym czy pożądanym.

Apokatastaza jako koncepcja filozoficzna zakłada, z jednej strony, powrót do doskonałości początku, czyli pierwotnego stanu bądź, z drugiej — ostateczną odnowę całości. Teologicznie zaś używano i nadal używa się jej na wyrażenie poglądu o ostatecznym zbawieniu każdego człowieka, a czasem nawet upadłych aniołów.

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie ograniczeń stojących na drodze teologicznej koncepcji apokatastazy w *Apokalipsie św. Jana*, a szczególnie przeanalizowanie zagadnienia „drugiej śmierci”. Warto podkreślić w tym miejscu, że *Apokalipsa* więcej niż inne księgi *Nowego Testamentu* studiowana jest w ostatnich dekadach jako nieprzerwana aluzja do pism starotestamentowych¹. Zatem wiele uwagi poświęca się znaczeniom tych starotestamentowych passusów, do których ona nawiązuje, w szczególności prorockim pismom Ezechiela, Izajasza i Daniela². Przy czym rozpoznać można, że autor zespolił razem wiele starotestamentowych obrazów z różnych ksiąg³. Zakłada się również, że oryginalne konteksty powinny oświecać znaczenie stwierdzeń nowotestamentowego Apokaliptyka⁴.

Apokaliptyczna apokatastaza

W *Księdze Apokalipsy* nie używa się słów pochodnych ἀποκαθίστημι i ἀποκαθιστάνω. Pojawiają się w niej natomiast pewne wyrażenia, które lingwistycznie i obrazowo nawiązują do koncepcji odnowy wszechrzeczy, szczególnie człowieka. Do najbardziej rozpoznawalnych należy ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα (Ap 21, 5b).

Bibliści wskazali, że fraza nawiązuje, z jednej strony, do prorocтва Izajasza (43, 19), którego kontekst przedstawia powrót Izraela z niewoli babilońskiej i odnowienie go w Ziemi Obiecanej⁵, a z drugiej, do Izajasza (65, 17–18), prezentującego wizję odnowy stworzenia z wierną resztką Izraela i nowym Jeruzalem

¹ L. P. Trudinger, *Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation*. „Journal of Theological Studies” 1966 (17), s. 82. W roku 1975 J. M. Ford (*Revelation*. Nowy Jork 1975, s. 27) doliczyła się ponad 400 aluzji do *Starego Testamentu* w rozdziałach 4–22. Jednak od tamtego czasu zauważyć można tendencję wzrostową w ilości rozpoznawanych nawiązań.

² Zob. np. S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*. Sheffield 1995, s. 74.

³ Jako pierwszy sugerował to A. Vanhoye (*L'Utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse*, „Biblica” 1962 <43>, s. 436–477). Od tamtej pory ogólnie przyjmuje się to za uzasadnione. Zob. też D. Mathewson, *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation* 21. 1–22. 5. Sheffield 2003, s. 29.

⁴ Zob. Mathewson, *op. cit.*, s. 22. Choć przy tym należy przyznać Apokaliptykowi prawo do wyrażania nowych zastosowań w nowym kontekście. Zob. np. R. E. Clements, *Apocalyptic, Literacy, and the Canonical Tradition*. W: Hulitt Gloer, *Eschatology and the New Testament: Essays in Honor of George Raymond Beasley-Murray*, Peabody 1988, s. 20–21.

⁵ Zob. Mathewson, *op. cit.*, s. 61–62. Por. J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah. An Introduction and Commentary*. Downers Grove 1993, s. 337.

w roli głównej⁶. Można by z tego wnioskować, że autor *Apokalipsy* korzysta z wcześniejszego *Vorbild*, aby wyrazić swoją wizję przyszłości. Jednak istnieje pewien problem z odniesieniem tego obrazu do czasoprzestrzeni. Już sam początek i koniec, tworzące klamrę *Apokalipsy*, sugerują, że ogólnie jej treść odnosi się do wydarzeń ἀ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (1, 1; 22, 6). A zatem uważny czytelnik powinien przynajmniej dać szansę interpretacji, która stara się odnieść treści księgi do historycznego kontekstu ludzi w niej opisanych. W takim lokalnym, nie globalnym, kontekście „nowość” może oznaczać w pierwszym rzędzie odnowę przymierza między Bogiem a Jego ludem, czyli otwarcie nowej karty historii Boga i wiernego Mu człowieka⁷. Choć i tutaj należy założyć pewien globalny wydzźwięk tego odnowienia.

Studiując wspomnianą frazę 21, 5b grupa egzegetów przywołuje na pamięć inne kanoniczne teksty chrześcijańskie, które podobną odnowę stworzenia traktują nie jako odległe wydarzenie, ale jako proces rozpoczęty wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Apostoł Paweł nawiązał do obu przytoczonych tekstów Izajasza w 2 *Liście do Koryntian* (5, 17), wskazując, iż odnowa już się rozpoczęła wśród wiernych przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa⁸. A zatem lepiej mówić o inauguracji procesu niż pojedynczym wydarzeniu u kresu historii. G. B. Caird starając się uzmysłwić podobieństwa między Pawłem a Janem, stwierdza:

Paweł nauczał o nowym stworzeniu, w którym za pozorami zewnętrznego człowieka, z jego słabościami i rozkładem, kształtuje się wewnętrzny człowiek, który codziennie upodabnia się do Chrystusa, lecz pozostaje ukryty aż do czasu jego przyścia (2 Kor 3, 18; 4, 16–18; 5, 16–17; Kol 4, 1–4). Przed oczyma Jana rysuje się podobna wizja, lecz na kosmiczną skalę. Ślepa niewiara dostrzega jedynie świat zewnętrzny, starzejący się w swym zepsuciu, skazany na zanik w obliczu świętości; z kolei wiara widzi rękę Bożą

⁶ Zob. Mathewson, *op. cit.*, s. 62–64. Por. B. G. Webb, *Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah*. W: D. J. A. Clines, S. E. Fowl, S. E. Porter, *The Bible in Three Dimensions: Essays in celebration of forty years of Biblical Studies in the University of Sheffield*. Sheffield 1990, s. 65–84. Zob. też P. Briks, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w „Biblii Hebrajskiej”*. Warszawa 2004, s. 324–331.

⁷ D. Chilton w *The Days of Vengeance. An Exposition of the Book of Revelation* (Tyler 1987, s. 537–540) zwraca uwagę, że w *Biblii* opisując Boże zbawienie i odnowę przymierza nierzadko używa się kategorii ponownego/nowego stwarzania (Iz 65, 17. 25; 2 P 3, 1–14). Skoro autor *Apokalipsy* myśli obrazami *Starego Testamentu*, może w tym stwierdzeniu mieć na uwadze w pierwszej kolejności Boży lud. Por. Briks, *op. cit.*, s. 330. Przy czym należy dodać, Boży lud w *Apokalipsie* składa się z części etnicznego Izraela, która uznała Jezusa za Mesjasza, oraz z ludzi wszystkich plemion świata (Ap 5, 10; 7, 5–10).

⁸ Zob. Beale, *op. cit.*, s. 1052. Zob. też D. A. Aune, *Revelation 17–22*. Nashville 1998, s. 1125.

działającą w tle, przekształcającą wszystko. Obecne bolączki ziemi są niczym innym jak bólami porodowymi nowego stworzenia⁹.

Wydaje się więc, że w szerszym kontekście myśli judeochrześcijańskiej odnowa wszechrzeczy jest procesem zainaugurowanym przez Boga w czasach i pośród wspólnoty Jana i czytelników jego dzieła, ale też procesem, który zmierza ku całkowitej przemianie, nie zagładzie obecnego świata¹⁰.

Podobnie na wizję odnowy wypracowującej się w historii wskazują inne wyrażenia w *Apokalipsie* (21–22). Fraza: ὁ θάνατος οὐκ ἔσται, w *Apokalipsie* (21, 4b) dla znawcy *Biblii Hebrajskiej* może kojarzyć się z odwróceniem śmiertelności, która pojawiła się po upadku pierwszych ludzi (Rdz 3)¹¹. Jednak w wyrażeniu tym rozpoznaje się leksykalne nawiązanie do dwóch prorocत्व Izajasza zapisanych w 25, 8 i w 65, 19b–20¹². Trudno uznać, by drugi z tych tekstów mówił o nieśmiertelności cielesnej, gdyż co najwyżej daje nadzieję na długowieczność zarówno wiernych, jak i niewiernych w nowych realiach (ww. 20. 17), przywołując na pamięć długość życia sprzed biblijnego potopu w epoce Noego¹³. Opisuje on zatem symptomy odnowy w erze Mesjasza, w czasach *eschatonu*¹⁴. Pierwszy tekst źródłowy mówi prawdopodobnie o przyszłym, z punktu widzenia Izajasza, uporaniu się Boga ze zjawiskiem śmierci jako *wrogiem* ludzi i dlatego można przypuszczać, że nie dotyczy ogólnie nieśmiertelności¹⁵. Referuje wizję czasów zbawienia, kiedy Bóg wyzwoli wszystkie narody z ich udręki, możliwe, że właśnie z lęku przed śmiercią (zob. ww. 6–7). Niektóre wczesnochrześcijańskie dokumenty stwierdzają, że dla wierzących w Chrystusa śmierć nie stanowi już zagrożenia jako *wróg* (np.: J 11, 25–26; Flp 2, 21; 2 Tm 1, 10). Dla nich została pokonana, choć ich ciała nadal umierają. Jednak skądinąd, obietnicy Bożej

⁹ G. B. Caird, *The Revelation of Saint John*. Peabody 1999, s. 266.

¹⁰ Por. N. T. Wright, *New Heavens, New Earth. The Biblical Picture of the Christian Hope*. Cambridge 1999, s. 9–12. Zgadzałoby się to z przynajmniej niektórymi oczekiwaniami wyrażonymi przez starotestamentowych proroków, np. przez Izajasza w rozdziale 65. Zob. Briks, *op. cit.*, s. 326.

¹¹ Warto przy tym zauważyć, że Redaktor *Księgi Rodzaju* opisując człowieka przed upadkiem nie wypowiada się jednoznacznie na temat jego cielesnej nieśmiertelności. Interpretatorzy raczej ją zakładają na podstawie słów przekleństwa wyrażonych w *Księdze Rodzaju* (3, 19). Jednak samo zdanie sugeruje, że człowiek będzie pracował w trudzie aż do swej śmierci, tzn. kresu swego ciała, aż powróci ono do materii, z której zostało złożone. W przypadku w. 22 zaś zakłada się, że życie wieczne pochodzi z „drzewa życia”. Patrz dalej odnośnie ξύλον ζωής.

¹² Zob. Mathewson, *op. cit.*, s. 57–58.

¹³ Por. A. Harman, *Isaiah. A Covenant To Be Kept for the Sake of the Church*. Fearn 2005, s. 423.

¹⁴ Por. E. J. Young, *The Book of Isaiah vol. 3*. Grand Rapids 2001, s. 515.

¹⁵ Zob. Briks, *op. cit.*, s. 346–347. Autor ten odnotował, że w omawianym tekście Izajasza może chodzić m.in. o nawiązanie do bóstwa kananejskiego, wroga Baala, którym był Mot — personifikacja śmierci. Pokonanie go to nie to samo, co nieśmiertelność każdego człowieka. Prawdopodobnie w myśli nowotestamentowej rola Mota przypisana jest szatanowi (Hbr 2, 14). Zwycięzenie go może oznaczać pokonanie *wrogości* śmierci. W *Apokalipsie* śmierć również jest uosobiona (6, 8), choć zarazem wydaje się, że przedstawiona jest jako odrębna *persona* w stosunku do szatana (20, 10. 14).

w *Apokalipsie* (21, 4b) nie można odmówić również wymiaru przyszłej nadziei (20, 14; por. 1 Kor 15, 54). Zatem w stwierdzeniu Apokaliptyka chodzi prawdopodobnie o proces wyzwiania od śmierci, który dotyczy zarówno adresatów *Apokalipsy*, jak i przyszłych pokoleń Bożego ludu (zob. Ap 21, 3c–e).

Kolejne stwierdzenie: „ξύλον ζωής”, występujące w *Apokalipsie* (22, 2; zob. też 2, 7) przywodzi na pamięć utracone „drzewo żywota” w ogrodzie Eden (Rdz 2, 9; 3, 22) i przez to może sugerować powrót do stanu początkowego, do raju utraconego. Jak bibliści zgodnie zauważyli, nawiązuje ono również do wizji w *Księdze Ezechiela* (47, 1–12), w której prorok dostrzegł drzewa wydające co miesiąc świeże owoce oraz liście „na lekarstwo”¹⁶. Kontekstem tej wizji było odnowienie wcześniej niewiernego Izraela w Ziemi Obiecanej oraz jego więzi z Bogiem w świątyni (zob. 47, 13–22; 43, 2–9). Jednak Apokaliptyk rozszerzył zastosowanie tej wizji na wszystkie narody świata¹⁷. Sam wydzźwięk jego stwierdzenia wydaje się wskazywać, że powrót do „drzewa życia” nie jest przyszłym wydarzeniem, ale swoistym procesem historycznym. Liście „drzewa życia” służą do ciągłego uzdrawiania narodów, które w odzwieciu na zaproszenie Boga (Ap 22, 14. 17) wchodziły w bramy nowego Jeruzalem, aby zyskać życie wieczne¹⁸. A zatem jest to głównie wizja więzi narodów z Bogiem, nie cielesnej nieśmiertelności czy całkowitego odnowienia świata.

Z tych wiodących przykładów można wnioskować, że choć lingwistycznie *Apokalipsa* powołuje się na ideę odnowy wszechzeczy, jednak na ich podstawie nie można rozstrzygnąć, czy popiera teologiczną koncepcję apokatastazy. Przytoczone stwierdzenia w szerszym biblijnym kontekście dotyczą ludzi wiernych Bogu, którzy uczestniczą w (nierzadko trudno dostrzegalnym) procesie odnowy świata. Zresztą wydaje się, iż jednym z głównych zadań *Apokalipsy* „jest uświadomienie [...] czytelnikom, że istnieje inny wymiar życia ludzkiego, którego nie można dostrzec po prostu obserwując ten świat”¹⁹. Czy wobec tego w tym innym wymiarze istnieje miejsce dla teologicznej koncepcji apokatastazy? Aby na to odpowiedzieć, trzeba przeanalizować ważne w tym względzie określenie „druga śmierć”.

¹⁶ Por. Mathewson, *op. cit.*, s. 187 n. Zob. też J. Casey, *The Exodus Theme in the Book of Revelation Against the Background of the New Testament*. „Concilium” 1987 (189), s. 41.

¹⁷ R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*. Edynburg 1993, s. 316.

¹⁸ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999, s. 1108. Nowe Jeruzalem w *Apokalipsie* (21–22) jest symbolem ludu Bożego. Zob. R. H. Gundry, *The New Jerusalem: People as Place, Not Place for People*. „Novum Testamentum” 1987 (29/3), s. 256–257. — K. E. Miller, *The Nuptial Eschatology of Revelation 19–22*. „Catholic Biblical Quarterly” 1998 (60/2), s. 304.

¹⁹ C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Eugene 2002, s. 440.

„Druga śmierć” w *Apokalipsie*

Sformułowanie „ὁ θάνατος ὁ δεύτερος” pojawia się czterokrotnie w *Księdze Apokalipsy* (2, 11; 20, 6. 14; 21, 8). Nie występuje ono w pozostałych księgach *Nowego Testamentu*, choć niektórzy bibliści wskazują na podobieństwo ze stwierdzeniami dotyczącymi (pośmiertnego) zatracenia w *Ewangeliach*²⁰.

Pierwszy raz w *Apokalipsie* pojawia się jako przeciwieństwo nagrody — korony żywota — w liście do Kościoła w Smyrnie (2, 10–11). Zwycięzcy — wierni Bogu i Chrystusowi w obliczu próby i cierpień członkowie tego zgromadzenia, w nagrodę za wytrwanie zyskają koronę, która składa się z życia (wiecznego), pomimo że umrą śmiercią męczeńską²¹. W *Starym Testamencie* Boży lud otrzymał koronę jako wyraz życia z Bogiem (Ez 16, 12. 6), ale mógł ją stracić przez niewierność (Jr 13, 18–19; Lm 5, 16). Dlatego niektórzy egzegeci sugerują, że korona życia w myśli biblijnej wiązała się z wiernością Bogu i z męstwem²². Cnoty te sprawiają, że ludzie „nie doznają szkody od drugiej śmierci” (Ap 2, 11b). Korona życia — życie wieczne — jawi się zatem jako przeciwieństwo stanu „drugiej śmierci”, który w domyśle trwa poza śmierć cielesną.

Fraza pojawia się dwukrotnie w rozdziale 20 *Apokalipsy* (ww. 6, 14). Najpierw występuje jako część obietnicy złożonej każdemu, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu — „nad nim druga śmierć nie panuje”. Wśród egzegetów nie ma zgody co do znaczenia „pierwszego zmartwychwstania”. Część z nich sugeruje, że chodzi o zmartwychwstanie cielesne męczenników spośród siedmiu kościołów wymienionych w rozdziałach 2–3, które poprzedza zmartwychwstanie wszystkich wiernych lub wszystkich ludzi u kresu historii²³. Inna grupa egzegetów sugeruje, że za tym stwierdzeniem kryje się zmartwychwstanie wszystkich wiernych w przyszłości, kiedy Chrystus przyjdzie ponownie, by zainaugurować swoje tysiącletnie królestwo na ziemi — dopiero po tym nastąpi „drugie zmartwychwstanie” bezbożnych²⁴. Jednak obie interpretacje pomijają ważny kontekst konceptualny *Apokalipsy*. „Pierwsze zmartwychwstanie” zestawione jest z długim okresem panowania Chrystusa i Jego wiernych (Ap 20, 5)²⁵

²⁰ Np. Caird (*op. cit.*, s. 36) stwierdził, że fraza „druga śmierć” odpowiada zniszczeniu w Gehennie opisanemu w *Ewangelii Mateusza* (10, 28; por. Łk 12, 4 n.).

²¹ Zob. R. Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ. Commentary on the Book of Revelation*. Berrien Springs 2002, s. 120. Autor wskazuje w tym kontekście na podobieństwa z podobnymi obietnicami wyrażonymi przez Jakuba (1, 12) i apostoła Pawła (2 Tm 4, 7–8; Rz 8, 18). Zob. też Beale, *op. cit.*, s. 244.

²² Zob. np. R. Zimmermann, *Nuptial Imagery in the Revelation of John*. „Biblica” 2003 (84), s. 156.

²³ Zob. N. T. Wright, *Resurrection of the Son of God. Christian Origins and the Question of God*. Vol. 3. Minneapolis 2003, s. 473–474.

²⁴ Zob. Stefanovic, *op. cit.*, s. 565–566.

²⁵ Tysiąc lat to prawdopodobnie długi okres (niewidzialnego) panowania Chrystusa od czasu po

i łączy się z wyzwoleniem od miasta, które uciska i zabija świadków ewangelii (zob. 11, 8; 18, 4; 19, 2. 6). W dodatku Jan porównał to „pierwsze zmartwychwstanie” do sprawowania kapłaństwa przez wiernych Chrystusa (20, 6), które na początku Księgi opisał jako obecną rzeczywistość kościołów (1, 6)²⁶. Również wczesnochrześcijańska literatura biblijna знаła pojęcie zmartwychwstania w sensie duchowym — przejścia z oddalenia do bliskiej więzi z Bogiem, z wizją na dalsze, drugie zmartwychwstanie (J 5, 24–29; Ef 2, 1. 4–6)²⁷. Z wymienionych względów wolno domniemywać, że „pierwsze zmartwychwstanie” w *Apokalipsie* (20, 6) prawdopodobnie nawiązuje do starotestamentowych obrazów powrotu ludzi z niewoli do nowego życia z Bogiem (Oz 6, 1–2; Ez 37, 1–14)²⁸. Może zatem oznaczać nie tyle cielesne przebudzenie zmarłych, ile stanowić metaforę więzi nowego życia z Chrystusem i panowania z Nim bez względu na śmierć fizyczną²⁹. Uczestnicy tego zmartwychwstania nie są zagrożeni „drugą śmiercią”, lecz oczekują na drugie zmartwychwstanie (ciała) w przyszłości. A żyjący z dala od Boga pozostają w jej zasięgu.

„Druga śmierć” jest zdefiniowana w *Apokalipsie* (20, 14) jako ἡ λίμνη τοῦ πυρός, do którego po sądzie Bożym trafiają śmierć i Hades, a także każdy „kto nie był zapisany w księdze żywota” (w. 15)³⁰. Samo „jezioro ognia”, umiejscowione poza nową Jerozolimą³¹, wydaje się kresem czy udziałem ludzi niewiernych Bogu, podobnie jak śmierci i Hadesu oraz diabła i fałszywego proroka (zob. 20,10).

Czwarty raz „druga śmierć” pojawia się w kontekście odnowienia wszechrzeczy w *Apokalipsie* (21, 8). Jest przeciwieństwem dziedzictwa wiernego zwycięzcy (por. w. 7). Jest udziałem „tchórzów, niewiernych, obrzydliwych, morder-

zmarłych wstaniu aż do Jego powtórnego przyjścia. Zob. Beale, *op. cit.*, s. 150, 995. Ale zob. też M. Gilbertson, *The Meaning of the Millennium. Revelation 20 and Millennial Expectation*. Cambridge 1997. Autor ten dostrzega bogatą starotestamentową symbolikę nawiązującą do tysiącletniego królestwa, ale i jego przyszły wymiar.

²⁶ Zob. Chilton, *op. cit.*, s. 104.

²⁷ *Ibidem*. Por. Beale, *op. cit.*, s. 1004–1005.

²⁸ Zob. S. R. Smolarz, *Covenant and the Metaphor of Divine Marriage in Biblical Thought with Special Reference to the Book of Revelation*. University of Wales 2005, s. 405–407 [niepublikowana rozprawa doktorska].

²⁹ Por. M. S. Terry, *Biblical Apocalypstics: A Study of the Most Notable Revelations of God and of Christ*. Grand Rapids 1988, s. 452.

³⁰ „Księga życia” to znany ze *Starego Testamentu* motyw dotyczący rejestru obywateli Izraela (Wj 32, 32; Ps 69, 29; Iz 4, 3). Zob. Ford, *op. cit.*, s. 359. Analogicznie w *Apokalipsie* odnosi się do spisu członków Bożego ludu.

³¹ „Jezioro ognia” przez zestawienie w *Apokalipsie* (21, 8 i 22, 15) zdaje się oznaczać pozostawanie poza nową Jerozolimą, nowym miastem szczególnej obecności Boga i Chrystusa. Zob. L. J. Thompson, *The Mythic Unity of the Apocalypse*, w: *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers*. Atlanta 1985, s. 26. w *Ewangeliach* podobna rola przypisana została Gehennie, która była wysypiskiem śmieci na zewnątrz świętego miasta Jerozolimy, gdzie tlił się ogień. Zob. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*. Vol. 2. Minneapolis 1996, s. 183, przypis 142.

ców, wszetecznych, czarowników, bałwochwalców oraz wszelkich kłamców”. Możliwe, że chodzi o tych, których styl życia jest przeciwieństwem Dekalogu³². W tym miejscu autor *Apokalipsy* pozostaje kontynuatorem żydowskiego stylu myślenia o przyszłości ludzi, co da się zauważyć w kilku biblijnych parafrazach.

„Druga śmierć” w biblijnej myśli żydowskiej³³

„Druga śmierć” nie pojawia się z nazwy w hebrajskim tekście *Starego Testamentu*, lecz można ją napotkać w jego liturgicznych aramejskich parafrazach. Egzegeci jako przykład przytaczają *Targum Palestyński* do *Księgi Powtórzonego Prawa* (33, 6). Błogosławieństwo Mojżesza z hebrajskiego tłumaczy się „Niech żyje Ruben i niech nie umiera”. Jednak w *Targumie* brzmi ono: „Niech żyje Ruben w tym świecie i niech nie umiera drugą śmiercią, którą to umierają bezbożni w świecie, który ma nadejść”³⁴. Onkelos tłumaczy ten sam tekst następująco: „Niech żyje Ruben życiem wiecznym i niech nie umiera drugą śmiercią”³⁵. Uważa się, że w obu przypadkach w sformułowaniu „druga śmierć” chodzi o wyłączenie (bezbożnych) ze zmartwychwstania³⁶.

„Druga śmierć” pojawia się kilkakrotnie w *Targumie* do *Księgi Izajasza*. Stych 22, 14 dotyczy sądu nad niewierną Jerozolimą: „Prorok powiedział: Słyszałem na własne uszy, gdy Pan Bóg Wszechmogący to postanowił: „Zaprawdę ten grzech nie będzie wam odpuszczony aż umrzecie drugą śmiercią”, mówi Pan Bóg Wszechmogący”³⁷. Grzechem tym była niewiara czyli niewierność wobec zaleceń Jahwe (zob. ww. 12–13). *Targum* 65, 6 można przetłumaczyć: „Ich kara będzie w Gehennie, gdzie ogień pali się cały dzień. Oto jest zapisane przede mną: Nie dam im odpocząć w ciągu [ich] życia, ale wymierzę im karę za ich przewinienia i wydam ich ciała na drugą śmierć”³⁸. W szerszym kontekście rozdziału chodzi o apostatów z Bożego ludu (w. 11). To oni mimo długiego

³² Zob. Mathewson, *op. cit.*, s. 91–92.

³³ Aune w *Revelation 17–22* (s. 1091–1093) podaje przykłady kilku starożytnych pism greckich, w których pojawia się zwrot „druga śmierć”. Lecz jednocześnie przyznaje, że autor *Apokalipsy* jest zależny nie od nich, ale od biblijnej myśli żydowskiej, co ogólnie odpowiada współczesnemu konsensusowi metodologicznemu w studiach nad tą księgą. Zob. przypis 2 w tym artykule.

³⁴ Tłumaczenie za M. McNamara, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*. Grand Rapids 1972, s. 76.

³⁵ *Ibidem*, s. 123.

³⁶ Zob. *ibidem*.

³⁷ Na podstawie angielskiego tłumaczenia *Targumu* do *Izajasza* 22, 14 w D. E. Aune, *Revelation 1–5*. Dallas 1997, s. 168.

³⁸ Angielskie tłumaczenie tego tekstu można odnaleźć w Internecie. Np. S. Bacchiocchi, *Hell: Eternal Torment or Annihilation?* „Dialogue” 2006, <http://dialogue.adventist.org/articles/10.3.bacchiocchi.e.htm>

napominania ze strony proroków Boga zlekceważyli Jego słowa i stali się adresatami ostrzeżenia dotyczącego drugiej śmierci. Podobnie też do nich prorok zwraca się w wersecie 15 tego samego rozdziału, gdzie w *Targumie* zanotowano: „I pozostawicie swoje imię moim wybranym na przekleństwo: Pan Bóg zabije cię *drugą śmiercią*, lecz swoje sługi, sprawiedliwych, nazwie innym imieniem”. Obietnicę „innego imienia” wolno kojarzyć z nagrodą nowego imienia dla zwycięzcy w *Apokalipsie* (2, 17), która z kolei nawiązuje do kapłaństwa odnowionego ludu Bożego w czasach *eschatonu*³⁹. A zatem „druga śmierć” może oznaczać wykluczenie z ludu przymierza w czasach odnowienia.

Targum do Jeremiasza 51, 39. 57 odnosi się do sądu Bożego nad Babilonem i jego dostojnikami, biblijnymi arcywrogami Bożego ludu. W obu wersetach hebrajskie określenie „sen wieczny” tłumaczone jest jako „druga śmierć”: „umrą *drugą śmiercią* i nie ożyją dla świata, który ma nadejść, mówi Pan”⁴⁰. Sformułowanie to, podobnie jak w *Targumie* do *Powtórzonego Prawa* (33, 6), sugeruje wyłączenie ze zmartwychwstania umożliwiającego życie w świecie *eschatonu*.

Chociaż na podstawie przytoczonych stychów z *Targumów* trudno dokładnie sprecyzować naturę „drugiej śmierci”, wydaje się, że w biblijnej myśli żydowskiej zakłada ona zazwyczaj wykluczenie ze zmartwychwstania do nowego świata. Przy czym możliwe jest, że niektóre cytowane przez biblistów teksty wskazują również na element kary i cierpienia (nawet cierpienia cielesnego — TgIz 65, 6) tych, którzy są uczestnikami tej śmierci⁴¹. Natura i okres tego cierpienia pozostają przedmiotem debaty między zwolennikami ostatecznej anihilacji⁴² a tradycjonalistami opowiadającymi się za wieczną męką w jeziorze ognia (Ap 14, 9–11; 20, 10)⁴³. Jednak, o ile wiadomo autorowi niniejszego eseju, na podstawie biblijnych tekstów żydowskich nie wnioskuje się za ostateczną odnową tych, którzy znaleźli się w zasięgu „drugiej śmierci”. Trudno też jednoznacznie określić, na ile myśl żydowska zapożyczyła koncepcję „drugiej śmierci” z kultury starożytnego Egiptu, gdzie pewne teksty utożsamiają ją z ostatecznym zgładzeniem duszy⁴⁴.

³⁹ Zob. G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*. Sheffield 1998, s. 113–114.

⁴⁰ Tłumaczenie angielskie w: Aune, *Revelation* 17–22, s. 1092.

⁴¹ Zob. dyskusję w: Beale, *The Book of Revelation*, s. 1036.

⁴² Zob. np. Caird, *op. cit.*, s. 36, 255. — Bacchiocchi, *loc. cit.*

⁴³ Zob. np. Beale, *The Book of Revelation*, s. 761–762, 1036–1037. — R. H. Mounce, *The Book of Revelation*. Grand Rapids 1997, s. 274–275.

⁴⁴ Zob. Aune *Revelation* 17–22 (s. 1092–1093), który wskazuje na tego typu domniemane powiązania, choć sam przychylił się ostatecznie do poglądu, że teksty *Apokalipsy*, odnoszące się do „drugiej śmierci”, nie mogą oznaczać całkowitego zniszczenia człowieka/duszy, lecz raczej dotyczą „wiecznych męk” (zob. 20, 10).

Ograniczenia apokatastazy w *Apokalipsie Jana*

Księga Apokalipsy zawiera obszerny zbiór wizji, które choć w pierwszej kolejności odnoszą się do czasów siedmiu Kościołów w niej opisanych (1, 1. 3. 4; 22, 10), stanowią też swoisty kalejdoskop wczesnochrześcijańskiej nadziei związanej z lepszym od obecnego światem. Szczególnie dwa ostatnie rozdziały obejmują stwierdzenia, które konceptualnie wskazywać mogą na odnowienie wszystkiego — aż do stanu podobnego jak na początku, do utraconego życia w mitycznym ogrodzie Eden. Lecz zarazem da się dostrzec, że mówią one o czymś bardziej doskonałym niż doskonałość początku. Symboliczne drzewo życia nie znajduje się w tym wypadku wewnątrz ogrodu, ale na środku ulicy potężnego miasta przyobleczonego w Bożą chwałę (22, 2; 21, 16. 23). Do tego miasta narody wnoszą też wypracowaną w historii swoją chwałę i swoje bogactwo, dodając mu wdzięku (21, 24. 26; por. Iz 60)⁴⁵. Wnioskować z tego można, że odrestaurowanie w kategoriach *Apokalipsy* to nie cykliczny powrót do początku, ale liniowy rozwój w stronę większej chwały niż chwała początku. Odnosząc się do przytoczonej wcześniej myśli G. B. Caird'a, dałoby się pokusić o konkluzję, że obecne udręki ziemi stanowią składową jej przyszłej chwały. Koniec przewyższa początek.

Jednak mimo pozytywnej wizji odrestaurowania i przyszłej chwały narodów i ziemi oraz ogromnych proporcji, w jakich odnowa dotyka ludzkość (por. Ap 5, 9; 7, 9; 21, 16)⁴⁶, kanoniczna *Apokalipsa*, podobnie jak biblijna myśl żydowska, z której wyrosła, pozostawia pewną grupę ludzi poza miastem odnowy, w stanie (miejsu?) „drugiej śmierci” (22, 15; 21, 8). Szerszy kontekst wskazuje, że ta „druga śmierć” obejmuje bezbożnych, niestosujących się do przykazań Bożych, oraz wrogów Bożego ludu, w tym diabła, śmierć i Hades. To swoiste wygnanie poza mury miasta jest dla nich udziałem w „jeziorze ognia”, przypominającym ewangelijną Gehennę — miejsce pozbawione Bożej chwały i oddzielone murem od jego ludu. Stanowi ono kontrast dla nowości, którą Bóg zaprowadza w swoim stworzeniu (21, 1–7. 10 – 22, 5). Nic też w judeochrześcijańskich opisach „drugiej śmierci” nie sugeruje, że jest ona odwracalna, że osoby, które jej zostały poddane, mogą liczyć w przyszłości na odnowę. Dlatego również wydaje się, że

⁴⁵ Zob. Mathewson, *op. cit.*, s. 164–166. Autor zaznacza też tematyczne paralele z *Księgami Izajasza* (2, 2–4) i *Zachariasza* (14, 6–19).

⁴⁶ Rozmiary miasta opisane w *Apokalipsie* (21, 16) sugerują, że mogło ono pomieścić cały ówczesny helleński (tzw. cywilizowany) świat. Zob. J. M. Vogelgesang *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation* (Harvard University 1985, s. 95 <niepublikowana rozprawa doktorska>), który odnosi się w niej także do wcześniejszych badań przeprowadzonych przez D. Georgiego (*Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*. W: D. Luhrmann, G. Strecker, *Festschrift für Günter Bornkamm zur 75. Geburtstag*. Tybinga 1980, s. 367).

„druga śmierć” jest najpoważniejszym ograniczeniem dla teologicznej koncepcji apokatastazy w *Apokalipsie św. Jana*.

Limits of Apocatastasis in *St. John's Apocalypse*: exegetical considerations

A b s t r a c t

The essay distinguishes between the concept of *apocatastasis* in literary and theological sense. It considers focal statements referring to the restoration of the world in Rev 21–22 (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα in 21, 5b; ὁ θάνατος οὐκ ἔσται in 21, 4b and ξύλον ζωῆς in 22, 2), suggesting that they can be interpreted against the historical background of Revelation's original audience. It also analyses the notion of “second death” in Revelation (2:11; 20:6,14; 21:8) and Jewish biblical writings (*Tg. P* and *Onqelos* Deut 33:6; *Tg. Isaiah* 22:14; 65:6,15; *Tg. Jeremiah* 51:39,57), pointing that the concept is a serious obstacle in the way of theological *apocatastasis* in the Visionary's document.

MACIEJ MANIKOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

„OTO CZYNIĘ WSZYSTKO NOWE”. APOKATASTAZA I NOWE STWORZENIE

Wprowadzenie

Termin „*apokatastaza*” pochodzi od greckiego czasownika „*apokathistemi*” i rzeczownika *apokatastasis*. W pierwszym przypadku oznacza on: ‘przywrócić’, ‘zwrócić’, ‘umożliwić powrót’, ‘zapłacić’, ‘powracać’, ‘zamienić się w coś’; w drugim natomiast — ‘przywrócenie’, ‘powrót do czegoś czy do poprzedniego miejsca lub położenia, a nawet poprzedniego stanu’. Pojęcie *apokatastazy*, występujące zarówno w *Biblii*, jak i w pismach teologów oraz filozofów wczesnego chrześcijaństwa, może być rozumiane na wiele sposobów. Nie wyczerpując w tym miejscu wszelkich potencjalnych koncepcji, warto podkreślić — jak się wydaje — dwa fundamentalne rozróżnienia. Po pierwsze, wymienić trzeba biblijną i filozoficzną (czy też filozoficzno-teologiczną) koncepcję *apokatastazy*, po drugie — apokatastazę kosmiczną i osobową¹. Wojciech Szčerba pisze:

Filozoficzna czy też religijna koncepcja *apokatastasis* (łac. *Restitutio in primum statum*) oznacza przywrócenie pierwotnej jedności, odnowienie pierwotnego stanu. Może odnosić się do przywrócenia **pierwotnego porządku świata**

¹ Zob. W. Szčerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001, s. 19.

np. u stoików głoszących pogląd, że po pewnym okresie świat ulegnie zognieniu (gr. *ekpyrosis*), aby mógł powstać nowy (gr. *diakosmesis*); czy parsów utrzymujących, że po zniszczeniu dokonanym przez Arymana zaistnieje nowy świat. Filozoficzna *apokatastasis* może również odnosić się do odnowienia **pierwotnego stanu stworzenia**, w szczególności człowieka, np. u orfiko-pitagorejczyków czy neoplatoników utrzymujących, że nieodkupione dusze przeżywają szereg wcieleń aż do całkowitego oczyszczenia się ze zła. W ten sposób zarysowuje się, może nieco arbitralne, rozróżnienie na **apokatastazę osobową** i **apokatastazę kosmiczną**. Zazwyczaj apokatastaza osobowa zawiera się w kosmicznej, gdy odnowienie stworzenia jest częścią ogólnego odnowienia świata, lub też kosmiczna w osobowej, gdy kosmos stanowi jedynie tło, scenę spektaklu, w którym główne role odgrywają żywe istoty. Niekiedy jednak, szczególnie przy mniej lub bardziej linearnym pojmowaniu czasu, w określonych systemach filozoficzno-religijnych występuje tylko jeden z dwóch rodzajów apokatastazy².

Dopiero po tym metodologicznym uściśleniu podkreślić należy, iż rozważania tego szkicu teologicznego, obejmującego swym zasięgiem jedynie mały fragment *Objawienia św. Jana*, dotyczyć będą biblijnej *apokatastazy* kosmicznej, w której *apokatastaza* osobowa będzie niejako „dalszym ciągiem”. Choć proponowane rozważania będą filozoficzno-teologiczne, to jednak materiałem wyjściowym analiz, komentarzy i interpretacji będzie Objawienie biblijne, wzbogacone niekiedy odwołaniami do tekstów Ojców Kościoła. Intencją tekstu nie jest udowodnienie jakiejś teologicznej czy filozoficznej tezy, ale jedynie próba odczytania źródłowego fragmentu poprzez pryzmat filozoficzno-teologicznej koncepcji *apokatastazy*.

Apokalipsa — tekst źródłowy

Ostatnia Księga *Pisma Świętego*, jak mówi jej pierwszy werset, dotyczy tego, co ma nadejść. Parafrazując jej początek, można powiedzieć, iż jest to objawienie się Jezusa Chrystusa, które ukazuje koniec historii świata i człowieka. Trzeba pamiętać, że nie jest to „objawienie św. Jana” ale „objawienie Jezusa Chrystusa”, a ściślej: „objawienie Jezusa Chrystusa dane Janowi” jako temu, który staje się ostatnim świadkiem. Tradycja katolicka uznaje, że wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów, w tym wypadku Jana właśnie, kończy się „objawienie powszechne”. Od tej pory możemy mieć do czynienia jedynie z tzw. objawieniami prywatnymi³.

² *Ibidem*.

³ O ile w objawienie powszechne, czyli w to wszystko, co objawił sam Bóg (*Stary Testament*) i Jezus

Jednak to nie obraz Sądu Ostatecznego jest tutaj centralnym miejscem, lecz słowa wypowiedane przez samego Boga, które są dalekim echem fundamentalnego „Niech się stanie” z *Księgi Rodzaju*. To pokazuje, jak podkreśla o. Aleksander Mień, że właśnie rozdział 21 *Apokalipsy* jest centrum tej Księgi, jest tym, który ukazuje cel stworzenia, a może lepiej — cel dla którego pojawiło się stworzenie, a jest nim przebóstwienie świata⁴. Już tutaj warto zaznaczyć, iż idea przebóstwienia zakłada nie tylko odnowienie świata, ale przede wszystkim takie odnowienie, które jest dokończeniem dzieła stworzenia, czyli jest odnowieniem pierwotnego Bożego zamysłu względem świata i człowieka. Cóż mówi wspomniany już fragment *Apokalipsy*? —

I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma. I Miasto Święte — Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI. I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły”. I rzekł Zasiadający na tronie: „Oto czynię wszystko nowe”. I mówi: „Napisz: Słowa te wiarygodne są i prawdziwe”. I rzekł mi: „Stało się. Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec. Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia. Zwycięzca to odziedziczy i będę Bogiem dla niego, a on dla mnie będzie synem. A dla tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelakich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką — to jest śmierć druga”. [Ap 21,1–8]⁵

Analizując wstępnie ten fragment można odkryć trzy płaszczyzny, które dołącznie charakteryzują tę wizję. Po pierwsze, mamy wyraźne stwierdzenie pewnego faktu, jakim jest zobaczenie przez Jana nowej ziemi i nowego nieba oraz zstępującego z tego nowego nieba Miasta Świętego, Nowego Jeruzalem. Pisma Jana, abstrahując teraz od kwestii autorstwa, podkreślają prymat widzenia nad słyszeniem, tak charakterystycznym dla *Starego Testamentu*⁶, co ma wielu uzmy-

Chrystus, a za nim Apostołowie (*Nowy Testament*) trzeba wierzyć, o tyle w objawienia prywatne, nawet gdyby osobą objawiającą się był Jezus Chrystus, wierzyć już nie trzeba, choć należy to do pobożności chrześcijańskiej.

⁴ A. Mień, *Apokalipsa. Komentarz*. Przeł. M. Buchalik. Kraków 2000, s. 183.

⁵ Wszystkie polskie cytaty pochodzą z: *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblii Tysiąclecia*. Wyd. 3, popr. Poznań 1991. Grecka wersja *Pisma Świętego* na podstawie: *Novum Testamentum Graece*. Ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart 1993.

⁶ Zob. T. Śpidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*. Przeł. J. Dembska. Kraków 1997, s. 22.

sławiać hellenistyczne wpływy na tego pisarza. Po drugie, Jan otrzymuje dokładne wyjaśnienie nie tylko samej wizji, ale także jej sensu, przez głos płynący od Tronu. Same „głos” i „Tron” mogą nawiązywać do istniejących w pismach Jana wątków apofatycznych. Po trzecie, Jan słyszy głos samego Boga nie wypowiadającego tutaj prorocstwa, ale wymawianym słowem inicjującego działanie, którego finałem jest to, co podkreślają słowa „Stało się”⁷. To powoduje, że centralnym momentem tego wydarzenia są właśnie słowa wypowiedziane przez Boga, które niczym klamrą spinają to, co właśnie się stało. Słowa bowiem: „Oto czynię wszystko nowe”, rozpoczynają działanie Boga, a słowa „Stało się” — działanie to kończą. To, co zostaje wypowiedziane później, można traktować jako swoisty komentarz. Dlatego dla analizy tego, co ma się stać, tego, co jest głównym tematem *Apokalipsy*, istotne jest zinterpretowanie słów Boga, czyli werseu 5 rozdziału 21 tej Księgi.

Apokalipsa — cytaty ze Starego Testamentu

Dokładna lektura tego fragmentu odsyła nas do paralelnych tekstów z innych Ksiąg *Pisma Świętego*, szczególnie *Starego Testamentu*. Jak zwracają uwagę współcześni interpretatorzy Objawienia, ostatnia Księga *Pisma Świętego* jest niejako utkana z cytatów ze *Starego Testamentu* i zakorzenia się w nurcie żydowskiej apokalipsy, szczególnie ujętych w wizjach proroków Ezechiela i Daniela. Warto tutaj podkreślić, że chodzi o grecką wersję *Pisma*, taką bowiem czytał, znał i rozumiał Autor *Apokalipsy*. I to na tym poziomie ukazywać się będą wszelkie podobieństwa, i to tutaj znajdzie swój punkt archimedesowy proponowana interpretacja.

Ponieważ analizowany fragment dotyczy powstawania nowego nieba i nowej ziemi, już w punkcie wyjścia naszych analiz, trzeba porównać dwa fundamentalne fragmenty *Pisma świętego* wprost mówiące o powstawaniu rzeczywistości. Początek *Księgi Rodzaju* jest tutaj jednoznaczny: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię („*en arche he poiesen ho theos ton ouranon kai ten gen*”)⁸”. A jak brzmi to w wersji ostatniej Księgi *Pisma świętego*? Bóg powiada: „Oto czynię wszystko nowe („*idou kaina poio panta*”)⁹”. I choć w wersji polskojęzycznej mamy tutaj dwa — zdawałoby się — różne czasowniki, to w wersji greckiej występuje ten sam czasownik. Co więcej, inny paralelny tekst ze *Starego Testamentu*, z *Księgi Proroka*

⁷ Zauważmy, że w bardzo podobny sposób można interpretować słowa Chrystusa na krzyżu. „Wykonało się” bowiem nie jest jedynie stwierdzeniem pewnego faktu, ale podkreśleniem „stania się czegoś nowego”, to znaczy, że wraz z wybrzmieniem tych słów, a może raczej z tym, co legło u ich podstawy, zaczyna się nowe życie.

⁸ Grecka wersja *Starego Testamentu* na podstawie: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreter*. Ed. A. Rahlfs. Stuttgart 1965.

Izajasza, też w wersji greckiej ma ten sam czasownik. Izajasz bowiem notuje: „Bo jak nowe niebiosy i nowa ziemia, które Ja uczynię [poio]” (Iz 66, 22). Bóg, oczywiście, nie mówi po grecku (jak i w żadnym ludzkim języku). Jednak ten, który słyszy głos Boga w swoim sercu, i zostaje niejako zobligowany do przekazania tego objawienia wspólnocie, czyni to w takim języku i w takiej kulturze, które są zrozumiałe dla wspólnoty.

Grecki czasownik „*poio*” oznacza ‘robić’, ‘czynić’, ‘wytworzać’, ‘wykonywać’, ale również ‘stwarzać’. Stąd, Stwórca to „*ho poion*”. Zarówno więc tekst *Apokalipsy*, jak i paralelne z nim teksty z *Księgi Rodzaju* i *Księgi Izajasza* wydają się mówić o stworzeniu, w tym wypadku o *nowym stworzeniu*. Warto też zauważyć, że we wszystkich trzech przypadkach Bóg mówi i to słowo, a nie jakaś konkretna czynność, inicjuje działanie i doprowadza do powstania efektu tegoż działania. Można byłoby tutaj odwołać się do początku *Ewangelii Jana*, gdzie w sposób absolutnie fundamentalny podkreślona zostaje rola słowa: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. **Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało**” (J 1, 1–3; podkreśl. M. M.).

Trzeba zatem postawić sobie w tym miejscu ważne filozoficznie pytania: (1) Czym różni się stworzenie, o którym mowa w *Księdze Rodzaju*, od tego, o którym mowa w *Apokalipsie*? (2) Czy to „drugie” stworzenie też można rozumieć jako *creatio ex nihilo*? (3) Na czym miałyby polegać owa nowość tego „drugiego” stworzenia? Próba odpowiedzi na te trzy pytania pozwoli, jak sądzę, zrozumieć to, co ma się stać na końcu czasów.

Jak zauważa Christopher C. Rowland, słowa zapisane w omawianym fragmencie *Apokalipsy* to nie przepowiednia, ale akt, działanie. To nie zapowiedź, lecz działanie za pomocą słów⁹. Tym samym Bóg *Apokalipsy* powtarza niejako swój gest, swój akt, którym rozpoczyna się historia świata. W pewnym sensie można byłoby ten akt rozumieć nie tylko jako zwykłe powtórzenie czy uzupełnienie, ale właśnie jako *nowy akt stwarzania*. Właśnie: nie jako stworzenie czegoś *nowego*, ale jako *nowe* stworzenie. Ważne tutaj jest, jak sądzę, owo przeniesienie akcentu. W tym wypadku bowiem nowość nie dotyczyłaby tego, co zostało stworzone, lecz samego aktu kreacji. Wprawdzie przecież „pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły”, ale jednak cała opowiedziana przez Jana historia dzieje się w konkretnym miejscu czasoprzestrzeni. A jeżeli starego kosmosu już nie ma, to w jego miejsce poprzez słowne działanie Boga pojawia się coś nowego. I właśnie to *nowe* jest tutaj zagadką.

⁹ Ch. C. Rowland, *The Book of “Revelation”*. W: *The New Interpreter’s Bible*. Vol. 12. Nashville 1998, s. 721.

Jednakże greckie słowo „*kaine*” znaczy nie tylko nowe, ale i świeże¹⁰, co musi skłaniać nas do zastanowienia i próbowania zrozumienia tego fragmentu *Apokalipsy* w innym, chciałoby się powiedzieć *nowym* świetle. Bo jeżeli to nowe mogłoby oznaczać *odświeżone*, to wtedy akt kreacji opisany w *Apokalipsie* wcale nie musi być rozumiany tak samo, jak ten pochodzący z *Księgi Rodzaju*. To znaczy: nie musi być rozumiany jako stwarzanie czegoś nowego, powiedzielibyśmy nowego ontologicznie. Z drugiej strony, pamiętać trzeba, że nie wolno rozumieć tego aktu jako jedynie *odświeżania* w dzisiejszym, raczej estetyczno-kosmetycznym kontekście. Opisany akt kreacji jest fundamentalnym aktem metafizycznym.

Dwa typy stwarzania

Aleksander Mień zwraca uwagę, że sam akt kreacji można rozumieć na dwa sposoby: absolutnie i względnie¹¹.

Pierwszy typ stwarzania miałby być rozumiany jako stwarzanie z niczego, a zatem — bez udziału wcześniej istniejącego substratu. Oznaczałoby to w swej konsekwencji rozumienie tego aktu jako fundamentalnego dla istnienia świata. Bóg bez udziału jakiegokolwiek substancji, zarówno materialnej, jak i niematerialnej, powołuje coś do istnienia. Pojawia się w tym przypadku coś nowego w tym rozumieniu, że wcześniej tego w żaden sposób nie było.

Drugi typ stwarzania rozumiany byłby raczej jako przeobrażanie tego, co jest, z tym, że ten akt kreacji jako przeobrażania dotyczyłby zarówno cech przypadłościowych, jak i istotowych materii, choć nie świata jako całości. Przeobrażenie to bowiem jest rozumiane przez Mienia jako *przebóstwienie*, co musi za sobą pociągać konsekwencję zmiany istoty materialnego tworzywa, mimo że główna cecha istotowa świata, jego stworzonność, nadal pozostaje niezmieniona. To, co zostaje przebóstwione, zmienia się istotowo, staje się bowiem czymś, czym do tej pory nie było, ale równocześnie nie zmienia się istotowo, jeśli za istotę świata uznać jego stworzonność. To, co tutaj ujęto filozoficznie, *Apokalipsa* rozumie właśnie jako *nowe*.

Nowe, czyli przeobrażone

Czym jednak miałoby być owo przeobrażanie? Z jednej strony dokonaniem aktu przemiany obecnej postaci świata w coś zupełnie nowego. Można tutaj

¹⁰ A. Johnson, *Revelation*. W: *The Expositor's Bible Commentary*. Ed. by F. E. Gæbelin. Vol. 12. Grand Rapids (Mi) 1981, s. 592.

¹¹ Mień, *op. cit.*, s. 186.

powrócić do biblijnego opisu tej nowej rzeczywistości. Autor *Apokalipsy* pisze: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4). Owa nowa rzeczywistość tym różni się od tej, co właśnie przeminęła, że nie ma w niej tego, co tak naturalnie wiązało się z materialnością, czyli cierpienia, śmierci, ale także brzydoty, zła, fałszu. Jak zauważa Paul Evdokimov, każde stworzone nowe dzieło Boga w *Księdze Rodzaju* nazywane jest nie tylko *dobrym*, lecz również *pięknym*, a od tego już tylko krok do *Apokalipsy*¹².

Ale można to rozumieć jeszcze głębiej. Pierwsze rzeczy przeminęły, a wraz z nimi to, co dla nich charakterystyczne — czas i przestrzeń. Dlatego w *Apokalipsie* autor stwierdza, że nie ma już morza, czyli nie ma granicy oddzielającej. Nowość zatem pociąga za sobą całkowicie nową jakość — to zupełnie nowy, więc odmieniony — świat. Kiedy patrzy się na ikony, widać wyraźnie, że święci na nich przedstawieni są w jakby innym świecie. To nie jest nasz świat. To jest nowy świat, bo oni nie są tutaj, na ziemi, ale w niebie, czyli w nowym świecie w rozumieniu *Apokalipsy*.

To prowadzi do jeszcze jednej konsekwencji: nowość czy przeobrażenie może być rozumiane jako ukończenie aktu stworzenia. Jak zauważa Jürgen Roloff: „Ponieważ Bóg jest Stwórcą i Panem historii, nie może pozostawić swego dzieła niedokończonym”¹³. Dlatego Bóg podsumowuje niejako ten nowy akt stworzenia pełnym głębokiego sensu stwierdzeniem: „Stało się. Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec” — „Ukończyłem stwarzanie świata. Bo to Ja jestem Alfą i Omegą, Początkiem i Celem (*telos*), Panem i Władcą historii”¹⁴. To, co się właśnie stało, nie jest nowym aktem kreacji w sensie absolutnym, lecz dokończeniem stworzenia przez przeobrażenie świata w nową ziemię i nowe niebo.

Pamiętać jednak trzeba, że nowe wcale nie musi oznaczać inne, czyli obce. Powtórzyć można, że greckie słowo „*kaine*” może znaczyć i nowe, i świeże, choć raczej nie nowe w sensie czasowym, zatem drugie. Bóg będąc aczasowy, dokonując aktu stworzenia, w tym także aktu stworzenia samego czasu, dokonuje go jednocześnie. Tylko dla nas, ludzi żyjących w czasie, przedstawia się to jako dwa różne akty kreacji. Można byłoby w tym miejscu pokusić się o jeszcze jedną interpretację widzenia Jana. Mówi on bowiem, że ujrzał nowe niebo i nową

¹² P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Przeł. M. Żurowska. Warszawa 1999, s. 10.

¹³ J. Roloff, *Revelation of John. A Continental Commentary*. Transl. by J. E. Alsup. Minneapolis 1993, s. 237.

¹⁴ Warto zwrócić uwagę, że standardowe tłumaczenia wyrażenia: „*ego eimi to alpha kai omega he arche kai to telos*”, jako „Ja jestem Alfa i Omega, Początek i Koniec”, nie do końca oddają sens tych słów, Bóg bowiem nie tylko jest Początkiem i Końcem, ale także, a może przede wszystkim, Celem (i człowieka, i świata).

ziemię. Wolno spytać: Jak to się stało, że ujrzał? Czy do tej pory tego nie widział, czy może właśnie w tym momencie to się działo? Wydaje się, że traktując doświadczenia Jana jako mistyczne, czyli otwierające i poszerzające horyzonty poznawania, należy powiedzieć, że to Jan doszedł do przemienienia, przeobrażenia i dopiero teraz mógł zobaczyć, a właściwie zrozumieć to, na czym polega akt stworzenia świata. Nie jest to jedynie akt powołania do istnienia bytów, ale akt ustanowienia Przybytku, czyli miejsca spotkania, gdzie granica, jaka dzieli Boga i człowieka, zostaje całkowicie zniesiona. To moment powrotu do Raju, moment przywrócenia tego, co mogło być cały czas udziałem człowieka, gdyby nie grzech pierworodny. Można to ująć jeszcze inaczej: Jan, dostępując przemienienia w dzień Pański, dopiero teraz zobaczył to, co stało się *en arche* jak powiada tekst grecki. To stało się na początku, ale dopiero teraz zostało to ujawnione (tu: odkryte), przemieniony człowiek bowiem wreszcie mógł to ujrzeć.

Na czym polega ta przemiana?

Pozostaje jeszcze jedno pytanie: Co otwiera drogę do tej przemiany? Odpowiedź na nie jest łatwa, stwierdzenie bowiem, że jest nią Chrystus, to dopiero początek odpowiadania. Paweł w tekście paralelnym do omawianego fragmentu zauważa, iż to „pozostawanie w Chrystusie” czyni człowieka nowym stworzeniem: „Jeżeli więc ktoś [pozostaje] w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto <wszystko> stało się nowe” (2 Kor 5, 17). Paweł zaznacza bowiem dwa fakty. Po pierwsze, przemijanie tego, co dawne, po drugie, przebywanie w Chrystusie. To właśnie owo „przebywanie w Chrystusie” staje się niejako momentem naszej przemiany. Teodoret z Cyru komentuje to tak: „Odnowieni bowiem przez święty chrzest, wyzbyliśmy się starości grzechu”¹⁵. Stajemy się nowi, bo to, co stare, zostało odrzucone. Przez chrzest jesteśmy zanurzeni w śmierci Chrystusa.

To prowadzi do zrozumienia, że drogę do przemiany świata i człowieka stanowi podjęcie drogi Chrystusa, czyli zmartwychwstanie. Nowe stworzenie pojawia się jako konsekwencja zmartwychwstania Chrystusa. Można byłoby tutaj powiedzieć, parafrazując Pawła, że gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, nie byłoby dokończenia stworzenia świata, nie byłoby nowej ziemi i nowego nieba. Ale czy jednak jest to tylko zmartwychwstanie Chrystusa? Nie, bowiem Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy i to otworzyło drogę do zmartwychwstania wszystkim ludziom, a ono pozwala człowiekowi oblec się w nowe ciało, podobne do tego, jakie miał Chrystus po zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie

¹⁵ Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*. Przeł. S. Kalinkowski. Kraków 1998, V.17, s. 134.

Chrystusa pociąga za sobą zmartwychwstanie człowieka, a to pociąga za sobą — wedle słów Pawła — nowe stworzenie, a zatem — również — odnowienie świata.

Odkrywanie sensu

Rozważania te prowadzą w konsekwencji do kilku uwag, które mogą być próbą wyjaśnienia rozumienia *apokatastazy* w kontekście źródłowego fragmentu z *Apokalipsy*.

W wyniku aktu dokończenia stworzenia powstają nowa ziemia i nowe niebo, czyli świat, w którym „nie będzie już żadnej niedoskonałości”¹⁶. W świecie tym nie będzie już granicy oddzielającej to, co Boskie, od tego, co ludzkie, gdyż „to, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17). W konsekwencji istnienia nowego świata, człowiekowi zostanie dany nowy sposób istnienia, bowiem „[stworzenie] zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia” (Rz 8, 21). Skutkiem jest to, że człowiek przemienia się w pewnym sensie w kogoś innego. Jak powiada Pelagiusz: „Już nie będzie służyć tym, którzy zniszczyli w sobie obraz Boga”¹⁷. Dokończenie stworzenia powoduje w tym wypadku przemianę nie tylko myślenia, ale i postępowania człowieka. Bóg faktycznie staje się *telos* człowieka. Ambrozjaster podkreśla:

Stworzenie nie może sprzeciwiać się swemu Stwórcy i z tego powodu jest poddane nie bez nadziei. W samym trudzie ma bowiem tę pociechę, że osiągnie pokój, kiedy uwierzą wszyscy, o których Bóg wie, iż staną się wierzącymi. To ze względu na nich podporządkował stworzenie¹⁸.

W tej sytuacji *apokatastaza* ukazuje się jako *nowy, bo przeobrażony* sposób istnienia. Wątpliwe jest, aby w tym kontekście można było mówić o powrocie do początku, permanentność aktu stwarzania bowiem, nie zakłada takiej możliwości. Tylko wtedy, kiedy słowa Boga — „Oto czynię wszystko nowe” — rozumiane byłyby absolutnie jako fundamentalny i absolutny akt stworzenia, *apokatastaza* mogłaby być rozumiana jako powrót. W sytuacji, kiedy słowa te można interpretować jako względny akt kreacji, czyli przeobrażenie, dokończenie aktu stwarzania — *apokatastaza* byłaby jedynie *nowym, bo przeobrażonym* sposobem istnienia. Byłaby nadzieją, której oczekujemy, bo — jak powiada św. Piotr — „Oczekujemy [...], według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi” (2 P 3, 13).

¹⁶ *Apokalipsa Świętego Jana*. Wstęp, przekład, komentarz, oprac. A. Jankowski. Poznań 1959, s. 273.

¹⁷ Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*. Przeł. A. Baron, F. Czarnota, T. Górski. Kraków 1999, VII.21, s. 244.

¹⁸ Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*. Przeł. J. Sulowski. Kraków 2000, VIII.20B–21, s. 119.

To, co się stało, a co zostało opisane w 21 rozdziale Apokalipsy, prowadzi do wniosku, że rozumienie koncepcji *apokatastasis* w świetle ostatniej Księgi Biblii, może być jedynie ukazaniem jej jako przedłużenia aktu kreacji, od którego Objawienie się zaczyna. Wracając niejako do początku tego szkicu, należy podkreślić, że w tym konkretnym przypadku grecki termin „*apokatastasis*”, jeśli miałby się pojawiać w interpretacji słów: „Oto czynię wszystko nowe”, może oznaczać jedynie, że *apokatastaza* jest zmienieniem się obecnej postaci świata w coś nowego, wyłaniającego się ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

„I am making all things new”. Apokatastasis and the new Creation

A b s t r a c t

In *The Book of Revelation* we can find a very important words. He who sits on the throne said: “Behold, I am making all things new”. These words are a repetition of the words from Genesis. This essay is an attempt towards an understanding of this statement. I make a distinction between a creation in an absolute and relative meaning. First I understand as a creation from nothing, second as a metamorphosis of a created world. I think that a “new creation” from *The Book of Revelation* is the metamorphosis of the created world and — in this meaning — a end of the old world. Therefore, the new creation is a completion of the process of creation.

ELŻBIETA KOTKOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PRZEMIANY W ROZUMIENIU PRZYMiotu BOŻEJ SPRAWIEDLIWOŚCI W CZASIE CHRYSTIANIZACJI PLEMION GERMAŃSKICH — MATERIAŁ DYSKUSYJNY

Eschatologia w zakresie, której wchodzi problematyka nadziei na „puste piekło”, jest przestrzenią dociekań teologii dogmatycznej. W jej obrębie rozpoczęła się gorąca debata teologiczna, zapoczątkowana przez artykuł opublikowany w 1978 roku, w 1 numerze „Więzi” (s. 24–25): *Nadzieja powszechnego zbawienia, rozważania nad tradycją wschodnią*. Ks. profesor Wacław Hryniewicz w swoim artykule wyraźnie odnosi się do tradycji wschodniej i przedstawia ją jako wyzwanie dla teologii zachodniej. Debata doczekała się swoistej dokumentacji w książce *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*¹. Eschatologiczna kontrowersja trwa nadal w przestrzeni teologicznej i można powiedzieć, iż rozszerza liczbę osób w niej uczestniczących, choć już bez tak wielkiego zaangażowania emocjonalnego, jak u jej początków. Obecnie studenci wydziałów teologicznych w ramach wykładów i ćwiczeń z eschatologii zapoznawani są z istotą sporu i jego przebiegiem². Powstają również próby poszu-

¹ Red. J. Majewski. Wyd. 2. Warszawa 2000.

² Przykładowo zob.: E. Adamiak, *Czy wolno mieć nadzieję na zbawienie wszystkich?* W zb.: *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*. Red. E. Adamiak. Poznań 2007, s. 384–

kiwania interpretacji tajemnicy Boga, w którym spór ten może uzyskać nowe perspektywy lub stać się bezprzedmiotowy³.

Wydaje się oczywiste, iż źródłem zaistniałej kontrowersji, mówiąc bardzo ogólnie, są różnice w interpretacji Objawienia Bożego przez świat chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Różnice te uwidaczniają się już we wczesnym okresie patrystycznym, nasilają się w ciągu lat i trwają aż do dnia dzisiejszego. Dostrzeżenie i branie pod uwagę różnic interpretacyjnych w objaśnianiu Objawienia Bożego jest szczególnie istotne w badaniach nad próbą zrozumienia i pojęciowego opisanie przymiotu Bożej sprawiedliwości. Przyjęte założenia w opisie tej kategorii teologicznej mają niebagatelne znaczenie dla przyjętego stanowiska w omawianej kontrowersji teologicznej. Problem „pustego piekła” to nie tylko problem relacji ludzkiej wolności do innych i do Boga, ale również bardziej szczegółowy problem rozumienia tajemnicy Bożej sprawiedliwości w historycznie uwarunkowanych relacjach stwórca a stworzenie.

W niniejszym artykule chcemy zwrócić uwagę na szczególny moment historii Kościoła Zachodniego związany z konfrontacją tegoż z plemionami frankońskimi, które stały się zaczątkiem ludności państwa Karola Wielkiego, a następnie kilku państw Europy Zachodniej. Chodzi o procesy i ich konsekwencje, które doprowadziły do chrztu Chlodwiga, czyli chrystianizacji pogańskich plemion germańskich — konkretnie Franków Salickich⁴, a następnie trwającą przez cztery stulecia chrystianizację Europy. Chrzt Chlodwiga można określić jako symboliczny punkt w historii Europy Zachodniej. Skupia w sobie jak w soczewce szereg wydarzeń związanych z problemami wzajemnych relacji pogańskich i barbarzyńskich Franków oraz chrześcijaństwa w osobach biskupów mnichów i świętych kobiet, związanych z kulturą świata grecko-rzymskiego⁵. Chrześcijaństwo w wiekach V i VI stanęło wobec problemu misyjnego całkiem innego rodzaju niż u swych początków. Pierwsza inkulturacja, można powiedzieć, była misją wewnętrzną w ramach jednej organizacji państwowej, jaką było Cesarstwo Rzymskie i w ramach jednej kultury grecko-rzymskiej. Natomiast w wiekach V i VI chrześcijaństwo staje wobec germańskich kultur plemiennych

393. — Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostateczne*. W zb.: *Dogmatyka*. T. 6. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007, s. 457–465.

³ Jedną z takich prób jest powstała w Wydziale Teologicznym UAM praca magisterska: J. Pękacz, *Obraz Boga na tle sporu o puste piekło, w polskojęzycznej literaturze posoborowej*. Mpis. Poznań 2008.

⁴ Zob. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*. Przekład zbiorowy. Warszawa 1969, s. 208–277. Dodatkowo zob. też — literaturę historyczną: B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa 1968, s. 128–130. — M. Mączyńska, *Wędrowki ludów: historia niespokojnej epoki IV i V wieku*. Warszawa 1996. — V. Fumagalli, *Świat średniowiecza*. Gdańsk 2003. — T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*. Warszawa 2004. — D. Gazda, *Pola Katalaunijskie 451*. Warszawa 2005.

⁵ Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 235–239.

o całkowicie różnych korzeniach niż korzenie Greków i Rzymian czy ludów żyjących pod wpływem ich kultury. Dodatkowo część z plemion germańskich była wcześniej ochrzczona, ale według obrządku tak zwanego „łatwiejszego katolicyzmu” (arianizm) przygotowanego dla nich przez Gota Ulfilasa (Wulfila), biskupa arianckiego. Warto zwrócić uwagę na istotną różnicę warunków nowej inkulturacji. Czas pierwszej to czas „Pax Romana”, który sprzyjał działalności misyjnej. Natomiast inkulturacja wobec germańskich i ostatecznie frankońskich plemion to czas Wielkiej Wędrówki Ludów, czyli wojen i niepokojów uniemożliwiających rozwój kulturowy, naukowy a często też odpowiedni rozwój organizacyjno-państwowy⁶. Trudno przedstawić całą grozę tego przejściowego okresu oraz w jaki sposób rządziła w nim dziwna przypadkowość, musiałaby powstać na ten temat osobna praca. Można jednak w myśl zasady, że jeden obraz zastępuje 10 000 słów, odwołać się do przedstawienia tamtych wydarzeń w symbolicznym skrócie. Fragment pochodzi z opowiadania Jorge Luisa Borgesa *Teologowie*:

Zrównali z ziemią ogród, sprofanowali kielichy i ołtarze i wjechali Hunowie konno do klasztornej biblioteki, i podarli niezrozumiałe księgi, i znieważyli je, i spalili, może z obawy, że litery zawierały, bluźnierstwa przeciwko ich bogu, który był mieczem z żelaza. Spłonęły palimpsesty i kodeksy, ale w sercu stosu, wśród popiołów, przetrwała prawie nietknięta księga dwunasta *Civitas Dei*, która opowiada, że Platon nauczał w Atenach, iż po upływie wieków wszystkie rzeczy odzyskają swój poprzedni stan, i on, w Atenach, przed tym samym audytorium, będzie znów wyjaśniał tę doktrynę. Tekst, który oszczędziły płomienie, spotkał się ze szczególną czcią, i ci, którzy się na niego powoływali, zapomnieli w końcu, że autor przedstawił tę doktrynę jedynie po to, aby łatwiej móc ją zwalczać⁷.

Borges w panoramicznym skrócie pokazuje dramat niszczenia i unicestwiania dorobku starożytnych i jednocześnie źródła późniejszej fascynacji tym, co

⁶ Teologiczna literatura ujmująca syntetycznie problemy tego przełomowego okresu nie jest liczna. Skupia się raczej na pewnej „gloryfikacji” tych, którym udawało się „zachować z popiołów” dziedzictwo kulturowe chrześcijan, a przez to również hellenisko-rzymskie. Choć w poszczególnych przypadkach mogło być odwrotnie — hellenisko-rzymskie, a pośrednio chrześcijańskie (Jan Kasjan, Boecjusz, Patryk, Benedykt z Nursji, Kasjodor). Można jako przykłady przytoczyć następujące pozycje: Daniel-Rops, *op. cit.* — G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*. T. 14. Poznań 1994, s. 67–57. Warto też zwrócić uwagę na całkowicie inny przebieg inkulturacji chrześcijaństwa w tym samym czasie w Irlandii Szkocji i Anglii. Zob. A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki, I–IX w.* Lublin 1991. — *Antologia patrystyki iroszkockiej*. — Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze*. W zb.: *Studia i teksty patrystyczne*. Oprac. A. Bober. Przeł., oprac. W. Szołdrski. Kraków 1967. Czy miejscami kontrowersyjną T. Cahill z jej książką *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego* (Przeł. A. Barańczak. Poznań 1999) oraz J. Sokolskiego *Wstęp* (w: *Wizja Adamnana*. Przeł., oprac. J. Sokolski. Wrocław 2002).

⁷ J. L. Borges, *Teologowie*. W: *Alef*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. Warszawa 1972, s. 40.

ocalało⁸. Pozawala sobie również na ukazanie swoistej ironii losu. Zwalczane przez danego autora poglądy zostają odczytane w innym kontekście, niż były przedstawione, i prowadzą do innej ich interpretacji.

Ukazanie ogólnej sytuacji historycznej było konieczne, by zwrócić uwagę na moment w historii, w którym nastąpiło, w naszym przekonaniu, ostateczne rozejście się poglądów teologicznych Wschodu i Zachodu. Skutki tego rozejścia są bardzo trudne do jednoznacznej oceny, jednak wydaje się, iż można powiedzieć, że źródeł dzisiejszej kontrowersji dotyczącej sporu o puste piekło należy również szukać w przemianach dziejących się w czasie chrystianizacji plemion germańskich⁹. W niniejszym artykule stawiamy tezę, iż na pewien nurt interpretacyjny rzeczywistości ostatecznej w teologii zachodniej miały wpływ przemiany, które dokonały się pomiędzy upadkiem kultury świata starożytnego a narodzinami kultury średniowiecznej w wiekach V i VI po narodzeniu Chrystusa. Tym, który zwrócił naszą uwagę na ten czas, był Aleksander Gerken i jego poglądy zawarte w książce *Teologia Eucharystii*¹⁰. Tym bardziej że odniesienie eucharystyczne przenika myśl eschatologiczną pierwszych wieków chrześcijaństwa. Eucharystia jest wydarzeniem liturgicznym, wspólnotowym i historycznym, obejmującym symbolicznie całość, przeszłość, teraźniejszość i spodziewaną przyszłość, a dla Greków symbolicznie to znaczy realnie. W liturgii, można powiedzieć kosmicznej, przenikają się „niebo i ziemia”. Liturgia dzieje się dla tych, co ją sprawują, jak również dla tych, którzy są zawieszani pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem aż do czasów sądu ostatecznego¹¹. W pełni przeżywana kosmiczna jedność stworzenia, obejmująca czas i czasy, nie przynagla teologów do szukania szczegółowych opisów tego, co dzieje się w zaświatach. Ludzka wolność jest pojmowana zawsze jako realizacja Bożego planu stworzenia i zbawienia, jej ostateczne (w sensie wiecznego potępienia) przeciwstawienie się woli Bożej,

⁸ Może da się w tym fenomenie zobaczyć źródło średniowiecznej fascynacji tym, co zapisane w książkach, które były w tym czasie głównym źródłem przekazu tradycji grecko-rzymskiej. Zob. C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Kraków 1995, s. 14–25.

⁹ Warto też podkreślić, że myśl wschodniego chrześcijaństwa w kwestii teologicznej wizji piekła, przejęta przez teologię Kościoła prawosławnego, pozostała w pewnym sensie niezmieniona. W tym obszarze św. Grzegorz z Nyssy uznawany jest za „ojca ojców”, a jego dzieło filozoficzno-teologiczne oddziałuje z niesłabnącą siłą.

¹⁰ A. Gerken, *Teologia Eucharystii*. Przeł. S. Szczyrbowski. Warszawa 1977, s. 64–118. Pierwsza część opisuje podstawy rozumienia „realnego symbolu” u ojców greckich i przekształcenia dokonane przez ojców łacińskich, druga tak zwane pierwsze spory o Eucharystię, ich źródła i konsekwencje.

¹¹ Dość reprezentatywna jest w tym względzie eschatologia św. Grzegorza z Nyssy, Zob. E. Kotkowska, *Chrześcijańska wizja śmierci według św. Grzegorza z Nyssy*. Mpis. Poznań 1993. W: *Perspektywa historiozbawcza człowieka i kosmosu, według św. Grzegorza z Nyssy*. Poznań 2002. — W. Szczërba, *Apokatastaza po Orygenesie — Casus Grzegorza z Nyssy*. „Analiza i Egzystencja” nr 3 (2006). Na temat eschatologicznych wizji wczesnego chrześcijaństwa zob. W. Szczërba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesno-chrześcijańskiej*. Wrocław 2001.

można powiedzieć, iż wychodzi poza obszar rozważań w ramach tej teologii¹². To, co dzieje się i uobecnia w czasie liturgii, spaja jak w soczewce początki stworzenia i jego ostateczne wypełnienie. Boża moc i sprawiedliwość przeniknięte są troską Ojca, wychowawcy, który poprzez swoją łaskę doprowadza każdego do celu, którym jest On sam. Odnośnie do rozumienia Eucharystii przez greckich ojców Kościoła podstawowa teza ucznia Karla Rhanera brzmi: „Jako realny symbol wydarzenia Chrystusowego liturgia eucharystyczna jest realną obietnicą przyszłego królestwa¹³”. W tych słowach można zauważyć poczucie wszechogarniającej jedności, protologia łączy się nierozzerwalnie z eschatologią i wyrażają siebie nawzajem w tłumaczeniu relacji Bóg i Jego stworzenie.

Natomiast co do interesującego nas czasu historycznego — niemiecki franciszkanin przekonuje:

Później, na przełomie wczesnego średniowiecza, te wypowiedzi ojców [dotyczące rozumienia Eucharystii] będą źródłem wielkich nieporozumień i komplikacji, ponieważ dla ludów germańskich i celtyckich pojęcie realnego symbolu było już niezrozumiałe. Mogły one wczytywać się w teksty ojców, nie potrafiły jednak nagiąć swojego sposobu myślenia¹⁴.

Można powiedzieć, iż eschatologiczne myślenie starożytnych, wyrażone w platońskich i neoplatońskich kategoriach, było niedostępne dla plemion germańskich ze względu na swoistą ich mentalność. Stąd nasz wniosek, iż w tym czasie nastąpiło rozejście poglądów, które prezentują adwersarze sporu o puste piekło.

Jaki był sposób myślenia plemion barbarzyńskich? Jakie to miało znaczenie dla powstających koncepcji eschatologicznych, a jakie dla prób interpretacji Bożej mocy, a szczególnie sprawiedliwości? Przypomnijmy, iż plemię Franków

¹² Św. Grzegorz z Nyssy został nazwany klasykiem rozumienia ludzkiej wolności w relacji do łaski Bożej, na ten temat zob. E. Kotkowska, *Teologia łaski i wolności w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy*. W zb.: *Teologia Patrystyczna*. Red. B. Częsz. T. 3. Poznań 2006.

¹³ Gerken, *op. cit.*, s. 77–78; podkreśl. E. K.

¹⁴ *Ibidem*; podkreśl. E. K. Gerken uczciwie pokazuje, że tak mocno podkreślana przez niego zmiana mentalności wśród chrześcijan ich możliwości interpretacyjnych własnego doświadczenia religijnego w wiekach V i VI nie jest uznawana przez wszystkich badaczy (s. 110, przypis 10). W tym duchu da się zinterpretować następujący pogląd Lewisa (*op. cit.*, s. 19): „W ciągu historii germańscy, a jeszcze bardziej celtyccy jego [tj. Cesarstwa Rzymskiego] sąsiedzi, gdy zostali pokonani lub gdy zawarto z nimi przymierze, nie okazywali niechęci ani trudności w asymilowaniu cywilizacji. Można było niemal od razu ubrać ich w togi i zasadzić do nauki retoryki. Bynajmniej nie przypominali Hottentotów w melonikach udających Europejczyków. Asymilacja była rzeczywista i często trwała. Po kilku pokoleniach mogli wytwarzać rzymskich poetów, jurystów, generałów. Różnili się od starszych członków świata grecko-rzymskiego nie więcej, niż ci różnili się między sobą co do kształtu czaszki, rysów twarzy lub inteligencji”.

poprzez chrzest Chlodwiga w Reims (496 po Chr.)¹⁵ przyjmuje chrześcijaństwo w postaci katolickiej. I tak jak napisał Joseph Lortz (a cytuje go Gerken) „stały naprzeciw siebie dwie potęgi: Kościół i ludy germańskie. Na ich przymierzu oparte było całe średniowiecze”¹⁶. Wydaje się, iż bez zbytnich uproszeń wolno stwierdzić, że w tym czasie przełomu mamy sytuację, w której jedni (Rzymianie, Gallo-Rzymianie, Germano-Rzymianie¹⁷) już nie mogą powiedzieć tego, co powinni, już nie mają aparatu pojęciowo-metodycznego. Utracili go przez ogólny upadek kultury. A drudzy (Celtowie, Frankowie i inni Germanowie) jeszcze nie mogą tego powiedzieć, ponieważ nie operują aparatem pojęciowym i metodycznym, który przedstawi ich przeżycie religijne w ich języku i kulturze. Alexander Gerken wykazuje, że Germanowie mimo całkowitej różnicy mentalnościowej w stosunku do przedstawicieli świata rzymskiego swego wyrazu i uzasadnienia szukali w pojęciach i terminach przekazanych im przez kulturę grecko-rzymską, czasami z genialnym przeczuciem i wyczuciem odkrywając nowe idee i odniesienia, czasami całkowicie tracąc związek pojęcia z jego dawną treścią. Można powiedzieć, że świat o germańskich korzeniach w pewnym stopniu musiał zacząć wrazać siebie poprzez pojęcia platoników i neoplatoników¹⁸. Ponieważ to, co zostało im z pożogi, w tym duchu było tworzone, dodatkowo jedynymi przekazicielami fascynującej ich kultury byli przedstawiciele Kościoła w osobach mnichów, biskupów oraz kobiet, które poprzez małżeństwa polityczne przynosiły tę kulturę na dwory władców barbarzyńskich. Czas zamętu i ciągłych wojen powodował, iż nie był to przekaz systematyczny i zachowujący pełną ciągłość kulturową. Patrząc z perspektywy XXI wieku widzimy, że największy wpływ na kształtowanie się idei eschatologicznych w teologii wywarli zachodni ojcowie Kościoła. Chodzi tu przede wszystkim, choć nie tylko, o twórczość dwóch wielkich świętych, Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony¹⁹. Odczytanie ich dzieł w duchu mentalności germańskiej miało niebagatelne skutki dla pojmowania i przedstawiania tajemnicy Boga²⁰, a szczególnie dla rozumienia i pojmowania Bożej sprawiedliwości problemu, którego rozumienie jest decydujące

¹⁵ Pomijamy historyczne spory dotyczące faktycznego zaistnienia tego wydarzenia. Dla naszych rozważań ważne jest, iż jako takie trwało ono w dziedzictwie Franków i ich potomków.

¹⁶ Cyt. za: Gerken, *op. cit.*, s. 103.

¹⁷ Chodzi tu o zasymilowanych barbarzyńców przenikających do Cesarstwa i chłonących jego kulturę jakby u źródła.

¹⁸ Można tu postawić śmiałą tezę w symbolicznym skrócie myślowym, iż ten nowo rodzący się świat jednak czekał na tego, który pełniej wyrazi ich ducha, czyli czekał na Arystotelesa.

¹⁹ Przytaczamy imiennie te dwie postacie, jako że miały najbardziej decydujący wpływ na kształtowanie się późniejszych prądów teologicznych, pamiętając jednak, iż nie były jedyne. Zob. też Gerken, *op. cit.*, s. 90–102.

²⁰ *Ibidem*, s. 103–108.

dla pytań związanych z kontrowersjami wokół pustego piekła. Zaprezentowane poglądy możemy podsumować słowami niemieckiego franciszkanina, Gerkena:

antyczne treści myślowe zostały prawie bez reszty powiązane ze sposobem myślenia Germanów, przy czym jednak ulegały one głęboko sięgającej przemianie, mimo że zachowany został język łaciński, a często i aparat pojęciowy²¹.

Nie da się też nie zauważyć wpływu, jaki wywarły na tworzące się we wczesnym średniowieczu obrazy piekła, apokryfy mówiące o „wizytach w zaświatach”. Apokryfy, nawet gnostyckie, były czytane przez mnichów, następnie drogą ustnej tradycji przekazywane tym, wśród których żyli²². Źródła z tamtych czasów ukazują wielką fascynację tymi opowiadaniem, o czym świadczy architektura i pozostałe dzieła w budowanych w tym okresie kościołach. Jest to osobny temat, który wykracza poza ramy tego artykułu, trzeba było jednak o nim wspomnieć.

Na czym więc polegała ta swoistość myślenia germańskiego? Trudno w tak krótkiej prezentacji przedstawić pełną panoramę zagadnienia. Ograniczymy się do ukazania pewnych aspektów przemian związanych z rozumieniem Bożych: wszechmocy i sprawiedliwości. Badania socjologiczne historycznego rozwoju organizacji społecznych od plemiennych po rozwinięte państwo wykazują, że wszelkie twory społeczne i kształtowanie się mentalności ich członków mają na siebie wpływ²³. Wspominamy o tym nie bez powodu. Monarchia Chlodwiga, określana jako wczesnofeudalna, organizacyjnie odbiegała od wzorów antycznych. Brakowało w niej dawnego podziału administracyjnego Cesarstwa, który był wielostopniowy. Dałoby się z pewnym uproszczeniem powiedzieć, że ten stopień skomplikowania administracyjnego nie tylko nie odpowiadał mentalności plemiennej Germanów, ale również w tym czasie był poza ich możliwościami organizacyjnymi. Państwo frankońskie było typowym państwem patrymonialnym, a poddane królowi ziemie traktowane były jako jego własność. Poddani mu byli wierni nie państwu i reprezentującym je urzędnikom, jak za czasów rzymskich, ale zobowiązywali się do wierności konkretnemu wodzowi klanu, królowi czy komuś określanemu jako pan. Wierność indywidualna nie wychodziła poza

²¹ *Ibidem*, s. 104.

²² Aby wymienić najważniejsze pozycje: J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych wizji eschatologicznych*. T. 1. Wrocław 1995. — M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*. Poznań 1998. — *Apokryfy „Starego Testamentu”*. Red. R. Rubinkiewicz. Warszawa 2000. — *Apokryfy „Nowego Testamentu”. Listy i Apokalipsy*. Red. M. Starowieyski. Kraków 2002. M. Starowieyski *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*. T. 1–2. Red. M. Starowieyski. Kraków 2003.

²³ P. L. Berger, T. Luckmann, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*. Przeł. J. Niżnik. Warszawa 1983. — P. L. Berger, *Święty baldachim*. Kraków 1997, s. 29–146.

obręb rodu czy klanu, plemienia²⁴. Nowy układ społeczny w konieczny sposób zmienia interpretację obrazu Boga. Wizja Boga w świecie starożytnym w zderzeniu z możliwościami świata barbarzyńskiego uległa swoistemu przeobrażeniu, ale też stała się narzędziem prowadzonej inkulturacji, dzięki temu mamy pośredni dowód na potwierdzenie stawianej w tym artykule tezy, iż stulecia V i VI są areną kształtowania się nowej wizji relacji Bóg–człowiek–stworzenie jako tła dla późniejszych nurtów teologicznych średniowiecza.

Odmienność organizacyjną plemion germańskich i ich zasadę indywidualnego poddania władcy wykorzystali biskupi Kościoła rzymskiego. Przyjęli jako regułę, iż należy najpierw pozyskać dla chrześcijaństwa króla, ochrzcić go lub jego dzieci, a lud pójdzie za nim. Znane są opisy ukazujące idących do chrztu Germanów za swoim wodzem jak do bitwy²⁵. Oznacza to, iż zmienia się akceptowany powszechnie obraz Boga. Ojcowskie atrybuty związane z Bożą pedagogią i Jego wychowawczym działaniem, zastępowane są myśleniem o Bogu jako potężnym władcy, który domaga się posłuszeństwa i oddania. Natomiast o Jezusie myśli się jako o wodzu, za którym się idzie jak do bitwy. Aby uzasadnić ten pogląd, odwołamy się do obrazu przedstawionego w twórczości Hrabana Maura, autora powszechnie znanego hymnu do Ducha Świętego²⁶. Dzieło to powstało, co prawda, w okresie późniejszym, ale oddaje atmosferę czasów, o których piszemy.

Wtedy przemówił jeden z Dwunastu, Tomasz, był to prawdziwy
Wspaniały mąż, wierny wasal swego Pana:
Nie wolno nam nigdy porzucić pełnienia Jego służby, ani
Jego woli. Powinniśmy raczej wytrwać przy Nim, powinniśmy cierpieć
Z naszym Panem. To właśnie jest wybór wasala:
Stać ramię w ramię przy swym feudale,
Umierając z nim, podzielić jego zagładę.
Tak więc wszyscy uczynimy, podążając Jego ścieżką,
Nie pozwólmy, aby nasze życie nic nie znaczyło naprzeciw Jego.
Aż umrzemy w tym hufcu razem z naszym panem,
Sława będzie żyć po nas, dobre słowo przed rodami ludzkimi²⁷.

²⁴ Relacje wierności i oddania w sferze społecznej stały się później źródłem myślenia „ja i moja wierność panu”, czyli temu, którego władzę uznaję. Choć były to w tamtym czasie działania globalne, to zmiana akcentów miała niebagatelny wpływ na późniejszy rozwój myślenia w kategoriach indywidualnych i jednostkowych. Jest to załedwie zarodek, załążek tego, co później stało się wielkim osiągnięciem kultury europejskiej: docenienie indywidualnego aktu wiary w sieci relacji z innymi i z odniesieniem do transcendencji.

²⁵ Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 229.

²⁶ Hrabanus Maurus, *Veni Creator Spiritus, Hymn niesporów uroczystości Zesłania Ducha Świętego*. Przekład polski według: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*. T. 2. Poznań 1984, s. 793.

²⁷ Hrabanus Maurus, *Heliand*. Przeł. G. Ryś. W: *Heliand — Chrystus saksońskich baronów*. „Znak”

Jak można zobaczyć w przedstawionym utworze, Jezus jest wodzem, a rozwijając tę myśl, należałoby uznać, że dla Germanów Bóg Ojciec staje się potężnym królem, władcą nad władcami i panem ziemi. Jego siła, moc objawia się wobec czcicieli Thora i Wotana czy innych bóstw pogańskich. Podobną argumentację daje się zauważyć wśród plemion germańskich przechodzących z arianizmu na chrześcijaństwo Kościoła rzymskiego. Ujmowanie tajemnicy Bożej wszechmocy jedynie za pomocą dosłownie rozumianej siły i to wojskowej stanowi jej znaczne ograniczenie, *Biblia* bowiem określa ten przymiot zawsze w przestrzeni zawartego z Narodem Wybranym Przymierza na Synaju i moc Boga jako siła militarna nie jest tam na pierwszym miejscu. Oczywiście, tak skrajne rozumienie przymiotu Bożej wszechmocy nie było oficjalną nauką Kościoła, pojawia się w mentalności Germanów i staje się tłem poglądów ludzi tamtej epoki. Najdramatyczniej wyrażało się w tak zwanych „sądach Bożych” (*ordalia*). Moc Boga była z tym, który zwyciężył lub szczęśliwie przeszedł próbę ognia, wody albo innych zadawanych cierpień.

Takie wyobrażenie o bezpośrednim działaniu Bożej wszechmocy prowadzi świat germański do wysunięcia na pierwszy plan, wśród Bożych przymiotów, Jego sprawiedliwości²⁸, na niekorzyść Jego miłosierdzia. Dotyczy to w takim samym stopniu wyobrażeń Boga Ojca jak i Jego Syna. Odchodzi w zapomnienie czy stan uśpienia biblijna koncepcja sprawiedliwości, czyli sprawiedliwość w perspektywie miłosierdzia²⁹. Natomiast odnośnie do aspektów chrystologicznych — rozumienie wcielenia jako kenozy³⁰ odchodzi jakby w cień wobec wi-

1994, nr 9; oraz w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*. Red. E. Piotrowski, T. Węclawski. Poznań 2005.

²⁸ Jest to przymiot Boga najczęściej przywoływany przez zwolenników realnych i materialnych kar piekielnych oraz konsekwencji braku realizacji ludzkiej wolności z Bogiem, ale przeciw Bogu. Zob. też *Sprawiedliwość Boża*. Hasło w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987, kol. 426. Zob. też Pękacz, *op. cit.*, s. 13–40.

²⁹ Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*. Hasło w: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Léon-Dufour. Przeł. K. Romaniuk. Poznań 1994, s. 898. — C. G. Andare, *Boskie atrybuty w świetle nauki o Trójcy Świętej*. Przeł. G. Ostrowski. W: *Bóg bogaty w miłosierdzie*. Poznań 2003, s. 41.

Przykładem zagubionej przestrzeni interpretacji Bożej sprawiedliwości może być fragment *Listu do Kościoła w Filippi* 3, 1–3 (W: *Ojcowie Apostolscy*. Przeł. A. Świderkówna. Wstęp W. Myszor. Warszawa 1990, s. 97. *Pisma Starożytności* T. 45) św. Polikarpa biskupa. „Nie sami z siebie, bracia, piszę wam to wszystko o sprawiedliwości, lecz tylko dlatego, żeście mnie sami pierwsi o to poprosili. Ani bowiem ja, ani nikt inny podobny do mnie nie może dorównać mądrości błogosławionemu i chwalebniemu Pawłowi, który będąc u was rozmawiał osobiście z ludźmi owych czasów. Wyłożył im wtedy dokładnie i z mocą słowo prawdy, jak również po swoim wyjeździe napisał list do was. Jeśli wczytacie się *weń* uważnie, możecie zbudować się w wierze, która została wam dana. Wiara jest matką nas wszystkich, za nią idzie nadzieja, a poprzedza ją miłość do Boga, do Chrystusa i do bliźniego. Jeśli ktoś trwa w tych cnotach, wypełnił przykazanie sprawiedliwości. Ten bowiem, kto ma miłość, daleko jest od każdego grzechu”.

³⁰ R. Rubinkiewicz, *Kenoza*. Hasło w: *Encyklopedia Katolicka*. T. 8. Red. A. Szostek [i in.]. Lublin 2000, kol. 1345–1346. Zob. też Kotkowska, *Teologia wolności i łaski*.

zji władcy, choć oczywiście nie zanika, ujawniając się w późniejszych wiekach w wielkiej pasyjnej pobożności. Podkreślanie przymiotu Bożej sprawiedliwości ma swój charakterystyczny rys związany z germańskim pojęciem odpłaty, grzywny za zabójstwo czyli „*weregild*”. Na czym polega ta zasada? Na wszystkim istniał odpowiedni zamiennik — każdą rzeczywistość najbardziej nieuchwytną i duchową da się zamienić na coś bardziej konkretnego, a w ostateczności materialnego. Na końcu tego łańcucha zastępstw często są pieniądze czy inne mające konkretną wartość rzeczy materialne.

Nie istniała w czasie tej inkulturacji możliwość przekazu, że życie ludzkie jest niewymierne i nieporównywane z czymkolwiek materialnym. Horyzont poznawczy członków plemion germańskich nie pokrywał się z dążeniem do prawdy w wysublimowanych konstrukcjach neoplatonickich. Ich podstawowy układ odniesienia opierał się na dążeniu ku czemuś, „co można wziąć w posiadanie, co można mieć lub odbyć”. Nie da się tego typu myślenia przecenić w późniejszym przedstawianiu „wizji piekielnych”, zważywszy, że wczesne średniowiecze częściej potrafiło karmić się apokryfami niż samym *Pismem Świętym*.

W myśl prawa rzymskiego: „Sprawiedliwość to oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy”, jest to słuszna zasada prawnicza, jednak w dziedzinie religii domaga się ona swoistego uzupełnienia, które wśród plemion germańskich dochodziło dość opornie do głosu. Co już zostało wspomniane, odpowiedzialna za ten stan rzeczy jest germańska zasada odpłaty czy wykupu „*weregild*”. O jej szerokim oddziaływaniu świadczy nie tylko akcentowanie Bożej sprawiedliwości, ale też fakt, iż pojawia się jako germański dodatek, w powstających w tym czasie księgach pokutnych. Od VI wieku pokuta ustalana w księgach pokutnych (*libri poenitentiales*) była wymierzana na sposób, można rzec, buchalteryjny. Odniesieniem dla wymierzonej pokuty były zewnętrzne wykroczenia. Każde wykroczenie miało odpowiadający sobie czyn pokutny. Zdarzało się, że suma czynów pokutnych była niemożliwa do wykonania przez danego osobnika i wtedy wkraczało germańskie prawo „*weregild*”, pozwalające na wykonanie czynów zastępczych i to niekoniecznie samemu. W ostatecznej najbardziej potępianej przez biskupów formie można było wykupić się za pieniądze. W drugiej połowie X wieku doszło do sytuacji, w której magnat otrzymywał pokutę siedmiu lat postu. A dzięki wynajęciu odpowiedniej ilości ludzi i za odpowiednie pieniądze potrafił uporać się z tą praktyką pokutną w ciągu trzech dni³¹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że pojęcie sprawiedliwości i prawne wyuczucie świata rzymskiego było bardzo bliskie mentalności germańskiej, czyli ich

³¹ Zob. Gerken, *op. cit.*, s. 104–108.

rzeczowo-prawniczemu myśleniu. Usuwało jednak w cień biblijne pojęcie Bożej sprawiedliwości nieodłącznie związane z prawością, świętością, uczciwością czy doskonałością, z nieustannym odniesieniem do Bożego miłosierdzia. Germanowie korzystając z rzymskich kategorii prawnych, nie potrafili przyjąć nie-współmierności odpłaty między życiem ludzkim a czymś (łac. *res*). Nie potrafili w pełni otworzyć się na Bożą sprawiedliwość przenikniętą Jego miłosierdziem. Praktycznie te dwa przymioty rozdzielał. Potrafili natomiast prawie bez jakichkolwiek ograniczeń wierzyć w Bożą moc, która objawiała się nie tylko w tzw. „sądach Bożych”, ale i w nieustannych cudach zawieszających powszechnie obserwowane prawa natury. Jest to jednak problem wymagający bardziej szczegółowego i szerszego rozpatrzenia w oddzielnym opracowaniu.

Przedstawione przemiany w opisie tajemnicy Bożej mocy i sprawiedliwości miały także niebagatelny wpływ na powstającą w późniejszym czasie teologię. Zawężenie biblijnego pojęcia sprawiedliwości, jak również odejście od jego antycznej interpretacji wprowadziło teologów w obszar konfliktu między ich interpretacją Bożego miłosierdzia, z jednej strony, a Bożą sprawiedliwością, z drugiej. Konsekwencją takiego stanu rzeczy było przekonanie, że Boża sprawiedliwość realizuje się w karaniu grzeszników³², a nie w pełnym miłości opowiedzeniu się po stronie grzesznika, co w pełni dokonało się w oddaniu Syna Ojcu w śmierci na krzyżu.

Transformation in understanding of the attribute of God's justice during the Christianization of Germanic tribes — the controversial material

A b s t r a c t

The image of God in theology is marked by searching for an answer to the question, 'How is God righteous?' and whether is it the same answer as the answer to the question about 'God of Justice'. The controversy over 'empty hell' is a problem of Polish theology in the 20th century. The most important difficulty is whether we are able to depict the relation between man and God, in the domain of justice, without disregarding God's mercy. We can see that in Europe it was not possible to achieve such an account with a common meaning. We can especially see this when we pay attention to the developments of the 5th and 6th century. It was a time of Christianization of the German tribes, pagans and Arians. A. Gerken suggests that Germanic people had received Greek and

³² Najdobitniej ukazuje tę prawidłowość jedno ze sformułowań katechizmowych prawd wiary. „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze”.

Roman culture and transformed them in specific ways. It was a highly creative encounter between the Roman Catholic Church and the German vision of the life. We can particularly recognize those influences in the understanding of God's Justice. God had to be strong and full of power, and His justice was depicted like human justice. The biblical understanding of justice, with an influence of mercy, was almost lost at that time.

JACEK ZIELIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

ŚMIERĆ CZY ŻYCIE WIECZNE. ATENAGORASA POGLĄD NA TEMAT ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ

Luigi Padovese w książce pt. *Wprowadzenie do teologii patrystycznej* swoje rozważania rozpoczyna od przywołania słów urodzonego w Antiochii w 393 roku jednego z najznamienszych historyków, teologów, filozofów i Ojców Kościoła, Teodoreta z Cyru. Biskup Cyru stwierdza:

Gdy malarze malują na drewnie lub na ścianach historie z przeszłości, nie radują wyłącznie oczu tych, którzy je oglądają, lecz na długo zachowują żywą pamięć minionych zdarzeń. Ze swej strony historycy, używając książki zamiast drewna, a w miejsce kolorów przybierając odcienie mowy, ofiarują wspomnienie minionych rzeczy w sposób jeszcze trwalszy i bardziej stały. Wiadomo przecież, że dzieło malarzy niszczy się z czasem. Dlatego postanowiłem przekazać na piśmie to wszystko, czego jeszcze brakuje w Historii Kościoła. Uznałem za niesłuszną postawę obojętności wobec faktu, że chwała wielkich wydarzeń i owoc pożytecznych opowieści poszłoby w zapomnienie¹.

¹ Teodoret z Cyru, *Historia Kościoła, I, Prolog*. Cyt. za: L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*. Przeł. A. Baron, Kraków 1994, s. 8.

Ten jakże interesujący fragment, a dokładnie jego przesłanie powtarza Teodoret w swym wprowadzeniu do *Dziejów świętych mnichów*.

Jak starość czy śmierć czynią ciału szkodę, tak czas pokrywa całunem zapomnienia wydarzenia godne chwały. Nikt więc nie ma prawa wyrzucać mi, że podjąłem się spisać dzieje ludzi rozmiłowanych w Bogu. Podobnie jak ci, którzy mając za zadanie troszczyć się o ciała, przygotowują lekarstwa, przeciwdziałają złu, niosą pomoc cierpiącym, tak samo zapal pisania jest środkiem zapobiegającym zapomnieniu i ożywiającym pamięć².

Dlaczego w pierwszych słowach tego artykułu odnoszę się właśnie do Teodoretą. Może właśnie dlatego, i tu Luigi Padovese zdaje się mieć rację, uważając, że obojętność wobec wydarzeń minionych jest niewybaczalną formą niesprawiedliwości, a nawet grzechem nie tylko w stosunku do tych, którzy nas poprzedzali, ale i w stosunku do nas samych. Platon w *Timajosie* odpowiadając na pytanie o brak mędrców w jego gronie, stwierdza, że przyczynę stanowi to, że wielu z nas nie jest brzemiennych w znajomość minionych lat i wydarzeń. A przecież to pamięć okazuje się gwarantem naszego istnienia jako osób świadomych i rozumiejących obecne — zarówno kulturowe, ekonomiczno-gospodarcze, jak też polityczne przemiany i wydarzenia.

Zaznajomienie się z przeszłością oznacza lepsze rozumienie i wykorzystanie historycznej *katharsis*, która uwalnia od socjologicznej nieświadomości oraz poszerza pole wyboru, ponieważ jak wiadomo „znajomość przeszłych uwarunkowań modyfikuje obecne ich skutki”³.

Przywołując i prezentując za chwilę osobę Atenagorasa, jednego z najwybitniejszych Ojców Kościoła oraz jego poglądy, pragnę choć w części wypełnić lukę we współczesnej aktualnej literaturze przedmiotu i w jakiś sposób poprzez dialog z jego poglądami ustrzec siebie i wielu współczesnych przed błędnym założeniem, że „teraźniejszość nie może oczekiwać odpowiedzi na swoje problemy poszukując jej w przeszłości. Jesteśmy owocem naszej przeszłości. Nie możemy jej zapomnieć bez szkody dla samego człowieka”⁴.

Postać Atenagorasa, apologety z II wieku, jest godna szerszego omówienia z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, starożytna tradycja wczesnochrześcijańska przekazuje nam niewiele informacji o nim samym i jego poglądach.

² Teodoret z Cyru, *Wprowadzenie*. W: *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*. Przeł. K. Augustyniak. Kraków 1994, s. 8.

³ Padovese, *loc. cit.* Cytat w ostatnim zdaniu pochodzi z: H. Marrou, *La conoscenza storica*. Bologna 1969, s. 279.

⁴ Padovese, *loc. cit.*

Tylko Metody z Olimpu cytuje fragment z jego *Prośby za chrześcijanami* — fragment 24, stanowiący omówienie relacji Boga do materii oraz Boga, określonego jako Opatrzność, do stworzonego świata⁵. Po drugie, jedyną informację, jaką mamy na temat życia i działalności Atenagorasa, znajdujemy w zachowanym u Nicefora z Kallistosa (PG 146, 1153) wyciągu z *Historii chrześcijańskiej* Filipa z Sydy, historyka z V wieku. Z informacji tam zamieszczonej dowiadujemy się, że Atenagoras był pierwszym kierownikiem Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej, a czas jego życia przypada na okres panowania cesarzy Hadrian i Antonina Piusa, do których adresował dzieło *Prośba za chrześcijanami* (*Legatio*). Na podstawie informacji tam zamieszczonych wiemy, że w młodości ów apologeta otrzymał wykształcenie filozoficzne, a jego zamiarem było napisanie dzieła przeciwko chrześcijanom, jednak pod wpływem gruntownej lektury *Pisma Świętego* nawrócił się, stając się gorliwym obrońcą wiary chrześcijańskiej.

Jak często bywa, wśród badaczy myśli wczesnochrześcijańskiej istnieją wątpliwości co do tego, czy informacje przekazane nam przez Filipa z Sydy są godne zawierzenia. Ale ja jednak pozwolę sobie na uwagę, że jakkolwiek takie błędy u niego znajdujemy, to jest to jedyne źródło naszej informacji, a jego dyskwalifikacja, jak tego życzy sobie wielu także polskich badaczy sprawia, że o Atenagorasie nic nie potrafimy powiedzieć⁶. Dlatego będąc wiernymi przyjętej metodzie badawczej — genetycznej, na podstawie samego tylko tekstu jesteśmy w stanie z całkowitą pewnością stwierdzić, iż Atenagoras otrzymał bardzo gruntowne wykształcenie filozoficzne, a jego twórczość przypada na II wiek po Chrystusie. Do naszych czasów zachowały się dwa jego dzieła: *Prośba za chrześcijanami* i *O zmartwychwstaniu umarłych*⁷. Obydwa pisma co do prezentowanego

⁵ Zob. Metody z Olimpu, *Aglaophon*, czyli o *zmartwychwstaniu* 1, 37. W zb.: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. XVI. Ed. J. P. Migne. Paris 1857.

⁶ Najczęściej wymienia się trzy błędy formalne owego historyka w relacji o Atenagorasie. Pierwszy: Filip z Sydy stwierdza, że Klemens był nauczycielem Panajtiosa, a nie, jak wiemy, jego uczniem. Po drugie, Panajtios pochodził z Sycylii, a nie z Aten, i był stoikiem, nie zaś pitagorejczykiem. Po trzecie, o czym dowiadujemy się z *Legatio* Atenagorasa, tekst był dedykowany Markowi Aureliuszowi i jego synowi Kommodusowi, a nie Hadrianowi i Antoninowi. Nie sposób oczywiście owych uwag nie traktować bardziej niż poważnie, lecz pamiętać również musimy, że tekst Filipa z Sydy powstał bez mała trzy stulecia później, a jego autor, jak i wielu z nas współcześnie, opierał się na tradycji, która niestety nie zawsze pisana jest prawdziwymi zgłoskami. I tylko dlatego ośmielam się poczynić tego typu dygresję.

⁷ Niektórzy badacze uważają, że autorstwo Atenagorasa dotyczące tego dzieła jest wątpliwe, a swe twierdzenia opierają na istniejących między pismami różnicach językowych (zob. T. Sinko, *Literatura grecka*. T. 3, cz. 1. Kraków 1951, s. 543). J. Sajdak widząc owe różnice językowe stwierdza, że są one jednak zbyt małe, sugeruje, aby w tym względzie podążyć za tradycją rękopisów i uznać autorstwo Atenagorasa, szczególnie że w ostatnim rozdziale *Legatio* znajdują się słowa apologety zapowiadające powstanie *De resurrectione*: „Sprawę zmartwychwstania odłożmy na inną okazję” (J. Sajdak, *Apologetyka chrześcijańska*. W: Minucjusz Feliks, *Octavius*. Poznań 1925, s. XXVI).

w nich stylu oraz treści świadczą o filozoficznym i retorycznym wykształceniu ich autora.

Presbeia Peri Christianom — tak brzmi w oryginale tytuł pierwszego dzieła Atenagorasa, znane szerszemu gronu czytelników pod łacińskim tytułem *Legatio pro Christianis* (*Prośba za chrześcijanami*) powstało najprawdopodobniej około roku 177 po Chrystusie. Tekst ten ma formę apologii, której adresatem, jak dowiadujemy się z pierwszych jej słów, miał być Marek Aureliusz i jego syn Lucjan Aureliusz Kommodus. Nie trudno się jednak domyślić, odnosząc się do panujących wówczas zwyczajów i prawa, że mowa ta nigdy nie została im ani osobiście, ani w debacie publicznej wspomnianym imperatorom przedstawiona⁸. Dlatego, idąc za sugestią Stanisława Kalinkowskiego, należy przyjąć, że właściwymi adresatami mieli być wykształceni mieszkańcy ówczesnego *oikumene*⁹.

W dziele tym Atenagoras podejmuje się zdecydowanej, a momentami nawet dość ostrej polemiki z formułowanymi wtedy pod adresem chrześcijan zarzutami. Pierwszy, odparciu któremu poświęcił większą część swej apologii, to zarzut o ateizm. Odpowiedź na dwa pozostałe: o kanibalizm¹⁰ (uczty tyestejskie¹¹) oraz „swobodne i niczym nie skrepowane związki seksualne” (Leg 32) na wzór Edypa (kazirodztwo)¹², jest krótka i pobieżna. Wynikać to może z dwóch powodów. Po pierwsze, apologeta skupił się przede wszystkim na wyłożeniu swym interlokutorom chrześcijańskiego nauczania na temat Boga, co w konsekwencji przyjęło formę krytycznej oceny greckiej i rzymskiej religii. Po drugie, zarzuty te w czasach Atenagorasa traciły na znaczeniu i stała się słabsza ich moc oddziaływania na wyobraźnię i umysłowość pogan, którzy widzieli

⁸ Rzymianie już od najdawniejszych czasów mieli zgodnie z panującym prawem możliwość wygłaszania mów publicznych czy to w Senacie, na zgromadzeniach ludowych, do żołnierzy, czy w sądach. I tak dla przykładu: za pierwszą opublikowaną mowę polityczną uważa się przemówienie cenzora Appiusza Klaudiusza, który w 280 r. przed Chr. wygłosił ją w Senacie rzymskim opowiadając się w niej przeciw zawarciu pokoju z Pyrrusem.

⁹ Więcej na ten temat zob. S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II–V w.). Zarys rozwoju*. W: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O Zmartwychwstaniu umarłych*. Przeł. S. Kalinkowski. Warszawa 1985, s. 11.

¹⁰ Zob. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 31. Przeł. S. Kalinkowski. Warszawa 1985, s. 74 (dalej skrót: Leg).

¹¹ Tyestes to, zgodnie z mitologią grecką, jeden z bohaterów mitów z Argos. Syn Pelopsa i Hippodamii, brat bliźniak Atreusza. Obaj bracia za namową matki zabili przyrodniego brata Chrysipposa i zbiegli do króla Myken, Stenelosa. Po śmierci króla Atreusz objął władzę w Mykenach. Tyestes za romans z Aerope, żoną Atreusza, został wygnany z Myken. Mszcząc się, nasłał na brata zabójcę — Plejstenesa, jego zamach się nie udał i Plejstenes zginął. Atreusz, mszcząc się na Tyestesie, zaprosił Tyestes na ucztę i jako potrawy podał mu ciała jego pomordowanych dzieci. Tyestes rzucił na brata klątwę, po której zaraza dotknęła Mykeny, chroniąc się przed jej skutkami u króla Tesprotów. Ajgistos, syn Tyestes i jego córki Pelopii, zabił Atreusza i oddał ojcu tron. Więcej na ten temat zob. R. Graves, *Mity greckie*. Przeł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1967, s. 373 n.

¹² Edyp to syn Lajosa i Jokasty, który, gdy dorósł, nieświadomie zabił swojego ojca i poślubił swoją matkę.

w tym nie tylko zagrożenie dla całej społeczności Imperium Rzymskiego, ale może przede wszystkim — zagrożenie dla bezpieczeństwa swoich własnych rodzin. Nikt przecież z pogan, jak stwierdza apologeta, nawet nie zauważył, aby chrześcijanie dopuszczali się takich czynów, lecz, uczestnicząc w igrzyskach czy innych uroczystościach państwowych, widzieli oni, że chrześcijanie nie mogli patrzeć na śmierć człowieka słusznie skazanego na śmierć prawomocnym wyrokiem. Chrześcijański filozof dodaje:

Przecież i my mamy niewolników — jedni więcej, inni mniej — a przed nimi nie można się ukryć. Wszelako żaden z nich nie oskarżył nas fałszywie o tego rodzaju zbrodnie. Któż może zarzucić popełnienie zbrodni albo oskarżyć o kanibalizm ludzi, o których wiadomo, że nie mogą patrzeć na zabijanie człowieka nawet sprawiedliwie na śmierć skazanego? Któż nie patrzy chętnie na zawody gladiatorów albo na walki dzikich zwierząt, zwłaszcza na te, które wy organizujecie? My jednak uważamy, że przyglądanie się zabijaniu niewiele odbiega od samego zabijania — trzymamy się więc z daleka od takich widowisk. [Leg 35]

Ze względu jednak na ograniczone ramy tekstu, pozwolę sobie przejść do krótkiego omówienia drugiego z zachowanych pism Atenagorasa z Aten. Tekst ten jest dla nas kluczowy w związku z podjętą w tytule niniejszego artykułu problematyką śmierci i chrześcijańskiego teologematu — zmartwychwstania ciał. Tadeusz Sinko podkreślając wyjątkowość tego pisma oraz szczególne podejście jego autora do przedkładanego problemu, stwierdził, że jest to „jedno z najlepszych dzieł, jakie w starożytnym Kościele napisano o zmartwychwstaniu”¹³.

Celem *Peri anastaseos nekron* (*De resurrectione*), w oparciu o przyjęte przez apologetę narzędzia kategoryjne filozofii greckiej i kształtującego się poglądu teologii i filozofii chrześcijańskiej, jest, z jednej strony, obrona prawd przed atakami pogańskich i żydowskich myślicieli, przez tę ostatnią głoszonych, z drugiej, pozytywne przedstawienie nauki o zmartwychwstaniu ciał — jako najistotniejszego w refleksji wczesnochrześcijańskiej poglądu. Ważnym założeniem poczynionym przez Atenagorasa jest to, aby udowodniając słuszność prawd religii chrześcijańskiej, nie tylko ukazać jej słuszność i możliwość, ale konieczność, a tę oprzeć nie autorytetowi nauki *Pisma Świętego*, zgodnie z którym fakt zmartwychwstania Chrystusa i Jego wymóg bezwarunkowego pójścia za Nim¹⁴ stał się

¹³ Sinko, *loc. cit.*

¹⁴ Należy dodać, że przesłanie Jezusa, tak jak je odczytujemy w *Ewangelii* i jak je rozumiał pierwotny Kościół, ogniskuje się wokół centralnego punktu głoszenia Królestwa Bożego, które ma nadejść. Jezus zgodnie z relacją pozostawioną przez Mateusza Ewangelistę (Mt 8, 22) żąda od swoich

podstawą do teologicznej konkluzji o powszechnym zmartwychwstaniu umarłych i rychłym nadejściu Królestwa Bożego, lecz jedynie na autorytecie samego tylko rozumu, a więc poprzez dociekania filozoficzne.

Realizując owo założenie Atenagoras rozpoczyna swoje dzieło od stwierdzenia, iż:

obok każdej nauki czy doktryny zawierającej w sobie istotę prawdy pojawia się pewien fałsz. Fałsz ten nie wywodzi się jednak z rzeczywistej, naturalnej zasady, ani nie powstaje z przyczyny tkwiącej w danej sprawie: tworzą go ci, którzy troskliwie pielęgnują fałszywy zasiew wymyślonych przez siebie samych na zgubę prawd¹⁵.

Dlatego przystępując do przedstawienia tak istotnego zagadnienia, jakim jest zmartwychwstanie, apologeta zaleca, aby przy jego omówieniu wziąć pod uwagę dwa jego składowe i integralnie ze sobą połączone aspekty. Aspekty, które w omawianym dziele określają nie tylko jego strukturę, ale i wyznaczają porządek argumentacji. W pierwszej części swego pisma chrześcijański filozof zaczyna, jak stwierdza, od obrony prawdy o zmartwychwstaniu (*hyper aletheia*), którą adresuje przede wszystkim do wątpiących i niewierzących w jej istnienia, aby przejść następnie do jej obrony (*Peri aletheia*), czyli do jej przedstawienia i uzasadnienia. Czyni tak, gdyż, jak dodaje, „ten, kto chce głosić naukę prawdy, nie przekona nikogo o niej, jeśli w umyśle słuchacza skrywa się jakieś fałszywe mniemanie, które się przeciwstawia głoszonej prawdzie” (Res 1). Zdaniem apologety, ukazanie prawdy winno być zawsze poprzedzone jej „obroną”, chyba że zajdzie, jak to określa, wyższa konieczność, która zmusi nas do odwrócenia porządku i rozpoczęcia wykładu od przytoczenia argumentów na rzecz prawdy, a następnie ich obrona. Aby wykazać słuszność swej tezy, odwołuje się do przykładu rolnika, najpierw przygotowującego ziemię, żeby dokonać zasiewu, a następnie może zbierać on plon, który, gdy się staje widoczny, jest przedmiotem dyskusji wielu z plonów ziemi żyjących. Tak samo jest z lekarzem, który, aby

uczniów bezwarunkowego pójścia za Nim. Myśl tę zaś rozwija Paweł Apostoł w *Liście do Kolosan*, stwierdzając, że „Bóg, nasz Ojciec, uzdolnił nas do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna” (Kol 1, 12–13). W podobnym tonie utrzymane są inne jego wypowiedzi, chociażby w *Liście do Rzymian* czy w *Liście do Galatów*. Możemy zatem za L. Padovesem i O. Cullmannem stwierdzić, że „pierwsza generacja chrześcijan wierzy w eschatologiczne zwycięstwo Chrystusa, ponieważ wierzy, że On zwycięstwo już odniósł. Wierzą oni w przyszłe Królestwo Boże, ponieważ wierzą w aktualne Królestwo Chrystusa... Z tego powodu nie ma potrzeby wspominać nadziei w pierwszych streszczeniach wiary: zawiera się ona pośrednio w pewności, że obecnie króluje Chrystus: *Kyrios Christos*” (O. Cullmann, *Le prime confessioni di fede cristiana*. Roma 1948, s. 59).

¹⁵ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych* 1. Przeł. S. Kalinkowski. Warszawa 1985, s. 83 (dalej skrót: Res).

użyć pacjentowi i nie doprowadzić do wycieńczenia jego organizmu, podaje mu farmaceuta, pozwalające usunąć przyczynę, a potem otoczyć opieką i doprowadzić do całkowitego wyzdrowienia. Dodaje Atenagoras:

Zatem i my, bacząc na to, co większą przynosi korzyść, niekiedy argumenty w obronie prawdy umieszczamy przed jej prezentacją. Mając na względzie tę potrzebę sądzymy, że nie od rzeczy będzie w taki sposób postąpić i teraz, w rozprawie na temat zmartwychwstania. [Res 1]

Owa potrzeba, o jakiej mówi, w zakończeniu niniejszego fragmentu, wskazuje bezpośrednio na przyjętą w dziele metodę, której chce się „ściśle trzymać”. Z tego też powodu pragnie, aby każdą analizę rozpatrywanego zagadnienia poprzedzić refleksją o tym, co w danym momencie przynieść może większą korzyść naszemu interlokutorowi. Pytając więc o strukturę dzieła i jej uzasadnienie, wolno nam za chrześcijańskim filozofem powiedzieć, że powinna być ona odpowiednia do przyjętej metody i diskutowanego problemu, „aby czytelnik odnosił wrażenie, iż autor ściśle trzyma się ustalonej metody” (Res 1), dzięki której będzie mógł dojść do zrozumienia prawdy.

Tak więc Atenagoras, po pierwsze, zaleca ostrożność w podejściu do badanego zagadnienia, a następnie dodaje, aby w procesie dowodzenia niczego nie przyjmować w oparciu o głoszone przez innych mniemania, albowiem zazwyczaj jest tak, że ci, którzy głoszą fałszywą naukę, wywodzą ją nie z rzeczywistej, naturalnej zasady, gdyż sami są ich przyczyną, „troskliwie pielęgnując fałszywy zasiew wymyślony przez siebie samych na zgubę prawdy” (Res 1).

Dlatego, gruntownie analizując zagadnienie zmartwychwstania ciał, należy zauważyć, że świat, jaki nas otacza, zbudowany jest ręką wielkiego i potężnego architekta, który nie tylko wszystko zbudował według miary i porządku, nadając określoną postać, ale i przejawia się w tym świecie poprzez siły zachowujące go w istnieniu jako zasada opatrnościowa.

Bóg nie może przecież nie znać natury ciał, które sam powołał do istnienia, a które, zgodnie z wiarą chrześcijan, mają zmartwychwstać. Dlatego, jak poucza nas apologeta, już powstanie ciał wydaje się wystarczającym uprawomocnieniem tezy, że Bóg dysponuje wystarczającą mocą sprawczą, aby one zmartwychwstały. Jego zdaniem:

Argument ten nie ponosi żadnego uszczerbku, jeśli nawet niektórzy z materii wywodzą pierwsze zasady rzeczy [jak chociażby jońscy filozofowie — J. Z.], jeśli nawet ludzkie ciała wyprowadza z pierwiastków materialnych [jak

Platon czy Arystoteles — J. Z.] albo z nasion [jak Atenagoras czy Stoicy — J. Z.]. [Res 3]

Dla Boga bowiem nie jest niemożliwe, aby na powrót połączyć nawet to, co uległo rozczłonkowaniu lub poddane zostało podziałowi, a nawet zniszczeniu. Aby zilustrować rozdzielenie ciała na części, apologeta odwołuje się do przykładu często w jego czasach wysuwanego argumentu i wynikających z niego pytań o to, co dzieje się choćby z ciałem człowieka, który utonął, stając się pokarmem dla ryb, lub co dzieje się z ciałami tych wszystkich, którzy, czy to na skutek wojny lub innego wydarzenia, nie zostali pochowani, stając się pokarmem dla dzikich zwierząt.

Każdy zaś, kto by temu przeczył, jakby nie zdawał sobie sprawy z mocy i mądrości Stwórcy i Rządcy wszechrzeczy, który wszelkiemu poszczególnemu rodzajowi i gatunkowi istot żywych przypisał odpowiedni i stosowny dla niego pokarm (Res 7).

Głoszona przez chrześcijan nauka o zmartwychwstaniu ciał, jak stwierdza Atenagoras, jest nie tylko prawdziwa, ale i możliwa do wykazania na mocy samych przesłanek rozumowych, które je potwierdzają. Tym samym wykład tej nauki (nauka o prawdzie), jak i argumenty świadczące o jej prawdziwości, a zatem w wymiarze uzasadnienia — jej obrona, muszą i dążyć do jednego celu. Tak więc nauka zbijająca fałszywe nasze mniemania w tej kwestii, jak i nauka umacniająca w nas to przekonanie, nie tylko doprowadzają nas do tego, czyli, jak dodaje, do pobożności, lecz wykazują swą niesprzeczność. Obrona, której poświęca najwięcej uwagi, wydaje się nie tylko z porządku uzasadnienia, ale i ze względów metodologicznych tą, która toruje drogę prawdzie, natomiast może przede wszystkim usuwa wszelkiego rodzaju przeszkody i przeciwności, narosłe na skutek niewłaściwego zrozumienia istoty Boga, który jest przyczyną istnienia każdej innej, niższej od Niego istoty. Oczywiście, sama obrona, „zbijanie fałszu” jest czymś niższym niż samo umacnianie prawdy. Dzieje się tak, gdyż ta pierwsza zwraca swą siłę argumentacji przeciwko tym, którzy ulegają różnego rodzaju mniemaniom, a tym samym temu, co do prawdy jest tylko podobne. Po drugie, usuwając i oczyszczając „niewiarę i błędne poglądy” (Res 11) oraz wszelkiego rodzaju wahania, jedynie doprowadzają nas do rozważań na temat prawdy. Dlatego musi ona zajmować główne miejsce w piśmie Atenagorasa *O zmartwychwstaniu ciał*, torując drogę nauce o tej prawdzie, którą broni. A ta jest przecież niezbędną wszystkim, którzy, tak jak chrześcijanie, chcą ją mieć i rozumieć oraz dlatego że ona ma bezpośredni wpływ na nasze pojmowanie siebie samych, Boga i świata. Albowiem tylko człowiek, który zakosztował w prawdzie,

może osiągnąć szczęście, a zarazem wieczne, na wzór Boskiego, życie. Dopiero w świetle prawdy w ogóle, a w tym przypadku prawdy o zmartwychwstaniu, co do porządku pojmowania jej natury, możliwe jest według apologety rozumienie wydarzeń, których jesteśmy nie tylko obserwatorami, ale i uczestnikami. Prawda ta istniejąc „w faktach i z faktami, jest ich wyrazicielką”, a będąc ich wyrazicielką, staje się dla człowieka, który ją poznaje, „poręczycielką bezpieczeństwa i zbawienia”¹⁶.

Aby uznać prawdziwość nauki o zmartwychwstaniu, jak zaleca Atenagoras, należy w pierwszej kolejności rozpocząć od dowiedzenia, w oparciu o analizę przyczyny, dla której powstał pierwszy i kolejny człowiek, istnienia Boga — jego Stwórcy i Zachowawcy w istnieniu, i to w istnieniu wiecznym¹⁷. Dowód ten, nie opierając się na Boskim Objawieniu, musi zostać, według Atenagorasa, wyprowadzony na drodze czystego rozumowania. Każdy zaś, kto uzna słuszność przedstawionego przez niego rozumowania, winien bez najmniejszej już wątpliwości przyjąć prawdę, zgodnie z którą przeznaczeniem wszystkich ludzi jest ich zmartwychwstanie.

Podstawową tezę owego wywodu jest, jak sam dodaje, niekwestionowana przez każdą rozumną istotę prawda o wspólnej naturze wszystkich ludzi, „wyróżniającej ich jak ludzi” (Res 11). Argument przemawiający za jej słusznością wynika z analizy przyczyny sprawczej. Zasadnicze pytanie więc brzmi: „czy człowiek powstał na skutek zupełnego przypadku i bezcelowo, czy też dla jakiegoś określonego celu”, a z niego wypływające inne pytanie, „jeśli powstał w jakimś celu, to czy tylko po to, żeby żył i istniał zgodnie z przyrodzoną sobie naturą, czy też dla korzyści jakiejś innej istoty [...]?” (Res 12).

Odpowiedź Atenagorasa jest przejrzysta i jak potwierdza — samonarzucająca się. Albowiem rozpatrując ów wspomniany problem w sensie najogólniejszym, tj. nie odwołując się do jakiegoś szczegółowego, indywidualnego przypadku, niejednokrotnie wypaczającego nasz ogólny sąd, musimy stwierdzić, że każda istota myśląca i działająca w oparciu o podejmowane w sposób rozumny decyzje nie może być określona inaczej jak działająca celowo, czyli zgodnie z dokonanym wyborem i podług podjętego planu (Res 12).

Mimo że niniejsze słowa raczej są odpowiedzią na pytanie o przyczynę ce-

¹⁶ Atenagoras w dziele *O zmartwychwstaniu umarłych* (Res 11) stwierdza, że „nauka o prawdzie jest niezbędnie potrzebna wszystkim ludziom [...]. I dlatego z natury, układu i potrzeby stoi na pierwszym miejscu [...]”.

¹⁷ U Atenagorasa czytamy też (Res 13): „Stwórca wszechświata stworzył człowieka po to, żeby człowiek miał udział w rozumnym życiu i żeby oglądał jego wspaniałość i przejawiającą się we wszystkim mądrość oraz żeby trwał w tym oglądaniu zgodnie z zamysłem Stworzyciela i zgodnie z otrzymaną naturą [...]”.

lową, to jednak w tym miejscu pragnę zwrócić uwagę na istotowy związek między przyczyną sprawczą i celową w przemyśleniach apologety. A to dlatego, że cokolwiek powstaje, zostaje powołane do istnienia przez byt nie tylko go przewyższający co do porządku istotowego¹⁸, ale tym samym ukierunkowujący to, co powołuje do istnienia i działania zgodnego z jego własną naturą.

Bóg [...] nie stworzył człowieka bez celu: jest przecież mądry, a żadne dzieło mądrości nie jest bezcelowe; nie stworzył człowieka dla własnej potrzeby: Bóg niczego nie potrzebuje, a ten kto niczego nie potrzebuje, nie może dla własnej potrzeby stwarzać tego, co tworzy. [Res 12]

W tym jednak miejscu musimy zwrócić uwagę na pewną istotną kwestię. Kiedy filozof chrześcijański mówi nam o tym, że „Bóg nie stworzył człowieka bez celu”, nie oznacza to, że Stwórca nazwany przyczyną celową winien być utożsamiony z człowiekiem, który, co prawda, będąc przyczyną sprawczą jako twórca, działając zgodnie z założonym celem, czyni to tak, jak to jest, w przypadku domu — „dla własnej potrzeby” (Res 12). Są pewne jednak czynności, które zdają się upodabniać człowieka-twórcę do Boga-Stwórcy. Weźmy chociażby dla przykładu sytuację, gdy człowiek wznosi zabudowania gospodarcze. Celem ich nie jest ochrona jego samego, lecz zwierząt przez niego hodowanych¹⁹.

Jednak, jak dodaje apologeta, wskazany cel jest tylko pozorny i doraźnie wyjaśniający ludzkie działanie. Aby to wyjaśnić, odwołuje się do innego przykładu. Człowiek, nawet jeśli płodzi dzieci, twierdząc, że nie czyni tego dla własnej korzyści, ale po to, aby mogły one istnieć i ich potomkowie, zapomina, iż to „poprzez dziedzictwo dzieci i wnuków szuka pociechy dla własnej śmierci i sądzi, że dzięki niemu unieśmiertelnia to, co jest śmiertelne” (Res 12)²⁰.

W oparciu o te słowa możemy więc stwierdzić istotną różnicę między człowiekiem a Bogiem. Bóg nie czyni niczego dla własnej potrzeby. On niczego nie potrzebuje, a ten, który „niczego nie potrzebuje, nie może dla własnej potrzeby stwarzać tego, co tworzy” (Res 12). Nawet człowiek jako istota rozumna i kierująca się rozsądkiem nie został powołany do istnienia na korzyść innego bytu czy

¹⁸ Atenagoras odnosi się tu do ważnego dla myśli starożytnej rozróżnienia wynikającego z porządku istotowego, jaka zachodzi między przyczyną a skutkiem owej przyczyny. Zakłada mianowicie, że zawsze prawdziwa jest implikacja (jeżeli „p”, to „s”), co można oddać przez zdanie: jeżeli zaistniał skutek, to uprzednia w stosunku do niego musi być jego przyczyna (skutek $\Rightarrow$ przyczyna). Zgodnie z tą implikacją należałoby stwierdzić, że aby zaistniał skutek, konieczna jest przyczyna. Jednocześnie należy dodać, że nie jest prawdziwe wynikanie w drugą stronę. Apologeta powiela tym samym argument, zgodnie z którym przyczyna w skutku istnieje na sposób właściwy skutku, a nie przyczyny, a sam skutek domaga się dla swego istnienia swej przyczyny sprawczej.

¹⁹ Zob. np. Res 12: „dla wołów [...], wielbłądów i dla innych zwierząt, których potrzebuje, buduje odpowiednie zagrody”.

²⁰ Zob. Platon, *Uczta* 206 C, 207 E. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1957.

to wyższego, czy niższego od niego, lecz tylko po to, aby istnieć i o to istnienie się troszczyć. Kontynuujemy myśl Atenagorasa — zatem rozum nie jest w stanie wskazać, jaka korzyść stałaby za stworzeniem człowieka. Bóg będąc wieczny, nieśmiertelny i samowystarczalny nie potrzebuje przecież żadnej istoty niższej od siebie. Istoty zaś niższe od człowieka, nierozumne, „nie powstały [...], żeby z ludzi czerpać korzyści”, gdyż z natury są one zależne i „każda z nich zgodnie ze swym przeznaczeniem zaspokaja ludzkie potrzeby” (Res 12).

To więc, co możemy powiedzieć o człowieku rozumianym jako twórca, w żaden sposób nie dotyczy Boga-Stwórcy. Bóg „nie stworzył człowieka dla własnej potrzeby [...]. Nie stworzył [go] ze względu na jakieś inne swoje stworzenie” (Res 12). Jediną więc przyczyną, która powodowała Bogiem, aby stworzyć świat, człowieka i wszystko, co na nim istnieje, jest samo stworzenie. Zasadniczą, a tym samym jedyną przyczyną, dla której Bóg powołał do istnienia człowieka, jest on sam. W tym właśnie przejawia się dobroć i mądrość Stwórcy.

Zatem „bezpośrednią przyczyną stworzenia ludzi jest ich życie, i to nie takie, które na krótko się zapala, a potem zupełnie gaśnie” (Res 12). Inne istoty, jak chociażby zwierzęta, również otrzymały życie, ale ze względu na fakt, że tylko człowiek jest „obrazem Stwórcy” (Rdz 1, 26; zob. też Res 12) — istotą obdarzoną rozumem, jak i ze względu na ich cel istnienia — służenie innym, przestaną istnieć wówczas, gdy przestaną istnieć te istoty, którym zgodnie z ich celem służą. Nie jest bowiem prawdopodobne, aby trwały bez możliwości realizowania celu uzasadniającego ich istnienie.

Podsumowując rozważania, należy stwierdzić, że człowiek nie tylko jest „koroną stworzenia”, ale jako jedyny stworzony byt, obdarzony rozumem i zdolnością posługiwania się nim, został przez Boga-Stwórcę obdarzony wiecznym życiem, aby móc Go poznać, Jego moc i mądrość. Zgodnie z tym zamysłem Bóg — „przyczyna zawsze przejawiająca się w istnieniu” — stworzył człowieka po to, aby ten miał udział w rozumnym życiu, aby mógł „oglądać” wspaniałość i mądrość Stwórcy oraz aby trwał w tym oglądaniu zgodnie z Jego zamysłem i zgodnie z otrzymaną naturą. To jest jednak możliwe tylko wówczas, konkluduje Atenagoras, gdy uznamy, że rzeczywistym i wyłącznym powodem „stworzenia człowieka jest jego wieczne bytowanie, a przyczyną wiecznego bytowania jest zmartwychwstanie, bez którego człowiek nie mógłby trwale istnieć” (Res 13). Bóg, i w tym według filozofa przejawia się zasadność chrześcijańskiego nauczania o zmartwychwstaniu, jako doskonała przyczyna — Stwórca, powołując do istnienia człowieka, w akcie, w którym wyraził nie tylko swą miłość i wszechmoc, ale doskonałość i rozumność, uczynił go na Swój „obraz i podobieństwo”

(Rdz 1, 26). Analiza ta prowadzi nas zatem do prostego wniosku, że „natura stworzonych ludzi jest skutkiem samej przyczyny ich stworzenia, w naturze zaś stworzonych istot przejawia się sprawiedliwy sąd Stwórcy nad nimi oraz cel ich życia” (Res 13).

Następnym krokiem w rozważaniach Atenagorasa jest pochylenie się i dokładne przeanalizowanie samej natury człowieka, albowiem i ona, jak kontynuuje filozof, potwierdza prawdziwość chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu. Natura ludzka według niego zbudowana jest z nieśmiertelnej duszy i z ciała, które w akcie stworzenia zostało z nią połączone.

[Dusza] istnieje nieustannie i zachowuje naturę, w jakiej została stworzona, oraz doznaje tego, co zgadza się z jej naturą; wrodzonymi przymiotami duszy jest kierowanie popędami ciała oraz ciągle ocenianie i szacowanie na podstawie właściwych kryteriów i ocen tego, co się przydarza ciału. [Res 12]

Ciało zaś ze względu na swą naturę podlega nieustannym przemianom jak chociażby tym, które wynikają z upływającego czasu, a które powodują np. zmianę wyglądu. Samo jednak zespolenie ciała i duszy, które stało się za sprawą Stwórcy, stanowi dla apologety widome świadectwo, że wyznaczony im przez to cel jest wspólny — „ciągłe trwanie”²¹. Wyraża to w słowach:

jeśli Bóg nie udzielił oddzielnie tego stworzenia, egzystencji i całego życia naturze samej duszy, i oddzielnie naturze ciała, lecz przyznał te dary ludziom zbudowanym z obu elementów, aby te same elementy, z których ludzie powstają i dzięki którym żyją, po zakończeniu życia doszły do jakiegoś jednego i wspólnego celu [...]. A jeden cel zaistnieje naprawdę wówczas, gdy żywa istota, której własnością jest ów cel, będzie istnieć ta sama w swej własnej budowie. [Res 15]

To więc, co duszy przynależy z natury — niepodleganie zmianom i nieustanne trwanie (nieśmiertelność), ciało, które również jest przez Boga stworzone, otrzymuje w wyniku swej przemiany (zob. Res 16). Człowiek stanowiąc harmonijną jedność duszy i ciała, również od strony poznawczej ową jedność potwierdza, albowiem wszystkie jego czyny, jak i działania w naturalny sposób domagają się oceny. Jeśli więc, dodaje Atenagoras, i na tym polu dostrzegamy

²¹ Atenagoras „ciągłym trwaniem” określa życie przerwane tylko na „moment” przez śmierć i rozkład. Oczywiście, na co należy zwrócić uwagę, określenie to nie ma jednego znaczenia, albowiem, jak sam pisze, „niejedna jest miara trwania i niejedną naturę mają istoty, które ciągle trwają” (Res 16).

słuszność tych wywodów, to musimy przyjmując ową zgodność ludzkich doznań, przyjąć również, że „całość złożona z tych składników musi dążyć do jakiegoś jednego celu, aby wszystko i w każdym względzie powodowało harmonijną jedność i zgodność [...]” (Res 15). Owa, z takim silnym naciskiem podkreślana, harmonijna jedność istoty żywej — człowieka, oraz jedność jej doznań wskazuje, według apologety, w sposób oczywisty nie tylko na możliwość zmartwychwstania ciał, ale i na fakt tego konieczność. Jeden cel wypływający z natury bytu stworzonego, do którego dążyć powinny wszystkie rozumne istoty, a którym jest oglądanie Stwórcy, może zostać osiągnięty tylko wówczas, gdy człowiek podda zmysłowe ciało i osiągnięte za jego pomocą poznanie rzeczy osądowi duszy — rozumnej i boskiej w nas części. Dzieje się tak dlatego, że rozum został dany człowiekowi po to, aby ten był w stanie pojmować nie to, co jako zmienne, nietrwałe ukazuje się za pośrednictwem zmysłów naszego ciała, ale trwałe i niezienne, zasady porządku i harmonii kosmosu, której on sam jest częścią. Jedynie rozum może pokusić się o przedstawienie istoty dobra, mądrości i sprawiedliwości. Nie czyni tego wszakże tylko w oparciu o własne przyrodzone siły, lecz dzięki „Szafarzowi” udzielającego możliwości pojmowania tych spraw. Tak więc — „dopóki istnieją sprawy, z powodu których udzielone zostało pojmowanie, dopóty musi istnieć i samo pojmowanie, udzielone z uwagi na te sprawy” (Res 15). Warunkiem ich pojmowania i gwarantem ich prawdziwości jest sam Bóg Stwórca i Zachowawca, który nie tylko udziela poznania, ale jest również warunkiem jego możliwości. Zgodnie więc z poczynionymi przez autora *O zmartwychwstaniu umarłych* założeniami metodologicznymi możemy mówić o tzw. trzech warunkach wszelkiego poznawania. Po pierwsze, o Bogu prawdziwie istniejącym, albowiem nic, co samo w sobie nie może być rozpatrywane jako swoja własna przyczyna, domaga się czegoś, co jest w stosunku do owej rzeczy przyczyną zewnętrzną. Po drugie, duszy, która objawia w nas najdoskonalszy stan podobieństwa do Boga, udzielona zostaje możliwość poznania spraw Boskich i ludzkich. I po trzecie, to, co możliwe urzeczywistnia się, o ile istnieje samo pojmowanie, a ono „udzielone zostaje ze względu na te sprawy” (Res 15) przez Stwórcę wszelkiego stworzenia i zasadę wszelkiego pojmowania. Tym samym, każdy, kto otrzymał rozum i ciało na mocy działającego i umożliwiającego poznanie i doświadczanie Stwórcy, zdawać musi sobie sprawę, że to wszystko zostało mu udzielone w konkretnym celu, zgodnie z zamierzeniem i wolą „Tego, który jest odwieczną Mądrością”. Jeśli bowiem nie nastąpi po naszym ziemskim życiu zmartwychwstanie, natura ludzi jako ludzi przetrwać nie może (zob. Res 15). Wolno nam, oczywiście, postawić tezę przeciwną, zgodnie

z którą natura ludzka nie jest trwała, ale wówczas, dodaje Atenagoras, na próżno dusza została związana z niedoskonałym ciałem i jego doznaniem. Na próżno byśmy się starali nasze ciało „krępować cugłami duszy” (Res 15). Bezużyteczny byłby wówczas umysł, rozsądek, przestrzeganie sprawiedliwości i praktykowanie cnót czy wszelkie nasze zabiegi zmierzające do odkrywania i porządkowania poznanych praw zapewniających jedność i harmonię świata i człowieka. Bezcelowe byłoby również to wszystko, co jako efekt ludzkiego działania dokonuje się w ludziach i za ich sprawą, a więc wszelkie dobro, którego doświadczamy zmysłami ciała i przez rozumną duszę. Na koniec również bezcelowa byłaby Boska stwórcza działalność. Wiemy jednak, stwierdza apologeta, że ten, który jest samą Mądrością, Rozumem nie może działać bezcelowo, a zarazem „we wszystkich dziełach Boga nie ma wcale miejsca na to, co bezcelowe” (Res 15). I właśnie dlatego musimy z całą koniecznością, uznając za prawdziwe, przyjmując twierdzenie, że „z wiecznym trwaniem duszy musi koniecznie współistnieć wieczne trwanie ciała, zgodnie z jego własną naturą” (Res 15).

Czym więc jest śmierć, której doświadcza każda stworzona, a zatem mająca początek istota? Atenagoras zdaje się nie odpowiadać wprost na tak postawione pytanie. Może dlatego, że sam takiego pytania *expressis verbis* w tekście nie formułuje, a może dlatego, że nawet kiedy wspomina o śmierci, mówi o niej w kontekście rozważań na temat „wiecznego trwania”. Czym jest więc to wieczne trwanie nazwane przez Atenagorasa życiem, a przerwany tylko na moment przez śmierć. Określenie to, jak pisze, nie ma jednego znaczenia, gdyż nie ma jednej „miary trwania”.

Jeżeli bowiem każda z istot, które trwają, posiada trwanie zgodne ze swą naturą, to nie można stwierdzić takiego samego trwania w istotach [...]; nie należy też takiego samego i niezmiennego trwania szukać w ludziach [...].
[Res 16]

Stan nietrwałości jest więc tym, co bytom stworzonym przynależy z natury. Kiedy zatem mówimy o śmierci, winniśmy zauważyć, że nie może ona być rozpatrywana, jak i trwanie, inaczej niż poprzez odniesienie do konkretnej natury stworzonego bytu. Jak wcześniej wspomnieliśmy, Atenagoras stoi na bardzo silnym, opartym na autorytecie greckich filozofów i poprzedzających go myślicieli wczesnochrześcijańskich przekonaniu, że wszelka obserwowana przez nas zmiana może dotyczyć tylko tego, co cielesne. Dusza bowiem ze swej natury jako rozumny składnik bytu nie podlega jakimkolwiek zmianom. Tak więc rozkład ciała czy jego ułomności powodowane są przez to, że podczas swojego

ziemskiego istnienia podlega ono „niedostątkom i zagładzie” (Res 16). Skutkiem zaś tych ułomności ciała jest śmierć. Śmierć, którą apologeta, nie utożsamiając z końcem trwania, porównuje raczej do snu. „Bratem śmierci” (Res 16)²², jak stwierdza, jest sen, gdyż podobne doznania stają się udziałem człowieka śpiącego i umarłego. I chociaż możemy mówić o innej intensywności ich doświadczenia stanu spokoju i obojętności na to, co dzieje się obok nich, to jednak obydwa podczas „snu” nie są świadomi własnego istnienia i życia (zob. Res 16). Śmierć i sen są bowiem według Atenagorasa, tylko krótkotrwałym przerwaniem „normalnego”, a więc świadomego życia.

Sama wszak natura ludzka, która od początku i zgodnie z wolą Stworzyciela ma przypisaną sobie niestałość, posiada niestałe życie i trwanie, przerywane już to snem, już to śmiercią oraz przemianami toczącymi się w każdym okresie egzystencji, bo cechy cielesne, które pojawiają się później, nie są wyraźnie widoczne na samym początku. [Res 17]

Nie do przyjęcia jest więc dla chrześcijańskiego filozofa pogląd, zgodnie z którym śmierć byłaby momentem całkowitego unicestwienia dotychczasowego życia człowieka²³. Śmierć bowiem, jak dodaje, jest przez wielu pojmowana jako całkowite „zgaśnięcie życia”. Takie jednak rozumienie śmierci zakłada, że albo dusza wraz z poddanym zmianom ciałem ulegnie całkowitemu zniszczeniu, albo sama dusza trwać będzie nadal, mimo że ciało, z którym była związana podczas ziemskiego życia, z którym współodczuwała i za którego pośrednictwem odbierała zmysłowe wrażenia, ulegnie zniszczeniu i rozkładowi. Ostatecznie oddzielenie ciała od duszy zaowocuje utratą przez nie wspomnień i wrażeń, których jako istniejące wraz z nią i za jej pośrednictwem doznawało²⁴. Jednak niewyobrażalnie większa jest według Atenagorasa niesprawiedliwość, która powstanie, gdy ci, którzy podczas swojego ziemskiego istnienia dopuścili się nieprawości, wyrządzając krzywdę innym, nie poniosą za to zasłużonej kary. Apologeta dodaje:

A nie towarzyszy sądowi sprawiedliwość, jeśli nie pozostaje przy życiu istota będąca sprawcą sprawiedliwych lub niesprawiedliwych uczynków. Przecież istotą, która dokonała wszystkiego w życiu, które podlega sądowi, jest człowiek, a nie sama tylko dusza. [Res 20]

²² Podobną wypowiedź znajdujemy u Homera (*Iliada* XIV, 231. Przeł. K. Jeżewska. Wrocław 1972, s. 295).

²³ Należy wspomnieć, że według Atenagorasa zwierzęta nie mając duszy oraz innego celu istnienia poza słuženiem pozostałym istotom i człowiekowi, „przestaną istnieć, gdy skończy się istnienie tych, którym służyły; nie mogą one trwać dalej bez celu” (Res 12).

²⁴ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa* 40C. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958.

Konkluzja Atenagorasa jest prosta. Każdy, kto głosi pogląd przeczący prawdziwości: z wiecznym trwaniem duszy musi koniecznie współistnieć wieczne trwanie ciała, nie tylko nie rozumie natury bytu stworzonego — człowieka, ale przeczy Boskiej, najwyższej sprawiedliwości, zgodnie z którą wszystkie nasze czyny zostaną poddane osądowi, nagrodzie lub karze.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że wszystkie przytoczone przez Atenagorasa i omówione tu argumenty, świadczące o realności zmartwychwstania opierają się na silnym, niemalże aksjomatycznym przekonaniu, zgodnie z którym powstanie człowieka: złożenia duszy i ciała, jest wynikiem Boskiego aktu stwórczego (Res 18). Aktu, w którym ujawnia się przyczyna, jak i cel stworzenia.

Przyczyna bowiem, wedle której i zgodnie z którą powstali ludzie, jest ściśle związana z ludzką naturą u znaczenie swoje czerpie z aktu stworzenia; natomiast argument ze sprawiedliwości, wedle której Bóg osądza dobre i złe uczynki ludzkie, bazuje na celu ludzkiego życia. [Res 18]

Zmartwychwstanie jawi się więc jako warunek istnienia sądu nad ludzkimi uczynkami. Właściwy bowiem sąd może nastąpić dopiero po śmierci, a o jego sprawiedliwości wolno mówić, gdy na jego podstawie udziela się zapłaty za uczynki duszy, za te, które z nią są związane, a ciału za te, których ono było przyczyną. Sama bowiem dusza, jak stwierdza Apologeta, „nie może otrzymać zapłaty za uczynki, jakich dokonała wraz z ciałem (dusza bowiem sama z siebie jest niewrażliwa na występki związane z cielesnymi przyjemnościami, pokarmami i zabiegami); zapłaty nie może też otrzymać samo tylko ciało (ono bowiem samo z siebie jest niezdolne do oceny prawa i sprawiedliwości)” (Res 18). Dopiero człowiek jako istota złożona z duszy i ciała może być osądzony za swoje uczynki. Albowiem w całkowitej sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem pozostaje pogląd, zgodnie z którym prawo naturalne (*physei*), jak i prawo stanowione (*nomoi*) odnoszą się do każdego człowieka, ale już zapłata za właściwe lub niezgodne z tym prawem postępowanie jest odbierana jedynie przez duszę. Nagrodę lub karę może słusznie odebrać wyłącznie ten, kto te prawa otrzymał. Prawo to zaś odebrał człowiek i to on jako całość, a nie tylko jako jeden z jego elementów — dusza, otrzyma sprawiedliwą zapłatę za swoje ziemskie życie.

Przecież nie duszom kazał Bóg powstrzymać się od spraw, które wcale ich nie dotyczą, na przykład od cudzołóstwa, zbrodni, kradzieży, znieważania rodziców i ogólnie od wszelkiej pożyteczności, będącej powodem krzywdy i nieszczęścia bliźnich. [Res 23]

Życie wieczne jest więc według Atenagorasa, z jednej strony, kontinuum życia ziemskiego, z drugiej, po krótkotrwałej przerwie spowodowanej niedoskonałością poddanego rozpadowi ciała określonym jako śmierć stanem, w którym odradza się to, co przemijające — ciało ziemskie, w to, co nie przemija: ciało doskonałe, wieczne.

Po zapoznaniu się w pewnym stopniu ze wszystkimi przywoływanymi przez Atenagorasa argumentami przemawiającymi za koniecznością zmartwychwstania umarłych pragnę na koniec zatrzymać się jeszcze nad kwestią, która wydaje się równie kluczowa jak omówiona. Z moich rozważań wynika, jak sędzę, jasno, że dla apologety z Aten każda rzecz, każdy byt, a więc każde istnienie nie będące przyczyną dla siebie samego, a tylko skutkiem jakiejś odmiennej przyczyny — musi zatem mieć własny cel. Cel ten jednak tak jak i natura, i istnienie jest skutkiem stwórczej działalności pierwszej przyczyny — Boga. Człowiek swój własny cel tym bardziej odkrywa, im bardziej zbliża się w swym poznaniu do Niego. A to, co odkrywa, zamknąć można w zdaniu pochodzącym z dzieła *O Zmartwychwstaniu umarłych*: „Celem człowieka nie jest szczęście duszy oddzielonej od ciała [...], lecz życie jako istota złożona z obu składników” (Res 25). Skoro zaś ten stan jest koniecznością i z konieczności wynika, to tym samym:

koniecznie musi nastąpić zmartwychwstanie ludzi, którzy zmarli i ulegli pełnemu rozkładowi, i na nowo muszą zaistnieć ci sami ludzie [...]; a nie-
możliwe jest, żeby na nowo powstałi ci sami ludzie, jeśli te same ciała nie
zostaną obdarzone tymi samymi duszami. Ciało zaś nie może inaczej przy-
jąć tej samej duszy — jest to możliwe wyłącznie dzięki zmartwychwstaniu;
wówczas bowiem, gdy dokonuje się zmartwychwstanie, dopełnia się też wła-
ściwy ludzki cel. [Res 25]

Zbliżając się do końca analizy zawartych w dziele *O Zmartwychwstaniu umarłych* problematów teologiczno-filozoficznych, chciałbym jeszcze raz powrócić do początkowych rozdziałów tego dzieła, w których apologeta opisuje i analizuje różne przypadki rozdzielenia ciała na części. Nim jednak to uczynię, pragnąłbym odnieść się do, zawartej we wzmiankowanym na początku mojego artykułu dziele *Prośba za chrześcijanami*, argumentacji Atenagorasa odpierającej zarzut o kanibalizm. Jak stwierdza autor, jest to zarzut wielce niedorzeczny, albowiem chrześcijanie, co niejednokrotnie swoim zachowaniem potwierdzili i potwierdzają, nie tylko, że „nie potrafią patrzeć na śmierć zapaśników podczas zawodów gladiatorских i za zbrodnię poczytują działania mające na celu wywołanie poronienia” (Leg 35), ale sami brzydząc się zbrodnią i zadawaniem bólu, nie umieliby zjadać ludzkiego mięsa. Zarzut ten więc — w stosunku do

osób brzydzących się widokiem zbrodni i nią samą czy nawet wymierzaniem słusznej, wydawać by się mogło, kary śmierci, tym, którzy na nią mogliby zasługiwać — jest wielkim nadużyciem, wypływającym z niezajomości zasad, zgodnie z jakimi żyją chrześcijanie. Jakiż bowiem człowiek żyjący zgodnie z nauką Chrystusa, a więc wierzący w realne i osobowe zmartwychwstanie każdego człowieka, składającego się z duszy i ciała, mógłby zjadać ciało, zgodnie z wolą Bożą stworzone, jako święte i Boskie²⁵. Jak podkreśla apologeta: „Nie mogą przecież ci sami ludzie wierzyć, że ciała zmartwychwstaną, i zjadać je, jak gdyby nie miały zmartwychwstać” (Leg 36).

Według więc mądrości oraz zamysłu Stwórcy i Zachowawcy²⁶ świata każdemu gatunkowi istot żywych zgodnie z ich naturą przypisany jest odpowiedni rodzaj pokarmu. Tym samym Bóg „nie pozwolił, aby dowolna substancja materialna miała się łączyć i jednoczyć z każdym bez wyjątku ciałem” (Res 5). Fakt ten ściśle jest związany, a powołuje się tu na Galena (ok. 130–200 r.), rzymskiego lekarza greckiego pochodzenia, nie tylko z rozróżnianiem pokarmów, które człowiek spożywa, ale i z ich wpływem na ludzki organizm. Są bowiem, jak za owym medykiem stwierdza chrześcijański filozof z Aten, pokarmy, które dostając się do żołądka, natychmiast zostają zwymiotowane albo w inny sposób z niego wydalone na zewnątrz, „wskutek czego w najmniejszym nawet stopniu nie podlegają wstępnemu naturalnemu trawieniu i nie wiążą się z odżywiającym się organizmem” (Res 5). Dzieje się tak dlatego, że właściwy, a więc naturalny dla danego organizmu, pokarm musi być zgodny z naturą tego, który go je. Oznacza to, że między pożywieniem a tym, który go spożywa, musi istnieć „naturalny związek” (Res 6)²⁷. Nie wchodząc jednak w szczegóły omawianego przez Atenagorasa w 6 fragmencie *O zmartwychwstaniu umarłych* zagadnienia dotyczącego rozróżniania pokarmów, chcę jedynie podkreślić fakt istnienia związku między naturą pokarmu a naturą człowieka go przyjmującego. Ów związek ma bowiem wskazywać na istniejący, jak i w świecie, i człowieku, stan harmonii oraz celowości. Dlatego tylko pokarm „wybrany przez naturę i zjednoczony z organizmami, z którymi w zgodzie z naturą spełnia czynności i ponosi trudy życiowe, pozostaje w tych częściach ciała, które w naturalny sposób wiąże, podtrzymuje i pokrzepia [...], zmieniając się w czystą substancję cielesną” (Res 7)²⁸.

²⁵ Według Atenagorasa wyrazem owej boskości świata, a więc także materii i ciał ludzkich, jest ich uporządkowanie i harmonijna struktura; zob. Leg 16.

²⁶ Atenagoras dla wzmocnienia aspektu opatrnościowego, a tym samym roli Boga w stosunku do świata, używa również określenia „Rządca wszechrzeczy” (Res 5).

²⁷ Należy dodać, że Atenagoras wskazując na „naturalność” pokarmu właściwego dla danego gatunku — człowieka, nie wskazuje, aby zgodnie ze swą „naturą” nie mógł on być pożywieniem dla jakichś innych istot, np. zwierząt; zob. też Res 8.

²⁸ Atenagoras, chcąc wyczerpać i w sposób pełny nie pominąć nawet najmniejszych wątpliwości

Rozważania te prowadzą Atenagorasa do konkluzji, że zjadane przez nas mięso zwierząt, czy jak to ma miejsce w amfiteatrze, zjadane przez zwierzęta ciała ludzkie, stając się pokarmem, nie „wnikają”, łącząc się z ciałem tych istot, gdyż jest to niezgodne z naturą tych ciał. Jeśli jednak rzeczy mają się inaczej, niż on przedłożył, to z przesłanki, że każdy pokarm wnika w ciało jedzącego, w sposób konieczny nie wynika to, że stają się one tym samym częścią składową tego organizmu.

Można zapytać, dlaczego Atenagoras tak broni swojej tezy. Odpowiedź, jak sądzę, tkwi, w stwierdzeniu: „zmartwychwstałe ciała zbudowane są na powrót ze swych własnych składników” (Res 7). To więc, co dla wielu ludzi wydaje się niemożliwe — zmartwychwstanie ciał, jest możliwe dla Boga. I nie chodzi apologeticie, aby oprzeć prawdziwość tej tezy na zawartej w Objawieniu obietnicy, lecz, ukazując niezasadność tezy przeciwstawnej do niej w oparciu o argumentację opartą tylko na autorytecie rozumu, wykazać, że zmartwychwstanie umarłych ciał jest tak samo konieczne, jak konieczny i prawdziwy dla wielu myślicieli oraz filozofów jest fakt istnienia Boga, Jego wiedzy i działania, zgodnie z którą i podług której wszechświat to zbiór uporządkowanych elementów przedstawiających rozumność i celowość działania ich Twórcy. Jeśli więc przyjmiemy takie założenie, dodaje filozof, wówczas nieprawdziwe wydaje się twierdzenie, że Bóg nie może i nie chce tego uczynić (Res 2).

Bóg jednak nie może nie znać natury ciał, które mają zmartwychwstać — zarówno jeśli chodzi o poszczególne członki, jak i o ich części; nie jest możliwe, aby nie wiedział, dokąd wędruje wszystko, co uległo rozpadowi, i jaka część zasadniczego pierwiastka zastępuje to, co uległo rozkładowi i powędrowało na miejsce wyznaczone mu przez naturę; Bóg wie to wszystko, choćby nawet ludziom wydawało się, iż zupełnie nie można określić elementu, który ponownie w należyty sposób połączył się z całością. [Res 2]

Bóg powołujący bowiem do istnienia wszystko, co jest, oraz będący zasadą porządkującą i gwarantem prawdy, którą odkrywamy w świecie, wie, co się dzieje z tym, czego jest przyczyną. Jeśli więc przez wielu może być i jest określany jako twórca człowieka i świata, to z równą łatwością potrafi, a według chrześcijan to czyni, wskrzesić ciała, które w jakikolwiek sposób uległy rozpadowi. To zatem, co dla człowieka może wydawałoby się tylko możliwe, dla

powstających podczas omawiania ścisłości owego związku, wskazuje np. na możliwość farmakologicznego wpływania na proces usuwania z organizmu pokarmu przez niego przyjętego; lecz, jak zaraz dodaje, nie jest naturalne i to działanie na szkodę organizmu, „bo na skutek niemożności połączenia się z substancją organizmu nie dostarcza mu niczego, co byłoby zgodne z jego naturą” (Res 6).

Boga, który „z jednakową łatwością wie z góry o tym, co jeszcze nie powstało, oraz zna to, co uległo rozkładowi”, stanowi „konieczność”, a samo stworzenie jest wystarczającym tego uzasadnieniem.

Death or Eternal Life. Athenagoras's View of the Resurrection of the Body

A b s t r a c t

The work of Athenagoras *On the Resurrection of the Dead* (*Peri anastaseos nekron*) is a foundational and certainly unquestioned work of the early Christian Church. It treats the important and also very difficult problem of arguing for the possibility and necessity of the resurrection of the body on the basis of the authority of reason alone. The purpose of this article is to present the way in which Athenagoras arrives at the recognition of the endurance of man's existence — this is, of the body and the soul, after death, which is called "the brother of sleep". Athenagoras starts from the acceptance of a necessary principle of order and beauty in the universe, which is God the Creator and Sustainer. He disproves the thesis of the end of the human body at the moment of death, which was accepted and proliferated by many of his contemporaries, by arguing first from the ontological order, and secondly from the ethical order. For what God calls into existence must be perfect and good, and therefore be subject to a standard, to an order, and have a defined form. However, man does not need to strive and live according to his nature, but he needs to be aware that his proper or improper behaviour will receive the respective reward. For the reward to be just, it needs to refer to the whole man, who is composed of soul and body. The judgment of the Creator on man is therefore an examination of his whole life and the principles according to which he behaved.

JAN KRASICKI

Uniwersytet Wrocławski

PROBLEM POWSZECHNEGO ZBAWIENIA W FILOZOFII N. A. BIERDIAJEW

1. Paradoks Bierdiajewa

Myśl Bierdiajewa zwykło się umieszczać w nurcie refleksji apokatastatycznej symbolizowanym przez takie postacie z początków historii Kościoła, jak Orygenes czy św. Grzegorz z Nyssy¹, a w XX wieku np. Siergiej Nikołajewicz Bułgakow². Jednak jeśli przyrzeć się jej głębiej, takie przypisanie nie wydaje się aż tak oczywiste i rodzi więcej pytań oraz wątpliwości niż wynikałoby z prostych zaszeregowień. Wynika to przede wszystkim z samej natury myśli autora *Nowego Średniowiecza*. Bierdiajew jest filozofem paradoksu i „sprzeczności”³, a jego stosunek do kwestii powszechnego zbawienia jest obciążony nie mniejszymi

¹ Zob. R. Payne, *The Fathers of the Eastern Church*. New York 1989.

² Zob. W. Hryniewicz, *Apokatastaza*. Hasło w: *Encyklopedia Katolicka*. T.1. Lublin 1985, s. 757. — Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz. Hasło w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2. s. 543.

³ Jak niesprawiedliwe i krótkowzroczne są jednak próby podciągnięcia myśli autora *Nowego Średniowiecza* pod filozoficzny strychulec, świadczy opinia współczesnego polskiego badacza, S. Mazurka (*Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej myśli religijnej*. Warszawa 2006, s. 197): „Filozofię Bierdiajewa próbowano porządkować i systematyzować, proponując różnorakie, mniej lub bardziej udane, periodyzacje, co brało się z przeświadczenia, że ulegała ona ciągłym zmianom. W rzeczywistości zmian tych było znacznie mniej, niż może się wydawać, a rosyjski autor zawsze pozostawał wierny swoim najważniejszym intuicjom. Sprzeczności, które u niego zauważamy, świadczą nie tyle o braku konsekwencji, ile o niechęci do pozbywania się sprzeczności w zbyt łatwy sposób. Filozof ten wydaje się nad wyraz konsekwentny, jeżeli tylko nie przemieniając się w badaczy litery, staramy się dotrzeć do ducha jego pism”.

sprzecznościami niż w obrębie takich zagadnień, jak ufundowana na Boehmiańskiej idei *Ungrund* koncepcja „niestworzonej wolności” czy problem realności zła. Nic dziwnego, że już za życia filozofa koncepcje te prowokowały do ich krytyki i to, nie tylko ze strony prawosławnych „stróżów wiary”⁴, ale i przyjaciół filozofa np. Gieorgija Fiodotowa⁵, Nikołaja Łosskiego⁶ czy tak bliskiego i życzliwego mu Lwa Szestowa⁷.

Bierdiajew jest myślicielem paradoksalnym i jego nauka o powszechnym zbawieniu jest paradoksalna. Z jednej strony, filozof uczy o niemożliwości wiecznego potępienia oraz istnienia „wiecznego piekła”, pisząc że Piekło, jak i zło należą do Czasu, że nie są one Wiecznością, ale „nieskończonym trwaniem czasu”⁸, a z drugiej, naucza o istnieniu pierwotnej niestworzonej wolności, dającej prawo do samookreślenia się przeciw Bogu. Wprawdzie rosyjski filozof uważa, że tylko Stwórca może być wieczny, a idee wiecznego potępienia, wiecznej odpłaty i wiecznego „wyrównywania” rachunku win są nie do pogodzenia z Bożą Miłością, lecz ukazuje także, iż Bóg nie ma „władzy” nad wolnością i ostatecznie to sam człowiek w swej duchowej subiektywności decyduje o swej wieczności.

Pozostaje jednak pytaniem: czy to oznacza zarazem, iż na mocy swej niestworzonej wolności człowiek może trwać w niej na wieki, w wiecznym „zamknięciu” na Boga, w — jak pisze współczesny badacz — wiecznym „oddaleniu od Domu Ojca”⁹? Że człowiek może określić się przeciw Bogu ze swoją wolnością jako największym Jego darem, a jednocześnie jako rodzajem wewnętrznego „piekła”, oddzielającego go od Boga „na zawsze”?

Paradoksem w nauce Bierdiajewa musi pozostać ukazanie wolności jako — o czym pisał Jean Paul Sartre — nie mającej „istoty”¹⁰, „mojej”¹¹ przysługującej

⁴ Np. S. Czetwierikow, *O mirowom zle i spasajiuszcziej cerkwi. Po powodu statji N. A. Bierdiajewa „O christijanskom pessimizmie i optimizmie”*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*. Ks. 1. Red. A. A. Jermiczow. Sankt-Pietierburg 1994. Pouczająca w tym względzie jest postawa protorejera Czetwierikowa, który zaniepokojony „ortodoksyjnością” poglądów filozofa, kierował doń „listy otwarte”. Jeden z ostatnich po przedyskutowaniu fundamentalnych w myśli naszego filozofa kwestii filozoficznych i teologicznych dotyczących m.in. wolności, zła oraz zbawienia ów „stróż wiary” kończy słowami: „Proszę odpowiedzieć na najbardziej męczące dla mnie pytanie — czy jest pan z Cerkwią Rosyjską czy przeciw niej?” (S. Czetwierikow, *Otkrytoje pismo k N. A. Bierdiajewu*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*, s. 406). Chciałoby się powiedzieć: „Gorie ot uma!”

⁵ G. P. Fiedotow, *Bierdiajew-myslitel’*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*.

⁶ N. O. Łosski, *Myśli N. A. Bierdiajewa o naznaczeniu człowieka*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*.

⁷ L. Szestow, *Nikołaj Bierdiajew. Gnosis i ekzistencjalna filozofia*. W: *Umozrientije i Apokalipsis*. Paryż 1964.

⁸ N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*. W: *Opyt paradoksalnoj etiki*. Moskwa 2003, s. 386 n.

⁹ Z. Kijas, *Piekło. Oddalenie od Domu Ojca*. Kraków 2002.

¹⁰ J. P. Sartre, *Byt i nicłość*. Przekład zbiorowy. Kraków 2007, s. 538. Zob. też J. M. McLachlan, *The Desire to be God. Freedom and the Other in Sartre and Berdyajev*. New York 1992.

¹¹ Sartre, *op. cit.*, s. 539.

każdorazowo tylko „mnie”, należącej do konkretnego człowieka i nieodłączalnej od niego, czyniącym go wręcz „wolnością”, a z drugiej strony, w pewien sposób jako wolność mu odbierającą, „zniewalającą”. Czyniącej go wręcz — jak napisano o samym Bierdiajewie — „niewolnikiem wolności”¹².

Czy może być jednak większy paradoks niż zniewolenie wolności przez samą wolność? A jednak i takie paradoksy w myśleniu Bierdiajewa są ukryte i na tej drodze filozof przedstawia dramat wolności absolutnej i nieograniczonej tak bardzo, że u jej końca zdaje się ona wymykać próbom jakichkolwiek jej racjonalizacji. Ukazuje wolność przyjmującą kształt niemal zupełnie odhumanizowany, irracjonalny wręcz demoniczny (F. Dostojewski)¹³. Czy jednak taką wolność można jeszcze nazywać wolnością? Ma się wrażenie, że nasz apologeta wolności tak „zachłysnął się” wolnością, iż wyzwalając człowieka z piekła „konieczności” („obiektywacji”, ros. *obiektywacya*)¹⁴, piekła czasu i rozmaitych determinizmów, wtrąca go do innego piekła: „piekła” jego niestworzonej, *me-onicznej* (gr. *me-on* — „nie-byt”) wolności. Czy jednak nie jest błężnierstwem samo nazwanie wolności „piekłem”?

William Blake pisał, że poeta zawsze należy do „stronnictwa diabła”. Słowa te, przynajmniej w pewnym znaczeniu, można odnieść także do Bierdiajewa. Stara się on w całej swej filozofii być obrońcą świętej dlań sprawy ludzkiej wolności, ale jego myśl piętrzy przy tym tak nieprawdopodobne aporie, wikła się w paradoksach i sprzecznościach tak bardzo, że jej nawet najbardziej zdystansowany badacz nie potrafi oprzeć się zwodniczym blaskom myślowej ekwilibrystki autora *Sensu historii* i próbując dotrzymać jej kroku, niejednokrotnie dochodzi do niemniej paradoksalnych stwierdzeń i konkluzji.

Kiedy bowiem filozof zadaje pytanie o to, „dlaczego”¹⁵ Bóg dopuszcza piekło, i odpowiada, że Piekło stanowi logiczny wynik wolności, ma się wrażenie, że walcząc z teodycealnymi racjonalnymi próbami usprawiedliwienia zła, buduje jednocześnie bastiony antyboskiej antropodycei, w której człowiek i jego wolność w końcu zostają postawione „wyżej”¹⁶ niż sam Bóg!

¹² M. Spinka, *Nicolas Berdiaev: Captive of Freedom*. Philadelphia 1950.

¹³ N. Bierdiajew, *Miroszoziernanie Dostojewskiego*. Praga 1923. Zob. też J. Tischner, *Człowiek zniewolony i sprawa wolności [Hegel — Dostojewski — Descartes]*. „Znak” 1981, nr 1/2.

¹⁴ N. Bierdiajew, *Opyt eschatologicznej mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacja*. Paryż 1947.

¹⁵ Zob. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślęzaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*. W: *Wiersze*. Warszawa 1975, s. 342 (dystych Pomagać Bogu).

Pierwsza mowa szatana do rodu ludzkiego

Zaczęła się najsłabiej od słowa: dlaczego?

¹⁶ W. Szkoda, *O człowieku, który stawiał swobodę wyżej Boga*. W: N. Bierdiajew, *Filozofia swobody*. Moskwa 2004.

Aby nie być gołosłownym, przytoczę charakterystyczną wypowiedź naszego filozofa. Znaczenie wolności w swej filozofii Bierdiajew ujął w jednym lapidarnym zdaniu: „Maks Stirner powiedział: *„Ich habe meine Suche auf Nichts gestellt“*”, zbudowałem swoją sprawę na nicości. Ja powiem: zbudowałem swoją sprawę na wolności”¹⁷. I nie chodzi tutaj bynajmniej o wolność w znaczeniu etycznym, jako wolność wyboru dobra i zła (*liberum arbitrium*), lecz o wolność „pierwotną”, niczym nie uwarunkowaną, wolność „meoniczną”, *anarchiczną*, „niestworzoną”, nieontologiczną. Z wolności wywodzą się wszystkie kategorie filozofii autora *Sampoznania*, jest ona ich *arche*, leży u ich źródła, żadna z kategorii jego myśli nie posiada takiego znaczenia, wszystkie biorą w niej swój początek i są na nią zorientowane, żadna z nich — poza tą kategorią — nie daje się zrozumieć¹⁸.

Czy możliwe jest zatem „ocalenie” ludzkiej wolności, jeśli przyjąć, że jest ona wolnością nie tyle „stworzoną” (W. Hryniewicz)¹⁹, co „niestworzoną” (Bierdiajew)? Czy można „ocalić” wolność, która „na wieki” sprzeciwia się Bogu? Czy pojęcie „wiecznego piekła” nie jest nie mniejszą „słowną sprzecznością”²⁰ niż pojęcie „wolności przymuszonych”²¹? Czy można ocalić Bierdiajewowską niestworzoną, meoniczną i irracjonalną wolność? Czy jego filozofii wystarcza aż taka nadzieja? Czy znaczy to zarazem, że w wyniku tej wolności człowiek jawić się musi jako byt pozostawiony „na wieki” nie z Bogiem, ale rozpięty między bytem a nicością (czyli wolnością, nad którą „Bóg nie ma władzy”) pozostaje sam ze swoją wolnością?

Paradoksy te można by mnożyć. Unaoczniają one zarazem, jak niezwyklej potencjał konstrukcyjny oraz dekonstrukcyjny kryje się w jego filozofii. Jakby nie patrząc — na wewnętrzne sprzeczności i aporie, filozofię Bierdiajewa określono mianem „filozofii nadziei”²². Uważamy, iż jest ono i trafne, i głębokie. Dlatego w naszym studium, mimo nasuwających się licznych pytań, aporii i wątpliwości, będziemy starali się wykazać, że sprawa wolności u Bierdiajewa (wbrew opiniom wielu badaczy) nie jest przegrana. Spróbujemy dowieść, iż „nadzieja zbawienia dla wszystkich”²³ jest tyleż nadzieją znanego polskiego ekumenisty i apokatastyka²⁴, co i nadzieją autora *Przeznaczenia człowieka*. Według Mariana

¹⁷ N. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka bożestwiennego i człowieczego*. Paryż 1952, s. 7.

¹⁸ Zob. też E. Matuszczyk, *O wolności według M. A. Bierdiajewa*. W: M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*. Przeł. E. Matuszczyk. Białystok 1995, s. 5.

¹⁹ W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*. Warszawa 2003, s. 194.

²⁰ Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 386.

²¹ Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 181.

²² W. Krzemiński, *Filozofia w cieniu prawosławia*. Warszawa 1979.

²³ W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*. Warszawa 1979.

²⁴ Zob. W. Hryniewicz, *Nadzieja dla wszystkich — moja nadzieja*. W: *Dramat nadziei zbawienia*. Warszawa 1996, s. 224–225.

Zdziechowskiego²⁵: żywimy bowiem nadzieję „wbrew nadziei” („*contra spem speramus*”) na nadzieję w filozofii Bierdiajewa. Nadzieja — jak pisał Apostoł Narodów — „zawieść nie może” (Rz 5, 5).

2. Prawda prawosławia i powszechne zbawienie

Chcąc odsłonić duchowe źródła Bierdiajewowskiej „nadziei powszechnego zbawienia”, trzeba się zwrócić do jej prawosławnego podglebia, czyli do „prawdy prawosławia”. W studium pod tym tytułem (*Istina prawosławija*) filozof pisał, że myśli prawosławnej nigdy nie zdławiła właściwa teologii zachodniej „idea Boskiej sprawiedliwości”²⁶, iż myśl prawosławna w pierwszym rzędzie była otwarta na ideę miłosierdzia Boga, a dopiero potem i niejako na drugim planie zajmował ją jurydyczny aspekt zagadnienia. Fundująca się na takim duchowym i ideowym gruncie Bierdiajewowska refleksja nad problemem powszechnego zbawienia staje się w istocie „obroną” (gr. *apologia*, we właściwym, ukształtowanym przez starochrześcijańską tradycję znaczeniu tego słowa), apologią człowieka i kosmosu (*Wsieliennoj*), sięgającą aż po Wieczność, poza granice historii i czasu. I choć dla wielu „ortodoksów” pobrzmiewają w niej nieraz tony aż nazbyt „heretyckie”, jej przesłanie jest jasne i ufne. Ożywia ją, to samo, co naukę Ojców Kościoła wschodniego jednoczesne umiłowanie Boga i człowieka oraz wiara w nieskończoną Miłość i Miłosierdzie Boga. Nie jest ona abstrakcyjną ideą: jej źródła biją z kerygmatu o Wcieleniu Boga i to w świetle „faktu”, że Bóg „stał się człowiekiem” („*Verbum caro factum est*”; „Λόγος σὰρξ ἐγένετο”) w świetle idei bogocześnictwa Bierdiajew zbliża się do takich kwestii, jak powszechne cierpienie, zło oraz możliwość wiecznego potępienia, Piekła.

Dopiero w kontekście „prawdy prawosławia” namysł Bierdiajewa odkrywa swoją duchową wielobarwność i przestaje się jawić jako kolejny wysoce wyspekulowany koncept, którym obdarzała nas przez wieki tradycja teologiczna oraz filozoficzna. Jako taki wpisuje się on, z jednej strony, w wiekowe dziedzictwo rosyjskiego prawosławia, z jego pierwotnym pogańskim obciążeniem²⁷, a z drugiej, z przemożnym wysiłkiem do „usprawiedliwienia” świata w jego najbardziej „upadłych” nieraz i odległych rejonach od centrów chrześcijańskiego życia. Zepchniętych — jak to określał — w „szkolnych teologiach” na peryferia chrze-

²⁵ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*. Kraków 1914.

²⁶ Zob. na stronie w Internecie pod adresem: azbyka.ru/religii/konfessii/istina-pravoslaviya-all.shtml

Pierwodruk: „Wiestnik Russkogo Zapadno-Jiewropiejskiego Patriarszego Egzarchata”. Paryż 1952, nr 11, s. 4–11. Polskie tłumaczenie tego artykułu: M. Bierdiajew, *Prawda prawosławia*. Przeł. R. Mazurkiewicz. „Znak” 1993, nr 2.

²⁷ O. W. Riabow, *Russkaja filozofija żienstwiennosti*. Iwanowo 1999.

ścijańskiej świadomości, niejako poza ich margines. W „prawdzie prawosławia” ujawnia się imperatyw miłości całego stworzenia, którego tony w tradycji zachodniej usłyszeć można np. w *Pochwale stworzenia* św. Franciszka, a któremu na prawosławnym Wschodzie najbardziej mistrzowski wyraz dał Dostojewski w *Rozmowach i pouczeniach starca Zosimy*²⁸.

Podążając za tym radosnym „terapeutycznym”, filantropijnym oraz kosmicznym przepowiadaniem, Bierdiajew ciągle podkreśla, iż tradycja prawosławia od samych jej początków tchnie duchowym ciepłem, umiłowaniem materii stworzonego świata i człowieka we wszystkich wymiarach jego życia. Pisze: „Prawosławie to przede wszystkim „ortodoksja życia”, nie zaś doktryny”²⁹. W jego centrum stoi pojęcie Boga jako *Filantropa* (Chrystus to najpierw gr. *Filanthropos*, ros. *Czełowiekolubiec*, a dopiero potem Sędzia, Władca Wszechświata, gr. *Pantokrator*, ros. *Wsiedierżitel*)³⁰. Na takim duchowym podglebiu rodzi się idea kosmosu i człowieka, której zasadę rozwoju stanowi nie biologiczna ewolucja, ale dążenie do „przeobrażenia” (*prieobrażenie*) oraz „przeświecenia” (*proswietlenie*) całego stworzenia. Koncepcja ta łączy się zarazem z prawosławnym pojmowaniem kerygmatu Zmartwychwstania, albowiem — wedle Bierdiajewa oraz filozofów ze „szkoły Sołowjowa” — nic tak nie wyraża rzeczywistości prawosławia, jak przeżycie i doświadczenie prawdy o Zmartwychwstaniu Chrystusa³¹. „Prawda prawosławia” streszcza dlań się jakby w tym jednym radosnym paschalnym pozdrowieniu — „Chrystus prawdziwie zmartwychwstał” („*Wo istinu woskres!*”). Ponieważ Chrystus zmartwychwstał „cały”, do zmartwychwstania oraz „odnowienia” został podniesiony cały kosmos, cała ludzkość. Warto zauważyć, iż taka nadzieja nie może się zrodzić na gruncie idei Bożej „sprawiedliwości”, lecz jedynie na gruncie Bożej filantropii oraz idei bogocześczeństwa; na idei nierozłączalności Boga i człowieka, a zarazem na nieodwołalnej oraz absolutnej miłości Boga do człowieka³². Głosicielem takiej, wychodzącej poza ramy „tego świata”, przekraczającej „bramy piekła” i burzącej je Miłości był Nikołaj Bierdiajew.

²⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*. Przeł. A. Wat. T. 1. Warszawa 1978, s. 376–391.

²⁹ Bierdiajew, *Prawda prawosławia*, s. 5. Zob. też T. Śpidlik, *Człowiek i kosmos*. W: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Przeł. J. Dembska. Warszawa 2000, s. 243–260.

³⁰ W. Hryniewicz, „Bóg cierpiący”. *Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*. W: *Bóg naszej nadziei*. Opole 1989, s. 36.

³¹ Zob. J. Krasicki, *Depozyt Zmartwychwstania a religijna myśl rosyjska*. „Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Collegium Resurrectianum” 2005, nr 11. Zob. też W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 1. Lublin 1982, s. 272.

³² Św. Marek Pustelnik powiada: „Bóg może wszystko z wyjątkiem jednego: nie może zakazać człowiekowi kochania Go” (Cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1986, s. 77).

W studium *Prawda prawosławia* pisze:

Na duchowej glebie prawosławia rodzi się dążenie do powszechnego zbawienia. Zbawienie jest pojęte nie tylko indywidualnie, ale i „soborowo” (*soborno*) i dodaje, że z wnętrza prawosławia nie mogłyby rozlec się słowa Tomasza z Akwinu, który powiedział, że „sprawiedliwy będzie rozkoszował się mękami grzeszników w piekle”. Na gruncie prawosławia nie mogłaby powstać także nauka o predestynacji, nie tylko w formie skrajnego kalwinizmu, ale i w postaci koncepcji św. Augustyna³³.

Prawosławie już u samych swych początków wniosło do świadomości chrześcijańskiej na trwałe element apokatastyczny, nieznany ani w nauce katolickiej, ani w protestantyzmie. Bierdiajew pisze wprost, iż w odróżnieniu od nauki Kościoła katolickiego, jak Kościołów reformacyjnych

wielu nauczycieli Kościoła wschodniego od Klemensa Aleksandryjskiego do Maksyma Wyznawcy było zwolennikami apokatastazy, powszechnego zbawienia i zmartwychwstania³⁴.

Podkreśla zarazem, że nadzieja powszechnego zbawienia, podobnie jak prawosławne pojmowanie kerygmatu o Zmartwychwstaniu Chrystusa, stanowiło i stanowi jego najbardziej bezcenny — wpisujący się w ideę „rosyjskiej idei zbawienia”³⁵ — „depozyt”³⁶. Według autora *Nowego Średniowiecza*:

Myśli prawosławnej nigdy nie zdławiła idea boskiej sprawiedliwości i nigdy nie zepchnęła ona w niepamięć idei boskiej miłości. Najważniejsze w niej jest to, iż określała ona człowieka nie z punktu widzenia Bożej sprawiedliwości, lecz z punktu widzenia idei przeobrażenia i przeobstwienia człowieka i kosmosu³⁷.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć, dlaczego tak surowo oceniał filozof augustyński stosunek do idei apokatastazy oraz jego krytykę poglądów Orygenesa³⁸. To bowiem poglądy św. Augustyna — zdaniem Bierdiajewa — dały w historii Zachodu asumpt do budowania racjonalnych teodycei (Leibniz), a z drugiej, impuls do eschatologicznego determinizmu i fatalizmu; do powstania teorii

³³ Zob. Bierdiajew, *Istina prawosławia*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ W. Sz. Sabirow, *Russkaja ideja spasienija. Żyzn i smiert' w russkoj filosofii*, Sankt-Pietierburg 1995.

³⁶ Krasicki, *op. cit.*

³⁷ Bierdiajew, *Istina prawosławia*.

³⁸ Zob. *ibidem*. Przypomnijmy, iż św. Augustyn w rozdziale XVII ks. II *O państwie Bożym*, pt. *O tych, co myślą, że dla nikogo nie będzie wiecznie trwających kar* (Przeł. W. Kornatowski. T. 2. Warszawa 1997, s. 528–529) pisał z ironią o „naszych miłosiernych”, a z jeszcze z większą o „miłosierniejszym”

predestynacji, ekskluzywizmu teologicznego Lutra, nauki o podwójnej predestynacji Gottschalka i teorii predestynacji Kalwina.

3. Pamięć Raju i problem Piekła

Podejmując kwestię powszechnego zbawienia rosyjski myśliciel zauważa, że w każdym człowieku istnieje jednocześnie jakby podwójna *anamnesis*; obecna jest w nim niejako podwójna pamięć: retrospektywna pamięć „Raju utraconego” oraz prospektywna pamięć Raju przyszłego. Obie te pamięci są istotne, lecz bardziej fundamentalna i źródłowa jest poprzedzająca pamięć empiryczną pamięć „nowego nieba i nowej ziemi”. I to ona w rozumieniu Bierdiajewowskiego podejścia do kwestii Piekła i powszechnego zbawienia stanowi zasadniczą dyrektywę ideową i metodologiczną. Przechowuje ona prawdę o tym, że na mocy „ikoniczności” swej natury, w sposób pierwotny i niezbywalny człowiek był i jest „obywatelem” Raju, Społeczności Świętych, Komunii Boskich Osób, a fakt Upadku i Grzechu, i co się z tym wiąże, śmierć oraz wieczna odpłata za grzechy, Piekło, są wobec tych rzeczywistości zawsze czymś wtórnym, drugorzędnym.

Dyrektywa ta nie znosi wprawdzie — jakby powiedział Hryniewicz — rzeczywistego „dramatu nadziei zbawienia”, ale pozwala mieć nadzieję na rozwiązanie zasadniczego problemu ludzkiej wolności. Na tej drodze filozof ukazuje mianowicie, iż w człowieku „niebo” i „piekło”, Raj i Piekło niejako mieszkają obok siebie, że rozdziela je tylko wolność. Wszak, jak na napisał w tej kwestii jego filozoficzny mistrz, Friedrich Schelling: „W człowieku — mieści się cała moc zasady ciemności i w nim także zarazem cała siła światła. W nim znajduje się najgłębsza przepaść i najwyższe niebo, czyli obydwie ośrodki”³⁹. W każdym człowieku — pisze z kolei Bierdiajew — mieszkają niejako obok siebie i są obecne „dwa królestwa, światła i ciemności, prawdy i kłamstwa, wolności i zniewolenia”⁴⁰. Wedle filozofa, nie da się pojąć wolności bez zła i zła bez wolności. Zło urzeczywistnia się w świecie tylko na mocy ludzkiej wolności, a jedyną istotą, w której i przez którą może się ono sfenomenalizować, jest właśnie człowiek. Wizja jakże porywająca i zarazem zatrważająca: „niebo” i „piekło”, „najgłębsza

Orygenesie. „A teraz trzeba, jak widzę, zająć się naszymi „miłosiernymi” i spokojnie z nimi pomówić. Nie chcą oni wierzyć, że kara wieczna wymierzona będzie bądź wszystkim ludziom, których najsprawiedliwszy Sędzia osądzi jako zasługujących na mękę w gehennie, bądź tylko niektórym spośród nich. Sądzą natomiast, że po upływie pewnych ograniczonych okresów czasu, dłuższych albo krótszych odpowiednio do wielkości każdego grzechu, grzesznicy będą stamtąd uwolnieni. Jeszcze miłosierniejszy, zaiste, okazał się tu Orygenes, który wierzył, że nawet sam diabeł i jego aniołowie, po odcierpieniu odpowiednich dla nich przewin, cięższych i dłuższych kar, winni być z owych mąk wyrwani i włączeni do społeczności świętych aniołów”.

³⁹ F. Schelling, *Badania filozoficzne nad istotą ludzkiej wolności* (1809 r.). W: R. Panasiuk, *Schelling*. Warszawa 1987, s. 208.

⁴⁰ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka*. Paryż 1972, s. 134.

przepaść i najwyższe niebo" (F. Schelling) — oddziela jedynie ludzka wolność. Jednocześnie tak mało i tak wiele... Wyrażając zaś przekonanie, że prawdziwa wolność to wolność do czynienia tak dobra, jak i zła⁴¹, tak do „nieba”, jak i do „piekła”, tak do Raju, jak i na wieczne zatracenie, filozof zarazem żywi nadzieję na ocalenie ludzkiej wolności. Ocalenie wolności przychodzi z porządku Dobra.

4. Wolność i ocalenie wolności

Z Bierdiajewa koncepcji wolności, jak u Boehmego, Schellinga i Dostojewskiego — zieje otchłań. Jest w niej jakiś „bezgrunt” (*biezpoczwiennost'*). Wolność ta pociąga i odpycha, fascynuje i przeraża, jej oddziaływanie ma wiele wspólnego z ambiwalentnym, irracjonalnym oddziaływaniem *numinosum*, z taką sugestywnością opisanym w znanej pracy Rudolfa Otta *Świętość*⁴². Nie jest to jednak — jak np. u Sartre' a — wolność skazana na samą siebie. Jest to wolność osoby, czyli wolność odniesiona do innej wolności oraz Innej Osoby, Osoby Boga, który jest wolnością i zarazem „jest miłością”.

Sartre pisał, że wolność nie posiada istoty, dlatego nie podpada pod żadną definicję. Wolność jest zawsze „moja”. W wolności zawsze chodzi o mnie samego. W wolności wybieram samego siebie. Wolność jest absolutna albo żadna. Wolność jest niepodzielna i dlatego nikt nie może być wolny moją wolnością. Jestem tak wolny — mówił — że nie mogę przestać być „wolny”⁴³. Bierdiajew podpisałby się pod tymi stwierdzeniami, ale jednocześnie czyni wszystko, aby człowieka wyzwolić z pokus takiej „upiornej” wolności.

Na tej drodze rosyjski myśliciel ukazywał rozmaite złudzenia i iluzje wolności — w tym zniewolenie estetyczne, rozprawiał o zniewoleniach przez systemy i ideologie polityczne (liberalizm, komunizm, faszyzm itd.). Ukazywał, jak blisko jest od zachwyty nad własną irracjonalną wolnością do przerażenia nią, jak płynna i nieuchwytna jest granica między deklaratywną wolnością

⁴¹ Pisał M. Bierdiajew (*Metafizyczny problem wolności*. W: *Głoszę wolność*. Przeł. H. Paprocki. Warszawa 1999, s. 59–60): „Wolność rodzi zło, ale bez wolności nie ma również dobra. Przymusowe dobro nie byłoby dobrem. W tym właśnie tkwi podstawowa sprzeczność wolności. Wolność czynienia zła jest warunkiem wolności czynienia dobra. Zlikwidujcie przemocą zło, a nic nie pozostanie dla wolności dobra. Oto dlaczego Bóg znosi istnienie zła. Wolność rodzi tragedię życia i cierpienie życia. Dlatego wolność jest trudna i surowa. Wolność jest najmniej łatwą sprawą w życiu i życie w wolności też nie jest łatwym życiem. Łatwiej żyć w konieczności. Fiodor Dostojewski, który wypowiedział bardzo głębokie myśli o wolności, zakładał, że najtrudniej człowiekowi jest znieść wolność ducha, wolność wyboru”.

⁴² R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Wrocław 1993.

⁴³ Sartre (*op. cit.*, s. 540) pisał: „Jestem skazany na egzystowanie na zawsze poza moją istotą, poza pobudkami i motywami mojego czynu: jestem skazany na bycie wolnym. Oznacza to, że nie można znaleźć granic dla mojej wolności innych niż ona sama lub, jeśli wolimy, że nie mamy takiej wolności, byśmy mogli przestać być wolni”.

zewnątrzną a rzeczywistą wolnością wewnętrzną. Wyróżniał zniewolenie człowieka przez seksualizm i erotyzm, ale także przez wartości kultury, przez ślepy estetyzm itd.⁴⁴ Jednocześnie podejmował problem ocalenia wolności, wyzwolenia człowieka od wolności „chaotycznej”, determinującej go do piekła. Patos tej nauki wynikał z patosu jego nauki o człowieku. Można wręcz powiedzieć, że ów „niewolnik wolności” (M. Spinka), był „niewolnikiem człowieka”, iż — w Lévinasowskim sensie — był jego „zakładnikiem”. W istocie to człowiek-osoba, a nie „rzeczy ostateczne” (gr. *eschata*), były jedyną „ostateczną” rzeczą jego filozofii. Sprawie człowieka był wręcz zaprzędany. Bierdiajew pisał: „W centrum mojej twórczości filozoficznej znajduje się problem człowieka. Dlatego cała moja filozofia jest w najwyższym stopniu antropologiczna”⁴⁵.

Jak powiedzieliśmy, sprawę człowieka rosyjski myśliciel wiązał ze sprawą wolności. Uważał, iż wolność ma naturę szczególnego rodzaju, ma naturę dialektyczną. Jeśli się tego nie zrozumie, wszystko potem jest już źle. Wolność może przechodzić aż w swoje przeciwieństwo; wolność nie tylko wyzwala, ale zniewala i zaślepia, a zaślepiona rodzi mitologie i prowadzi na manowce. Dlatego ocalenie człowieka Bierdiajew pojmował jako „ocalenie” jego wolności. Jak jednak „ocalić”⁴⁶ („wyzwolić” ludzką wolność), jeśli przedkłada ona siebie samą nad wszystko, w tym nad Boga?

Rosyjski filozof zdaje się podzielać tę samą wiarę, jaka ożywia myśl współczesnego polskiego apokatastyka, iż Bóg leczy także rany ludzkiej wolności. Polski teolog pisze:

Wierzę, że gehenna stworzonej wolności jest wciąż nawiedzana przez Chrystusa. Nie pozostawia On nikogo samego sobie. Gehenna — to zagubienie i choroba⁴⁷.

W tradycji prawosławia Bóg jest Filantropem, ale także Lekarzem leczącym człowieka zarówno w tym życiu jak w życiu wiecznym, jest Wiecznym Terapeutą.

Wolność irracjonalna, chaotyczna, to wolność „chora”, potrzebująca uleczenia i wobec takiej wolności Bóg nie pozostaje bynajmniej bierny, ale wychodzi jej

⁴⁴ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka*. W: N. Bierdiajew, *Opyt paradoksalnoj etiki*. Moskwa 2003.

⁴⁵ N. A. Bierdiajew, *Mojo filozofskoje miroszierenie*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*, s. 23.

⁴⁶ W wielu miejscach Hryniewicz zwracał uwagę na ukryte przesłanie słowa „ocalenie”. „Ocalić” wywodzi się od wyrazu „cały”, „jeden”, co oznacza zarazem, że taka „wolna” wolność nie jest „całą” (rosyjski język wydaje się trafiać w istotę sprawy, posługując się tutaj rzeczownikiem „celnost” i przymiotnikiem „celnyj”).

⁴⁷ Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 195.

naprzeciw. Wedle Bierdiajewa nawet na drogach tej irracjonalnej, pierwotnej, skierowanej ku chaosowi i niebytowi ludzkiej wolności Bóg szuka człowieka i go znajduje. Dar wolności jest niepodzielny i dla Boga — powiada nasz filozof — wolność do dobra, jak i do zła są równie cenne. Bóg szuka człowieka z całą jego wolnością, czyli z wolnością tak do dobra, jak i do zła, i z całą jego wolnością go odnajduje. Bóg ocala człowieka z całą jego wolnością, co oznacza że ocala całą jego wolność. Bóg jest większy od ludzkiej wolności. Jest „większy” nie mocą racjonalnej logiki, lecz niepojętej Boskiej logiki miłości, która jest wolnością. Dla rosyjskiego filozofa, cokolwiek miałoby to znaczyć, Bóg i człowiek spotykają się tylko na drogach wolności, a logikę ludzkiej chaotycznej wolności można pokonać tylko logiką Bożej Miłości i jedynie na tej drodze wolność ludzka nie obraca się w „samowolę”, czyli w zło.

„Zbawiciel jest polifoniczny [*polyphonos*] i działa na wiele sposobów (*polytropos*)” — przywołuje Hryniewicz myśl Klemensa Aleksandryjskiego (*Protreptikos*)⁴⁸. Oznacza to, że działa także na drogach ludzkiej „chaotycznej” wolności. W Dobru i tylko w Dobru — jak wskazał na to w innym miejscu polski teolog — możliwa jest prawdziwa wolność⁴⁹.

Autorowi *Filozofii wolności* byłaby tu bliska wypowiedź Hryniewicza o poglądach jednego z duchowych uczniów Bierdiajewa Paula Evdokimova rosyjskiego teologa prawosławnego działającego na emigracji, we Francji, ale znanego także w Polsce:

Niezwykłość wiary i życia duchowego jawi się tym wyraźniej na tle dramatycznego daru, jakim jest wolność. Stwórca nie obawiał się udzielać go swoim stworzeniom. Postępuje wciąż tak, jak gdyby był pewien, że zdoła ten dar uratować i ocalić. Wolność jest jego darem. Może stać się wolnością chorą, zbuntowaną i zniewoloną, ale nigdy nie przestaje być darem Boga, znakiem niezniszczalnej ikoniczności człowieka. W tym właśnie fakcie kryje się możliwość ocalenia, uzdrowienia i przeobrażenia. Teolog często nawiązuje do tych właśnie pojęć, gdyż są one bliskie jego wrażliwości duchowej

⁴⁸ *Ibidem*, s. 123.

⁴⁹ W recenzji pt. *Filozofia Włodzimierza Sołowjowa* („Roczniki Teologiczne” 2004, t. 51, z. 7. s. 216. Zob. też w: J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław 2003) W. Hryniewicz pisał: „Wolność to nie tylko neutralna zdolność podejmowania decyzji za Bogiem lub przeciw Niemu. Prawdziwie wieczna może być tylko decyzja za Bogiem i za Dobrem. Decyzje negatywne są tymczasowe, eoniczne [*αιών* — wiek, długi okres; J. K.], ale nie wieczne w tym sensie jak wieczny jest tylko Bóg. Respektuje On wolne decyzje stworzonej wolności. Nikogo nie przymusza. Nawet w decyzjach złych i grzesznych wolność nie przestaje być jednak zdolnością дарowaną przez Boga. Pozostaje w procesie terapii i przemiany tak długo, aż dar Boży nie osiągnie swej ostatecznej celowości. To nie jest determinizm, ani wizja „Dobra narzuconego od zewnątrz” [...]. Bóg, pociąga ku sobie, lecz i przemienia od wewnątrz”.

i teologicznej. Wie, że dzieje ludzkości odsłaniają niepojęty respekt Boga dla ludzkiej wolności. Bóg jest Panem swojego daru, ale nie niszczy go żadnym aktem przymusu i przemocy. Swoim pięknem pociąga od wewnątrz wolność swojego stworzenia, przeobraża ją i przemienia, dopóki nie zdoła ona osiągnąć swojej ostatecznej celowości w Jego królestwie. Ikona odsłania już teraz piękno świata przeobrażonego przez Boskie piękno⁵⁰.

Trafne jest także stwierdzenie współczesnego zachodniego filozofa religii Louisa Dupré, iż u Bierdiajewa: „Dobro, nie jest rezultatem własnego użycia wolności — jest ono rozkwitem samej wolności”⁵¹.

5. Wolność i piekło

Z ideą wolności wiąże się idea piekła i szatana. Bierdiajew pisał: „Piekło istnieje i jedynie lekkomyślny optymizm może je zupełnie negować”⁵². Jednak idei piekła sprzeciwiają się nasze uczucia moralne, wszystko, co w nas ludzkie. Stojąc przed ideą piekła ludzki rozum i świadomość moralna wklajają się w antynomie, których nie sposób rozwiązać, ale, z drugiej strony Piekło jest postulatem i ludzkiej wolności, i świadomości moralnej.

Na piekło — pisał — nie wolno się zgodzić, jest ono nie do przyjęcia dla świadomości moralnej i piekła nie wolno po prostu odrzucić, ponieważ to odrzucenie odbywa się za cenę odrzucenia niepodważalnych [*niesumiennych*] wartości. Bardzo łatwo jest zanegować piekło, negując [ludzką] jednostkę [*liczność*] i wolność. Piekła nie ma, jeśli nie przynależy ona do wieczności. Piekła nie ma, jeśli człowiek nie jest wolny i może być zmuszony do dobra i raju. Idea piekła ontologicznie jest związana z wolnością i osobą, a nie z ze sprawiedliwością i odpłatą⁵³.

Piekło, jak pisał bliski duchowo myśli Bierdiajewa teolog egzystencjalny P. Tillich, to realna możliwość osobowej „samozatruty”⁵⁴. Dla Bierdiajewa, piekło to równocześnie postulat ludzkiej wolności i miłości. Nie można nikomu siłą wbrew jego wolności narzucić dobra, tak jak nie można nikogo zmusić do miłowania. Filozof pisał:

⁵⁰ W. Hryniewicz, *Teolog Boskiego Piękna*. W: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Red. J. Majewski, J. Makowski. T. 1. Warszawa 2003, s. 111.

⁵¹ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*. Przeł. S. Lewandowska. Kraków 1991, s. 303.

⁵² Bierdiajew, *Opyt eschatologicznej metafizyki*, s. 205.

⁵³ Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 383–384.

⁵⁴ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*. Przeł. J. Marzęcki. T. 2. Kęty 2004, s. 63.

Jakkolwiek by to nie zabrzmiało paradoksalnie piekło jest moralnym postulatem wolności ludzkiego ducha. Piekło jest potrzebne nie po to, aby zwyciężyła sprawiedliwość i źli otrzymali odpłatę, ale dlatego, aby człowiek nie był siłą przymuszany do dobra i przymusem wprowadzany do raju, tj. w jakimś sensie człowiek ma moralne prawo do piekła, ma prawo w sposób wolny przedłożyć piekło nad raj i w tym skrywa się cała dialektyka piekła⁵⁵.

Piekło to „śmierć druga”, to — jak pisał Bierdiajew w swoim dziele o *Powołaniu człowieka* (*O naznaczeniu człowieka*) — „pośmiertne wypadnięcie z wieczności”. Jest ono śmiercią „wtórą”, bez nadziei na umiera jako „rzecz ostateczna”, jak powiedziałby Søren Kierkegaard. Piekło to „ogień, co niszczy, a zniszczy nie moje...”, „robak”, który „nie umiera” (Mk 9, 48). Jako takie jest ono „nieskończonym umieraniem, agonią, która nigdy się kończy”.

Piekło — pisze Bierdiajew — nie jest czymś zewnętrznym, ontologicznym, lecz wewnętrznym, sytuacją egzystencjalną. W wymiarze egzystencjalnym jest stanem duchowej martwoty oraz braku ostatecznej egzystencjalnej decyzji, egzystencjalnego *niewyboru*. Piekło to duchowa dobrowolna separacja, „przebywanie w sobie samym”, „absolutna samotność”⁵⁶. To całkowite dobrowolne „oddzielenie się do Boga”. Człowiek na mocy swej wolności ma jednak „moralne prawo” do piekła i tylko na mocy swojej wolności może świadomie „wybrać” stan „potępienia”, tzn. zupełnego „zamknięcia się w sobie” (a zarazem — ostatecznego duchowego wyjałowienia).

6. Piekło, diabeł i czas

Ucząc o „niestworzonej wolności” Bierdiajew był zarazem przeciwny wszelkiej ontologizacji zła. Wedle niego — diabeł nie jest (co byłoby manicheizmem) „przeciwieństwem” Boga. Przeciwieństwem Boga może być tylko On Sam. Diabeł jest egzystencjalną „neutralnością”. W tym aspekcie diabeł — analogicznie jak piekło — to realność egzystencjalna, a nie ontologiczna. To element duchowego rozwoju jednostki hipostazowany w byt zewnętrzny. Hryniewicz powiada „To nie Bóg jest stwórcą piekła, lecz sam człowiek i złe decyzje jego wolności”⁵⁷. Jeden z ulubionych duchowych mistrzów Bierdiajewa — Anioł Ślăzak, pisał:

Bóg jest dobrem: więc wszystko, na co duch narzeka
Zło, śmierć i potępienie, pochodzą z człowieka⁵⁸.

⁵⁵ Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 384.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 384.

⁵⁷ Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 117.

⁵⁸ Cyt. za: Mickiewicz, *op. cit.*, s. 247.

Piekło to czasowość, to „upadek w czas” (E. Cioran). Negując Królestwo Boże jako Królestwo wieczności, afirmuje się królestwo „obiektywacji” i czasu, czyli „Królestwo Cesarza”⁵⁹. Innej alternatywy nie ma. Afirmując uwiecznienie czasu, afirmuje się królestwo nicości i kosmicznej pustki. Piekło nie może być wieczne — wieczny jest tylko Bóg.

Aby „zrozumieć” Piekło, należy mieć zawsze na uwadze wspomnianą już podwójną pamięć: retrospektywną pamięć „Raju utraconego” oraz prospektywną pamięć Raju przyszłego, czyli Królestwa Bożego. Upadek w Grzech dokonał się „przedwiecznie i przedświatowo” i to z niego „zrodziły się czas — dziecie grzechu i dany nam świat — rezultat grzechu”⁶⁰, a byt stał się „bezsensownie logiczny”⁶¹. Nie jest to już jednak logika życia, ale śmierci. Jest to logika bytu „upadłego”, terroru codzienności („obydiennost’”, „das Man” Heideggera)⁶², skończoności i czasu. To logika wiekuistego zamknięcia się w obrębie logiki eonu „tego świata”. Dlatego ktoś, kto neguje Królestwo Boże — czy o tym wie, czy nie, czy tego chce, czy nie chce — sam zamyka się w piekle. Jest to jednak logika żelazna, albowiem — jak pisze współczesny teolog — „kto odrzuca wiarę w Królestwo i panowanie Boga, musi przyjąć i głosić nieubłagane panowanie czasu, na swój sposób wiecznego i nieprzemijającego”⁶³. Piekło to jakby temporalizacja Wieczności, uwiecznienie czasu, czas rozciągnięty w nieskończoność.

Dlatego — w rozumieniu rosyjskiego filozofa — „koniec świata”, dokonuje się każdym „mgnieniu” czasu i nie jest jakimś Sądem Ostatecznym „na końcu świata”, ale jest osądem dokonującym się ciągle wewnątrz samego świata dokonującym się w osobowych i egzystencjalnych decyzjach jednostki ludzkiej. Jest egzystencjalnym osądem — jeśli tak rzec — nad „światowością” świata, czyli niewolą czasu, zmienności, powszedniości (*obydiennosti*). Stanowi sprzeciw wobec władzy opinii, panowania tego modusu egzystencji, który Heidegger określał mianem bezpodmiotowego „das Man”, uwiecznienia czasu⁶⁴.

Piekło istnieje, ale — podkreśla rosyjski myśliciel — „należy do czasu”⁶⁵, a nie wieczności, do „tego świata”, a nie „tamtego świata” („*ad posuiistorien, a nie*

⁵⁹ N. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kies aria*. Paryż 1951.

⁶⁰ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*. Przeł. E. Matuszczyk. Białystok 1995, s. 100.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 51 n.

⁶³ W. Hryniewicz, *Final historii czy koszmar panowania czasu?* W: *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków 2002, s. 17–18.

⁶⁴ Zob. D. K. Wood, *Men against Time*. Nicolas Berdiaev, T. S. Eliot, Aldous Huxley and C. G. Jung. Lawrence 1982. — H. A. Slaate, *Time, Existence and Destiny*. Nicholas Berdiaev's *Philosophy of Time*. New York 1988.

⁶⁵ Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 399.

potustoronien")⁶⁶. Wieczny i „pozaświatowy” jest tylko Bóg. Dlatego zwycięstwo nad piekłem jest możliwe. Jest ono zwycięstwem nad czasem i nad tym, co mu podlega czyli światem „obiektywacji”. Zwycięstwo nad piekłem jest zarazem zwycięstwem nad tym, który działa w czasie, którego domeną jest czas i który zarazem ma „mało czasu”, czyli szatanem. Nasz filozof pisze: „Radosna wieść o nadejściu Królestwa Bożego jest przeciwieństwem tego światowego porządku, który jest dziełem obiektywacji”⁶⁷.

Wedle Bierdiajewa szatan w życiu chrześcijańskim odgrywał ogromną rolę, podobnie jak w życiu religijnym innych społeczności odgrywała wiara w demony i diabła. Było to jednym z rozwiązań problemu zła. Kiedy jednak diabła uznaje się za źródło zła, zachodzi proces, którego istotę człowiek nie do końca sobie uświadamia (bądź nie uświadamia sobie jej wcale) tj. — zachodzi „obiektywacja wewnętrznego dramatu ludzkiej duszy”. Sam w sobie diabeł nie jest realnością ontologiczną, lecz „egzystencjalną”⁶⁸, nie jest realnością analogiczną do przedmiotów świata przyrodniczego. Według Bierdiajewa jest to „realność doświadczenia duchowego, drogi, którą podąża człowiek”⁶⁹. Szatan — podobnie jak zło i piekło — nie jest realnością ontologiczną, ale egzystencjalną i nadzieja na zwycięstwo w walce z nim rozciąga się tak dalece, jak sięga ludzka egzystencja i ludzka wolność, czyli aż poza ziemski *eon* czasu, poza ramy działania praw obiektywacji.

Z problemem zła i powszechnego zbawienia łączy się problem teodycei. Według Bierdiajewa problem teodycei jest właściwie bezprzedmiotowy. Nie należy przenosić na Boga winy za zło, tak jak nie powinno się upatrywać jedynego źródła zła w szatanie. Zło rodzi się z niestworzonej wolności-nicości, nad którą Bóg nie ma władzy. Bóg — twierdzi Bierdiajew — nie może odpowiadać za zło w świecie, albowiem nie może odpowiadać za to czego nie uczynił. Bóg nie uczynił zła. Bóg — powiada filozof — czyni tylko Dobro. Zło czyni człowiek, albowiem nie wybiera on między dobrem a złem (jak uczy doktryna *liberum arbitrium*)⁷⁰, ale, rzeczywiście, tworzy dobro i zło. Zło pochodzi z ducha, nie z materii, pochodzi z wolności, czyli z nicości, i zgodnie z tym zwycięstwo nad nim może być tylko duchowe, czyli musi ono pochodzić z samej ludzkiej wolności. Bóg nie może niczego uczynić na siłę, nawet zbawić. Dlatego piekło jest logicznym następstwem zarówno miłości, jak wolności.

⁶⁶ Bierdiajew, *Opyt eschatologičeskoj mietafizyki*, s. 205.

⁶⁷ Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czelowieka*, s. 76.

⁶⁸ Bierdiajew, *Egzystencjalnaja dialektika bożiestwiennogo i czelowieczeskogo*, s. 111.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ N. Łoski, *Swoboda wolji*. Paris [b. r.].

Idea piekła ma swoją ukrytą psychologię. Piekło to jakby wytwór „chorej” ludzkiej wolności i „chorej” miłości. Jest ono zbudowane — jak pisał Friedrich Nietzsche — na psychologii resentymentu, urazy i mściwości rozciągniętej aż poza granice tutejszego świata. Wykraczającej poza ramy czasu⁷¹ w „tamten” (*potustoronnyj*) świat. Piekło — powie Bierdiajew — jest zbudowane przez tzw. „dobrych” dla tzw. „złych”. Rosyjski filozof przedstawia przerażającą eschatologiczną psychologię resentymentu, która potrafiła zbudować piekło podszywając się aż pod Boską miłość („Stworzyła mnie miłość wieczna” — napis na bramie Piekła w *Boskiej komedii* Dantego). Na takich pojęciach została ufundowana zachodnia teologia piekła, podniesiona poniekąd do rangi teologicznej wykładni przez św. Tomasza. Piekło — zdaniem Bierdiajewa — wytworzył „geniusz ludzkiej mściwości”, a słowa te kierował filozof przede wszystkim przeciwko wypracowanej na gruncie teologii katolickiej jurydycznej teorii piekła, w której odnajdywał ukryte elementy moralnego „sadyzmu”⁷². Jako uważny, choć nie bezkrytyczny czytelnik moralnych pism Nietzschego pisał:

Obrona piekła na gruncie idei sprawiedliwości, którą znajdujemy u św. Tomasza z Akwinu i Dantego, jest najbardziej zasmucająca i pozbawiona głębi. Piekło określa się dialektycznie, nie sprawiedliwością a wolnością. Piekło dopuszczalne jest w tym sensie, że człowiek może chcieć piekła, przedłożyć go nad raj, może się lepiej czuć w piekle niż w raju. W idei piekła wyraża się w sposób ostry i napięty poczucie jednostki, jej niezniszczalności (*nieistriebitelnosti*), jej nierozzerwalności (*nieraztvorimost'*), jej absolutnej samotności. Piekło polega i na tym, że jednostka nie chce się go wyrzec⁷³.

Czy znaczy to jednak, że Bierdiajew wyzwalał człowieka z piekła „obiektywacji”, z soteriologicznego determinizmu zdaje się go wtrącać w piekło innego determinizmu, tj. „determinizmu” wolności, wobec której bezradny jest sam Stwórca?

W odpowiedzi na te pytania nasz filozof przyjął stanowisko inne niż w dualistycznej eschatologii Zachodu, w tym, *antyapokatastycznej* Augustyńskiej escha-

⁷¹ Zob. F. Nietzschego *Z genealogii moralności* (Przel. L. Staff, Warszawa 1905, s. 46–47). „Dante, zda mi się, omylił się grubo, gdy z przejmującą lekkiem prostotą ten nad bramą swego piekła położył napis: „i mnie stworzyła miłość wieczna”. Nad bramą chrześcijańskiego raju i jego wiecznej szczęśliwości mógłby być w każdym razie z większą słusznością wyrity napis: „i mnie stworzyła wieczna nienawiść” — przypuściwszy, że prawda mogłaby być wypisana nad drzwiami do kłamstwa! Bo czymże jest szczęśliwość wieczna?... Może byśmy nawet odgadli. Lepiej jednak, że zaświadczy nam to wyraźnie taka w tych rzeczach powaga, której lekceważyć nie można, Tomasz z Akwinu, wielki nauczyciel i święty. „*Beati in regno coelesti*”, mówi łagodnie jak jagnię, „*videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo ilis magis complacat*””.

⁷² N. Bierdiajew, *Samopoznanie. Opyt filozofskoj autobiografii*. Paryż 1949, s. 17.

⁷³ Bierdiajew, *O naznaczenii człowieka*, s. 384.

tologii⁷⁴. W Piekło jedynym oskarżającym jest ludzkie sumienie. W piekło to człowiek oskarża sam siebie i sam siebie potępia. Bóg — pisze Bierdiajew — nikogo nie potępia, Bóg tylko zbawia, tylko miłuje, tylko ocala.

Rosyjski myśliciel byłby tu bliski myśli Józefa Tischnera, który pisał, iż nikt nie może potępić człowieka, jeżeli on sam siebie nie potępi. Nikt nie zostaje potępiony jak tylko z własnej woli.

Zło tym różni się od nieszczęścia, że nie może szkodzić człowiekowi, jeśli człowiek sam sobie nie zaszkodzi. Nikt nie może stać się człowiekiem zniewolonym, jeśli sam nie uzna przed samym sobą, że jest zniewolony. Z potępieniem sprawa ma się podobnie. Nikt nie może wtrącić człowieka w stan potępienia, jeśli człowiek sam nie przyzna, że zasługuje na potępienie⁷⁵.

7. Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”)

Nasz apologeta i obrońca ludzkiej wolności ukazuje że ostateczna wolność jest wolnością poza wyborem dobra i zła moralnego. Jest ona paradoksalnie — jak w etyce Emmanuela Lévinasa — podporządkowaniem się logice ponadbytoowego „wybrania” przez Dobro. Jest całkowitym powierzeniem, oddaniem swojej wolności Bogu. Jako taka jest byciem poza wszelkim „wyborem moralnym”, jest wolnością „poza wolnością”, czyli stanem „raju”. Wyzwolenie i odzyskanie naruszonej przez Grzech ludzkiej wolności dokonuje się na drogach ludzkiej wolności, ale prowadzi do *novum* (*nowizna*) Królestwa Bożego, czyli stanu „poza dobrem i złem”.

W eonie Ducha rządzi etyka „poza dobrem i złem”, a prawa dotychczasowej etyki zostają zniesione. Moc zła zostaje pozbawiona w eonie eschatologicznym mocy dalszego „udzielania się”. Bierdiajew w tej koncepcji postulował całkowitą przemianę świadomości moralnej, głosił postulat „twórczej” moralnej świadomości. Rosyjski personalista wyróżniał trzy fazy w rozwoju świadomości moralnej: etykę prawa, czyli *Starego Testamentu*, etykę Okupienia, czyli etykę *Nowego Testamentu* a postulował etykę wolności i twórczości. I właśnie w duchu etyki wolności i twórczości Bierdiajew w książce *O powołaniu człowieka* mógł napisać:

Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: „Kainie, gdzie jest twój brat Abel?” Zakończy się ona innym pytaniem Boga: „Ablu, gdzie jest twój brat Kain?” W istocie, etyka zaczęła się i skończy „poza dobrem i złem”⁷⁶.

⁷⁴ Zob. Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 528–531.

⁷⁵ Tischner, *op. cit.*, s. 141.

⁷⁶ Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 135 n.

Filozof podjął tu wielki temat Dostojewskiego (starzec Zosima) i religijnej myśli rosyjskiej idei, tj. iż nikt nie zbawia ani nie potępia się w pojedynkę. Solidarność istot ludzkich Bierdiajew odczuwał tak głęboko, że odrzucał każdy religijny — soteriologiczny i eschatologiczny — indywidualizm. W *Próbie metafizyki eschatologicznej* pisał:

Raj jest dla mnie możliwy, jeżeli nie będzie wiecznego piekła ani dla jednej żyjącej teraz i kiedykolwiek istoty. Nie można zbawiać się w pojedynkę i w izolacji. Zbawienie może być jedynie zbiorowym (*sobornym*), powszechnym wyzwoleniem od męki⁷⁷.

Rosyjski filozof był w tej postawie wyrazicielem — jeśli odwołać się do jego własnego wyrażenia — „aktywnej eschatologii”, która w swym najgłębszym przesłaniu apeluje do człowieka jako istoty odpowiedzialnej nie tylko za los własny, ale za los całego stworzenia od pełzających robaków po upadłe anioły, los wszystkich bytów, do odpowiedzialności kosmicznej. Człowiek w myśl tego przesłania — jak w mowach starca Zosimy z *Braci Karamazow* Dostojewskiego — staje się odpowiedzialny nie tylko za życie swoich bliźnich, ale za całe poddane „marność” i „bólom rodzenia” stworzenie⁷⁸. Ta postawa będąca dominantą nie tylko filozofii Bierdiajewa, ale całej rosyjskiej myśli religijnej⁷⁹, przejawiała się w odrzuceniu wszelkiego soteriologicznego ekskluzywizmu i indywidualizmu, w wezwaniu do odpowiedzialności za zbawienie nie tylko wszystkich ludzi, ale całej przyrody: ożywionej i nieożywionej, całego stworzenia; stworzenia, które aż „dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 23); eschatologicznego „przeobrażenia” Wszechrzeczy w nadziei „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1); zbawienia „wszystkiego i wszystkich”, tak, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), idei która — wbrew fali powszechnego duchowego defetyzmu — jest także ideą na dziś.

8. Zbawienie jako „rozkwit” wolności

W komentarzu do encykliki Benedykta XVI *Spe salvi* Hryniewicz pisze:

Zbawienie nie jest przymusem, lecz darem Boga, który trzeba przyjąć dobrowolnie. Nurt nadziei uczy, że Bóg nie pozostaje całkowicie bezradny wobec

⁷⁷ Bierdiajew, *Opyt eschatologiczeskoj mietafizyki*, s. 205. Zob. też Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 212.

⁷⁸ F. Dostojewski, *Z rozmów i pouczeń starca Zosimy*. W: *Bracia Karamazow*, s. 364–391.

⁷⁹ Zob. Sabirow, *op.cit.*

ludzkiej wolności. Potrafi ją w końcu pociągnąć ku sobie i uzdrowić bezgraniczną miłością. Dokonywać się to może poprzez niewyobrażalne cierpienie i mękę, które — po ludzku mówiąc, trwać mogą przez wieki⁸⁰.

W opcji, którą ukazuje polski teolog, nawiązujący tutaj do wschodnich Ojców Kościoła, Fiodora Dostojewskiego, Siergieja Bułgakowa i Hansa Ursa von Balthasara, istnieje możliwość uleczenia wolności przez miłość, pokonania absolutu wolności przez jeszcze większy absolut — miłość. Hryniewicz zwraca uwagę na katechezę o piekle Jana Pawła II z 28 lipca 1999. Według niego — tu cytuje słowa papieża — potępienie polega na „ostatecznym odsunięciu się od Boga dobrowolnie wybranym przez człowieka i utwierdzonym przez śmierć, która na zawsze przypieczętowała ten wybór”. Podkreśla, że choć Ojciec św. uczy, iż „potępienie pozostaje rzeczywistą możliwością”, nie mamy możliwości poznać, czy rzeczywistość ta w kimś się urzeczywistni. Piekło jest taką samą tajemnicą, jak ludzka wolność — „Dlatego piekło jest nie tyle miejscem, ile stanem wewnętrznym, sytuacją ostatecznego samowykluczenia się grzesznika ze wspólnoty z Bogiem”⁸¹.

Wolność nie może być hipostazowana w wieczną moc sprzeciwiającą się Bogu, wieczny jest tylko Bóg i tylko miłość jest wieczna. Tylko wolność skierowana „do dobra” — wolna. U Bierdiajewa Dobro nie sprzeciwia się wolności, ale jest jej prawdziwym spełnieniem. Jak napisał Dupré, komentator myśli Bierdiajewa: „Dobro nie jest rezultatem własnego użycia wolności — jest ono rozkwitem samej wolności”⁸².

9. Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”

W pracy *Sens historii* Bierdiajew zapisał słowa: „historia świata rozpoczęła się od wolności do zła”⁸³, zaznaczał jednak, iż historia zmierza do „wolności od zła”. Wychodząc niejako naprzeciw tej idei, rozdział na temat „raju” w swojej pracy o powołaniu człowieka filozof zatytułował dość przekornie: *Raj. Poza dobrem i złem (Raj. Po tu storonu dobra i zła)*⁸⁴. Pisał: „W raju jakby nie było wolności”⁸⁵. To szokujące stwierdzenie wyraża istotę wolności w Dobru, czyli „poza dobrem

⁸⁰ W. Hryniewicz, *Nadzieja czy strach? Czy na pewno czeka nas piekło — o nowej encyklice Benedykta XVI*. „Gazeta Wyborcza” z 8/9.12. 2008.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Dupré, *op. cit.*, s. 303.

⁸³ N. Bierdiajew, *Smysł istorii*. Paris 1969, s. 40.

⁸⁴ Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 404.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 410.

i złem", a zarazem zbliża etyczną i eschatologiczną refleksję Bierdiajewa do etycznego „anarchizmu” Lévinasa⁸⁶. Bierdiajew konstatuje:

Całe życie wierzyłem, że boskie życie, życie w Bogu, jest wolnością, swobodą, wolnym lotem, brakiem władzy [*biez-własti*], an-archią. Krańcowy problem stanowi tutaj nie kwestia moralno-psychologiczna, lecz metafizyczna, problem Boga i wolności, wolności i zła, wolności i twórczej nowości. Wolność niesie ze sobą nowość⁸⁷.

Filozof odrzucał ontologizację czasu, diabła i zła, ale odrzucał i ontologizację raju. Ani piekło, ani raj nie są stanami ontologicznymi, lecz egzystencjalnymi. To sam człowiek tworzy i piekło, i raj. Autor *Nowego Średniowiecza* pisze:

Człowiek w sposób czynny tworzy i piekło, i raj. Piekło i raj są duchowym życiem człowieka i objawiają się one w głębi ducha. Tylko słabość poznania skażonego grzechem umieszcza (*wybrasywajet*) raj i piekło poza człowiekiem, przenosi je w porządek obiektywny, podobny do porządku przyrody. Świadomość bardziej pogłębiona umieszcza raj i piekło we wnętrzu ducha, tj. przestaje pasywnie marzyć o raju i doświadczać biernego lęku przed piekłem⁸⁸.

W obliczu ostatecznego przeznaczenia człowieka ukazuje się ograniczoność i niewystarczalność normatywnych pojęć moralnych (np. I. Kanta)⁸⁹. Etyka zakazów i nakazów, jak i etyka absolutnej winy i absolutnej odpłaty prowadzą, jego zdaniem, do eschatologicznego moralnego sadyzmu i „mściwości”⁹⁰ tzw. „dobrych” nad „złymi”. Do przenoszenia naszych względnych pojęć moralnych na kategorie transcendentne, eschatologiczne⁹¹. Skutkiem tego rodzi się pojmowanie stanu raju jako stanu „zasługi” dla „dobrych” i wiecznej odpłaty i piekła dla „złych”⁹².

W etyce eschatologicznej Bierdiajewa — tak jak nie ma przymusu do wolności i dobra, tak nie ma przymusu do zbawienia. Można powiedzieć, iż myśl rosyjskiego filozofa „nawiedza”⁹³ to samo Dobro, które „nawiedza” *agatologiczną*

⁸⁶ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier 1978. Cyt. za: A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*. Kraków 1994, s. 58–59.

⁸⁷ Bierdiajew, *Samopoznaniye*, s. 65.

⁸⁸ Bierdiajew, *O naznachenii czlowieka*, s. 413.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 151–160.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 403.

⁹¹ Zob. *ibidem*, s. 166–174.

⁹² Zob. *ibidem*, s. 403–404.

⁹³ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska. Kraków 1994.

dialogikę Lévinasa. Nie jest to dobro, które się daje pojąć z wnętrza filozofii „ontologicznej”. Źródło apologii Bierdiajewa i jego koncepcji zbawienia bez re-sentymentu stanowi wykroczenie poza ontologię. Dobro zbawcze znajduje się poza ontologią oraz etyką w sensie moralnym i tak jak znajduje się poza „bytem i niebytem”, tak leży „poza dobrem i złem”. Jest — jakby rzekł Lévinas — Dobrem, które znajduje się „poza byciem”⁹⁴. To z Dobra jednak rodzi się ocalenie wolności. Ostatecznie, prawdziwy wybór moralny to wybór Dobra i wybór w Dobru. I tylko na tej drodze wolność ludzka nie obraca się w „samowolę”, czyli w zło. W Dobru i tylko w Dobru — jak wskazał na to ks. Hryniewicz — możliwa jest prawdziwa wolność. Dlatego słowem, które bardziej wyraża ideę raję niż słowo „Dobro” jest „Piękno” i tak też Bierdiajew pojmuje zdanie Dostojewskiego, iż „Piękno zbawi świat”. Może dziwić, iż rosyjski eschatolog obdarza w świecie imieniem Piękna Raj. Twierdzi on, że Raj manifestuje się w świecie bardziej przez „amoralne” Piękno niż — zawsze podejrzane moralnie — Dobro.

10. Problem powszechnego zbawienia a zasada odpowiedzialności

Jeśli odwołać się do myśli Hansa Jonasa, przesłanie idei powszechnego zbawienia wyrazić można jako „zasadę odpowiedzialności”⁹⁵, łączącą, tak dalekie od siebie, wydawałoby się intuicje Wschodu i Zachodu, jak nauki starca Zosimy, z myślą Lévinasa⁹⁶ na Zachodzie i w Polsce z teologiczną refleksją Hryniewicza. Bierdiajewowska nadzieja powszechnego zbawienia odrzuca eschatologiczny egoistyczny indywidualizm i „transcendentny egoizm”⁹⁷.

Bierdiajew, rozwijając myśl starca Zosimy, podkreślał, iż nikt nie zbawia się w pojedynkę, a „wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich”, Lévinas zaś w rozmowie z Philipp’em Nemo — powołując się na Dostojewskiego — powiedział: „Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu. Dokładnie w tym sensie Dostojewski mówi: „Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystko i wszystkich, wobec wszystkich, a ja bardziej niż wszyscy inni”⁹⁸. Bóg jest obecny w Drugim człowieku, w jego Twarzy⁹⁹, Lévinas przypomina o tym chrześcijanom powołując się na

⁹⁴ E. Lévinas, *Ślad Innego*. Przeł. B. Baran. W zb.: *Filozofia dialogu*. Red. B. Baran. Kraków 1991, s. 215–216.

⁹⁵ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*. Przeł. M. Klimowicz. Kraków 1996.

⁹⁶ Zob. J. Krasicki, *Wybranie i odpowiedzialność*. W: *Przeciw nicości. Eseje*. Kraków 2002.

⁹⁷ M. Bierdiajew, *Zbawienie i twórczość*. W: *Głoszę wolność*, s. 75.

⁹⁸ E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philipp’em Nemo*. Przeł. B. Opolska-Kokoszka. Kraków 1991, s. 57. W przekładzie A. Wata: „Každy z nas jest winien za wszystko wobec wszystkich, ja zaś winien jestem najwięcej” (Dostojewski, *op. cit.*, s. 348).

⁹⁹ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998.

znany fragment z *Ewangelii Mateusza* (opis Sądu Ostatecznego: Mt 25, 31–48): w „głodnym”, „spragnionym”, „przybyszu”, „ubogim”, „chorym”, „więźniu”.

Podjmując zbiorowy wysiłek zwany „rosyjską ideą zbawienia” (W. Sabirow), myśl Bierdiajewa wpisuje się w „Prawdę prawosławia”, czyli w odwieczną prawdę o nadziei zbawienia dla wszystkich.

Nie darmo „paradoks”¹⁰⁰ uznawano przez wieki za najistotniejszą cechę chrześcijańskiej prawdy. W tym znaczeniu także paradoks myśli Bierdiajewa można pochytywać za probierz nie tyle jej heretyckości, co prawowierności. Filozofia Bierdiajewa jest paradoksem i jest nim jego nauka o powszechnym zbawieniu. Na tym polega jej wielkość oraz jej „zgorszenie”, i błogosławiony ten, kto się nią „nie zgorszy”.

The Problem of Universal Salvation in the Philosophy of N. A. Berdyaev

A b s t r a c t

The article discusses the problem of universal salvation in the philosophy of Nicolai Berdyaev. It points to the antinomies of his concept of freedom and the ways these inform his eschatological concepts. Also, it stresses the fact that Berdyaev's thought, although paradoxical and disarming fixed eschatological notions, brings with itself an amazing potential of hope as far as the ultimate vocation of man is concerned.

¹⁰⁰ Zob. Hryniewicz, „Bóg cierpiący”, s. 33–37.

BOGDAN FERDEK

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

SPÓR O APOKATASTAZĘ WE WSPÓŁCZESNEJ POLSKIEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ

Już św. Augustyn napisał, że: „Trudniejszą wydaje się wiara w ustawiczne przebywanie ciał w mękach wiecznych niż wiara w pozostanie ciał bez wszelkiej boleści w szczęśliwości wiecznej”¹. Z tego względu dawna eschatologia poświęcała więcej uwagi refleksji nad piekłem niż nad niebem. W tej refleksji nad piekłem wysuwała się na czoło liczba potępionych. Spekulacje dotyczące liczby potępionych są próbą odpowiedzi na pytanie, które postawił Jezusowi pewien anonimowy słuchacz: „Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?” (Łk 13, 23). Pan Jezus odpowiadając na to pytanie nie posłużył się konkretnymi liczbami. Wskazał tylko, że drogą do potępienia jest grzech: „Odstąpcie ode Mnie wszyscy dopuszczający się niesprawiedliwości” (Łk 13, 27). Teologowie podjęli jednak to pytanie owego anonimowego rozmówcy Jezusa. Jedną z najbardziej dyskutowanych odpowiedzi na nie dał Orygenes, który w zasadzie jakby odwrócił je: Czy wszyscy będą zbawieni? To pytanie podsunął mu *Psalm* 62: „Czyż dusza moja nie będzie poddana Bogu? Od Niego przecież pochodzi moje zbawienie”². Na tak postawione pytanie Orygenes odpowiada twierdząco, choć na sposób hipotezy:

¹ Augustyn, *Państwo Boże*. Przeł. W. Kubicki. Kęty 1998, XXI, 1.

² Orygenes, *O zasadach*. Przeł. S. Kalinkowski. Kraków 1996, I, 6, 1.

o sprawach, które stanowią przedmiot moich rozważań, będę się starał mówić w formie hipotezy, a nie stanowczego twierdzenia [...] Sądźmy, że po ujarzmieniu i pokonaniu nieprzyjaciół dobroć Boża za pośrednictwem Chrystusa powoła do jednego kresu całe stworzenie³.

Tę hipotezę o powrocie całego stworzenia do Boga, którą nazywa się *apokatastazą*, wyprowadził Orygenes z 1 Listu do Koryntian (15, 28): „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”⁴. *Apokatastaza* w wydaniu Orygenesesa jest fragmentem hipotezy o wielości światów, według której:

Bóg nie zaczął działać po raz pierwszy dopiero wówczas, gdy stworzył ten oto widzialny świat; wierzymy raczej, że jak po skończeniu tego świata będzie inny świat, tak też istniały światy, zanim nasz świat zaistniał⁵.

Uczniowie Orygenesesa z hipotezy o powrocie całego stworzenia do Boga zrobili twierdzenie i dlatego została ona odrzucona przez św. Augustyna, który w *Państwie Bożym* mówi: „O tych, co myślą, że na wieki nikt nie będzie kary ponosił”, odrzuca przypisywane Orygenesowi twierdzenie:

Jeszcze miłosierniejszy pod tym względem okazał się Orygenes, utrzymując, że nawet sam diabeł i aniołowie jego po przycięższych i przydłuższych karach, wedle miary swej winy, wybawieni z onych mąk zostaną i domieszani do towarzystwa aniołów i świętych. Lecz tego pisarza słusznie Kościół zganił...⁶.

Ta nagana Orygenesesa przybrała formę potępienia na II Soborze w Konstantynopolu (553): „Kto nie odrzuca Ariusza, Eunomiusza, Macedoniusza, Apolinariego, Nestoriusza, Eutychesa i Orygenesesa wraz z ich bezbożnymi pismami [...] niech będzie przeklęty”⁷. Ze względu na to potępienie spór o *apokatastazę*, który toczy się we współczesnej, polskiej teologii katolickiej, przeniesiono z płaszczyzny doktrynalnej na płaszczyznę elpidiańską. Ten spór wywołała praca Wacława Hryniewicza, teologa z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: *Nadzieja zbawienia dla wszystkich?*⁸ Jakby teologiczne pokłosie tego sporu zbiera książka: *Puste*

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, III, 5, 3.

⁶ Augustyn, *op. cit.*, XXI, 17.

⁷ Sobór Konstantynopoliński II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”* XI.

⁸ W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich?* Warszawa 1989.

piekło?⁹ Prezentuje ona argumenty zwolenników i przeciwników nadziei powszechnego zbawienia.

Książka *Puste piekło?* jest swoistą kroniką najgorętszego i najważniejszego sporu, jaki nawiedził polskie środowisko teologiczne po wojnie — sporu wokół pytania o to, czy możemy mieć nadzieję, że wszyscy ludzie dostąpią zbawienia. Innymi słowy: czy może okazać się, że ostatecznie piekło będzie puste?¹⁰

Argumenty zwolenników nadziei powszechnego zbawienia

Według zwolenników nadziei powszechnego zbawienia piekło oznaczałoby klęskę Bożego planu zbawienia, którego celem jest, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Zwolennicy nadziei powszechnego zbawienia wskazują ponadto na fakt, że pierwszym zbawionym przez Chrystusa był łożo i dlatego Kościół rzymskokatolicki ogłasza tylko akty beatyfikacji i kanonizacji, które wyrażają przekonanie, że błogosławiony lub święty jest w niebie, a więc jest zbawiony. O nikim zaś Kościół nie powiedział, że jest potępiony, nawet o Judaszu. Te argumenty za nadzieją powszechnego zbawienia znał papież Jan Paweł II, który w książce *Przekroczyć próg nadziei* pyta: „Czy może Bóg, który tak umiłował człowieka, zgodzić się na to, aby tenże Go odrzucił i przez to został skazany na męki wieczne?”¹¹ Nadzieja powszechnego zbawienia nie jest tylko problemem teologów. Z ust wiernych można usłyszeć pytanie: Jak ktoś potrafi radować się w niebie, skoro jego bliscy są w piekle? *Ewangelia* jest przecież *dobrą nowiną*. Skoro jednak wspomina o piekle, to staje się *przerażającą nowiną*.

Wprawdzie Hryniewicz nie mówi o doktrynie powszechnego zbawienia, lecz o nadziei, ale jeśli tę nadzieję uzasadnia w licznych publikacjach, to można pytać, czy chodzi jeszcze o nadzieję, czy już nie o doktrynę? Uzasadnianie nadziei czyni ją doktryną i dlatego wśród argumentów za nadzieją powszechnego zbawienia szczególne miejsce zajmuje praktykowana w Kościele rzymskokatolickim modlitwa za zmarłych, do której nawiązał Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*. Według papieża: „Miłość może dotrzeć aż na tamten świat” (*Spe salvi* 48). Jedną z form docierania miłości na *tamten świat* jest modlitwa. Benedykt XVI uzasadnia modlitwę za zmarłych antropologicznie odwołując się do faktu, że:

żaden człowiek nie jest monadą zamkniętą w sobie samej. Istnieje głęboka komunia między naszymi istnieniami, poprzez wielorakie współzależności

⁹ *Puste piekło?* Red. J. Majewski. Warszawa 2000.

¹⁰ J. Majewski, *Przedmowa* w: jw., s. 5.

¹¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 140.

są ze sobą powiązane. Nikt nie żyje sam. Nikt nie grzeszy sam. Nikt nie będzie zbawiony sam. Nieustannie w moje życie wkracza życie innych: w to, co myślę, mówię, robię, działam. I na odwrót, moje życie wkracza w życie innych: w złym, jak i w dobrym. Tak więc wstawiennictwo za drugim nie jest dla niego czymś obcym, zewnętrznym, również po śmierci. W splocie istnień moje podziękowanie, moja modlitwa za niego mogą stać się niewielkim etapem jego oczyszczenia. [*Spe salvi* 48]

Człowiek nie jest więc samotną wyspą, co pozostaje aktualne także po jego śmierci. Solidarności wszystkich członków Kościoła nie niszczy nawet śmierć. Modlitwa jest jednym z wyrazów tej solidarności. Ona jest wyrazem nadziei zbawienia dla tych, którzy są objęci ową modlitwą. To ta nadzieja inspiruje do tej modlitwy. Bez nadziei zbawienia modlitwa za zmarłych nie byłaby podejmowana. Zamiast więc mnożyć argumenty teologiczne za nadzieją powszechnego zbawienia, które czynią z niej doktrynę potępioną na II Soborze w Konstantynopolu, wystarczy wyrażać tę nadzieję w modlitwie za zmarłych.

2. Argumenty przeciwników nadziei powszechnego zbawienia

Nadzieja powszechnego zbawienia rodzi pytanie o wolność człowieka. Bóg nie stworzył człowieka jako zabawki dla siebie. Obdarzając człowieka wolnością, Bóg zaryzykował odmowę z jego strony. Wolność sprawia, że przyszłość człowieka jest otwarta. Dzięki wolności może ją kształtować. Dlatego w teologicznym ujęciu dzięki temu, że człowiek jest wolny, *przyszłość przyszłości* może przybrać kształt nieba lub piekła. Ze względu więc na wolność piekło jest możliwe. Edith Stein zwraca uwagę na to, że wolności człowieka towarzyszy łaska Boża. Jednak pomimo, iż łaska niesie nadzieję na powszechne zbawienie, wolność człowieka może się jej przeciwstawić i dlatego istnieje wieczne potępienie¹². Piekło jest więc konsekwencją ludzkiej wolności. Ze względu na wolność człowieka trzeba liczyć się z możliwością piekła. Odrzucenie piekła na rzecz doktryny o powszechnym zbawieniu byłoby pewnego rodzaju zakwestionowaniem ludzkiej wolności, a wtedy ta doktryna zbliżałaby się do rozpowszechnionego współcześnie poglądu o reinkarnacji. *Apokatastaza* i reinkarnacja znoszą odpowiedzialność za teraźniejszość. Przyszłość przybiera formę happy endu. Natomiast teraźniejszość jest czasem decyzji człowieka, które mają eschatyczny wymiar, bo chodzi w nich o jego zbawienie lub potępienie. Skoro człowiek został obdarzony wolnością, to w jakiś sposób jest *kowalem* swojej przyszłości, także tej eschatycznej, która przybiera kształty nieba lub piekła. Aby nie absolutyzować

¹² E. Stein, *Welt und Person*. Louvain-Freiburg 1962, s. 159.

ludzkiej wolności i nie czynić z niej bożka, wobec którego bezradna jest nawet Boża wszechmoc¹³, trzeba podkreślać, że wolności człowieka stale towarzyszy Boża łaska, która „niesie zbawienie wszystkim ludziom” (Tt 2, 11).

Przyczyny współczesnego sporu o apokatastazę

Wśród przyczyn współczesnego sporu o *apokatastazę* w polskiej teologii katolickiej można wyróżnić dwie grupy: przyczyny socjologiczne i przyczyny teologiczne.

Po doświadczeniach drugiej wojny światowej istnieje tendencja, aby wyobrażać sobie piekło jako doskonale zorganizowany obóz koncentracyjny. Piekło jako wieczny *Auschwitz* jest nie do zniesienia — pisze francuski teolog Christian Duquoc¹⁴. Dlatego jest ono w rzeczywistości puste.

Obecnie nastąpiło rozluźnienie związku grzechu z piekłem, do czego przyczyniła się negacja grzechu. Pytanie ks. dra Marcina Lutra: „kto usprawiedliwi mnie grzesznika przed Bogiem?”, nie jest już pytaniem współczesnego człowieka, dla którego zacierą się różnica między dobrem a złem. Wiąże się to z traktowaniem wolności jako dowolności.

Propagowana przez ruch New Age reinkarnacja wydaje się bardziej humanitarna niż doktryna o piekle. Dzięki reinkarnacji przyszłość będzie wielką kosmiczną harmonią, gdzie wszystkie destrukcyjne siły zostaną przetransformowane w pozytywne energie.

Gdy chodzi o te socjologiczne przyczyny współczesnych dyskusji o *apokatastazie*, trzeba zauważyć, że podporządkowują one Boga ludzkiej wrażliwości duchowej. Tymczasem w teologii nie może obowiązywać Leninowska zasada, że „praktyka jest kryterium prawdy”. Prowadziłoby to do jakiejś socjologicznej teologii, której reguły ustalałyby sondaże opinii publicznej.

Gdy chodzi o teologiczne przyczyny współczesnego sporu o *apokatastazę* w polskiej teologii katolickiej, to na czoło wysuwa się prawda o miłosierdziu Bożym, która została przypomniana przez św. Faustynę. Temat Bożego miłosierdzia podjął Jan Paweł II w swojej drugiej encyklice *Dives in misericordia*. Według papieża miłosierdzie Boże to: „wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i człowieku” (IV, 6). Jeżeli Bóg potrafi wydobywać dobro „spod wszelkich nawarstwień zła”, które jest w człowieku, a tym podstawowym dobrem jest on sam stworzony na obraz i podobieństwo Boga,

¹³ Zob. I. Bokwa, *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*. W zb.: *Puste piekło?*, s. 111.

¹⁴ Ch. Duquoc, *Gerechtigkeit und letzte Gewalt*. W: *Eschatologie II. Texte zur Theologie*. Graz Wien Köln 1999, s. 303.

to z takich przesłanek można wyciągnąć wniosek o pustym piekle. Puste piekło jako skutek Bożego miłosierdzia rodzi jednak pytanie o sprawiedliwość. Jan Paweł II ujął to pytanie następująco: „Czy Bóg, który jest miłością, nie jest także ostateczną sprawiedliwością? Czy może się zgodzić na te straszliwe zbrodnie, czy mogą one przejść bezkarnie?”¹⁵

Sprawiedliwość Boża jest jednak inna niż sprawiedliwość ludzka. Przypomniała o tym *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Według niej: „Usprawiedliwienie oznacza zatem, że Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością” (2/15). A zatem sprawiedliwość Boga nie jest sprawiedliwością Temidy, greckiej bogini sprawiedliwości. Karę należną grzesznikom poniósł na krzyżu niewinny Chrystus, Boży Syn. On na krzyżu doświadczył piekła, na które zasłużyli grzesznicy. Karl Barth uważa, że jedynym potępionym jest Chrystus. On został potępiony, aby poza Nim nikt inny potępiony nie był¹⁶. Nauka o usprawiedliwieniu może więc podsuwać wniosek o pustym piekle.

Dzisiejsza teologia katolicka odeszła od ekskluzywnego rozumienia zasady: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Takie ekskluzywne stanowisko reprezentował np. Fulgencjusz z Ruspe:

Utrzymuję z całą pewnością i nie wątpię w żaden sposób: nie tylko wszyscy poganie, ale także wszyscy żydzi, heretycy i schizmatycy, którzy umierają poza Kościołem katolickim, wpadną w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom. [*De fide ad Petrum seu de Regula Fidei* 38, 79]

Dzisiejsza teologia preferuje inkluzywne rozumienie zasady: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Znalazło to wyraz m.in. w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie*, w którym się stwierdza:

Dzisiaj nie podlega dyskusji możliwość zbawienia poza Kościołem tych ludzi, którzy żyją zgodnie z sumieniem. Zbawienie to [...] nie dokonuje się niezależnie od Chrystusa i Jego Kościoła. [III. 1. 81]

Wśród tych teologicznych przyczyn współczesnego sporu o *apokatastazę* leży również ekumenizm. Według Hryniewicza:

Z prawosławnego punktu widzenia zmarli zachowują po śmierci pełną świadomość... nie ponoszą kary, lecz przeżywają do głębi proces uzdrowienia... Stan ten cechuje przede wszystkim duża otwartość i receptywność. Dzięki

¹⁵ Jan Paweł II, *op. cit.*, s. 140.

¹⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*. II/2. Zollikon–Zürich 1959, s. 551.

temu dzieło zbawienia dokonuje się dalej, wspomagane modlitwą żyjących i wstawiennictwem zbawionych. W stanie tym chodzi nie tyle o naprawienie winy i zadośćuczynienie za nią, ile raczej o odrodzenie i uzdrowienie natury ludzkiej, tak aby była godna pełnego uczestnictwa w Bogu¹⁷.

Refleksja nad teologią prawosławną pozwala więc dostrzec nadzieję zbawienia dla wszystkich i prowadzi do próby recepcji tej nadziei na gruncie teologii katolickiej.

W dobie ekumenicznych zbliżeń nurt ten nie może pozostać obcy dla chrześcijan, którzy pragną głębiej poznać bogatą spuściznę myśli i pobożności Kościoła Wschodniego¹⁸.

4. Owoce sporu o apokatastazę

Dyskusje o nadziei powszechnego zbawienia w polskiej teologii katolickiej nie rozwiązały sporu o puste piekło. Spór ten mogłoby rozwiązać jakieś szczególne objawienie Boże wskazujące, czy i jacy ludzie doświadczają potępienia. Tymczasem według *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*: „nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (4). Pomimo że spór o puste piekło pozostaje nierozwiązany, to przyniósł on pozytywne owoce.

Jednym z tych owoców jest odejście od Augustyńskiej *massa damnata*. Na ten temat Augustyn napisał:

Bo im więcej człowiek Bogiem się cieszył, tym większa była niegodziwość opuszczać Boga i dlatego stał się człowiek godzien wiecznego karania, bo sam wniwecz obrócił w sobie to dobro, które by mogło być wieczne. Stąd cały rodzaj ludzki stał się jedną bryłą potępioną [„*hinc est universa generis humani massa damnata*”]¹⁹.

Od Augustyna pochodzi również zasada: „*nullum peccatum impunitum*”, czyli że „żadne grzechy kary ująć nie mogą”²⁰ i dlatego nawet nie ochrzczone dzieci, które umarły w grzechu pierwotnym, zasługują na potępienie. Późniejsza teologia katolicka powtarzała za św. Augustynem, że więcej będzie potępionych niż zbawionych. Współczesna polska teologia katolicka stoi na stanowisku, że

¹⁷ W. Hryniewicz, *Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią*. W zb.: *Puste piekło?*, s. 11.

¹⁸ *Ibidem*, s. 10–11.

¹⁹ Augustyn, *op. cit.*, XXI, 12.

²⁰ *Ibidem*, XXI, 13.

potępienie pozostaje rzeczywistą możliwością. Tej rzeczywistej możliwości potępienia przeciwstawiona jest pewność zbawienia. O ile nie wiadomo, czy i kto został już potępiony, o tyle wiadomo, kto został już zbawiony. W Kościele rzymskokatolickim jest to długa litania świętych.

Kolejnym owocem sporu o puste piekło jest powiązanie nadziei powszechnego zbawienia z czyścem. Na czyściec zwrócił uwagę Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*. Według niego:

u większości ludzi w najgłębszej sferze ich istoty jest obecne wewnętrzne otwarcie na prawdę, na miłość, na Boga. Jednak w konkretnych wyborach życiowych jest ono przesłonięte przez coraz to nowe kompromisy ze złem. [*Spe salvi* 45]

Papieżowi obcy jest fundamentalizm, który postrzega tylko dwie barwy: czarną i białą.

W obliczu barwności świata, gdzie dobro wymieszane jest ze złem, fundamentalista wykazuje nieposkromioną tendencję do tłumienia całej kolorystyki tej rzeczywistości. Dąży do wytworzenia kontrastu między czarnym a białym²¹.

Tymczasem rzeczywistość jest szara: nie ma tak dobrego człowieka, o którym nie można by powiedzieć czegoś złego i odwrotnie, nie ma tak złego człowieka, o którym nie można by powiedzieć czegoś dobrego. To doświadczenie życiowe podpowiada czyściec. Według papieża:

Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego [tj. Boga] miłości przenika nas jak ogień, abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga. [*Spe salvi* 47]

Z tak rozumianym czyścem powiązana jest nadzieja ocalenia, tak jakby przez ogień (por. 1 Kor 3, 15), tym bardziej że Kościół rzymskokatolicki nie określił, kto jest wykluczony z czyścca i za kogo nie można się modlić.

Spór o piekło zaowocował również nowym teologicznym obrazem piekła. Jest on przeciwieństwem dawnego obrazu piekła, w którym elementy teologiczne ustępowały nierzadko topografii, wulkanologii czy matematyce. W nowym obrazie piekła nie jawi się ono jako okrutna kara nałożona przez Boga z zewnątrz, lecz jako całkowicie wolny wybór człowieka, który może odrzucić

²¹ A. Skowronek, *Problem fundamentalizmu w katolickiej teologii systematycznej dzisiaj*. „Ateneum Kapłańskie” 1994, z. 3, s. 485.

Bożą miłość i przebaczenie. Bóg nie chce piekła, ale może go chcieć człowiek i dlatego piekło jest samopotępieniem.

Wreszcie spór o puste piekło zaowocował odrzuceniem dualizmu w ujmowaniu wieczności. Wieczność była przedstawiana jako współistnienie dwóch niezależnych imperiów: Boga ze zbawionymi i szatana z potępionymi. Takie rozumienie wieczności oznaczałoby gnostycki dualizm. Tymczasem wieczność wiąże się z tym, że Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28), a zatem wszyscy i wszystko będzie mu poddane. W przypadku zbawionych to poddanie będzie wynikiem ich decyzji: „bądź wola Twoja”; natomiast odnośnie potępionych Bóg uszanuje decyzję każdego z nich: „bądź wola twoja”.

Pozytywne owoce sporu o puste piekło powinny prowadzić do konsekwentnej, chrystologicznej reinterpretacji eschatologii, według której to Chrystus jako zdobyty jest niebem, a jako utracony — piekłem, i ten początek zdobywania lub tracenia Chrystusa rozpoczyna się już w życiu przed śmiercią.

Dispute over Universal Salvation in Contemporary Polish Catholic Theology

A b s t r a c t

The discussion of the hope for universal salvation in Polish Catholic theology has not ended the argument about an empty hell. This question could be resolved by some special revelation of God, indicating whether anyone experiences condemnation, and if so, who. Even though the issue of an empty hell remains an open question, it has produced good fruit.

One of these is the departure from Augustine's *massa damnata*. Contemporary Polish Catholic theology takes the position that condemnation remains a real possibility. This real possibility is opposed by the certainty of salvation. If it is not known whether anyone has been condemned, at least it is known that many have already been saved. In the Roman Catholic Church there is a long litany of saints.

The argument about hell has also produced a new theological picture of hell. It is opposed to the traditional vision, in which not infrequently, theological elements give way to topography, volcanology or mathematics. The new idea of hell is not of a cruel punishment laid on by God from outside, but of a completely free choice by humans who are able to reject God's love and forgiveness. God does not want hell, but man may want it, and that is why hell is self-condemnation.

Finally, the conversation about an empty hell has brought about a rejection of dualism in the formulation of eternity. Eternity has been understood as the co-existence of two independent empires: God with the saved and Satan with the condemned. Such a framing of eternity would indicate Gnostic dualism, whereas eternity means that God will be all in all (I Cor 15:28), and moreover, that everyone and everything will be subject to him.

The positive fruit of this discussion about an empty hell should lead to a more consistent christological reinterpretation of eschatology, according to which Christ acquired is heaven, and Christ lost is hell, and this acquiring Christ or losing Christ begins in life before death.

MALWINA CHUDA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

WSPÓLNOTOWE PODSTAWY IDEI UNIWERSALIZMU ZBAWIENIA W TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Podatny grunt dla rozwoju koncepcji apokatastazy, czyli traktowanej w sferze nadziei restytucji całego stworzenia w ramach Boskiego planu zbawczego, stanowił wschodni krąg chrześcijaństwa. Przedstawiciele greckiej patrystyki, z których wypowiedzi obficie czerpie konfesja prawosławna, a także czołowi myśliciele religijni Srebrnego Wieku rosyjskiej filozofii wypracowali sposób postrzegania zjawiska zbawienia nie w kategoriach jednostkowego, indywidualnego pojednania z Bogiem, ale wspólnotowego wzrastania do uczestnictwa w Królestwie Niebieskim wszystkich istot, „całego świata zamieszkałego”. W refleksjach tych myślicieli niejednokrotnie można się natknąć na roszczeniową postawę zdania przez Najwyższego sprawy „ze wszystkich ofiar warunków życia, historii, przypadku”¹, z każdej człowieczej egzystencji oraz z niezgody na własne szczęście w obliczu cierpień pozostałych. Satysfakcja z osiągniętego stanu osobistej doskonałości zostaje wyparta przez wewnętrzną dysharmonię, wynikającą z niepokoju „o los każdego z moich braci, krew z krwi mojej, kość z kości mojej”². Jest niepodobieństwem. Intuicja ta zasadza się na przekonaniu o solidarności

¹ W. Bieliński, List do W. P. Botkina. W: L. Szestow, *Dobro i zło w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*. Przeł., oprac. J. Chmielewski. Warszawa 2006, s. 23.

² *Ibidem*.

losów, która powinna być rozważana nie tylko na płaszczyźnie ogólnoludzkiej, ale również na tej ponadgatunkowej, wszechświatowej. W przeświadczeniu wschodnich teologów bowiem, w ramach Boskiego aktu kreacji powstała odwieczna panistotowa wspólnota stworzeń, powszechny organizm, za którego zbawienie człowiek, jako punkt węzłowy całego stworzenia, zespalaający w sobie wszelki byt, jest w pełni odpowiedzialny. Na ukształtowanie wspólnotowych dążeń soteriologicznych niewątpliwie wpływ wywarła również specyficznie pojmowana moralność, akcentująca prymat przebaczenia nad zadośćuczynieniem, miłosierdzia nad sprawiedliwością.

Bogoczłowieczeństwo — wschodnia forma deifikacji

Upraszczając, termin „bogoczłowieczeństwo” (teandryzm) można pokrótce zdefiniować jako zasadę zespolenia elementu Boskiego z ludzkim, najpełniej urzeczywistnionej w osobie Jezusa Chrystusa i stanowiącej właściwy proces ewolucji dziejów ludzkości. Wypowiedzi starożytnych ojców Kościoła związane z ideą bogoczłowieczeństwa zorientowane były przede wszystkim na obronę harmonijnej koincydencji Boga i człowieka w osobie samego Chrystusa, w której obydwie natury pomimo zjednoczenia nie traciły swoich właściwości³. Tymczasem prawidłowością rosyjskiej myśli religijnej przełomu wieków XIX i XX było kładzenie szczególnego nacisku na teandryczny aspekt w indywidualnej jednostce ludzkiej czy pojmowanej holistycznie ludzkości. Nurt ten rozwijał się niezwykle intensywnie w sofiologicznej szkole Władimira Sołowjowa i jego kontynuatorów: Nikołaja Bierdiajewa, Sergieja Bułgakowa, Paula Evdokimova, Siemiona L. Franka, a na Zachodzie również Oliviera Clémenta⁴.

Chrześcijańska antropogeneza, zakładająca stworzenie człowieka na Boski obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26–28), stanowi fundament nauki o bogoczłowieczeństwie, na nim bowiem zasadza się przekonanie o potencjalnej zdolności istoty rozumnej do przyjęcia substancji Bożej. Byt ludzki miał odwieczne predyspozycje do osiągnięcia deifikacji i sublimacji w sobie zarówno życia Boskiego, jak i stworzonego. Kondycja rajskiej niewinności wymagała udoskonalenia i osiągnięcia wymiaru człowieka duchowego, implikującego równorzędne względem siebie dwie jakości⁵. Niestety, w dążeniu do zrealizowania powierzonego zadania przeszkodziło człowiekowi pojawienie się grzechu pierworodnego, a naro-

³ Dokument soborowy BF VI, 8. W: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*. Kraków 2000, s. 226.

⁴ Zob. W. Hryniewicz, *Bogoczłowieczeństwo*. W: *Encyklopedia Katolicka*, s. 714.

⁵ Zob. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*. Wykład XI i XII. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i I połowy XX wieku*. T. 2. Red. L. Kiejzik. Łódź 2001, s. 122.

dzenie się duchowej ludzkości, symbolizowanej przez Nowego Adama, uskuteczniło się dopiero w momencie inkarnacji Syna Bożego.

W Bogo-człowieku — Logosie ujawniła się nie tylko inchoatywna idea prawdziwego człowieka, lecz także profetyczna wizja Boskiej koncepcji stworzenia, która odwiecznie zasadzała się na złączeniu się w Bogu istoty myślącej — reprezentanta gatunku ludzkiego, ale i całego wszechświata. Bierdiajew utożsamia pierwotną ideę człowieka z kabalistyczną postacią Adama Kadmona, przedwiecznego, bezgrzesznego ideału Człowieka, uobecnionego w trynitarnym Bogu⁶. To doskonałe człowieczeństwo, partycypujące w wieczności, zmanifestowane zostało w czasie, w osobie Absolutnego Człowieka, który doprowadził do restytucji Boskiej godności w człowieku i ponownie uczynił go zdolnym do wypełnienia przeznaczonej mu misji przeobóstwienia siebie i kosmosu.

Istota rozumna ma dychotomiczny — teandryczny charakter, paralelnie przynależy do dwóch porządków egzystencjalnych, dwóch światów: zmysłowej rzeczywistości stworzenia i metafizycznej sfery życia Bożego. Wspólna geneza wszystkich bytów ziemskich, „z prochu powstałych”, pokrewieństwo potrzeb fizjologicznych i pierwiastka duszy zwierzęcej klasyfikują podmiot ludzki — indywiduum jako jeden z gatunków przyrodniczych, element kosmosu. Stwórca predestynował człowieka do najwyższej pozycji w hierarchii stworzenia, o czym świadczy gest nadania mu funkcji zwierzchnika świata roślin i zwierząt czy chronologia powstawania bytów, w której ród ludzki uplasował się na samym końcu, jako rodzaj najdoskonalszy i zamykający w sobie całokształt kreacyjnego przedsięwzięcia Boga⁷. Będąc kondensacją wszystkich składników natury, człowiek jest „wszechświatem w miniaturze” i nosi miano mikrokosmosu. Bierdiajew ośmiela się wynieść podmiot ludzki nawet ponad stan anielski, gdyż właśnie w jego osobie objawiła się pełnia Boskiej integralności, bez którego istnienia kreacja świata nie byłaby dziełem zwieńczonym. Na temat wyjątkowej pozycji człowieka w zestawieniu z resztą stworzenia wypowiada się ten teolog tak:

Człowiek jest centrum, esencją, ideałem, fokusem całego kosmosu. Poza nim wszystko jest jedynie „rozbitymi członkami stworzenia”, w nim wszystko łączy się w pięknej harmonii, w mikrokosmos. Człowiek jest pewnym ogólnym odczuwaniem wszystkiego, wszystko dotykającym, wszystkim się radującym, wszystko przyswajającym. W każdej poszczególniej zdolności czło-

⁶ M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2004, s. 81.

⁷ Zob. S. Bułgakow, *Dogmat bogocześnictwa*. Przeł. L. Kiejzik. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska*, s. 177–178.

wieka jest zawarty cały świat i zarodek, który ujawnia się od czasu do czasu w dysharmonicznym rozdrażnieniu⁸.

Złożenie pierwiastków całego uniwersum w człowieku zakłada wzajemne przenikanie się egzystencji wszystkich istot, przeniesienia tragedii jednostkowych na forum ogółu. Niemożność odizolowania przeznaczenia bytu sapiencjalnego od losów reszty świata w konsekwencji determinuje snucie rozważań soteriologicznych wyłącznie w perspektywie uniwersalistycznej, zakładającej dążenie do powszechnego, zbiorowego zbawienia. Zrealizowanie optymistycznego, apokatastycznego scenariusza wydarzeń eschatologicznych leży w gestii człowieka, którego rola pośrednika polega na przyjęciu i przekształceniu świata w sobie na swój „obraz i podobieństwo”, by mógł on powrócić do Boga. Uzdolnienie istoty myślącej do wypełnienia powierzonej misji wynika z teandrycznej natury rodzaju ludzkiego, którą został obdarzony w momencie generowania świata przez Stwórcę i potwierdzony przez gest „usynowienia”⁹. Dualizm jednostki ludzkiej, zarazem Boskiej i kosmicznej, świetnie charakteryzuje Evdokimov:

Byt ludzki syntezuje w sobie stopniowe stworzenie pięciu dni, po których jest on szóstym dniem dokończenia, ale posiada on również odróżniający go pierwiastek własny, który go czyni czymś niepowtarzalnym: jest on obrazem Bożym i jako taki jest sam mikrotheos, „małym bogiem”¹⁰.

Duch, rozumiany jako niematerialna substancja Boga — tchnienie życia, jest właśnie *imago Dei*, tą zasadą, która konstytuuje byt stworzony na poziomie współmierności z Panem, pozwalającej z kolei na zrodzenie się więzi bogocząłowieczej relacji pomiędzy naturą Boga a esencją człowieka. Bułgakow jest przekonany, że fakt immanencji oblicza Najwyższego w ludzkim jestestwie ontologicznie przyczynia się do dryfowania człowieka w kierunku Bożego życia i predysponuje go do potencjalnego ubóstwienia własnej osoby, a wraz z nią i pozostałych stworzeń¹¹. Należy przypomnieć, że stan doskonałego zjednoczenia Boga i człowieka urealnił się już w osobie Chrystusa i powinien obejmować swym zasięgiem całą ludzkość zgromadzoną w Jego Ciele. Czyn ten wymaga jednak współdziałania, dobrowolnej, aktywnej kooperacji polegającej na nieustannym wertykalnym ruchu człowieka wzbijającego się do Boga i Tegoż

⁸ M. Bierdiajew, *Sens twórczości*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2001, s. 57.

⁹ V. Alexeev, *Za wszystko i za wszystkich. Eschatologiczny sens kultury w świetle pism rosyjskich myślicieli XIX i XX wieku*. Lublin 2001, s. 154.

¹⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1986, s. 85.

¹¹ Bułgakow, *op. cit.*, s. 179.

podążającego ku stworzeniu¹². Niezbędna jest w tym działaniu autonomiczność zasady ludzkiej, która niewymuszenie ma uznać supremację wyższego Dobra, ale również i obustronność aktu wyjścia ku Drugiemu, transcendencji własnej natury, jej ograniczenia przez narodziny Innego¹³. Celem miłostnego synergizmu łaski Bożej i człowieczej wolności jest dokonywanie procesu jednoczenia całego uniwersum w soborową strukturę Kościoła Chrystusowego. Przybierze on postać zupełnie odmienną od ziemskiej, sformalizowanej instytucji eklesjalnej — powszechnej unii wszystkich istnień, panistotowej wspólnoty przemienionych.

Rosyjska idea soborowości

W eschatologicznych rozważaniach prawosławnego kręgu kulturowego, w szczególności związanego z rosyjskim środowiskiem religijnym wieków XIX i XX, bezspornie widoczny jest prymat przebóstwienia, postrzeganego w kategoriach całościowego powrotu wszechświata do Boga, nad kwestią indywidualnego zbawienia. Źródłem wypracowanej przez teologię prawosławną tradycji *soborowości* (ros. *sobornosti*) jest ustęp *Credo Nicejsko-Konstantynopolańskiego*, odnoszący się do wiary w „jeden święty soborny¹⁴ apostołski Kościół”. W oparciu o ten fragment wyznania Bułgakow dokonał analizy semantycznej słowa soborny, przypisując mu znaczenie dosłowne, wskazujące na zgodność z naukami soborów powszechnych i lokalnych, dziedziczenie i ochronę ustanawianej przez nie wykładni wiary oraz bardziej alegoryczne, zapożyczone z poglądów Aleksego Chomiakowa. Ten przedstawiciel nurtu słowianofilstwa akcentował komunijny charakter Kościoła: rzeczywistości „jedności w wielości”, oznaczającej zjednoczenie w ramach Chrystusowej miłości w sposób — co z woluntarystycznym zapalem podkreślał — całkowicie dobrowolny. Podstawą soborności jest ideał człowieka, który stanowiąc jednostkę uniwersalną, ogólnoludzką, nie traci nic ze swojej tożsamości. Wzorując się na triadycznej unii Trzech Hipostaz, responsoryczna natura istoty rozumnej wykazuje dążność do nawiązywania stosunków z innymi podmiotami i łączenia się w uniwersalny organizm, zorientowany na Boga¹⁵. Ta kolegialna wspólnota stanowi właśnie żywy Kościół

¹² Zob. M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2004, s. 81.

¹³ Zob. Sołowjow, *op. cit.*, s. 131.

¹⁴ Synonimicznymi odpowiednikami wyrazu „soborny” są, zdaniem S. Bułgakowa (*Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. Przeł. H. Paprocki. Białystok–Warszawa 1992, s. 74), terminy katolicki, ekumeniczny, powszechny. Tendencję do zamiennego stosowania tych pojęć zauważyć można w *Symbolu Wiary*, zarówno konfesji rzymskokatolickiej, jak i Cerkwi prawosławnej, w którym występuje bliskoznaczny przymiotnik „powszechny”. Zob. też *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*. Opracowany przez wiernych prawosławnych. Kraków 2001, s. 95.

¹⁵ Zob. Alexeev, *op. cit.*, s. 126.

— mistyczne Ciało Chrystusa, teandryczną realność, której prawidłowością jest doskonała zgodność.

Komentator wypowiedzi Chomiakowa dotyczących nieomylności Kościoła Chrystusowego twierdzi, że autorstwo terminu „sobornost” przypisywał działalności misyjnej świętych Cyryla i Metodego, którzy wyrażenie „*katholike*” oddali słowiańskim zwrotem „*sobornaja*”, w ten sposób prezentując kwintesencję myśli prawosławnej. Intuicję ojca religijnego renesansu przedstawia następująco:

Wyrażenie καθολικός [*katolikos*] [...] tłumacze wyprowadzili nie od κατὰ i ὅλα [*kat hola*], lecz od κατὰ ὅλον [*katholon*]. Κατά [...] oznacza często „podług”, jak np. „podług Mateusza”. Kościół zaś jest powszechny, „podług wszystkiego, podług jedności wszystkich”, Kościół w swobodnej jednomyślności lub pełnej jednomyślności. Stąd święci bracia określili Kościół, mówi Chomiakow, nie przez pojęcie geograficzne lub etnograficzne, lecz wyrazili ideę soborowości i to nie tylko w sensie widzialnego zgromadzenia wszystkich w jedno miejsce, jak np. na soborze, lecz także w sensie połączenia duchowego w jedno [...] ἐκκλησία καθολική — to Kościół powszechny [...] wolnej i zupełnej jednomyślności, bo więzią jego jest miłość¹⁶.

Owa „definicja” soborowości koryguje odchylenia światopoglądowe wszystkich tych, którzy narzucają jej kryteria jurydyczne czy zamykają w wąskim kręgu wyznawców konkretnej konfesji. Tymczasem powinno się ją rozważać w kategoriach głęboko personalistycznych jako mistyczne braterstwo międzyludzkie, oparte na wzajemnych, miłosnych relacjach pomiędzy istotami ludzkimi, pozostającymi w kontakcie poprzez osobę Boga¹⁷.

Konieczne jest zdemaskowanie iluzji wynikającej z przeświadczenia o nosicielstwie prawdy w łonie jakiejkolwiek instytucji eklezjalnej, która nie wiąże się z pełnią ekumenicznej wspólnoty Kościoła. Absolutny autorytet nie należy ani zwierzchnikowi Kościoła katolickiego, roszczącego sobie pretensje do nieomylności, ani nawet zgromadzonemu w formie soborów powszechnych rzeszom duchownych. Rozstrzyganie problemu prawowierności postanowień ojców soborowych względem Prawdy Chrystusowej czy odrzucenie ich jako wypaczeń wiary leży wyłącznie w gestii całego Ludu Bożego, reprezentującego ducha soborowości. W tej kwestii Chomiakow jest zupełnie zgodny z patriarchalnymi

¹⁶ M. Wojciechowski, *Nieomylność Kościoła Chrystusowego według A. Chomiakowa i jego zwolenników*. Lublin 1938, s. 51–51. — Alexeev, *op. cit.*, s. 126. Zob. też T. Špidlik, *Myśl rosyjska: inna wizja człowieka*. Przeł. J. Dembska. Warszawa 2000, s. 150.

¹⁷ Zob. M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha, królestwo cezara*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2003, s. 62.

poglądami zawartymi w encyklice stanowiącej ripostę na wypowiedź papieża Piusa IX:

Papież bardzo się myli, gdy zakłada, że my uważamy hierarchię kościelną za chroniącą dogmat. Patrzymy na ten problem zupełnie inaczej. Nienaruszona skała, niezmienna prawda dogmatu chrześcijańskiego nie zależy od hierarchów, gdyż jest chroniona przez całą pełnię, całą wspólnotę ludu stanowiącego Kościół, który jest Ciałem Chrystusa¹⁸.

Nie można nie zauważyć, że idea soborowości zawiera w sobie prawdziwego ducha ekumenizmu, gdzie głos wiernych donioślejszy jest od dogmatycznych ustaleń kościelnych doktrynerów, a łacińska maksyma „*ubi Spiritus, ubi Ecclesia*”¹⁹ nigdy nie występuje w odwrotnej konfiguracji. Rosyjscy teologowie Srebrnego Wieku zdecydowanie krytykują wszelkie fanatyczne deklaracje potępiające przedstawicieli pozostałych odłamów chrześcijaństwa, innych systemów religijnych czy ateistów. Nadzieja na możliwość ich pojednania z Bogiem wpływa już z biblijnych wypowiedzi o Duchu Świętym, który „tchnie, kędy chce”, przekutej przez Klemensa Aleksandryjskiego na piękną refleksję o polifoniczności i wielorakości zbawczych działań Chrystusa²⁰.

Chomiakow apeluje, by nie naruszać Boskich kompetencji i poprzez osądzanie innych nie dopuścić do uwłaczania Jego miłosierności. Nieznane są bowiem tajniki Boskich zamierzeń i środki, jakie stosuje w celu przyciągnięcia stworzenia, niejawnymi pozostają również tajemnicze związki Kościoła doczesnego z resztą ludzkości. Chomiakow nie ogranicza liczby zbawczych sakramentów jedynie do siedmiu misterii kościelnych, ale rozszerza je o komponenty dobrych czynów, które „dokonywane z wiarą, miłością i nadzieją, pochodzą z natchnienia ducha Bożego i przyzywają niewidzialną łaskę Bożą”²¹. Nakłania do spojrzenia na osobę Chrystusa z perspektywy nie faktu historycznego, które zapoczątkowało chrześcijaństwo, ale jak na zaistniałą w świecie ideę przykazania miłości, nieświadomie wypełnianą przez wszystkich porządnym ludzi, bez względu na przynależność religijną. Chomiakow wyjaśnia:

Chrystus nie jest jedynie faktem, On jest prawem, On jest zrealizowaną ideą i dlatego ktoś, kto z woli Opatrzności nigdy nie słyszał o tym Sprawiedliwym, który cierpiał w Judei, w rzeczywistości oddaje pokłon istocie naszego

¹⁸ A. Chomiakow, List do Palmera z 11 X 1850. W: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2000, s. 36.

¹⁹ Co znaczy: „Gdzie jest Duch, tam jest Kościół”. Zob. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje przyszłego stulecia*. Kraków 2004, s. 193.

²⁰ Klemens Aleksandryjski, *Protreptikos*, W: jw., s. 257.

²¹ Chomiakow, *op. cit.*, s. 37.

Zbawiciela, chociaż i nie może błogosławić Jego Bożego imienia. Czyż to nie Chrystusa kocha ten, kto kocha prawdę? Czyż nie jest Jego uczniem, sam o tym nie wiedząc, ten, czyje serce jest otwarte na współcierpienie i miłość? Czyż w końcu wszystkie chrześcijańskie sekty nie mają w swoim ciele takich ludzi, którzy nie bacząc na błędy ich nauk (w większości wypadków odziedziczone), swoimi myślami, swoimi słowami, swoimi czynami, całym swoim życiem czczą Tego, który umarł za swoich braci przestępców? Oni wszyscy, od bałwochwalcy do sekciarza są bardziej lub mniej pogrążeni w mroku, ale wszyscy widzą w mroku jakieś jaśniejące promienie wiecznej światłości, które dochodzą do nich różnymi drogami²².

Intuicje Chomiakowa pobrzmiewać będą w poglądach dwudziestowiecznych myślicieli rosyjskich, Evdokimova, Bułgakowa, Sołowjowa, których refleksjom nie brakuje iście ekumenicznego wydźwięku. Wyrazem tego może być stanowisko Sołowjowa, który rozważał zjawisko soborności w kontekście zlikwidowania wielowiekowej schizmy, dzielącej wszystkie trzy wyznania chrześcijańskie. W *Krótkiej opowieści o Antychryście* nakreślił prawdziwie mistyczną wspólnotę prawosławia, uosobionego w postaci biskupa Jana, katolicyzmu reprezentowanego przez papieża Piotra II i protestantyzmu, którego personifikacją jest profesor Pauli. To, powstałe na pustynnym wygnaniu, zjednoczenie nie ma formalnego usankcjonowania, nie przynosi również przełomowych deklaracji, dotyczących drażliwych, dzielących konfesje kwestii. Mimo to nie budzi najmniejszej wątpliwości fakt, że stanowi ono najpełniejsze ukonstytuowanie soborowej zasady, komunია ta bowiem opiera się na fundamencie jedności w Chrystusie, na wzajemnym umiłowaniu siebie. Jej prawdziwość potwierdza cudowny znak Boży — niewiasty przyobleczony w słońce²³.

Zjawisko *sobornosti*, pojmowanej jako urzeczywistnienie się przez miłość jedności w wielości, jest powszechnym elementem tradycji Kościoła prawosławnego, a jego obecność dostrzec je można m.in. w misterium eucharystycznym. Gwarancja jedności akcentowana jest przez fakt proklamowania jednomyślności symbolu wiary, inaugurującego *Kanon Eucharystyczny*. Uwidacznia się ona również we wspólnej celebracji tego sakramentu, dokonywanej przez szafarza liturgicznego i cały zgromadzony lud, czy w akceptacji kandydatury biskupa, a więc w wyrażeniu zgody na sprawowanie przez niego funkcji zarówno przez członków wybranej wspólnoty, jak i przez pozostałych hierarchów²⁴. Dzięki spożywa-

²² *Ibidem*, s. 37–38.

²³ W. Sołowjow, *Krótką opowieść o Antychryście*. Przeł. L. Posadzy. Warszawa 1998, s. 44–48, 377–379.

²⁴ Zob. Alexeev, *op. cit.*, s. 128–129.

niu podczas Komunii świętej przemienionych darów eucharystycznych wierni jednoczą się w osobie Chrystusa, a poprzez Niego znajdują się w stałym obcowaniu z pozostałą częścią wspólnoty. Alexeev zaznacza, że jedność ta ma charakter nie tylko moralny i duchowy, ale przede wszystkim — ontologiczny, aktywny bowiem uczestnik liturgii, przyjmując pod postacią chleba i wina Ciało i Krew Chrystusa, staje się elementem mistycznego organizmu — członkiem Ciała Zbawiciela²⁵.

Soborowość wyrażona jest także w szeregu odmawianych w ramach anafory eucharystycznej modlitw ofiarnych, a w szczególności w towarzyszącym momentowi Ostatniej Wieczerzy wersecie: „Twoje od Twoich, Tobie ofiarujemy za wszystkich i za wszystko”²⁶. Słowa te są dobitnym wyrazem wschodniej skłonności do łączenia się człowieka-chrześcijanina z żywymi i umarłymi, z ludźmi i innymi bytami, z pełnią uniwersum. Epatują one przeświadczeniem o służebnej misji zbawienia wszechświata, które zasadza się na poczuciu solidarności losów, odpowiedzialności za resztę stworzenia i empatii, kategoriach wyrażających głęboką prawdę prawosławia wschodniego i jego przepastne pokłady wrażliwości na drugą istotę.

Solidarność losów w koncepcji wszechjedni

Apoktastaza w rozumieniu eschatologicznej nadziei na powszechną wspólnotę ostatecznych losów uniwersum pośrednio znalazła swoje potwierdzenie również w sztandarowej teorii wszechjedności Sołowjowa. Idea jego opiera się na założeniu, że stworzenie pierwotnie znajdowało się w stanie doskonałej integralności wszystkiego, ukształtowanej na wzór wszechjedni Absolutu. Zbłądzenie człowieka, a poprzez nie postępujący proces degradacji całego kosmosu, skutkowało wprowadzeniem dysonansu w idealną strukturę stworzenia, rozbitego na szereg antagonistycznych, wyalienowanych względem siebie i wobec Boga zasad. Nie pozbawiło ono jednak natury wewnętrznej potencji dążenia istot do powtórnego znalezienia się w uniwersalnej unii poprzez podporządkowanie się Bogu. Zjawisko „stawania się” ponownie wspólnotą implikuje dwa etapy rozwoju: fazę ewolucji przyrodniczej, w której ramach dochodzi do sformułowania okoliczności warunkujących dalsze wprowadzanie jedności, oraz fazę historycznej działalności ludzkości, prowadzącej ku ostatecznej rzeczywistości zmartwychwstania i przywrócenia wszystkiego Królestwu Bożemu²⁷. Progres natury składa się z pięciu stadiów rozwojowych, dysponujących coraz bardziej

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 130.

²⁶ Cyt. za: E. Przybył, *Prawosławie*. Kraków 2006, s. 124. Zob. też Alexeev, *op. cit.*, s. 133–134.

²⁷ Zob. Łoski, *op. cit.*, s. 118–119.

złożonymi i doskonalszymi cechami zmysłu moralnego, przewyższającymi możliwości poprzedniej grupy. Zgodnie z tym przekonaniem najniższą gromadę ewolucyjną stanowią minerały prezentujące jakość bytu inercyjnego, następnie obdarzone życiem formy roślinne, które pozbawione są jeszcze przynależnych osobnikom królestwa zwierząt umiejętności sensualistycznych *odczuć* i wolnych *poruszeń*²⁸. Zwieńczeniem klasyfikacji jest oczywiście gatunek ludzki, który, zdaniem autora *Sensu miłości*:

nie tylko rozumie umysłem, ale także przyjmuje sercem i czynem bezwarunkową doskonałość jako rzeczywistą zasadę tego, co powinno być we wszystkim, i dąży do zrealizowania tego do końca, czyli wcielenia w życie całego świata²⁹.

Należy zwrócić uwagę, że w koncepcji Sołowjowa poszczególne ogniwa ewolucji nie są traktowane wyłącznie jako bierna materia — substancja służąca do przetworzenia przez człowieka. Przeciwnie, stanowią one warunek niezbędny do „zrealizowania wyższego i ostatecznego celu, to znaczy rzeczywistego ukazania w świecie doskonałego porządku moralnego [...] objawienia wolności i chwały synów Bożych”³⁰.

Pomiędzy dwoma etapami rozwoju stworzenia występują więzi o charakterze korelacyjnym — ewolucja przyrody stanowi bowiem wymóg konieczny dla zaistnienia rzeczywistości historycznej działalności ludzkości, jej świadomego zorientowania się na Boże dobro. Cechą gatunkową człowieczeństwa jest, w opinii Sołowjowa, zdolność i chęć do aktywnego, swobodnego i wolnościowego wchodzenia w miłosne związki z Bogiem, podejmowanie prób doskonalenia się i realizowania absolutnego dobra, którego świadomość ludzka domaga się w każdej jednostce, bez względu na wyznawane wartości czy ideały³¹.

Kontynuatorem Sołowjowowskiej idei wszechjedni był przedstawiciel Srebrnego Wieku rosyjskiej filozofii — Lew Karsawin, który w nieco zmodernizowanej formie wykorzystał tę ideę w trakcie rozważań nad metafizycznymi podstawami historiozofii. Wysunął on wniosek, że w świecie zawarta jest potencjalna zasada wszechjedności, której idealny wzór prezentuje triadyczna jedność Trójcy Świętej oraz na obraz dwuhispostazowości Bogoczłowieka-Chrystusa. Teandryczna natura Logosu stanowi, zdaniem rosyjskiego myśliciela, swoisty drogowskaz, wyznaczający kierunek historycznego progresu, zmierzającego ku

²⁸ Zob. W. Sołowjow, *Sobranije soczynienij* II, 197. W: Łoski, *op. cit.*, s. 119.

²⁹ *Ibidem*, s. 119.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 122.

„gwieździe przewodniej prawdziwego autorytetu”, czyli ku Bogu³². Powrót na łono Stwórcy jest równoznaczny z osiągnięciem pełnej jedności stworzenia i wymaga dynamicznego, trójstopniowego procesu. Wyróżnia się w nim fazę prajedni (potencjalnej jedności), rozłączenia, generującego pojawienie się indywiduów i ponownego zjednoczenia, w udoskonalonej formie wszechjedni³³. Katalizatorem dialektycznego procesu historycznego jest immanentny pierwiastek wszechjedności, uaktywniony przez Boga w sposób — co konsekwentnie akcentuje Karsawin — pozbawiony jakichkolwiek metod sterowniczych. Bóg pozostawia pełną suwerenność w wyborze dróg rozwoju, posuniętą nawet do zezwolenia na skrajny przypadek całkowitej stagnacji, śmiertelnego immobilizmu. Opcja ta jednak, o czym przekonany jest filozof, ma charakter czysto hipotetyczny. Karsawin zakłada apriorycznie, że świat poznający swego Stwórcę, niezdolny będzie go odrzucić, gdyż doświadczenie to ubogaca wewnętrznie stworzenie, dokonuje aktu częściowego ubóstwienia. Poznanie wprowadza w stan, w którym jakakolwiek negacja autorytetu Boga czy brak zaakceptowania Jego władzy nie są możliwe³⁴. Intuicja Karsawina unaocznia dwie fundamentalne prawdy — niezdolności człowieka do przezwyciężenia naturalnej skłonności eschatologicznego grawitowania ku kondycji pełnej deifikacji i konieczności osiągnięcia jej razem z całością stworzenia, z którym zawsze jest w łączności.

Korelat komunijnej zasady bytu i imperatywu współczucia

Przebóstwienie ojców Kościoła, soborowość Chomiakowa czy wszechjednia Sołowjowa bez względu na sposób nazwania są tak naprawdę terminami określającymi tę samą eschatologiczną rzeczywistość holistycznego pojednania stworzenia z Bogiem³⁵. W każdym wymienionym pojęciu ujawniają się przemożne aspiracje wschodnich myślicieli do wpojenia w świadomość ludzi przeświadczenia o absurdalności pojmowania zbawienia w kategoriach indywidualistycznych, bez oglądania się na pozostałe istoty, ułomne, w sensie — niezdolne do samodzielnego osiągnięcia formy ubóstwienia. Boski plan wobec stworzenia uzyskuje swoją celowość dopiero w Jego jedności z wszystkimi solidarnie zjednoczonymi bytami. Komunია taka, dodajmy, stanowi w świetle chrześcijańskiej antropologii relacyjnej niejako „naturalne środowisko” człowieka. Istotę rozumną charakteryzuje ciągle wchodzenie w dialog z innymi osobnikami, co wynika z jej

³² L. P. Karsawin, *O naczalach*, Berlin 1925. W: M. Murat, *Bóg i ludzkość w historiozofii L. P. Karsawina*. On-line — World Wide Web (dostęp 08.06.2007): www.annales.umcs.lublin.pl/1/2000/04.pdf

³³ W określeniu trzech etapów procesu historycznego Karsawina można spotkać też rozróżnienie na fazę wyróżnienia w bycie potencjalności, fazę stawania się i aktualności. *Ibidem*, s. 62.

³⁴ Zob. Murat, *op. cit.*, s. 66.

³⁵ Zob. Alexeev, *op. cit.*, s. 159.

kreacji na obraz Boga, w Trójcy Świętej pozostającego w nieustannej unii Trzech Hipostaz³⁶. Braterska wspólnota z pozostałymi bytami, wzajemne uzależnienie od siebie nie bacząc na przynależność gatunkową, jest naturalną prawidłowością życia doczesnego, a zasada ta obowiązuje nadal w realności eschatycznej. Głęboką refleksję, poruszającą kwestię solidarnościowego wymiaru ludzkiego zbawienia, wyraził komentator myśli Izaaka Syryjczyka:

nie ma [...] ocalenia „Ja” bez ocalonego „Ty”. Można tu mówić o swego rodzaju egzystencjalnej perychorezie osób. „Ja” istnieje nie tylko w sobie, ale także w innych. Coś z jego doświadczeń, z jego śmiechu i płaczu nieusuwalnie przebywa w świecie „Ty” i „Ty” obecne w „Ja” tworzy nową jakość — „Pomiędzy”. Słowo to z powodzeniem może zastąpić wyraz relacja³⁷.

Z pewnością responsoryczność natury ludzkiej stanowi ważki i nieodzowny, a jednak nie jedyny element determinujący wschodnie zagadnienie solidaryzmu soteriologicznego. Równie istotne dla jego rozwoju jest kultywowane przez chrześcijaństwo poczucie empatii, troski za bliźnich i odpowiedzialności zbiorowej. Motyw miłosierdzia został zaczerpnięty z nauk *Pisma Świętego*. Dyktuje go w szczególności *Evangelia*, w której wątek ten obrazują przede wszystkim przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32) czy niemiłosiernym bogaczu (Łk 16, 19–31). Najdoskonalszy wzorzec postawy przenikniętej duchem przebaczenia i współczucia obrazują paschalne wydarzenia męki, zstąpienia do piekieł i Zmartwychwstania Chrystusa, w apogeum boleści gotowego darować doznane krzywdy i w słowach: „Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34), rozgrzeszyć swoich oprawców. Porywy altruistycznego serca Wcielonego Słowa posuwają Jego solidarność z grzesznikami do śmierci krzyżowej, rodzą też litościwą chęć wyrwania ludzi z doświadczenia piekła, przeżywanego jako beznadziejna sytuacja opuszczenia przez Boga. Wydarzenie wejścia Zbawiciela w infernalne przepaście, zdaniem św. Cyryla z Turowa, wspierającego się tradycją Ojców Kościoła, świadczy o uniwersalizmie dzieła zbawienia, gdyż zwiastowanie Dobrej Nowiny obejmuje swym zasięgiem wszystkich upadłych, zamieszkujących ziemie przed narodzinami Mesjasza³⁸. Paul Evdokimov zauważa tendencję wyznawców prawosławia do niezłomnej wiary w niewyobrażalną determinację Pana, pragnącego rozszerzyć zasięg swojego dzieła zbawczego na wymiary najwyższych sfer nieba i najgłębszych kręgów gehenny. Tę optymistyczną pewność

³⁶ Zob. O. Clement, ...*Prawda was wyzwoli*. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I. Przeł. J. Dembska, M. Żurowska. Warszawa 1998, s. 109.

³⁷ S. Rejak, *Eschatologiczna nadzieja w pismach Izaaka Syryjczyka*. Lublin 2003, s. 92.

³⁸ Zob. W. Hryniewicz, *Motywy paschalne w pismach świętego Cyryla z Turowa*. W zb.: *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi*. Red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek. Lublin 2003, s. 224.

soteriologiczną wyraża fragment wielkosobotniego nabożeństwa: „Zstąpiłeś na ziemię, by ocalić Adama, a nie znajdując go tam, o, Panie, poszedłeś go szukać aż do piekieł”³⁹.

Kontekstu zstąpienia Chrystusa do otchłani autor *Szalonej miłości Boga* dostrzega się w pozostałych momentach życia doczesnego Jezusa, stanowiących swoistą antycypację przyszłych wydarzeń, co poprzez swoją symbolikę świetnie ilustruje ikonografia. Wizerunek piekła jest nieodłącznym elementem dwóch krańcowych epizodów Chrystusa, w nim bowiem sytuują się Jego mistyczne narodziny, umiejscowione w ciemnej, spowitej mrokiem grocie, będącej alegoryczną figurą wnętrza Szeolu, w nim także zanurzony jest Krzyż Golgoty, na którym Zbawiciel umiera. „Profetyczną syntezę wszystkich wydarzeń zbawienia”⁴⁰ Evdokimov upatruje też w innych symbolach Ikony Narodzenia — w powijkach Dzieciątka, złudnie podobnych do pogrzebowego całunu, czy w Jego bezruchu, utożsamianym z ciszą Wielkiej Soboty. Metafora infernalnej rzeczywistości unaoczniona jest także w Ikonie Epifanii, chrztu Chrystusa, gdyż wody Jordanu obejmują zewsząd Jego Ciało na kształt wnęki skalnej, sprawiając złudzenie zanurzenia w „płynnym grobie”⁴¹. Wyobrażenie „zstąpienia do piekieł” („*descendus ad infernos*”), nazywane Ikoną Zmartwychwstania, przedstawia niezmiernie budującą dla nadziei uniwersalnego zbawienia wizję Chrystusa Triumfującego. W pełni chwały, symbolizowanej przez otaczającą Jego postać mandorlę i aureolę ciała uwielbionego, przybywa do głębin piekła, by podeptać bramy Królestwa szatana i „skruszyć odwieczne rygle wiążące niewolników”⁴². Dokonuje aktu wyprowadzenia z czeluści infernalnych pierwszych Rodziców, Adama i Ewy, będących personifikacją całej grzesznej ludzkości, ofiarując powszechne odkupienie i życie wieczne⁴³.

W kręgu chrześcijaństwa wschodniego bardzo znana jest maniera holistycznego deponowania ogółu ludzi w ramach jednej, nierozdzielnej człowieczej substancji, ogólnoludzkiej hipostazy *homo sapiens*, w której wszyscy są jednakowo splamieni grzechem, wszyscy też identycznie obdarzeni zostali Chrystusową łaską zbawienia. Intuicję tę można dostrzec w rozważaniach św. Grzegorza z Nyssy na temat jedności natury ludzkiej, która:

³⁹ P. Evdokimov, *Wiek życia duchowego: od ojców pustyni do naszych czasów*. Przeł. M. Tarnowska. Kraków 1996, s. 114.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 114.

⁴¹ *Ibidem*, s. 114–115.

⁴² Treść nabożeństwa przykłonienia, odprowadzania w Niedzielę Pięćdziesiątnicy zob. Evdokimov, *Wiek życia duchowego*, s. 116.

⁴³ Na powszechny wydźwięk Odkupienia ludzkości w Ikonie Anastasis zwraca uwagę W. Hryniewicz (*Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*. Warszawa 2005, s. 66).

jest całkowicie niepodzielną monadą, nie rosnącą przez dodanie, ani nie malejącą przez ubytek, lecz jest jako jedność i jako jedność pozostaje, i ukazuje się w wielości, niepodzielna, trwała, nienaruszalna i nie dzieli się pomiędzy uczestniczących w niej⁴⁴.

Posiłkując się platońską ideą jedności substancjalnej zwierząt — jednej *kurowości*, czy *koniowości* — autor *Wielkiej Katechezy* wysuwa wniosek, że powszechnie praktykowane używanie terminu „człowiek” na określenie pojedynczych ludzi, Piotra, Pawła czy Barnaby, jest błędem wynikającym z przyzwyczajenia, gdyż pojęcie *horosa* (człowiek), stosowane być winno tylko na oznaczenie natury (substancji) „człowieczeństwa”. W tej konwencji głosi też fizyczną teorię zbawienia zakładającą, że całościowe objęcie odkupieńczą mocą Chrystusa ludzkości w ramach jej jednej natury sugeruje automatycznie dostąpienie ostatecznego zbawienia również przez całe człowieczeństwo⁴⁵. Uczestnictwo w jednej wspólnocie substancjalnej stanowi dla tego świętego także nakaz, by bołaczki poszczególnych ludzi postrzegać jako wspólne nieszczęście, wymagające pomocy ze strony współbraci, litości i miłosiernego serca. Samo miłosierdzie definiuje jako zwielokrotnienie cnoty miłości, przemieszanej z odrobiną smutku rodzącego się na widok bolejących ludzi⁴⁶. Zawarte w wypowiedzi kapadockiego ojca wezwanie: „Jak długo sam szczęśliwie żeglujesz, podaj rękę rozbitkowi. Wspólne jest morze, wspólna burza, wspólne przelewanie się bałwanów [...]”⁴⁷, można interpretować nie tylko w wymiarze doczesnym, ale także w kontekście solidarnego, „zespołowego” podążania ku wspólnej przyszłości spraw ostatecznych.

Nie ulega wątpliwości, że idea empatii zajmuje dominującą pozycję w pouczeniach piewcy serca współczującego i rozumiejącego — Izaaka z Niniwy, który w umiejętności wykorzystywania „przedziwnego daru miłosierdzia” doszukuje się najwyższego przejawu duchowej doskonałości człowieka. Archetypami takiej idealnej postawy jawią się dla syryjskiego mnicha osoby Mojżesza, w obliczu potępienia swych rodaków wołającego wymazanie z Księgi Życia (Wj 32, 32), oraz św. Pawła gotowego zostać przeklętym dla zbawienia braci (Rz 9, 3)⁴⁸. Największym autorytetem w dziedzinie miłosierności jest jednak niezmiennie Bóg, którego naśladownictwo, opierające się na wypracowywaniu w sobie

⁴⁴ Św. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarze*. Przeł. T. Grodecki. Kraków 2001, s. 106.

⁴⁵ T. Grodecki, Wstęp w: jw., s. 14.

⁴⁶ Zob. Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*. Przeł. M. Przyszychowska. Kraków 2005, s. 68.

⁴⁷ Św. Grzegorz z Nyssy, *O miłości ku żebrakom. Mowa II. W: Wybór pism*. Przeł. T. Sinko. Warszawa 1963, s. 193.

⁴⁸ Zob. W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*. Warszawa 1996, s. 155.

wrażliwości serca, urzeczywistnia w człowieku Boskie podobieństwo. Intuicję tę Syryjczyk prezentuje w poniższym fragmencie homilii:

Czym jest serce miłosierne? — Jest pałaniem serca (człowieka) do całego stworzenia: do ludzi, ptaków, zwierząt i do demonów, i do wszystkiego, co istnieje. Dlatego na wspomnienie o nich oraz na ich widok jego oczy napętniają się łzami z powodu zrywu miłosierdzia, które z wielką siłą ogarnia serce. Z wielkiego współczucia serce mu się ściska i nie może znieść, kiedy słyszy lub widzi, że dzieje się jakaś krzywda lub choćby najmniejsze cierpienie w stworzeniu. I dlatego zanosi on ze łzami, w każdym momencie, modlitwę za nieme (zwierzęta), za nieprzyjaciół prawdy i za tych, którzy mu szkodzą, aby byli zachowani i doznali miłosierdzia; i nawet za płaży, z powodu wielkiego współczucia, którym bez miary pała jego serce na podobieństwo Boga⁴⁹.

Charakterystyczne dla rozważań Niniwity jest to, że nie rezerwuje on gestów współczujących tylko dla wąskiego grona przedstawicieli rodzaju ludzkiego, ale w sferę empatycznych oddziaływań człowieka włącza wszelki byt wywodzący się z porządku zwierzęcego, a nawet ze świata demonicznego. Selektywne okazywanie miłosierdzia wybranemu gatunkowi nie korespondowałoby przecież z ideą empatycznego serca, zasadniczo niezdolnego do zlekceważenia czy obojętnego ustosunkowania się do nieszczęścia jakiegokolwiek ze stworzeń. Nie licowałoby to również z mentalnością Ojców greckich, przeświadczonych o pełnej odpowiedzialności człowieka za wszechświat, wynikającej ze słusznego przypisywania sobie winy za zniszczenie ładu kosmicznego.

Św. Grzegorz Nyssenczyk zarzuca człowiekowi, że jego akt wyboru pozornego dobra zaburzył harmonię Bosko-ludzkich stosunków i rozpoczął proces degradacji porządku i edenicznego piękna świata naturalnego, aktywowania się w nim zarodka zła. Rehabilitacja istoty rozumnej i unieważnienie jej krzywdzącego czynu zadanego światu dokona się dzięki deifikacji samego człowieka, w której ramach dojdzie do ubóstwienia i reszty stworzenia⁵⁰. Analogiczny pogląd odnaleźć można również w homilii Jana Chryzostoma do *Księgi Rodzaju*, w której święty głosi, że jak z „powodu złości [ludzi] została przeklęta ziemia”, tak oni ją oczyszczą z sił ciemności i na powrót uczynią niezniszczalną⁵¹.

Św. Maksymowi Wyznawcy człowiek jawi się jako punkt węzłowy całego stworzenia, w którym łączą się wszystkie naturalne ogniwa i zbiegają się wszel-

⁴⁹ Izaak Syryjczyk, *Homilia 71*. W: jw., s. 155–156.

⁵⁰ Zob. E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*. Poznań 2003, s. 179.

⁵¹ Św. Jan Chryzostom, *Komentarz do Księgi Rodzaju*, homilia 27. W: Špidlik, *op. cit.*, s. 252.

kie antynomie. Nałożone na byt rozumny Boże wybraństwo pozwala mu zjednoczyć w sobie ziemską wielość i w miłosnym akcie przywrócić pojednaną różnorodność Bogu⁵². Ogromna wrażliwość na eschatologiczny los przyrody, zarówno tej ożywionej, jak i martwej, pobrzmiewa w dziełach Bierdiajewa, który wzorem wczesnochrześcijańskich myślicieli nie wyobraża sobie powszechnego, soteriologicznego entuzjazmu bez uczestnictwa w nim pełni stworzenia.

Moje zbawienie i przemienienie związane jest nie tylko ze zbawieniem i przemienieniem innych ludzi, ale także ze zbawieniem i przemienieniem zwierząt, roślin, minerałów i każdego źdźbła, z wprowadzeniem ich do Królestwa Bożego. I zależy to od moich wysiłków twórczych. Dlatego też etyka powinna mieć charakter kosmiczny. Człowiek jest najwyższym centrum życia światowego — upadło ono przez niego i przez niego powinno się ono podnieść⁵³.

Autor *Rosyjskiej idei* zwraca uwagę na kreacyjny aspekt zbawienia, konieczność aktywnego, dynamicznego reorganizowania rzeczywistości świata stworzonego, co zresztą, pod różnymi określeniami promują i inni filozofowie rosyjscy wieków XIX i XX. W „projekcie” Fiodorowa przeobrażenie świata polega na miłosnym podporządkowaniu kosmosu i wykorzystaniu jego wrogich sił na potrzeby wskrzeszenia ludzkości. U Evdokimova, dla odmiany, działalność twórcza jest kontynuacją dzieła stworzenia, dokonującą się na przestrzeni wieków Bosko-ludzkiej kooperacji, która umożliwi jego doskonałe uformowanie. Bierdiajew w ekstazie twórczej pragnie uświęcić świat poprzez życiodajną moc Ducha Świętego, Bułgakow tymczasem postuluje, by go humanizować i czynić przejrzystym w panistotowej naturze ludzkiej, będącej przecież esencją stworzenia⁵⁴.

Problematyka troski o „braci mniejszych” nieobca jest również greckiej refleksji teologicznej Johna Zizioulasa, obligującego każdego człowieka do pełnienia w stosunku do przyrody posługi kapłańskiej. Zdaniem greckiego teologa, człowiek, będąc ucieleśnionym duchem — bytem rozpostartym na płaszczyźnie materii i metafizycznej duchowości, powinien podjąć posłannictwo przywracania rajskiej kondycji wszechświata, ustanawiania od nowa w Bogu. Jako istota

⁵² Zob. Maksym Wyznawca, *Dialog o życiu wewnętrznym*. W zb.: *Antologia życia wewnętrznego*. Przeł. E. Warkotsch. Poznań 1980, s. 66–67.

⁵³ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2006, s. 295–296; podkreśl. M. Ch.

⁵⁴ Zob. Špidlik, *op. cit.*, s. 255–257.

paschalna, „istota przejścia” człowiek przyjął na siebie misję pośrednika pomiędzy Stwórcą, na którego obraz został ukształtowany, a pozostałą naturą, z którą nie tylko jest spokrewniony na poziomie materii, ale nawet stanowi jej doskonałe streszczenie — jako kosmos w miniaturze. Wspólnota stworzenia zmusza człowieka do rozszerzania zbawczej perspektywy na całość uniwersum, nie potrafiącego wypełnić swego przeznaczenia bez ludzkiej pomocy.

Postulowany we fragmencie pism Izaaka Syryjczyka obowiązek miłości miłosiernej wobec demonów, ale także wszelkich zdeprawowanych niegodziwością, przesiąkniętych złem jego sojuszników, rodzi bunt „pobożnych”. W wypaczonym poczuciu sprawiedliwości oczekują oni surowych wyroków dla wszystkich tych, którzy „ośmielili się” podeptać Boże przykazania i żyć wbrew ich świętemu prawu. Niepomni Chrystusowego nawoływania do „miłowania nieprzyjaciół swoich” (Mt 5, 44), nie chcą zgodzić się ze współczującymi głosami starożytnych Ojców Kościoła: Grzegorza z Nyssy, Orygenesza czy Niniwity, by litościwie odnosić się do każdego zbłąkanego bez wyjątku. Nie przejednuje ich fakt, że nawet sam szatan, choć upadły najwcześniej, w związku z tym najdłużej pozostający w zatwardziałości, ontologicznie nadal przynależy do stworzenia Bożego. Mściwe aspiracje zgotowania komuś udręk piekła biorą u tych „pobożnych” prymat nad chrześcijańskim przecież gestem przebaczenia i chęcią pojednania.

O skrzywionej tendencji moralnej do kreowania ontologii piekła z goryczą wypowiada się Bierdiajew, zauważając, że obiektywna sfera infernalna nie jest ideą Boga, ale wytworem wyłącznie „dobrych”. Oni właśnie dla zwykłej ludzkiej satysfakcji, dla rekompensaty personalnych cierpień doczesnych, wyrzeczeń i wysiłków włożonych w doskonalenie swego ducha izolują „złych”, odprawiając ich do „wiecznego katorżniczego więzienia”⁵⁵. Los taki czeka wszystkich, którzy niedostatecznie „wpasowali się” w szablon poprawnego chrześcijanina, godnego chwały Królestwa Niebieskiego. Autorowi *Sensu historii* nie wolno się zgodzić z podobnymi poglądami.

Raj nie jest dla mnie możliwy jeśli moi bliscy, moi krewni lub nawet po prostu ludzie, z którymi wypadało mi być razem w życiu, będą w piekle, jeśli w piekle będzie Boehme jako „heretyk”, Nietzsche jako „antychryst”, Goethe jako „poganin” i grzeszny Puszkina. Ci katolicy, którzy w swojej teologii nie mogą zrobić kroku bez Arystotelesa, są gotowi ze spokojnym sumieniem dopuścić, że Arystoteles, jako niechrześcijanin, płonie w ogniu piekielnym. Otóż to właśnie stało się dla nas niemożliwym [...]. Jeśli już tak wiele za-

⁵⁵ Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 278.

wdzięczę Arystotelesowi lub Nietzsche, to powinienem podzielić ich los, wziąć na siebie ich mękę, powinienem wyzwolić ich z piekła. Świadomość moralna zaczęła się od Bożego pytania: „Kainie, gdzie jest Twój brat, Abel?” Zakończy się ona innym Bożym pytaniem: „Ablu, gdzie jest Twój brat, Kain?”⁵⁶

W duchu wspólnotowości Bierdiajew żąda, by ci, którzy wzniesli się na wyżyny duchowej doskonałości, przeciwstawiali się chęci zamknięcia się w hermetycznym kręgu własnego perfekcjonizmu i samozadowolenia i podejmowali aktywne działania wyzwalające bliźnich wciąż znajdujących się w stanie ułomności i zniewolenia. Wstępującą drogę podążania do Boskiej jakości życia, do wzniosłych wartości i umiłowania wolności konfrontuje z przeciwnym kierunkiem miłosnego zstępowania ku pozostałym „cierpiącym na dole”⁵⁷. W swojej autobiografii Bierdiajew zjawisko to opisuje:

W ludzkiej drodze występują dwa ukierunkowania, ruch po linii wstępującej i ruch po linii zstępującej. Człowiek wstępuje na wysokości, wstępuje ku Bogu. Na tej drodze nabiera mocy duchowej, tworzy wartości. Jednak wspomina tych, którzy zostali na dole, duchowo słabych, pozbawionych możliwości korzystania z wyższych wartości. Zaczyna się ruch zstępowania, aby pomóc swoim braciom, podzielić się z nimi duchowym bogactwem i wartościami, pomóc w ich wstępowaniu. Człowiek nie może, nie powinien w swoim wstępowaniu „ulecieć” ze świata, zdjąć z siebie brzemię odpowiedzialności za innych. K a ż d y o d p o w i a d a z a w s z y s t k i c h⁵⁸.

Rosyjski filozof religijny ostrzega przed aroganckim stanowiskiem ignorowania możliwości realnego triumfu nad złem prezentowanym przez zwolenników ontologii piekła, którzy w otchłaniach sytuują siły nieczyste, konstytuując tym samym ich wieczne trwanie. Etyka poprawnie rozumiejąca paradoks dobra i zła nie przychyła się ku nagromadzaniu zła w specjalnie wyznaczonym miejscu, ale apeluje o jego aktywne przekształcanie. Jej podstawową zasadę Bierdiajew formułuje następująco:

postępuj tak, jakbyś słyszał Boże wezwanie i był powołany w wolnym i twórczym akcie współuczestniczyć w dziele Bożym, ujawniaj w sobie czyste

⁵⁶ *Ibidem*, s. 279; podkreśl. M. Ch.

⁵⁷ Zob. B. Brzeziński, *Mikołaj Bierdiajew — medytacje. Ideowe źródła i konteksty*. Poznań 2002, 107–108.

⁵⁸ M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2002, s. 61; podkreśl. M. Ch.

i oryginalne sumienie, ale nie po to, żeby odsuwać złych i zło w piekło oraz tworzyć piekielne królestwo, ale po to, żeby realnie zwyciężać zło oraz przyczyniać się do rozjaśnienia i twórczego przemienienia złych⁵⁹.

Praktyka modlitwy wstawienniczej

W swoich intuicjach Bierdiajew nie odchodzi od głównej wykładni prawosławia — nauczającego o naznaczeniu chrześcijanina stygmatem cierpienia całej ludzkości i obarczenia go koniecznością współodpowiedzialności za braci. Każdy ochrzczony powinien, w imię Chrystusa, na znak ogólnoludzkiej solidarności i w geście pokornej miłości brać udział w akcie zbawiania całego świata, przekształcać go siłą swej twórczości i potęgą modlitwy. Przesyceni ideą miserykordyzmu mistycy i święci, bez zbędnych spekulacji moralnych szacujących cudze występki i rachujących pocziwe czyny, obejmują zakresem swej wstawienniczej modlitwy wszystkich, którzy wyjednania łaski potrzebują. Katechizm Kościoła prawosławnego wykląda, że pobożne modły człowieka sprawiedliwego mogą skutecznie wybłagać przebaczenie dla grzesznika i odmienić jego pośmiertny los. Praktyka Kościoła dysponuje szeregiem modlitw o charakterze orędownictwa, które odmawiane są w intencjach żywych i umarłych w ramach liturgii eucharystycznej. W anaforach rytów liturgicznych świętych Ojców Kościoła — Bazylego Wielkiego i Jana Złotoustego, występują błagalne prośby kierowane do Boga, by zachował w dobru uczciwych, a „złych” dzięki swemu miłosierdziu ku niemu nawrócić⁶⁰. Podczas nabożeństwa Pięćdziesiątnicy Kościół wstawia się za wszystkich zmarłych nękanym ogniem piekielnym, a swoje zatroskane oblicze w tym szczególnym dniu zwraca nawet w stronę samobójców⁶¹. Wstawiennictwo opiera się na współdziałaniu dla zbawienia dusz zarówno Wojującego Kościoła rzeczywistości ziemskiej, jak i Triumfującego Kościoła wymiaru niebieskiego, a wizerunek modlącej się wspólnoty świętych genialnie ilustruje umieszczona w ikonostasie grupa *Deesis*.

Kompozycja ta wyobraża orędujących w sprawie ludzkiej Dziewicę Maryję oraz Jana Chrzciciela, uosabiających archetypy kobiecości i męskości, archaniołów, pełniących funkcje integrujące człowieczeństwo, apostołów, przedstawicieli wschodniej patrystyki oraz innych duchownych Kościoła dopuszczonych do chwały Królestwa Niebieskiego. Układ postaci wypraszaających łaskę skonstruowany jest na antynomicznym połączeniu par na zasadzie kontrastu albo raczej

⁵⁹ Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 299.

⁶⁰ Dokładny tekst anafory św. Bazylego brzmi: „Zachowaj dobrych w swej dobroci, złych zaś uczynj dobrymi przez swoje miłosierdzie”. Zob. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Warszawa 1989, s. 124.

⁶¹ Zob. Evdokimov, *Wiek życia duchowego*, s. 118.

wzajemnego uzupełniania się, apogeum osiągający w scentralizowanej osobie Chrystusa — uniwersalnej asymilacji przeciwieństw, doskonałej syntezie człowieka i Boga⁶².

Paul Evdokimov w porządku *Deesis* dopatruje się prefiguracji wydarzeń Sądu Ostatecznego, na którym Kościół świętych opowiada się za osądzanymi, przejednując sprawiedliwość „szaleństwem miłosiernej miłości”. Doszukuje się także nadziejnego symbolu eschatycznej komunii, ukonstytuowanej w Zbawicielu oraz wątku powszechnej glorii ludzkości, utożsamionych z otoczonymi splendorem i nimbem chwały *Theotokos* (Bogurodzicą) i Janem Poprzednikiem⁶³.

Modlitwa wstawiennicza wyprasza łaskę zbawienia dla wszystkich grzeszników nie wygasa wraz z kresem egzystencji, ale kultywowana jest również pośmiertnie przez nieżyjących wiernych, którzy nie zadowolają się własną pozycją, lecz w pełni swej braterskiej miłości oczekują jej także dla innych. Postawa ogólnej życzliwości i współczucia w stosunku do współbraci jest, zdaniem Maksyma Wyznawcy, manifestacją uwielbienia Boga, gdyż miłości w stosunku do Niego i do człowieka nie można wyrazić inaczej niż w niepodzielnych, wzajemnie warunkujących się kategoriach⁶⁴. Stąd też uczestnictwo w Królestwie Bożym nie dopuszcza zaistnienia stanu aberracji, jakim jest serce nielitościwe, nieprzejednane względem naznaczonych piętnem grzechu. Miserykordyzm powinien być dominantą ludzkiego zachowania, a konieczność takiego postępowania wyraża starzec mniszey wspólnoty z Góry Athos:

Kiedy Cię Pan zbawia, wraz z wieloma twoimi braćmi, i kiedy pozostałby tylko jeden wróg Chrystusa i Kościoła w ciemnościach zewnętrznych, czy nie zacząłbyś ze wszystkimi błagać Pana, aby został zbawiony ten jedyny brat, który nie okazał skruchy? Jeślibyś nie błagał Pana dzień i noc, znaczyłoby to, że masz serce z żelaza, a nie potrzeba żelaza w Raju⁶⁵.

Bywa jednak, że tym najbardziej wrażliwym na ludzką niedolę modlitewna metoda wyjednywania łask dla potępionych nie wystarcza dla ukojenia żalości, gotowi są oni podążać za Chrystusem do samego piekła, by Jego przykładem w głębinach ludzkiej rozpaczki ogłaszać Dobrą Nowinę i przemieniać zatwardziałe serca. Stopień desperacji mistyków w zabiegach ratowania zbłąkanych sięga takich rozmiarów, że zdolni są oni przyjąć na siebie brzemień przewinień grzeszników i doświadczyć ich cierpień, niejako w formie zastępstwa. W apo-

⁶² Zob. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*. Przeł. E. Wolicka. Poznań 1991, s. 250.

⁶³ Zob. *ibidem*, s. 249, 251.

⁶⁴ Maksym Wyznawca, *List o Miłości*. W zb.: *Antologia życia wewnętrznego*, s. 379.

⁶⁵ *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 459.

geum swego poświęcenia mistycy deklarują nawet okup z własnego życia, jak uczynił to św. Jan w opowieści Klemensa Aleksandryjskiego. Grecki Ojciec odnotowuje, że Apostoł, w obliczu jawnego zatracenia się w grzechu „najdzikszego, najkrwawszego i najsroźszego” łupieżcy, przewodzącego zbójcekiej zgrai, nie zawahał się złożyć propozycji ofiary z własnej osoby, by tym, godnym umiłowanego ucznia Chrystusa, gestem wyjednać dla młodzieńca nadzieję życia wiecznego⁶⁶. Symeon Nowy Teolog wspomina niezłomną postawę napotkanej osoby, która tak dalece utożsamiała się z grzesznikiem, tak bardzo solidaryzowała z jego postępками, że gotowa była przyjąć je na siebie:

Bracia, znam człowieka, który w swej wielkiej miłości znajdował tysiączne sposoby oderwania żyjących z nim braci od złych uczynków i myśli [...]. I widziałem tego człowieka, jak aż tak płakał nad jednym, martwił się i bolał nad innym, iż rzekłbyś, że to on sam poniekąd stawał się tamtym człowiekiem i sobie przypisywał popełnione przez niego winy⁶⁷.

Rosyjski mnich z Góry Athos — św. Sylwan, zgodnie z objawieniem Chrystusa z niezachwianą ufnością decyduje się na duchowe zstąpienie do piekieł, gdzie pragnie się modlić za wrogów Boga, jak „za siebie samego”. Legenda o ogromie współczucia tego świętego głosi, że bezwzględne opinie współroz mówcy, z satysfakcją wypowiadającego się na temat słuszności stanu piekielnego dla wszystkich, którzy na nie zasłużyli, miał spuentować z bezbrzeżnym smutkiem: „Miłość nie mogłaby znieść tego. Musimy się modlić za wszystkich”⁶⁸.

W kontekście ewangelicznej wypowiedzi Chrystusa: „Błogosławieni miłosierni, ponieważ oni miłosierdzia dostąpią”, św. Grzegorz z Nyssy poucza, że uwrażliwienie na ludzkie udręczenie, prawdziwe zatroskanie drugim jest determinantą łaskawości Boga na Sądzie Ostatecznym, argumentem najistotniejszym w momencie dyktowania kary. Postępowanie zgodne z wytyczną czułości i empatii wobec stworzenia buduje pozytywne relacje, jest bowiem „matką życzliwości, rękojmnią miłości, więzią wszelkiej przyjaźni”⁶⁹. Kreuje także lepszy, nieskalany przeciwieństwami, przebóstwiony świat, w którym ubóstwo czy służba nie hańbią, a podłe odruchy ludzkiego serca — zazdrość, mściwość czy nienawiść nie mają możliwości zaistnienia. Jednostka miłosierna, jednostka przy-

⁶⁶ Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* Przeł. J. Czuj. Kraków 1999, s. 116.

⁶⁷ Symeon Nowy Teolog, *Mowa 22*. W: H. de Lubac, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*. Przeł. M. Stokowska. Kraków 1988, s. 302–303.

⁶⁸ Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, s. 130.

⁶⁹ Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, s. 69.

chylna drugiemu człowiekowi w pewnym stopniu realizuje w sobie Boskie podobieństwo, jako że Pan, podążając za słowami psalmu, jest miłosierny i sprawiedliwy, ale nade wszystko okazuje litość (Ps 116, 5)⁷⁰.

Od człowieka znajdującego się w niekłamanej więzi z Bogiem, prawdziwie realizującego swym życiem ducha *Ewangelii* oczekuje się empatycznego pochylenia się nad tragicznym zagubieniem drugiej osoby, nad słabością bliźniego czy ułomnością świata, pogrążonego w ciemności grzechu i śmierci. Zdaniem Bierdiajewa, propagowanie sprawiedliwej zapłaty za przewinienia, zdeponowanej w idei wiecznych mąk jest skandalicznym, sadystycznym wytworem „mrocznej podświadomości”, zatruwającym ludzkie *ego* nieustanną obawą przed katorgą, zawyrokowaną u kresu życia — „procesu sądowego”⁷¹. Stanowi przykład postrzegania *infernium* przez pryzmat ziemskiego systemu karnego, „wtłaczania” wydarzeń eschatologicznych w antropomorficzne ramy doczesnego rozumowania. Próby zgotowania piekła innym, w imię słusznej rekompensaty za winy, zdają się być jednocześnie przejawem całkowitej bezduszości, egoistycznego zamknięcia się w ramach osiągniętej nieskalaności, a nawet grzesznej pychy. Szczególnie uwrażliwieni na niedolę ludzką mistycy postulują raczej miłosierne wychodzenia ku błądzącym, aktywne współodczuwanie tragicznej kondycji ich duszy, posunięte aż do traktowania zbłądzenia innych w kategoriach osobistej Gehenny. Sam Bóg-Miłość przecież w niektórych, kontrowersyjnych wypowiedziach myślicieli wschodnich istotę ludzką, „pogrążoną w nocy samotności” odczuwa w kategoriach infernalnych⁷². To Jego własne, osobiste piekło, cierpienie Boga kochającego, który niezmiennie pragnie wyzwolenia człowieka z oków jego izolacji, przewyciężenia jego chybionych wyborów, chorobliwego solipsyzmu. Zwolennicy uniwersalizmu soteriologicznego wierzą, że nadejdzie dzień, gdy wszechmocna Miłość przyciągnie wszystkich do siebie, a określenie „*apokatastaza*” będzie faktem, a nie tylko nadzieją na powszechne zbawienie.

The community-based idea of universal salvation in Orthodox theology

A b s t r a c t

This article is devoted to community basics of *apokatastasis*, in Christian thought understood as hope for general salvation. The author's area of interests included works of the early-Christian Fathers of the Eastern Church and

⁷⁰ Zob. *ibidem*, s. 66.

⁷¹ Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, s. 63.

⁷² Zob. Evdokimow, *Szalona miłość Boga*, s. 82.

representatives of Russian religious philosophers from the 19th and 20th centuries. The issues are? presented on the example of God-manhood, All-Unity, *sobornost'* and other related aspects, correlating with the idea of eschatological universalism. The first category — God-manhood, which includes human conception?, perceived as *microcosmos* and *microtheos*, was taken up in order to emphasize the significant role of man in an all-embracing salvation process. The innovative conception of “unity in multiplicity”, outlined in Vladimir Soloviov’s (All-Unity) and Aleksey Khomyakov’s (*sobornost'*) leading ideas, gave voice to culture confidence in eschatological solidarity of fate, community spirit as well as shared responsibility for every living being, which was widespread in Eastern Europe, especially in Russia.. Object of *apokatastasis* meditations were researcher’s comments, concerning supremacy of compassion and, propagated in Orthodox Church, practices prayer intercession.

JACEK PĘKACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

BÓG NADZIEI NA TLE SPORU O „PUSTE PIEKŁO”

W Kościele katolickim w XX wieku doszło do istotnej zmiany w myśleniu na temat określenia zakresu zbawienia. Jakkolwiek podkreślano uniwersalizm Bożego odkupienia, zbawienie pozostawało przede wszystkim udziałem osób będących w jedności z Kościołem Rzymskim. Teologia katolicka, akcentująca ekskluzywizm zbawienia, podjęła próby reinterpretacji dotychczasowych ujęć *mysterium salutis* wskazując na możliwość zbawienia nie tylko chrześcijan, ale „wszystkich ludzi dobrej woli”¹. Dlatego też pytanie postawione przez Hansa Ursa von Balthasara — „Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?”² — stało się całkowicie uzasadnione w kontekście ożywienia współczesnej myśli teologicznej.

Wielu teologów dokonując ponownej interpretacji Bożych przymiotów w perspektywie historiozbawczej doszło do przekonania, że skoro Bóg zbawia poprzez swoją sprawiedliwość oraz swoje miłosierdzie, dla człowieka jest Bogiem nadziei. Skutkiem takiego podejścia jest również pytanie o zakres i istotę chrześcijańskiej nadziei. Nadzieja odnosząca się do tej pory do rzeczy ostatecznych, w teologii posoborowej objęła swoim zakresem także doczesność człowieka.

¹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (dalej skrót: KDK). W zb.: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 2002, nr 22.

² H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Przeł. S. Budzik. Tarnów 1998.

Nadzieja na to, że Bóg wypełni daną człowiekowi obietnicę zbawienia, stała się szczególnie żywa pod wpływem przyjęcia biblijnej perspektywy w interpretacji misteriów Wcielenia, Paschy i Sądu Jezusa Chrystusa.

1. Misterium Wcielenia

Współczesna teologia katolicka podejmując próbę ponownej refleksji nad znaczeniem zbawczego wydarzenia dotyczącego Jezusa Chrystusa, postawiła na nowo pytanie: czy wolno mieć nadzieję, że Bóg, który „tak umiłował świat”, ostatecznie wszystkich ze sobą pojedna? Odpowiedź, mając wymiar odnoszący się do nadziei, nigdy nie będzie mogła być ostateczna. Dlatego, jak się wydaje, teologia nadziei powszechnego pojednania nie rości sobie pretensji do jednoznacznych rozwiązań. Podejmując próby odpowiedzi, dzisiejsza teologia, bazując na biblijnym opisie wydarzenia, którym jest Jezus Chrystus, zwraca uwagę na pojednawczy wymiar wcielenia. Bóg jednając się z człowiekiem w Jezusie tym samym stał się doskonałym sakramentem pojednania. W Jezusie łączą się dwa wymiary owej jedności: pierwszy, odnoszący się do relacji Bóg-człowiek, można określić jako indywidualny, natomiast drugi, obejmujący relację człowiek-człowiek, można zdefiniować jako społeczny.

Najgłębszy sens wcielenia zawarty jest w słowach *Ewangelii*: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16), oraz: „[Bóg] pojednał nas ze sobą w Chrystusie” (2 Kor 5, 18). Zatem te dwa aspekty — miłość Boga do ludzi oraz płynące z niej pojednanie Boga z ludźmi w Chrystusie — można uznać za fundament chrześcijańskiej nadziei. Punktem wyjścia dalszych rozważań będzie ujęcie wcielenia jako pojednania Boga z ludźmi, które ma zostać dopełnione pojednaniem ludzi między sobą. Tak ukazana tajemnica wcielenia pozwala wyraźniej odkryć wyływający z niej inkarnacyjny model eklezjotwórczy, wpisujący się w teologię Vaticanum II.

1.1. Wcielenie jako pojednanie

Wcielenie dokonało się, aby „nas zbawić, pojednując nas z Bogiem” (KKK, nr 457). To pojednanie, jak zauważa św. Paweł w *Drugim Liście do Koryntian*, zrealizowało się już w Chrystusie (zob. 2 Kor 5, 19). Inkarnacyjny model pojednania, skądinąd coraz bardziej akcentowany we współczesnych ujęciach teologicznych, stanowi w pewnym stopniu przeciwwagę dla podkreślanych w minionych wiekach opisów pojednania Boga z człowiekiem poprzez „Ofiarę pojednania”, czyli śmierć Jezusa na krzyżu. Posoborowa myśl teologiczna sięgając do

zakorzenionej w Kościele Wschodnim idei przebóstwienia wpłynęła znacząco na kształtowanie się we współczesnej teologii katolickiej inkarnacyjnych modeli soteriologicznych³. Wcielenie można uznać za sakrament przyszłego pełnego zjednoczenia (pojednania) człowieka z Bogiem, które teologia określa mianem Nieba. Unia hipostatyczna dwóch natur w Chrystusie stanowi eschatologiczną realizację obietnicy wspólnoty Boga z ludźmi. Kardynał Schönborn wyraził to słowami: „W Osobie Boga-Człowieka, w unii hipostatycznej, mamy najwyższą, najdoskonalszą wspólnotę pomiędzy Bogiem a człowiekiem”⁴. Ostatecznym celem dziejów każdego człowieka (indywidualnie), ale i całej ludzkości (społecznie), jest, zdaniem wiedeńskiego teologa, pojednanie rozumiane jako wspólnota (*communio*) z Bogiem. Pisze dalej wiedeński purpurat: „Sens dziejów polega obecnie na *anakephaleiosis* (rekapitulacji), czyli na zespoleniu całego stworzenia w Chrystusie”⁵.

Pojednanie Boga z człowiekiem nadaje mu właściwe znaczenie, czyli ukazuje prawdę, iż jest on ostatecznie powołany do komunii z Bogiem, będącym fundamentem jego egzystencji. Tym samym pojednanie wzywa człowieka do wspólnoty ludzi między sobą. Tak więc pojednanie we wcieleniu można przedstawić dwuwymiarowo: po pierwsze zachodzi na linii Bóg-człowiek i w konsekwencji kształtuje relację człowiek-człowiek. Tak ujęte *mysterium incarnationis* przełamuje indywidualizm zbawczy, dominujący w teologii przedpoborowej, na korzyść społecznego (wspólnotowego) wymiaru zbawienia. Dlatego też wspólnota eklezjalna stanowi konsekwencję oraz realizację przyjścia na świat Syna Bożego w ludzkim ciele.

1.2. Rola Wcielenia w myśleniu eklezjalnym

Choć współczesna teologia katolicka nie przypisuje początków Kościoła konkretnemu wydarzeniu z życia Jezusa, z punktu widzenia obecnej eklezjologii fakt wcielenia zajmuje istotne miejsce w opisie zbawczego zjednoczenia wszystkich ludzi w Chrystusie. Z perspektywy sporu o kształt soteriologii w aspekcie kontrowersji o „puste piekło” istotne zdaje się być podkreślenie uniwersalizmu wcielenia. W przeszłości Kościół katolicki opierając się w głównej mierze na zdaniu św. Cypriana, mówiącym, iż „poza Kościołem nie ma zbawienia”, oddalał możliwość zbawienia dla ludzi znajdujących się poza Kościołem rozumianym jako widzialna społeczność. W tej perspektywie myślenie o możliwości

³ Zob. T. Dola, *Wcielenie*. Hasło w: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki. Lublin–Kraków 2002, s. 1314.

⁴ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał syna swego. Chrystologia*. Przeł. L. Balter. Poznań 2002, s. 388.

⁵ *Ibidem*, s. 389.

powszechnego zbawienia było niemal całkowicie nie do przyjęcia. Jednakże Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* zawarł naukę mówiącą o możliwości zbawienia także tych osób, które nie przynależą do tegoż Kościoła na mocy przyjętego chrztu. Vaticanum II wyjaśnił misterium Kościoła w ścisłej relacji do Chrystusa. „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem [...] wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KDK, nr 1). Istotny jest fakt, że w soborowej eklezjologii zjednoczenie ludzi z Bogiem nie odnosi się jedynie do rzeczywistych członków Kościoła katolickiego czy nawet chrześcijan w ogóle, lecz obejmuje swym zasięgiem cały rodzaj ludzki.

W świetle uniwersalistycznej koncepcji zjednoczenia Boga z ludźmi wcielenie można określić jako akt afirmacji każdego człowieka przez Boga. Bóg w wydaniu inkarnacji pojednał człowieka ze Sobą. Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym* uczy, że Chrystus „poprzez wcielenie swoje zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (KDK, nr 22). *Novum* myśli soborowej wyraża się w wyjściu poza ramy ekskluzywistycznego myślenia eklezjalnego, praktycznie zamykającego drogę do zbawienia dla ludzi nieochrzczonych. Zjednoczenie Chrystusa z „każdym człowiekiem” stanowi podstawę do reinterpretacji założeń katolickiej eklezjologii, a co za tym idzie — również dotychczasowej soteriologii. Niniejszym zwrócono uwagę na fakt, iż to nie widzialny Kościół jest jedynym szafarzem i pośrednikiem zbawienia, lecz ze swej istoty jest nim Chrystus. Dopiero przez Chrystusa i w Chrystusie Kościół staje się „niejako sakramentem” zbawienia dla świata. W tym nurcie zasadę swojej eklezjologii sformułował Jacques Dupuis wnioskując, iż „trzeba zastąpić wąską perspektywę eklezjocentryczną perspektywą chrystocentryczną, bardziej uzasadnioną i jednocześnie szerszą”⁶.

Problem zbawienia w Kościele to również pytanie o istotę oraz potrzebę chrztu. W zasadzie niemal do Vaticanum II jako członków Kościoła powszechnego określano przede wszystkim ludzi włączonych do niego przez chrzest. Chrzest w Kościele katolickim stał się na wiele stuleci niemal wyłącznym wyznacznikiem przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa. Kwestia interpretacji przynależności do Kościoła wydaje się szczególnie istotna dla chrześcijańskiej soteriologii i problemu zbawienia wszystkich ludzi. Tajemnica Kościoła przeniknięta światłem wcielenia pozwoliła na wyjście ujęć soteriologicznych poza ramy Kościoła widzialnego (instytucjonalnego).

Dzieło zbawienia w Chrystusie urzeczywistniło się, a zarazem jest wydarzeniem nieustannie się urzeczywistniającym. To, co zostało zapoczątkowane

⁶ J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*. Przeł. W. Zasiura. Kraków 1999, s. 196–197.

w momencie wcielenia, dopełniło się wolnym czynem Boga w Chrystusie, a Kościół „swoją tożsamość osiągnie dopiero wtedy, kiedy jako Kościół powszechny (*ecclesia universalis*) utożsami się z pojednaną ludzkością”⁷. Innymi słowy, Kościół powołany jest do tego, aby realizować i urzeczywistniać Boże zbawienie (rozumiane jako pojednanie) pośród całej ludzkości — także wobec tych ludzi (a może nawet przede wszystkim), którzy nie są włączeni do Kościoła poprzez chrzest. Zgodnie z przytoczoną wyżej nauką wyrażoną w dokumentach Soboru Watykańskiego II każdy człowiek objęty jest łaską Boga, niezależnie od fizycznego aktu chrztu⁸. Jakkolwiek nauka o pozachrześcielnej przynależności do Kościoła istniała w myśli teologicznej również przed Vaticanum II⁹, wydaje się, że dopiero współczesna teologia katolicka nadała szczególny wymiar możliwości zbawiania osób pozostających poza Kościołem widzialnym¹⁰.

1.3. Wspólnotowy wymiar zbawienia — Kościół jako wspólnota

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Anna Świderkówna, polska znawczyni *Pisma Świętego*, odnosząc się do tych słów, zaznaczyła w swej książce fakt, iż „człowiek jest stworzony do wspólnoty i dla wspólnoty”¹¹. Tak ujęta antropologia stanowi w pewnym stopniu przeciwagę dla podkreślanego niejednokrotnie w minionych wiekach indywidualistycznej koncepcji człowieka¹², stanowiącej *de facto* odejście od biblijnego obrazu istoty stworzonej. *Biblia* wyraźnie akcentuje „wspólnotowy wymiar osoby”¹³. Dla Izraelity człowiek nie był jednostką pozostającą jedynie w relacji ja-Bóg, lecz był ważną częścią triady ja-wspólnota-Bóg. Wydaje się, że te trzy płaszczyzny były wręcz nierozdzielne w oczach Dzieci Abrahama. Dlatego też nadzieja zbawienia w judaizmie miała zawsze bardziej wspólnotowy niż indywidualny wymiar¹⁴. W myśli chrześcijań-

⁷ P. Neuner, *Eklezjologia — nauka o Kościele*. W zb.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Traktat VII. Red. W. Beinart. Przeł. W. Szymona. Kraków 1999, s. 288.

⁸ Zob. *Chrzest oraz Chrzest pragnienia*. Hasła w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987, kol. 51–55.

⁹ Zob. Neuner, *op. cit.*, s. 294–295.

¹⁰ Zob. F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*. Kraków 2005. — E. Kotkowska, *Warunki interpretacji pojęcia doświadczenie pozaeklezyjne w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*. Mpis. WT UAM Poznań 2008.

¹¹ A. Świderkówna, *Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*. Kraków 2005, s. 18. Zob. też KKK, nr 372.

¹² Z. Kijas (*Homo creatus Est*. Kraków 1996, s. 142) wskazuje m.in. na rolę definicji osoby (jednostkowa substancja rozumnej natury) w ujęciu Boecjusza jako czynnika mającego znaczny wpływ na kształtowanie się autonomicznego obrazu jednostki. Zdaniem franciszkańskiego teologa, słabość określenia wczesnośredniowiecznego teologa wyraża się w braku odniesień do Trójjedynego Boga.

¹³ P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*. Przeł. L. Rutkowska. Warszawa 1979, s. 24.

¹⁴ Zob. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań 2005, s. 100.

skiej, będącej spadkobierczynią doświadczenia Izraela, pod wpływem rozwoju antropologii koncentrującej swoją uwagę na rozumieniu człowieka jako niezależnej jednostki wymiar społeczny nadziei uległ znacznemu zmarginalizowaniu. Doprowadziło to do tego, że „scholastyczna i potrydencka teologia nie знаła na ogół wspólnotowego wymiaru chrześcijańskiej nadziei”¹⁵. Nadzieja zbawienia odnosiła się przede wszystkim do konkretnej osoby, nie zaś do wspólnoty. Zdaniem Waltera Kaspera, przejawem takiego stanu rzeczy było motto misji powszechnych: „Ratuj swoją duszę”. Kardynał poddając krytyce tę dewizę, postawił pytanie: „Czy można ratować własną duszę, nie ratując duszy, a także i ciała drugiego człowieka?”¹⁶ Odpowiedź współczesnej teologii katolickiej zdaje się być w tej kwestii jednoznaczna. „Powołaniem rodzaju ludzkiego jest ukazywanie obrazu Boga i przekształcanie się na obraz Jedyne Syna Ojca” (KKK, nr 1877). Stwierdzenie to, umieszczone we wstępie drugiego rozdziału *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, odnoszące się do wspólnoty ludzkiej, stanowi odzwierciedlenie antropologii Vaticanum II (zob. KDK, nr 12). Społeczny wymiar człowieka wskazuje na wspólnotowy wymiar Kościoła.

Ujęcie Kościoła jako *communio* może stać się również punktem wyjścia współczesnych obrazów piekła. Skoro Kościół jako „wspólnota” stanowi antycypację nieba, piekło wobec tego należałoby określić jako jego antytezę. *Infernum* niejednokrotnie ukazywane było na przestrzeni wieków jako miejsce potępienia wspólne dla tych, którzy zostali skazani na wieczną karę. Co ciekawe, szczególnie w malarstwie utrwalił się obraz piekła jako pewnej zbiorowości, swoistej „wspólnoty w potępieniu”. Współczesne ujęcia piekła wskazują jednak na inny wymiar tej tajemnicy. Piekło jest radykalną samotnością. Opuszczeniem nie tylko przez Boga, ale również przez drugą osobę. Jak zauważa polski teolog nadziei powszechnego zbawienia, Wacław Hryniewicz, piekło „jest stanem całkowitej samotności”¹⁷. Z tego faktu może wynikać, że wszędzie tam, gdzie człowiek zamyka się na ludzi, skazuje siebie na piekło już w tym życiu, albowiem — parafrazując słowa św. Cypriana — poza wspólnotą nie ma zbawienia.

2. Misterium Paschy

Przy założeniu, że zakres chrześcijańskiej nadziei zawiera się w oczekiwaniu pełnego zjednoczenia z Bogiem rozumianego jako pełnia życia, radykalnym zaprzeczeniem nadziei będzie doświadczenie śmierci będącej poniekąd anty-

¹⁵ J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja na wyzwolenie człowieka*. Przeł. P. Leszan. Warszawa 1975, s. 107.

¹⁶ W. Kasper, *Jezus Chrystus*. Przeł. B. Bialecki. Warszawa 1983, s. 228.

¹⁷ W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka*. „Studia Theologica Varsaviensia” 1995, nr 2, s. 97.

cypacją piekła. Rozumienie śmierci zostanie tu ujęte w dwóch wymiarach — doczesnym i wiecznym, albowiem chrześcijańska nadzieja osiągnięcia pełni życia odnosi się również do życia w tym świecie. Doświadczenie śmierci zdaje się wykraczać poza ramy śmierci biologicznej.

Z punktu widzenia sporu o puste piekło istotne tutaj będą dwa chrystologiczne wydarzenia: śmierć Jezusa na krzyżu oraz Jego zstąpienie do otchłani. Teologia nadziei powszechnego zbawienia dopatruje się w tychże wydarzeniach źródła chrześcijańskiej nadziei na zbawienie wszystkich ludzi — szczególnie zstąpienie do otchłani stało się dla wielu współczesnych teologów ważnym elementem w opisach uniwersalistycznej koncepcji zbawienia.

2.1. Śmierci jako doświadczenie braku nadziei

Jednym z podstawowych problemów chrześcijańskiej antropologii jest wydarzenie śmierci człowieka. Śmierć wpisana jest w nieunikniony los każdej osoby. Stanowi definitywny i ostateczny kres ludzkiego bytowania na ziemi. Można powiedzieć, że zatrzymanie się na samym wydarzeniu, jest najgłębszym wyrazem braku nadziei i sensu ludzkiego istnienia, głęboka refleksja bowiem, zarówno teologiczna, jak i filozoficzna, nad istotą człowieka w ogólnej syntezie wskazuje na kruchość oraz skończoność ludzkiej egzystencji. Zdaniem Juana Alfaro, specyficzne ujęcie śmierci ludzkiej nie polega na przedstawieniu jej jako ostatniego etapu życia człowieka, lecz na „przeżywaniu śmierci jako końca”¹⁸, w sensie definitywnego przerwania wszelkich relacji istniejących w życiu doczesnym. Wypływa stąd naturalny lęk człowieka przed umieraniem będącym niejako, patrząc z perspektywy beznadziei, „skokiem w pustkę”. W takim ujęciu śmierć oznacza ostateczny kres dla człowieka — „nicość nie spełnionej egzystencji”¹⁹. Trwogę umierania, zdaniem Yvesa Congara, może powiększyć pojawiająca się w człowieku świadomość braku gotowości na pożegnanie się z własnym życiem. Autor przekonuje, iż czujemy, że: „mamy w sobie dość tchu, żeby pójść dalej — ale jest to dech bezsilny, ulotny, jałowy”²⁰. Dlatego też nieprzewidywany lęk umierania może doprowadzić do określenia wydarzenia śmierci jako absurdu, radykalnej porażki czy także nonsensu²¹.

Teologiczne ujęcia „*mysterium mortis*” w minionych wiekach napawały człowieka raczej trwogą i przerażeniem niż nadzieją, lecz nie tyle ze względu na

¹⁸ Alfaro, *op. cit.*, s. 18.

¹⁹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*. Przeł. M. Węclawski. Warszawa 2000, s. 93.

²⁰ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*. Przeł. A. Turowiczowa. Kraków 1968, s. 207.

²¹ Zob. B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*. Przeł. M. Żerańska. Poznań 2002, s. 68.

skończoność ludzkiej egzystencji, ile bardziej z powodu możliwości „wiecznej śmierci”. Zdaniem Hryniewicza, wielu chrześcijan pod wpływem wizji Boga jako surowego sędziego zaczęło odczuwać lęk przed zbliżającym się w śmierci wyrokiem potępienia²². Bliskość śmierci nie tylko oznaczała nieuchronny kres życia, ale i wskazywała zbliżający się *dies irae* — Dzień Bożego gniewu, który w świadomości wielu chrześcijan potęgował lęk przed potępieniem. Dlatego też współczesna teologia katolicka stanęła w obliczu konieczności zrekonstruowania interpretacji wydarzenia kończącego ziemskie życie człowieka. Śmierć budząca lęk i trwogę, w świetle współczesnych ujęć teologicznych ukazujących kres ludzkiego życia na ziemi w konfrontacji z obrazem Boga, który poprzez swoją sprawiedliwość oraz miłosierdzie zbawia człowieka, a nie potępia, stała się na nowo źródłem nadziei.

2.2. Pascha jako źródło nadziei

Teologia przedsoborowa niemalże nie dopuszczała możliwości jakiegokolwiek ingerencji Boga w piekło²³ — bynajmniej nie w wymiarze zbawczym. Piekło ukazwane było jako miejsce wiecznego potępienia, zarówno dla upadłych aniołów, jak i dla ludzi potępionych. Teologia katolicka drugiej połowy XX wieku, próbując podkreślić zbawczy wymiar Paschy Chrystusa, skoncentrowała swoją uwagę na tajemnicy Jego zstąpienia do otchłani²⁴. Z perspektywy teologii nadziei powszechnego zbawienia, wpisana w naukę krzyża prawda o zstąpieniu Jezusa do piekieł stanowi niezmiernie istotny element sporu o „puste piekło” ze względu na wypływającą z niej możliwość zbawienia osób pozostających w otchłani.

Współczesna teologia zwraca uwagę na fakt, iż wydarzenie krzyża, będącego „sprzeciwem Boga wobec cierpienia beznadziejnego i przezwyciężeniem beznadziejności cierpienia przez wprowadzenie daru miłości tam, gdzie była nieczułość i obojętność”²⁵, obejmuje swymi konsekwencjami również piekło. Poprzez solidarne z grzesznikami zstąpienie do otchłani Syn Boży przezwyciężył

²² W. Hryniewicz, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*. Warszawa 2005, s. 131.

²³ H. U. von Balthasar (*Teologia misterium Paschalnego*. Przeł. E. Piotrowski. Kraków 2001, s. 170) komentuje ten fakt następująco: „Złą teologią jest aprioryczne ograniczenie tego zbawczego wydarzenia, kiedy jest się — zakładając określoną naukę o predestynacji i utożsamiając Hades (Gehennę) z piekłem — z góry przekonany, że Chrystus nie był w stanie wnieść zbawienia do „piekła właściwego” (*„infernus damnatorum”*). Późna scholastyka, idąc za niektórymi z Ojców Kościoła, wzniosła takie aprioryczne przeszkody”.

²⁴ W języku polskim dla określenia „otchłanie” stosuje się wyraz „piekła”. Za D. Kowalczykiem (*Bóg w piekle. Dwanaście wykładów o trudnych sprawach wiary*. Warszawa 2001, s. 68, przypis 1) zostanie tu przyjęte tożsame rozumienie dwóch terminów rozróżnianych w teologii: „piekło” oraz „piekła”. Oba wyrazy użyte zostaną dla ukazania stanu radykalnego oddzielenia od Boga.

²⁵ G. L. Müller, *Chrystologia — nauka o Jezusie Chrystusie*. W zb.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat V, s. 458.

beznadziejność piekła wprowadzając tam dar swojej miłości²⁶. W ten sposób, jak zauważył von Balthasar, Chrystus sprawił, że „niebiański promyk wiary, miłości i nadziei rozjaśnił [...] otchłan”²⁷. Takie ukazywanie tajemnicy zstąpienia do otchłani zdaje się różnić od wcześniejszych ujęć występujących w teologii zachodniej. Św. Tomasz z Akwinu próbując „złagodzić” naukę o surowości kar piekielnych, „wprowadził” do piekła element Bożego miłosierdzia przejawiający się w karaniu grzeszników „mniej niż na to zasługują”²⁸. Wydaje się, że współczesne opisy zstąpienia Jezusa do piekieł, w inny sposób niż zaproponowany przez św. Tomasza, wyrażają istotę zbawczej obecności Syna Bożego w otchłani. Bliskość Chrystusa przełamuje samotność potępienia, będąc tym samym dla grzesznika niejako antycypacją nieba — Bóg pragnie wspólnoty z tymi, którzy cierpią z powodu niewyobrażalnej samotności. Chrystus zstępując do otchłani, przewyciężył „wszelkie możliwe opuszczenie człowieka, jego samotność, a więc także opuszczenie i samotność piekła”²⁹, czyli to, co było skutkiem grzechu człowieka. Śmierć Syna Bożego stała się śmiercią grzechu³⁰.

Zbawcze wydarzenie Paschy Chrystusa rozciąga się również na całą ziemską egzystencję człowieka. Papież Jan Paweł II zauważył, że chociaż Chrystus przewyciężył grzech i śmierć poprzez Paschę, cierpienie będące ich skutkiem nie zostało usunięte z doczesnego życia człowieka. Niemniej jednak Pascha Syna Bożego „na każde cierpienie rzuca nowe światło, które jest światłem zbawienia”³¹. W nawiązaniu do metaforyki światła Jerzy Szymik stwierdził za Balthasarem, że Jezus jest „Słowem-wszystko-wyjaśniającym”, czyli zgodnie z teologicznym rozumieniem, Słowem rozjaśniającym³². Cierpienie, ogarnięte mrokami grzechu, zostało w Chrystusie rozjaśnione Jego blaskiem.

Rozjaśnienie cierpienia światłem Paschy Chrystusa nie usuwa tego cierpienia w doczesności, ale nadaje mu nowy sens. W ten sposób krzyż Chrystusa okazuje się dla człowieka ratunkiem, wobec jego beznadziejnej samotności oraz beznadziejnego cierpienia. Von Balthasar wyraził pogląd, że wołanie Jezusa

²⁶ Zob. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*. Przeł. A. Wałęcki. Kraków 2005, s. 130.

²⁷ Von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 161.

²⁸ Cyt. za: *Myśli o Bożym miłosierdziu, wybór Nowicjat dominikanów 2001/2002*. Poznań 2002, s. 17. Zob. też: W. Granat, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*. W zb.: *Ewangelia miłosierdzia*. Red. T. Bielski. Warszawa-Poznań 1970, s. 43.

²⁹ E. Piotrowski, *Teatr Pana Boga (Hans Urs von Balthasar)*. Hasło w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Red. J. Majewski, J. Makowski. Warszawa 2003, s. 15.

³⁰ Zob. E. Schillebeeckx, *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*. Przeł. A. Zuberbier. Kraków 1966, s. 54–55.

³¹ Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, nr 15.

³² J. Szymik, *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*. Katowice-Ząbki 2004, s. 151.

z krzyża (zob. Mk 15, 34) nie jest jedynie początkiem recytacji *Psalmu 22*, kończącego się triumfem i uwielbieniem Boga. Bazylejczyk konstatuje:

nie można tego, co dotyczy krzyża Chrystusa, zbagatelizować, jak gdyby Ukrzyżowany w niezmaconej łączności z Bogiem modlił się psalmami i umarł w Bożym pokoju³³.

Stwierdzenie tego teologa jest w pewnym sensie odpowiedzią na przyjęty w katolickiej egzegezie pogląd mówiący o tym, że „wydany u kresu życia okrzyk jest tylko początkiem psalmu 22”³⁴. Wejście Jezusa w samotność umierania nie znosi śmierci, ale staje się dla człowieka wyrazem nadziei, że w swoim opuszczeniu nie pozostanie sam. Dlatego też Chrystus jawi się jako jedyna prawdziwa nadzieja człowieka — „Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje” „aż do końca”, do ostatecznego „wykonało się”³⁵

3. Misterium Sądu

Tajemnica sądu w perspektywie nadziei powszechnego zbawienia w swoim zasadniczym punkcie zawiera w sobie pytanie o istotę ludzkiej wolności. Współczesna teologia katolicka zdaje się sugerować, że ludzka wolność, pomimo swej doniosłości, swoją ostateczną realizację osiąga dopiero w wyborze Boga. O człowieku można tym samym powiedzieć, iż jest prawdziwie wolny dopiero w momencie wyboru celu własnego powołania. Człowiek naznaczony grzechem niejednokrotnie doświadcza własnej ograniczoności oraz zniewolenia. Prawdę tę wyraził Sobór Watykański II słowami: „człowiek stwierdza swoją niezdolność do samodzielnego i skutecznego zwalczania zła, tak że każdy czuje się jak gdyby spętany więzami niemocy” (KDK, nr 13). Stąd w człowieku rodzi się potrzeba wyzwolenia. Tym, który przychodzi człowiekowi z pomocą, jest Chrystus-Prawda. Wyzwolenie jako skutek sądu prowadzi do odrzucenia własnych wyobrażeń o samowystarczalności. Człowiek jest powołany do życia z Bogiem, a w Nim do życia we wspólnocie ze wszystkimi ludźmi. Dlatego sąd staje się również miejscem prawdziwego pojednania.

3.1. Nadzieja zbawienia wobec wolności człowieka

W teologicznej kontrowersji dotyczącej pustego piekła jednym z najtrudniejszych problemów jest tajemnica ludzkiej wolności, ponieważ „poszanowanie

³³ Zob. Von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 116. Podobne zdanie wyraził F.-X. Durrwell (*Ojciec Bóg w swoim misterium*. Przeł. W. Misztal. Kielce 2000, s. 76).

³⁴ J. Gnilk, *Jezus z Nazaretu*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 2005, s. 411.

³⁵ Benedykt XVI, *Spe salvi*, nr 27.

naszej wolności, tak zasadnicze dla Bożej miłości, zawiera w sobie możliwość piekła”³⁶. W punkcie wyjścia należałoby postawić pytanie sformułowane przez wielu współczesnych teologów: czy człowiek jest wystarczająco wolny, aby odrzucić Boży dar zbawienia, oraz czy skończona ludzka wolność może w sposób definitywny odrzucić zbawienie? O ile teologia przedsoborowa wyraźnie podkreślała sens i rolę ludzkiej wolności w wydarzeniu zbawienia, o tyle współczesna teologia katolicka zdaje się unikać jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii. Z jednej strony, część teologów skłania się do przyznania człowiekowi pełni wolności, w tym sensie że jest on w stanie definitywnie i ostatecznie odrzucić propozycję zbawienia w swoim życiu i skazać się zarazem na wieczne potępienie. W opozycji do niniejszego stanowiska można przedstawić pogląd głoszący, iż człowiek dopiero w misterium własnej śmierci, która stanowi w pewnym sensie wyzwolenie z wszelkich ograniczeń i uwarunkowań, będzie mógł rzeczywiście zrealizować swoją wolność opowiadając się „za” lub „przeciw” Bogu³⁷. Chrześcijańskie nauczanie zajmuje takie stanowisko, iż wolność nie jest przez Boga jedynie dana, ale i zadana³⁸. W tej perspektywie człowiek staje się tym, który jest wezwany do poszukiwania Boga w wolności. John O'Donnell w nawiązaniu do myśli Hansa Urs von Balthasara wyraził ten pogląd słowami: „wolność jest poszukiwaniem Nieskończonego”³⁹. Wolność, która jest poszukiwaniem, nie stanowi jedynie możliwości powiedzenia „tak” lub „nie” niezależnie od wszelkich uwarunkowań. Zdaniem Waltera Kaspera, „ludzka wolność [...] jest wolnością uwarunkowaną; jest ponadto w jakiejś mierze chybioną i przegraną wolnością”⁴⁰. Dopóki ludzki wybór zależy w pewnym stopniu od tego, co jest wobec niego zewnętrzne, nie może człowiek dokonać w pełni wolnego wyboru⁴¹. Dopiero poznanie Prawdy staje się źródłem prawdziwej wolności i wyzwoleniem ze zniewalających uwarunkowań grzechu (por. J 8, 32). Prawda o upadku człowieka wiąże się nierozzerwalnie z kategorią kłamstwa, będącego antytezą prawdy. Grzech jako kłamstwo „degraduje człowieka, ponieważ nie pozwala mu osiągnąć jego pełni” (KDK, nr 13). W nauczaniu Soboru Watykańskiego II istota kłamstwa polega na przekonaniu, że człowiek jest w stanie „osiągnąć cel swojego życia poza Bogiem” (KDK, nr 13). W takim ujęciu człowiek odrzucając Stwórcę, odrzuca samego siebie — a w konsekwencji również własną wolność. W tej in-

³⁶ F. Varillon (rozmowa z Charlesem Ehlingerem), *Beauté du monde et souffrance des hommes*. Cyt. za: Sesboué, *op. cit.*, s. 127.

³⁷ Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*. W zb.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat XI, s. 74–76.

³⁸ Zob. Hryniewicz, *Bóg wszystkim we wszystkich*, s. 235.

³⁹ O'Donnell, *op. cit.*, s. 104.

⁴⁰ Kasper, *op. cit.*, s. 218–219.

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 219.

terpretacji opowiedzenie się przeciwko Bogu można utożsamić w konsekwencji z opowiedzeniem się przeciwko sobie samemu, z zanegowaniem własnego „ja”. Wolność jawi się zatem jako przyjęcie lub odrzucenie swojego istnienia. Odrzucenie należy utożsamiać z kolei z zamknięciem się na łaskę Boga. „Czy zatem istnieją dusze, które się na nią trwale zamkną?”⁴² Uczennica Edmunda Husserla, Edith Stein, odpowiada, iż „z zasady nie można odrzucić tej możliwości. Faktycznie jednak jest to nieskończenie nieprawdopodobne”⁴³. Owo nieprawdopodobieństwo wynika przede wszystkim z samej istoty Bożej łaski. Według Teresy Benedykty od Krzyża łaska nie działa wbrew woli człowieka. „Wolność ludzka nie może być złamana przez wolność boską, nie może być przez nią także wyłączona, może jednakże zostać przez nią przechytrzona”⁴⁴. Jakkolwiek samo słowo „przechytrzenie” ma pejoratywne znaczenie, nie należy w kontekście całości ujęcia Edith Stein rozumieć go jako działania wbrew woli człowieka. Rozstrzygające wydają się stwierdzenia na temat bezgraniczności łaski. Jak zauważa karmelitanka: „Zstępowanie łaski ku ludzkiej duszy jest wolnym czynem boskiej miłości. A dla jej rozprzestrzeniania się nie ma granic”⁴⁵. W obliczu realnego zła Bóg nie narusza wolności człowieka, a jedynie wkracza „w wolność grzeszących swoją większą niż ona wolnością — miłości sięgającej otchłani”⁴⁶.

3.2. Sąd jako wyzwolenie

Moment śmierci stanowi nieodwołalny i nieodwracalny moment historii każdego człowieka. Dlatego wolno stwierdzić, iż: „W śmierci spadają wszelkie maski, człowiek jawi się w całej swej prawdzie”⁴⁷. Zanika możliwość wyboru, opowiedzenia się „za” lub „przeciw” Bogu. Człowiekowi nie udaje się już zakryć swoich grzechów żadnymi maskami, prawda o nim bowiem zostaje obnażona przez Tego, który jest Prawdą. Sąd odczytany w tej perspektywie jest dla człowieka nie tylko ukazaniem mu prawdy o jego grzechach, ale również faktycznym od nich wyzwoleniem. Przez sąd będziemy „uwolnieni [...] od wszelkich uwikłań we własne, zwodnicze konstrukcje”⁴⁸. Jak wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem*, sąd dokonuje się już w tym świecie za pośred-

⁴² E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, w: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitssterben*. Przeł. E. Pieciul. Cyt. za: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*. Red. E. Piotrowski, T. Węclawski. Poznań 2005, s. 394.

⁴³ *Ibidem*, s. 394.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ratzinger, *op. cit.*, s. 198.

⁴⁷ Schönborn, *op. cit.*, s. 403.

⁴⁸ T. Langan, *Sąd, który wyzwala*. Przeł. Z. Hanas. „Communio” 1987, nr 2, s. 85.

nictwem Ducha Świętego⁴⁹. Rolą Ducha jest przekonywanie świata o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (zob. J 16, 8). Te trzy aspekty przyjścia Ducha Chrystus wyjaśnia słowami: „O grzechu — bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś — bo idę do Ojca i już mnie nie ujrzycie; wreszcie o sądzie, bo władca tego świata został osądzony” (J 16, 9–11). Zatem posłannictwo Ducha Prawdy w stosunku do człowieka polega przede wszystkim na ukazaniu mu prawdy o jego własnym grzechu. Ujawnienie niewiary człowieka nie jest jednak tożsame z potępieniem. Jan Paweł II zauważa — „Cała ekonomia zbawcza odcina człowieka od „sądu”, czyli od potępienia”⁵⁰. Sąd staje się tym samym dla człowieka oddzieleniem (*krisis*) od grzechu, będącego przyczyną zniewolenia. Przekonywanie o grzechu „ma na celu nie samo oskarżenie świata, ani tym bardziej — jego potępienie. Chrystus nie przyszedł na świat, aby go osądzić i potępić, lecz — by go zbawić”⁵¹. Również Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* wyjaśnił przyjście Chrystusa na świat w odniesieniu do wyzwolenia człowieka z mocy Złego. Świat został wyzwolony, aby „przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość” (KDK, nr 2). Takie ujęcie pozwala dostrzec ważną zasadę wyzwolenia. Jakkolwiek świat osiągnie swoją pełnię na końcu wieków, początek zbawienia dokonanego przez sąd, który wyzwala, dokonuje się już w świecie doczesnym.

Bonhoeffer pisze:

Chrześcijanin — inaczej niż wierzący w mit wybawienia — nie ucieka wciąż od ziemskich zadań i trudności — lecz musi — jak Chrystus („Boże mój, czemuś mnie opuścił?”) — wypić ziemskie życie aż do dna, i tylko wówczas, gdy to uczyni, jest przy nim Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, i on sam jest ukrzyżowany i zmartwychwstały z Chrystusem⁵².

Taka perspektywa pozwala spojrzeć na całe życie chrześcijanina, a pośrednio również na życie każdego człowieka, jako na zestawienie losu Chrystusa z losem każdego człowieka. Tylko godząc się na ukrzyżowanie z Ukrzyżowanym człowiek może doświadczyć zmartwychwstania ze Zmartwychwstałym. Jest to wyraz teologii św. Pawła zawartej w słowach: „Jeśli z Nim umieramy, z Nim też żyć będziemy” (Rz 6, 8). Sąd Boga nad Chrystusem dotyka również w konsekwencji każdego człowieka współumierającego z Nim. W pewnym sensie taka perspektywa sądu jest również przeciwstawieniem się gnostyckiej koncepcji zba-

⁴⁹ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, nry 27–28.

⁵⁰ *Ibidem*, nr 28.

⁵¹ *Ibidem*, nr 31.

⁵² D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*. Przeł. K. Wójtowicz. Kraków 1999, s. 50.

wienia, pojmowanej jako „wyzwolenie z samego siebie”⁵³. Zbawienie jako odnalezienie własnego losu w Bogu nie byłoby możliwe, jeżeli człowiek odrzuciłby samego siebie, istotą zbawienia bowiem nie jest uwolnienie od siebie, lecz od tego, co przeszkadza być sobą⁵⁴. Sąd nie powinien być w konsekwencji postrzegany jednostronnie — jako wyzwolenie „od” grzechu, ale zgodnie ze słowami św. Pawła, sąd prowadzi „ku” wolności (zob. Ga 5, 1), dzięki której człowiek może prawdziwie pojąć się z Bogiem.

3.3. Sąd jako pojednanie

„W sądzie dokonuje się pojednanie z Bogiem i między ludźmi”⁵⁵. Pogląd wyrażony przez Dietricha Bonhoeffera stanowi nieodłączny skutek wyzwolenia człowieka z jego grzechu. Wyzwolenie z własnego egoizmu, ze skierowania ku sobie prowadzi do odkrycia właściwego celu swojego powołania. Ponieważ człowiek został stworzony na obraz Boga, jest on powołany do odtwarzania tego obrazu (zob. KKK, nr 381). Ludzkie działanie powinno się objawiać w jego byciu-dla-innych, albowiem człowiek został stworzony do wspólnoty i dla wspólnoty. Jednak w skutek grzechu ludzie zwrócili się „ku własnej drodze” (Iz 53, 6). Przez grzech pierwszych rodziców „ustalona dzięki pierwotnej sprawiedliwości harmonia, w której żyli, została zniszczona, [...] jedność mężczyzny i kobiety została poddana napięciom. [...] Została zerwana harmonia ze stworzeniem” (KKK, nr 400). W tym syntetycznym ujęciu *Katechizm Kościoła Katolickiego* ukazuje drastyczne skutki ludzkiego wyboru. Grzech spowodował podział w dwóch wymiarach: ludzi między sobą oraz ludzi z Bogiem. Jak uczy dalej *Katechizm*, „błąd człowieka polegał na tym, że „chciał być jak Bóg”, ale „poza Bogiem i przed Bogiem, a nie według Boga”” (KKK, nr 398). To fundamentalne wyobrażenie o własnej samowystarczalności stało się przyczyną upadku człowieka i jego wewnętrznego rozbicia, w wymiarze indywidualnym i społecznym. Całe życie ludzi stało się nieustanną i „dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, światłem i ciemnością” (KDK, nr 13). Wspólnota życia z Bogiem, do której człowiek jest powołany, stała się tym samym niemożliwa. Przepaść grzechu była dla ludzi nie do przezwyciężenia. Bóg mimo niewierności człowieka nie pozostawił go samego. Dał On swemu ludowi obietnicę zbawienia, zapowiedź odnowienia zniszczonej wspólnoty. Ostatecznym wypełnieniem Bożej obietnicy jest przez Ojca posłany Syn, dla nas i dla naszego zbawienia. W Chrystusie na nowo cała ludzkość została pojednana. Św. Paweł opisując zjednoczenie, jakie dokonało się

⁵³ A. Geshé, *Przeznaczenie*. Przeł. A. Kuryś. Poznań 2006, s. 32–33.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 32.

⁵⁵ Bonhoeffer, *op. cit.*, s. 43.

w Bogu, podkreślił, że pojednanie objęło „[wszystko] to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). W Chrystusie Bóg („to, co w niebiosach”) pojednał się z ludzkością („to, co na ziemi”).

W świetle słów zawartych w *Ewangelii według świętego Jana* sąd w wymiarze doczesnym opiera się na opowiedzeniu się „za” lub „przeciw” Chrystusowi (zob. J 8, 18–21). Wybierając Chrystusa, człowiek dostępuje pojednania z Bogiem, odrzucając Go, skazuje się na samopotępienie. Trwanie w oddzieleniu od źródła życia do końca dni może w rezultacie oznaczać dla człowieka stan wiecznego samopotępienia. Taka perspektywa pozwala uchwycić istotną prawdę o Bogu: „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony” (J 8, 17). Bóg nie potępia człowieka, zawsze pozostaje dla niego Bogiem zbawienia. Dlatego współczesna teologia szukając możliwych dróg zbawienia wszystkich ludzi, wskazuje na obraz Boga, który jako Sędzia nie potępia, lecz zbawia. Prawdziwym obrazem Boga Niewidzialnego jest Jezus Chrystus, który — jak podkreśla Raymund Schwager —

nie zadowolił się jedynie zapowiedzią piekła wobec zawodzącej wolności.

Jako Dobry Pasterz poszedł za nią nawet w jej zatracenie, aby w miejscu najbardziej oddalonym od Boga [...] raz jeszcze o nią zabiegać⁵⁶.

Dlatego zdaniem wielu współczesnych teologów katolickich, wolno mieć nadzieję, że prawda o Bogu będącym źródłem i definitywnym celem życia ostatecznie wszystkich wyzwoli, że „zasadnicza kara piekła, [która] polega na wiecznym oddzieleniu od Boga” (KKK, nr 1035), zostanie oddalona przez pojednanie z Nim. Obraz Boga nadziei jest obrazem Boga, który, pozostając sprawiedliwy i miłosierny, nie chce „niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia” (2 P 3, 9), a w rezultacie do pojednania z sobą i ze wszystkimi ludźmi. Kościołowi nie wolno wyrażać pewności, że wszyscy będą zbawieni, albowiem ostatecznie słowo zawsze należy Boga. Lud pielgrzymujący może mieć jedynie nadzieję, iż ostatnim słowem skierowanym do ludzi będzie Słowo, które nie zostało posłane na świat, aby go potępić, ale po to, aby świat przez Nie został zbawiony (zob. J 3, 17).

⁵⁶ R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*. Przeł. J. Hanusz. Tarnów 2002, s. 148.

God of hope over against “empty hell controversy”**A b s t r a c t**

This article is an attempt to show the image of God of hope over against so-called “empty hell controversy” in the Catholic theology of the second half of the twentieth century. Since mercy and justice are an expression of the saving action of God for man, God is the ultimate foundation of human hope. The aim of the study was to show grounds of the image of the God of hope. Since the dispute over empty hell refers to the salvation of all men, sources of the universalistic concept of salvation were shown here in relation to the events of Jesus Christ. First of all, it emphasized the incarnation as the cornerstone of reconciliation of all in Christ. In addition, the Easter event, with particular emphasis on Christ’s descent into Hades, is being read as an event encompassing the whole of humanity. Crowning article was an indication of the mystery of the judgment as a mystery of man’s liberation from sin and reconciliation with God. To sum up, paraphrasing the words of John Paul II, one can say that justice and mercy are the two wings on which man rises to the mystery of salvation.