

Ks. LESZEK MISIARCZYK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

APOKATASTASIS ZREALIZOWANA, AKTUALNA I PRZYSZŁA W TRADYCJI BIBLIJNEJ I PATRYSTYCZNEJ PRZED ORYGENESEM

Wydany w 1998 r. w języku polskim zbiór refleksji H. U. von Balthasara pod wspólnym tytułem *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* zachęcił na nowo do refleksji nad powszechnością zbawienia¹. Prace von Balthasara dotyczące tej tematyki były znane specjalistom, zanim zostały przetłumaczone na język polski i znalazły swoje echo w opracowaniu choćby W. Hryniewicza². Studia von Balthasara i Hryniewicza stanowią zarówno dobry przegląd historii chrześcijańskiej refleksji, jak również osobistą próbę autorów ujęcia w sposób systematyczny i spekulatywny tematyki nadziei powszechnego zbawienia. Świadectwa patrystyczne przywołane w tych pracach potraktowano w sposób syntetyczny i – jak słusznie zauważa H. Pietras – domagają się odrębnych, głębszych analiz³. Istotę argumentacji Pietrasa można by streścić następująco: tematyka apokatastazy pojawia się w Dz 3,21 oraz pismach Justyna, Ireneusza, Orygenesza, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, nigdy jednak nie jest przedstawiana jako definitywna teza, lecz jedynie w formie hipotetycznej nadziei powszechnego zbawienia. W konsekwencji więc anatematyzmy najpierw synodu w Konstantynopolu z 543 r., a potem Soboru Konstantynopolitańskiego II z 553 r. i następnych potępiają nie tyle Orygenesza, ile późniejsze interpretacje jego hipotezy, które zradykalizowały właśnie charakter hipotetyczny refleksji Aleksandryjczyka i przedstawiły ją jako tezę. Pozostaje jednak otwarta kwestia: jak Ojcowie Kościoła pierwotnego tak naprawdę rozumieli apokatastazę? Jak ją rozumiał sam Orygenes? Zresztą H. Pietras zajmuje się w swoim artykule nie tylko obroną Orygenesza i innych Ojców Kościoła, ale analizuje także fragmenty tych tekstów patrystycznych, w których występuje tematyka apokatastazy. I choć niektóre punkty jego refleksji należy z pewnością uznać za cenne, to jednak inne pozostawiają czytelnika

¹ H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998.

² W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; zob także L. Scheffczyk, *Apokatastaza: fascynacja i aporia*, „Communio” 1987, 7, s. 87–98.

³ Artykuł H. Pietrasa, *Apokatastasis według Ojców Kościoła* („Collectanea Theologica” 1992, 62, z. 3, s. 21–41) jest chyba jedyną (pomijając oczywiście opracowania podręcznikowe) polskojęzyczną próbą analizy tematyki apokatastazy w tradycji patrystycznej.

z uczuciem niedosytu. Nawet bowiem pobieżny rzut oka na patrystyczne świadectwa o apokatastazie wskazuje, iż już sami Ojcowie Kościoła, choć rozumieli ten termin jako „odnowę” w sensie często bardzo szerokim, to jednak wyróżniali wyraźnie podwójną apokatastazę. Teksty choćby Justyna czy Ireneusza prezentują nam tematykę apokatastazy już zrealizowanej poprzez misję zbawczą Jezusa Chrystusa na ziemi, inne natomiast, apokatastazę jako odnowę, która zostanie dopelniona ostatecznie w przyszłości wraz z Jego paruzją. W refleksji na temat apokatastazy podchodzi się często do świadectw patrystycznych już z gotową jej definicją i na podstawie tych świadectw niejako szuka się potwierdzenia wcześniej przyjętych założeń. Odnosi się wrażenie, iż taką metodę badań przyjął właśnie H. Pietras, który za punkt wyjścia przyjął definicję apokatastazy właśnie jako nadziei powszechnego zbawienia i potem z tej perspektywy analizował wcześniejsze teksty patrystyczne. Widziane w takiej optyce teksty patrystyczne z okresu przed Orygenesem rzucają niewiele światła na orygenesowskie i późniejsze rozumienie apokatastazy. Z punktu widzenia metodologicznego takie podejście jest co najmniej wątpliwe, zwłaszcza jeśli za punkt wyjścia rozważań przyjęlibyśmy rozumienie apokatastazy jako przekonanie, że przy końcu świata wszyscy grzesznicy będą zbawieni, a nawet szatan i inne demony powrócą do Boga. Rozumienie apokatastazy w pierwotnym chrześcijaństwie podlegało zmianom w różnych okresach historycznych, a poszczególni autorzy akcentowali różne jej elementy. Rozsądniejsza więc metodologicznie wydaje się próba opisanie jej rozumienia przez poszczególnych pisarzy chrześcijańskich, a następnie uchwycenia elementów wspólnych, pamiętając ciągle o różnicach lub innym rozłożeniu akcentów w różnych tekstach u poszczególnych autorów. Sam przecież grecki termin *apokatástasis* jest już wystarczająco wieloznaczny, by utrudnić analizę. Zapominanie o różnicy w ujęciu tej tematyki u poszczególnych chrześcijańskich autorów starożytnych i próba przykładania ich świadectw do tez potępionych przez synody lokalne i Sobór Konstantynopolitański II lub nawet hipotezy samego Orygenesza niewiele wyjaśnia. Spróbujmy więc prześledzić jeszcze raz dokładnie teksty biblijne i patrystyczne z okresu przed Orygenesem. Naszą refleksję rozpoczynamy od świadectw Nowego Testamentu.

I. APOKATASTAZA W NOWYM TESTAMENCIE

Termin *apokatástasis* posiada wiele znaczeń: powrót, odnowa, naprawa⁴. W grece klasycznej odnoszono go do obszaru medycyny, gdzie oznaczał „przywrócenie zdrowia”, w kontekście prawnym określał „odesłanie

⁴ W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 1957, s. 92; J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament*, Cambridge 1972, s. 63 (podaje znaczenia: „restitution”, „renewal”, „repair”).

zakładników”, w polityce „przywrócenie porządku państwowego”, natomiast w astronomii antycznej „powrót gwiazdy na to samo miejsce, gdzie była w roku ubiegłym”, zaś w kosmologii „cykliczność pór roku”⁵. Musimy jednak ciągle pamiętać o rzeczy podstawowej: Ojcowie greccy pisali w języku greckim i posługiwali się bardzo często w swojej prezentacji wiary chrześcijańskiej filozofią grecką, lecz fundamentu ich teologicznych idei należy szukać w objawieniu. Studium porównawcze znaczenia naszego terminu poprzez odwołanie się do jego znaczenia tylko w grece klasycznej może być bardzo mylące i popchnąć całą analizę na fałszywe tory. I tak, choć w Septuagincie sam termin nie występuje, to jednak tematyka „odnowy” często pojawia się na kartach Starego Testamentu w odniesieniu z jednej strony do rzeczywistości z życia ludzkiego, z drugiej zaś w kontekście wyraźnie teologicznym. Oznacza, zwłaszcza w pismach prorockich i apokaliptyce, przyszłą interwencję Boga, która odnowi Izraela⁶.

Nowy Testament, choć używa terminologii greckiej, inspiruje się bardziej ideą odnowy zapowiadanej przez proroków w Starym Testamencie niż odnowy tylko w sensie czysto ludzkim. Krótko mówiąc, w Starym i Nowym Testamencie mamy wyraźnie do czynienia z teologicznym rozumieniem apokatastazy, której autorem będzie sam Bóg. Zobaczmy teraz szczegóły.

Jedynym tekstem Nowego Testamentu, w którym pojawia się w formie rzeczownikowej termin *apokatástasis*, jest Dz 3,19–21: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam Pan zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (*apokatástaseōs pántōn*), co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków”⁷. Jak rozumieć ten tekst? O jakie nadejście Mesjasza chodzi, czy o pierwsze, już zrealizowane, indywidualne do każdego żyda (bo to do nich przecież zwracał się Piotr) lub chrześcijanina (jeśli przyjąć, że określenie pochodzi od Łukasza), czy też o paruzję? H. Pietras interpretuje pokutę i nawrócenie jako właśnie warunek nastania czasów odpoczynku, przyjścia Mesjasza i odnowienia wszystkiego. Wierzący w celu przyspieszenia tego momentu powinni starać się nawrócić innych. Elementem centralnym tekstu nie byłaby więc wcale apokatastaza, lecz ostateczne przyjście Chrystusa. Apokatastaza, czyli odnowienie wszystkiego jest warunkiem przyjścia Mesjasza, samo zaś odnowienie dokonuje się właśnie poprzez nawracanie innych⁸. Można zgodzić się, że tekst koncentruje się na przyjściu Mesjasza, które jest uzależnione od „odnowienia wszystkiego”, ale wątpliwe jest, by „odnowienie wszystkiego”

⁵ Por. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1994, s. 210.

⁶ Chodzi zwłaszcza o fragmenty tzw. Deutero-Izajasza dotyczące odnowienia Syjonu. Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III* (r. 40–60), Poznań 1996, s. 39–47, 58 nn.; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, New York 196, s. 103 nn.

⁷ Tłumaczenie polskie według Biblii Tysiąclecia, wyd. 3, Poznań–Warszawa 1982.

⁸ H. Pietras, *Apokatástasis...*, s. 22.

było uzależnione od nawrócenia innych ludzi lub z nim tożsame. Tekst tak naprawdę wcale nie zachęca do nawracania innych, lecz raczej samych siebie. Po drugie, nadal nie wiemy, jak rozumieć zwrot „odnowienie wszystkich rzeczy”.

Podobnie rozumie nasz tekst E. Dąbrowski, podkreślając, iż Piotr nawołuje zarówno żydów, jak i pogan do nawrócenia i czynienia pokuty, by przyspieszyć nadejście czasów mesjańskich⁹. Dąbrowski zaznacza również, że zwrot *apokatastaseōs pántōn* jest *hapaxlegomenon* i został przejęty przez Łukasza z greki klasycznej. Autorstwa Piotra byłoby natomiast, jego zdaniem, odwołanie się do cytatu z Pwt 18,15–19. Nie do końca jednak wiadomo, czy – zdaniem komentatora – nasz tekst mówi o pierwszym, czy też o drugim przyjściu Mesjasza. Zwroty „dni ochłody” i „odnowienie wszechrzeczy”, jego zdaniem, „to pojęcia związane jak najściślej z początkiem czasów mesjańskich, niejako z ich inauguracją, a więc z paruzją Mesjasza”. Problem tylko w tym, że w Nowym Testamencie mowa jest o dwóch przyjściach Mesjasza. Do którego więc odnosi się nasz tekst? Ewangelie zaś wyraźnie podkreślają, że czasy mesjańskie rozpoczęły się już wraz z pierwszym przyjściem Mesjasza w osobie Jezusa.

J. Munck jest zdania, iż tekst podkreśla ludzkie uczestnictwo zarówno żydów, jak i chrześcijan w wypełnieniu historii zbawienia¹⁰. Żydzi nie pozostają bez nadziei. Jeśli będą pokutować, to ich grzechy zostaną zglądzone i Jezus powróci w chwale, przynosząc ostateczne zbawienie. Mielibyśmy więc tutaj nawiązanie do idei obecnej w judaizmie antycznym, że nawrócenie całego Izraela jest warunkiem nadejścia ery mesjańskiej. Według Muncka, tekst mówi oczywiście o drugim przyjściu Mesjasza, którego warunkiem będzie nawrócenie się wszystkich żydów. Nie wspomina jednak nic o tym, jak rozumieć „odnowienie wszystkich rzeczy”. Nie może nim być owo powszechne przyszłe nawrócenie żydów, gdyż na początku tekstu znajdujemy dwa czasowniki w trybie rozkazującym: *metanoēsate oun kai epistrépsate*, które odnoszą się do terażniejszości. Z kontekstu wynikałoby, iż to odnowienie, a więc także i przyspieszanie powtórnego nadejścia Mesjasza, dokonuje się właśnie poprzez nawracanie się, pokutę i „odwracanie się od grzechów” (w. 26).

G. Schneider widzi w wierszach 19–21 tradycyjny materiał przepracowany przez Łukasza. Intencją zaś autora Dziejów było, jego zdaniem, pokazanie, iż cały Izrael poprzez przepowiadanie Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy otrzymał kolejne po śmierci Jezusa zaproszenie do nawrócenia i zapewnienie odpuszczenia grzechów¹¹. Metanoia jest warunkiem nadejścia *kairoi anapsykeōs* oraz „posłania zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa”. Trzeba się zgodzić z opinią Schneidera, że Łukaszowi raczej obca była myśl, iż

⁹ *Dzieje Apostolskie, wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, opracował E. Dąbrowski, Poznań 1961, s. 254.

¹⁰ J. Munck, *The Actes of the Apostles*, Garden City 1967, s. 29–30.

¹¹ G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Teil I, Freiburg im Breisgau 1980, s. 323–327.

nawrócenie przyspieszy nadejście paruzji. Autor *Dziejów* chce podkreślić, że Mesjaszem oczekiwanym przez Izraela jest Jezus, a Jego zbawcza misja nie została jeszcze ostatecznie dopełniona wraz z Jego *Erdenwirken*. Co więcej, nawet Jego wniebowstąpienie nie kończy całej historii zbawienia, która zostanie dopełniona wraz z Jego powrotem. Ten *Zwischenzeit* jest historiozbawczo konieczny. Wraz z przyjściem Jezusa Mesjasza na ziemię, Jego męką, śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem nie wypełniły się jeszcze wszystkie proroctwa. Prorocy przepowiadali również, że „w imię Jego głoszone bądźcie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (Łk 24,47). Słuchacze Piotra i czytelnicy *Dziejów* są tego świadkami. Niebo musi zatrzymać przez pewien czas Jezusa Mesjasza, ponieważ czas odnowienia wszystkich rzeczy, czyli nawoływania do nawrócenia i odpuszczania grzechów, jeszcze się nie dopełnił. Schneider słusznie zaznacza, iż Dz 3,21 dotyczy raczej dopełnienia niż początku czasu odnowienia wszystkiego (*apokatástasis*). I choć prawdą jest, że w Dz 1,6 uczniowie pytają Jezusa, czy to jest czas przywrócenia (*apokathístáneis*) królestwa Izraela, to *apokatástasis* w 3,21 nie odnosi się tylko i wyłącznie do Izraela. Sugeruje to zresztą bardzo wyraźnie *pánta*¹². Schneider jednak nadal nie precyzuje, jak należy rozumieć właśnie owo „odnowienie wszystkich rzeczy”.

A. Méhat, którego cytuje w swoim artykule także H. Pietras, słusznie zauważył już dawno, że w wierszu 21 bezpośrednio po *pántōn* znajduje się *ōn* i tłumaczy całość następująco: „la réalisation définitive de tout ce que Dieu a dit par la bouche des saints prophètes”¹³, czyli „ostateczne dopełnienie tego wszystkiego, co Bóg przepowiedział przez świętych proroków” Pietras uznaje takie tłumaczenie za przekonujące, gdyż tak sugeruje dalszy kontekst tekstu, gdzie w wierszu 22 Piotr przytacza proroctwo Pwt 18,15.19 zapowiadające możliwość „usunięcia z ludu”. Méhat i za nim Pietras przyjmują więc, iż w Dz 3,21 nie ma mowy o apokatastazie w sensie sugerowanym przez proponowane wcześniej tłumaczenia, czyli o zapowiedzi odnowy wszystkiego, gdyż pojawia się właśnie perspektywa wyłączenia z ludu. Upowszechniło się ono, zdaniem Méhata, dzięki „uwodzicielskiej sile apokatastazy Orygenesowej”. Taka interpretacja budzi jednak pewne zastrzeżenia. Po pierwsze, wcale nie jest tak oczywiste i jednoznaczne filologicznie, że określenie *apokatastáseōs pántōn* trzeba rozumieć właśnie jako „la réalisation définitive”. Termin ten opisuje zazwyczaj „przywrócenia do stanu poprzedniego”, nie zaś ostateczną realizację w przyszłości. To oczywiście niczego nie rozstrzyga, gdyż znaczenie mogło ulegać zmianom, ale bardzo trudno uchwycić sens tego terminu w Nowym Testamencie, gdyż Dz 3,21 jest jedynym tekstem, w którym pojawia się właśnie forma rzeczownikowa. Nawet gdybyśmy przyjęli propozycję Méhata, to i tak tłu-

¹² Tamże, s. 327, przypis 111.

¹³ A. Méhat, „Apokatastase” Origène, Clément d’Alexandrie, Act 3,21, „Vigiliae christianae” 1956, 10, s. 208.

maczenie to tak naprawdę niewiele zmienia. Przecież prorocy zapowiadali właśnie przyszłą odnowę, której dokona Mesjasz. Autor Dziejów wyjaśnia, że paruzja Jezusa nie opóźnia się, ale wszystko toczy się zgodnie z zapowiedzią proroków. Kiedy dokona się odnowa wszystkiego, czyli ostatecznie wypełni to, co zapowiadali prorocy, wtedy nastąpi paruzja. Nawet gdyby się przyjęło tłumaczenie Méhata „ostateczne dopełnienie wszystkiego, co Bóg zapowiedział przez usta proroków”, to i tak chodzi przecież w gruncie rzeczy o ostateczne dopełnienie odnowy zapowiadanej przez Boga. Ważniejsze jest więc tutaj pytanie, którego jednak ani Méhat, ani Pietras nie stawiają: jak należy rozumieć ową zapowiadaną przez proroków odnowę? Po drugie, pozostaje ciągle otwarte pytanie, do czego odnosi się *ōn*. Tekst może być bowiem rozumiany trojako. Jeśli *ōn* odniesiemy do *chrónōn*, to znaczenie byłoby „aż do czasu odnowy/ostatecznego wypełnienia wszystkiego, które od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków”, jeśli do *apokatastaseōs pantōn*, to sens byłby „aż do czasu odnowienia/ostatecznego wypełnienia wszystkiego, które od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków”, jeśli natomiast do „zatrzymania Jezusa w niebie”, to znaczyłby „którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia/ostatecznego wypełnienia wszystkiego, które od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków” Co więc Bóg przepowiedział przez proroków: czas, odnowę, jedno i drugie czy czasowe zatrzymanie Mesjasza w niebie? Po trzecie wreszcie, nie można się zgodzić ze stwierdzeniem, że w Dz 3,21 nie ma mowy o apokatastazie, a błędne rozumienie tego tekstu upowszechniło się tylko dzięki Orygenesowi. Tekst mówi o apokatastazie, ale w znaczeniu innym od tego, które upowszechniło się później wraz z Orygenesem. W Dziejach oznacza on po prostu odnowienie/ostateczne wypełnienie wszystkiego, co zapowiedział Bóg przez usta proroków. Wydaje się, że *ōn* odnosi się tutaj zarówno do przepowiedni zatrzymania Mesjasza w niebie, jak i do czasu ostatecznego odnowienia/dopełnienia wszystkiego. Ta odnowa została już zapoczątkowana ziemską misją Jezusa Chrystusa i jest kontynuowana przez przepowiadanie Jego uczniów aż do czasu, gdy wszystko zostanie wypełnione. „Wszystko” nie oznacza tutaj wszystkiego w sensie absolutnym, ale właśnie wszystko to, co Bóg zapowiedział. Określenie *apokatastaseōs pantōn* nie oznacza więc w tym kontekście nadziei na powszechne zbawienie, lecz oczekiwanie na wypełnienie wszystkiego tego, co Bóg zapowiedział przez proroków. Nie jest jednak łatwo odpowiedzieć na pytanie, co jest przedmiotem tego odnowienia/ostatecznego wypełnienia. Jakie i czego odnowienie zapowiedział Bóg przez proroków? Kto lub co jest z niego wyłączone? Trudno odpowiedzieć na te pytania, pozostając tylko w obrębie naszego tekstu Dz 3,21. Wydaje się, iż w analizach idei apokatastazy w Nowym Testamencie i tekstach patrystycznych zawężono zasadniczo pole badań jedynie do form rzeczownikowych terminu, zaniehbując zupełnie analizę form czasownikowych pochodzących od *apokathístēmi*. A może to

być bardzo ważny ślad poszukiwań. Zobaczmy więc teraz teksty, w których on się pojawia.

W Nowym Testamencie czasownik *apokathístēmi* występuje zarówno w formie biernej, jak i czynnej. W formie biernej występuje w synoptycznym opisie uzdrowienia człowieka z uschłą ręką w synagodze oraz w Hbr 13,19. W ostatnim tekście autor prosi „o spowodowanie tego, bym co rychlej został wam przywrócony (*apokatastathō*)” Kontekst wskazuje, iż chodzi o przywrócenie zaufania podważonego oszczerstwami rzucanymi na autora. Teksty Ewangelii synoptycznych opisują natomiast działalność taumaturgiczną Jezusa w synagodze, gdzie w obecności człowieka z uschłą ręką wystawiano Jezusa na próbę pytaniem, czy wolno uzdrawiać w szabat. Jezus podkreśla, iż człowiek jest ważniejszy od szabatu i rozkazuje choremu: „»Wyciągnij rękę!«. Wyciągnął, i ręka jego stała się znów zdrowa (*apekatestáthē*)” (Mk 3,5)¹⁴. Mamy tutaj niewątpliwie do czynienia z wydarzeniem historycznym, ponieważ opisują je wszyscy synoptycy, a różnice w opisie są naprawdę niewielkie. Dwa elementy są istotne dla naszej tematyki w tym opisie. Otóż czasownik *apekatestáthē* w aoryście strony biernej oznacza tutaj przywrócenie do zdrowia uschłej ręki człowieka w szabat, pod drugie, dzieje się to wyraźnie na polecenie Jezusa. Czasownik ten opisuje więc boskie działanie Jezusa, Syna Bożego, który jest Panem szabatu i dokonuje cudu uzdrowienia właśnie w ten dzień. W znaczeniu czynnym natomiast nasz czasownik pojawia się w Mt 17,11 i Mk 9,12 oraz Dz 1,6. W kontekście pytania uczniów o zapowiadane wcześniejsze przyjście Eliasza, Jezus odpowiada: „Istotnie, Eliasz przyjdzie najpierw i naprawi wszystko” (*apokathístanei*) (Mk 9,12)¹⁵. O jakiej naprawie mówił Jezus? Niewątpliwie o tej zapowiadanej przez proroków, która dokona się w czasach mesjańskich, a ich prekursorem będzie właśnie Eliasz. To właśnie dlatego uczniowie pytają Mistrza w Dz 1,6, i jest to ostatni tekst Nowego Testamentu, gdzie pojawia się interesujący nas czasownik, „Panie, czy w tym czasie przywrócisz (*apokathístáneis*) królestwo Izraela?”.

Podsumujmy dotychczasowe analizy. Idea apokatastazy – odnowy obecna w Nowym Testamencie to zasadniczo nawiązanie do starotestamentalnej zapowiedzi przyszłej odnowy, której dokona Bóg poprzez osobę i dzieło Mesjasza. Żydzi w czasach Jezusa wierzyli, iż czasy mesjańskie poprzedzi nadejście proroka Eliasza, którego misję Jezus utożsamia z misją Jana Chrzciciela. On właśnie dokonał odnowy ludzkich serc poprzez swój chrzest, by przygotować je na przyjęcie nadchodzącego Mesjasza. Właściwej jednak odnowy dokonuje sam Chrystus, przywracając swoją działalnością taumaturgiczną królowanie Boga w sercu człowieka i uwol-

¹⁴ Zob. R. P e s c h, *Das Markusevangelium*, Teil 1, Freiburg im Breisgau 1976, s. 187 n. Wersje Mateusza i Łukasza nieznacznie tylko różnią się od Marka. Por. także W. F. A l l b r i g h t, C. S. M a n n, *Matthew*, New York 1961, s. 148 n.; H. S c h ü r m a n n, *Das Lukasevangelium*, Freiburg im Breisgau 1969, s. 306 n.

¹⁵ Por. C. S. M a n n, *Mark*, New York 1986, s. 362–368; W. F. A l l b r i g h t, C. S. M a n n, *Matthew*, New York 1961, s. 203 n.

nienie go od panowania zła oraz jego konsekwencji. Misja ta nie kończy się wraz z ziemskim życiem Jezusa, ale po Jego wniebowstąpieniu zostaje powierzona uczniom. „Przywracanie królestwa Izraela” nie polega już teraz na odnowieniu tylko partykularnego królestwa ziemskiego, lecz na przywracaniu powszechnego królowania Boga w sercach ludzi (por. Dz 1,6–8). Dzieło odnowy zapoczątkowane przez Jezusa jest kontynuowane przez Jego uczniów, a ostatecznie zostanie dopełnione wraz z Jego paruzją. Apokatastaza w Nowym Testamencie więc to odnowa poprzez wyzwalenie człowieka z mocy zła i wprowadzanie go w świat panowania Boga. Dokonuje się ono nadal mocą Jezusa Chrystusa dzięki przepowiadaniu uczniów. Taki też wydaje się być sens wypowiedzi Piotra w Dz 3,19–20: cuda czynione przez Apostołów mocą Mistrza i ich przepowiadanie Jego nauki są kolejną zachętą do pokuty i nawrócenia, by poddać swoje życie całkowicie panowaniu Boga. Wydaje się więc, iż Dz 3,21 trzeba by rozumieć następująco: Bóg przepowiedział przez proroków zatrzymanie Jezusa Mesjasza w niebie do czasu odnowienia wszystkiego, czyli przywrócenia ostatecznego panowania Boga. Pisałem wyżej, że „wszystko” nie oznacza tutaj wszystkiego w znaczeniu absolutnym, ale wszystko to, co Bóg zapowiedział. W sensie dosłownym nie ma więc tutaj mowy o odnowieniu wszystkiego tak, jak to pojmowano w teologii późniejszej. Niemniej jednak pozostaje ciągle otwarte pytanie, czy nadzieja powszechnego zbawienia nie mieści się również we wszystkim tym, co Bóg zapowiedział. Albo jeszcze dokładniej, czy Bóg nie zapowiedział przez proroków powszechnej apokatastazy – odnowy? To jednak jest kwestią o wiele szerszą i nie wynika bezpośrednio z Dz 3,21. Bez względu na to czy *apokatastaseōs pántōn* przetłumaczymy jako „odnowienie wszystkiego” czy też jako „ostateczne wypełnienie wszystkiego”, to trzeba wyraźnie podkreślić, iż chodzi tu nie tylko o paruzję, ale o rzeczywistość rozciągniętą w czasie. Ostateczne wypełnienie wszystkiego rozpoczęło się dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, które jest kontynuowane przez jego uczniów, On sam zaś pozostaje w niebie do czasu ustalonego przez Boga. *Zwischenzeit* jest czasem spotykania się Jego łaski i ludzkiej wolności, jest niejako czasem ciągłego odnawiania wszystkiego. Ostatecznie to człowiek musi zdecydować, czy chce poddać się panowaniu Boga, czy też nie. Apokatastaza w Nowym Testamencie więc to ostateczne wypełnienie (odnowa) wszystkiego już zrealizowane poprzez dzieło zbawcze Jezusa, ciągle urzeczywistniane misją uczniów, które zostanie ostatecznie dopełnione wraz z Jego paruzją. Trzeba by więc mówić o apokatastazie w potrójnym znaczeniu: ostateczne wypełnienie (odnowa) wszystkiego, zrealizowane już poprzez dzieło odkupienia dokonane przez Jezusa Chrystusa na ziemi, ostateczne odnawianie się wszystkiego, dokonujące się tu i teraz, ciągle Jego mocą poprzez przepowiadanie uczniów oraz jako przyszłe ostateczne odnowienie wszystkiego, które dokona się wraz z Jego paruzją. Dla jasności refleksji należy więc wprowadzić niezbędne rozróżnienia terminologiczne i mówić o apokatastazie zrealizowanej, apokatastazie aktualnej i apokatastazie przyszłej. Truizmem będzie oczywi-

ście przypomnienie, że chodzi tu o jeden nieprzerwany proces ostatecznej odnowy zapowiedzianej przez Boga ustami proroków, którego realizacja rozpoczęła się misją zbawczą Jezusa na Ziemi, aktualizuje się obecnie poprzez misję Kościoła i zostanie ostatecznie dopełniona wraz z paruzją. Zobaczymy dalej, że późniejsza tradycja patrystyczna w różny sposób odczytywała to przesłanie nowotestamentalne, koncentrując się często tylko na jednym z aspektów apokatastazy biblijnej.

II. APOKATASTAZA AKTUALNA W PISMACH OJCÓW APOSTOLSKICH

Idea i terminologia apokatastazy pojawia się w nielicznych dziełach Ojców Apostolskich¹⁶. Pierwszym tekstem patrystycznym, w którym pojawia się nasz termin w formie czasownikowej, jest *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego. W 56,6 autor, zachęcając do uznania swoich win, cytuje Hi 5,17–26: „szczęśliwy, kogo Bóg karze, więc nie odrzucaj nagan Wszechmocnego. On zrani, On także uleczy (*apokathitēsīn*)¹⁷. Trudno oczywiście cokolwiek wnioskować bezpośrednio z cytatu, ale warto podkreślić, iż według autora Bóg jest tym, który bierze w opiekę człowieka skruszonego i go leczy. Widzimy więc, iż dla Klemensa Bóg jest podmiotem czasownika *apokathitēsīmi*, który, jak sugeruje kontekst, oznacza uzdrowienie duchowe z buntu przeciwko Niemu z powodu doświadczanej kary, a nie tylko uleczenie fizyczne. Znaczenie terminu wykracza więc tutaj wyraźnie poza potoczne „uzdrowienie” czy odnowę fizyczną i przyjmuje sens teologiczny: Bóg leczy człowieka z buntu przeciwko Niemu. W 48,1 natomiast Klemens zachęca: „skończmy więc z tym co prędeziej i przypadnijmy do nóg Pana, błagając Go ze łzami, aby okazał nam łaskawość, pogodził nas z sobą i pozwolił wrócić (*apokatastēsē*) do owego zbożnego i świętego życia w miłości braterskiej”¹⁸. Apokatastaza oznacza więc tutaj powrót do wcześniejszego stanu „zbożnego i świętego życia w miłości braterskiej”. Znowu jednak podmiotem, którego działanie opisuje nasz czasownik, jest Bóg, przedmiot zaś, czyli pobożne i święte życie w miłości braterskiej jest skutkiem działania właśnie samego Boga. Powrót do poprzedniej zgody i jedności, zdaniem Klemensa, nie będzie możliwy przy pomocy tylko ludzkich wysiłków, ale konieczna w tej sprawie jest interwencja Boga. W *Liście* Klemensa mamy do czynienia wyraźnie z dwoma elementami: Bóg jest autorem apokatastazy i oznacza ona przywrócenie pewnej rzeczywistości (uzdrowienie duchowe, pobożne i święte życie w miłości braterskiej) wy-

¹⁶ Por. E. Goodspeed, *Index Patrisicus sive Clavis Patrum Apostolicun operum*, Peabody 1993, s. 24.

¹⁷ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Pierwsi Świadkowie*, wyd. 2, Kraków 1998, s. 51–87, tutaj s. 76; Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, par A. Jaubert, Paris 2000, s. 181 (Sources Chrétiennes Nr 167).

¹⁸ *Pierwsi Świadkowie...*, s. 73; Clément de Rome, *Épître...*, s. 178.

kraczącej poza możliwości człowieka. Z trzech aspektów apokatastazy biblijnej wzmiankowanych wyżej w liście Klemensa mielibyśmy więc podkreślony drugi: Bóg ciągle dokonuje apokatastazy/odnowy życia chrześcijan, by żyli zgodnie z Jego prawem miłości.

Ignacy Antiocheński w *Liście do Smyrneńczyków* 11,2, napisanym z Troady w pierwszej dekadzie II w. stwierdził: „jeśli zatem wasze dzieło my być tak na ziemi, jak i w niebie doskonale, trzeba, aby wasz Kościół wybrał na chwałę Boga posła Bożego, który pojedzie do Syrii i tam będzie się z nimi wspólnie radował, że odzyskali dawną wspaniałość i że przywrócono im własną organizację”¹⁹. Kontekst tej wypowiedzi sugeruje wyraźnie, że prześladowanie w Syrii, którego ofiarą padł również sam Ignacy, ostatecznie ustało. Trudny do zrozumienia i przetłumaczenia pozostaje jednak ostatni, właśnie interesujący nas zwrot. A. Świderkówna tłumaczy *kai apekatestáthē autois to idion sōmateion*, który dosłownie brzmi: „i zostało przywrócone im ich własne ciało” przez „przywrócono im własną organizację”. Inni tłumaczą to bardziej dosłownie: „ich cielesne życie zostało przywrócone do swego właściwego stanu”²⁰. Czy rzeczywiście chodzi o przywrócenie organizacji wspólnoty chrześcijańskiej, czy też o przywrócenie życia cielesnego pojedynczych chrześcijan w Antiochii do stanu sprzed prześladowań? Bardzo trudno jest odpowiedzieć jednoznacznie na to pytanie. Warto jednak zaznaczyć, iż *apekatestáthē* nie oznacza tutaj jedynie powrotu do poprzedniej sytuacji, ale także swego rodzaju postęp²¹. Powraca pokój, lecz nowa sytuacja nosi na sobie stygmat „twórczych” doświadczeń z okresu prześladowań. Niełatwo również odkryć, kogo dokładnie miał na myśli Ignacy, używając formy biernej „przywrócono im”. Kto przywrócił? Jeśli Bóg, to mielibyśmy tutaj tę samą linię refleksji co w *Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, jeśli zaś nie, chodziłoby więc o przedstawicieli władzy rzymskiej. Ponieważ w 11,3 Ignacy zachęca, „by wspólnie dziękować za spokój, jaki otrzymali od Boga” antiocheńczycy, pierwsza możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna. Dla Ignacego więc apokatastaza nie oznacza jedynie powrotu do tego samego punktu z przeszłości. Jest w jego koncepcji miejsce na rozwój i postęp, które wnoszą bolesne doświadczenia prześladowania. Podobnie jak u Klemensa, podmiotem działania apokatastazy jest Bóg. Ignacy ma na myśli powrót chrześcijan do stanu nieprześladowania, spokoju, a ten jest zależny od woli Bożej. Stąd pochwała modlitw smyrneńczyków wznoszonych do Boga w tej intencji za Kościół w Syrii. Apokatastaza dla Ignacego więc to aktualne działanie Boga w historii chrześcijan, które przywraca sytuację pokoju.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations of Their Writings*, J. B. Lightfoot, J. R. Harmer (editors and translators), Grand Rapids 1992, s. 193 „and their corporate life has been restored to its proper state”

²¹ Zauważył to już P. Siniscalco, *«Apokatastasis» e «apokathistemi» nella tradizione della Grande Chiesa fino al Ireneo*, „Studia patristica” III (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 78), Berlin 1961, s. 383.

Trzecim tekstem, w którym pojawia się idea apokatastazy, jest *Pasterz Hermasa*. W *Przypowieści* 7,6 czytamy: „Będziesz krótko znosił utrapienia i przywrócą ci znowu twoją godność”²². Kontekst cytatu wskazuje, iż Hermasa uznano za godnego, by poznał z góry czekające go utrapienia i łatwiej potrafił je znieść (Przyp. 7,5). Apokatastaza oznacza w naszym tekście zapowiedź Boga o przyszłym przywróceniu Hermasowi jego godności (lub domu). Nie jest to więc opis sytuacji rzeczywistej, ale swego rodzaju prorocstwo, którego rękojmą jest sam Bóg. Tak jak w poprzednich tekstach, również i w tym czasownik *apokathístēmi* opisuje działanie Boga. Nie bardzo wiadomo natomiast, jak rozumieć przedmiot owej apokatastazy, czyli przywrócenie godności. Chodzi o godność ludzką, czy chrześcijańską? Brakuje nam danych, by odpowiedzieć na to pytanie.

W pismach Ojców Apostolskich pojawiają się dwa zasadnicze elementy refleksji o apokatastazie. Po pierwsze, to Bóg jest jej autorem, po drugie oznacza ona przywrócenie pewnej rzeczywistości (uzdrowienie duchowe, pobożne i święte życie w miłości braterskiej, zapowiedź przywrócenia poprzedniej godności ludzkiej i chrześcijańskiej) wykraczającej poza możliwości człowieka. Apokatastaza posiada więc w tych tekstach znaczenie zdecydowanie teologiczne: Bóg jest jej autorem, przedmiotem zaś – rzeczywistości Boskie. Z trzech aspektów apokatastazy biblijnej wzmiankowanych wyżej mamy tutaj wyeksponowany wyraźnie drugi: Bóg teraz dokonuje odnowy życia chrześcijan, by żyli zgodnie z Jego prawem miłości, a On królował nad nimi. Nie pojawia się w pismach Ojców Apostolskich idea apokatastazy dokonanej przez dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa na ziemi ani też idea przyszłej apokatastazy łączonej z paruzją.

III. APOKATASTAZA ZREALIZOWANA W PISMACH APOLOGETÓW GRECKICH II W.

Pisma apologetów greckich II w. są drugim obszarem badań nad tematyką apokatastazy. Pierwszym chrześcijańskim apologetą greckim, w którego pismach pojawia się idea apokatastazy, jest św. Justyn Męczennik²³. Termin pojawia się dwukrotnie w jego *Dialogu z Żydem Tryfonem*. W formie czasownikowej występuje co prawda w *Dial.* 49,5, lecz jest cytatem analizowanych już wcześniej słów Jezusa z Mt 17,11–12 o przyjściu Eliasza i naprawieniu wszystkiego. Drugim interesującym nas fragmentem jest *Dial.* 134,4. Idea apokatastazy jest tutaj wyrażona za pomocą formy rzeczownikowej, a także, po raz pierwszy w pismach wczesnochrześcijańskich,

²² Hermas, *Pasterz*, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Pierwsi Świadkowie*, s. 211–299, tutaj s. 261; tekst grecki [w:] Hermas, *Le Pasteur*, (ed) R. Jolly, Paris 1997, s. 258 (Sources Chrétiennes 53 bis). Niektóre rękopisy przekazują wersję z *oikon* zamiast *topon*.

²³ E. Goodspeed (*Index Patristicus sive clavis Iustini Martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*, Leipzig 1912, s. 32) zebrał miejsca występowania tego terminu.

w kontekście Chrystusowego zbawienia. Oto cały fragment: „Ponieważ Noe swoim dwóm synom oddał w niewolę potomstwo trzeciego, teraz natomiast przyszedł Chrystus w celu apokatastazy zarówno dzieci wolnych, jak i tych, którzy byli niewolnikami pośród nich, obdarzając jednakową godnością wszystkich, którzy strzegą Jego przykazań”²⁴. Justyn ma na myśli historię Noego, który jako pierwszy zasadził winnicę, odurzył się nowym winem i leżał nagi w swoim namiocie (por. Rdz 9,20 n.). W takim stanie zobaczył go młodszy syn Cham, za co Noe przeklął go, życząc, by syn Chama, Kanaan, był sługą dwóch braci jego ojca: Sema i Jafeta, którzy nie dopuścili się podobnego czynu. Warto zauważyć, że Justyn widzi Jezusa Chrystusa jako głównego sprawcę apokatastazy. A polega ona na obdarzeniu jednakową godnością wszystkich, wolnych i niewolników. Nie mamy więc tutaj do czynienia jedynie z prostym powrotem do poprzedniego stanu, czyli równości naturalnej pomiędzy synami Noego, ale z nową sytuacją równości w godności, której warunkiem uzyskania jest zachowywanie przykazań Jezusa. Dyskusyjne jest więc w tej sytuacji tłumaczenie Lisieckiego: „do pierwotnego stanu przywrócić”, gdyż Justyn nie rozumiał apokatastazy tylko jako powrotu do stanu poprzedniego, lecz jako teologicznie rozumiany postęp. Zdecydowanie ważniejszy jest natomiast fakt, iż apologeta z Flavia Neapolis umieszcza apokatastazę w kontekście dokonanego przez Chrystusa dzieła zbawienia. Dla niego apokatastaza, czyli obdarzenie równą godnością wszystkich już się dokonało w zbawczej ofierze Jezusa Chrystusa. Mamy więc tutaj wyraźnie obecną myśl o apokatastazie zrealizowanej. Aktualizacja zaś owej apokatastazy zależy już od osobistej decyzji zachowywania Chrystusowych przykazań. W *Dialogu* Justyna mielibyśmy więc do czynienia z apokatastazą zrealizowaną, rozumianą jako obdarzenie jednakową godnością zbawionych wszystkich ludzi poprzez ofiarę Jezusa Chrystusa. Ta odnowa realizuje się, zdaniem Justyna, poprzez zachowywanie przykazań Jezusa Chrystusa.

Teofil z Antiochii jest kolejnym pisarzem II w., w którego pismach pojawia się czasownik *apokathistēmi*. W swoim tekście *Ad Autolicum* II, 17 wyjaśnia biblijny opis szóstego dnia stwarzania świata, kiedy to Bóg uczynił zwierzęta czworonożne, pełzające i dzikie, nie błogosławiąc ich, gdyż błogosławieństwo zostało zarezerwowane dla człowieka, który został stworzony również tego samego dnia. Zdaniem Teofila zwierzęta nie były początkowo dzikie, złe i nieprzyjazne człowiekowi, ale stały się takie z powodu grzechu człowieka. Oto interesujący nas fragment: „Gdy więc człowiek zostanie przywrócony do stanu życia zgodnie ze swą naturą i nie będzie czynił zła, również i zwierzęta zostaną przywrócone do pierwotnej łagodności”²⁵. Według Teofila człowiek został stworzony przez Boga ja-

²⁴ Tłumaczenie własne na podstawie wydania tekstu greckiego Justina, *Dialogue avec Tryphon*, t. II, par G. Archambault, Paris 1909, s. 282. A. Lisiecki w swoim tłumaczeniu *Dialogu* (Poznań 1924, s. 339) przekłada *eis apokatastasin* jako „do pierwotnego stanu przywrócić”

²⁵ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II, 17, tłumaczenie własne. Tekst grecki Theophi-

ko istota z natury skłonna do dobra, jednak poprzez grzech pierworodny wybrał zło i jego wybór ma również konsekwencje dla świata zwierząt, czyniąc je nieprzyjazne człowiekowi. W przyszłości jednak człowiek powróci do swego stanu naturalnego, a wtedy również i zwierzęta powrócą do stanu swojej pierwotnej łagodności. Idea apokatastazy obecna w tym tekście odnosi się wyraźnie do przyszłego stanu człowieka i zwierząt, a jej sprawcą jest znowu Bóg. Biskup Antiochii nie precyzuje jednak, czy będzie to zwyczajny powrót człowieka do stanu przed grzechem pierworodnym, czy też zawarta jest w nim pewna idea rozwoju. Uwzględniając kontekst teologiczny całego dzieła Teofila, możemy wnioskować, iż nie będzie to zwyczajny powrót do punktu wyjścia, lecz swego rodzaju wzrost poprzez doświadczenie grzechu pierworodnego jako *felix culpa*. To przywrócenie będzie dotyczyło oczywiście wszystkich ludzi. Nie można jednak rozumieć tej powszechności tak, jak późniejszej apokatastazy uniwersalnej, ale raczej jako skutek powszechności zbawienia w Chrystusie.

Tacjan nawiązuje do idei i terminologii apokatastazy w swoim dziele *Oratio ad Graecos* 6,4, gdzie odwołując się do wszechmocy Bożej, przekonuje, iż posiada On moc odtworzyć ciało ludzkie, które rozpadło się poprzez śmierć²⁶. Kontekstem tej polemiki jest oczywiście chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie ciał negowana przez pogan. Pisał Tacjan: „Gdyby nawet ogień zniszczył moją powłokę cielesną, wszechświat wchłonie lotną materię. Gdybym miał rozpaść się w rzece lub w morzu albo zostać rozszarpanym przez dzikie zwierzęta, i tak zostanę złożony w magazynach Pana bogatego. Biedny niewierzący nie zna tych magazynów, ale Bóg, który jest Panem, jeśli chce, może przywrócić (*apokatastēsei*) do stanu pierwotnego substancję Jemu tylko widoczną”²⁷. Warto znowu podkreślić, iż według Tacjana tylko Bóg poprzez swoją wszechmoc może być sprawcą takiej apokatastazy. Polega zaś ona nie tylko na odnowieniu ciała człowieka, ale na przywróceniu mu go od nowa, ponieważ rozpadło się ono po śmierci. Tacjan łączy więc apokatastazę z powszechnym i ostatecznym zmartwychwstaniem ciał oraz widzi ją jako stworzenie „nowego ciała”, a nie tylko przywrócenie poprzedniego z takimi samymi właściwościami. Tak rozumiana apokatastaza nie oznacza tylko odnowy ani powrotu do sytuacji porzedniej, jak u wielu innych pisarzy, ale radykalną nowość dokonaną przez wszechmocnego Boga. Bóg podczas powszechnego zmartwychwstania przywróci ludziom ich ciała, jednak w zmienionej postaci.

²⁵ Ius Antiochenus, *Ad Autolyicum*, ed. M. Marcovich, Berlin–New York 1995, s. 64 (Patristische Texte und Studien [dalej: PTS] 44).

²⁶ Terminologia pojawia się jeszcze w rozdz. 18, ale dotyczy rzeczywistości z życia ludzkiego i zostanie pominięta w analizach.

²⁷ Tacjan, *Mowa przeciw Grekom* – tłumaczenie własne, tekst grecki Tatianus, *Oratio ad Graecos*, ed. M. Marcovich, Berlin–New York 1995, s. 15 (PTS 44).

IV. APOKATASTAZA W TEOLOGII IRENEUSZA Z LYONU

Tematyka apokatastazy pojawia się również w *Adversus Haereses*, najważniejszym tekście Ireneusza z Lyonu. Dzieło, jak wiadomo, zachowało się głównie w tłumaczeniu łacińskim wraz z nielicznymi fragmentami w języku greckim, stąd pewna trudność w rekonstrukcji myśli biskupa Lyonu. Niemniej jednak możliwe jest odtworzenie znaczenia, jakie nadawał temu terminowi. Pomijamy oczywiście te fragmenty, w których pojawia się potoczne znaczenie naszego terminu.

W rozważaniach o życiu i śmierci w *Adv. Haer.* V, 12,1 Ireneusz dochodzi do następującej konkluzji: „Jeśli więc śmierć posiadłszy człowieka wypędziła z niego życie, czyniąc go śmiertelnym (dosłownie – wydała go śmierci), o ile bardziej życie, posiadłszy człowieka, wypędzi śmierć i żywego człowieka zwróci Bogu”²⁸. W pierwszej części V księgi Ireneusz przytacza argumenty św. Pawła za zmartwychwstaniem ciał. Natomiast rozdziały 9–14 są próbą wyjaśnienia znaczenia określenia „ciało i krew nie odziedziczą królestwa Bożego”, gdzie na początku rozdz. 12 określa naturę ciała ludzkiego. Jego zdaniem, ciało jest zniszczalne, jak również w pewnym sensie niezniszczalne, zdole do życia i do śmierci. Jednak śmierć i życie nie mogą w nim zamieszkiwać jednocześnie, ale następują po sobie w ten sposób, że jedno wypędza drugie. W takim kontekście występuje przytoczony przez nas cytat. Pierwsze życie zostało wypędzone, napisze nieco dalej Ireneusz, ponieważ było darem zwyczajnego powiewu (*afflatum, pnoēs*), drugie natomiast jest darem Ducha. Biskup Lyonu, podobnie jak Justyn, umieszcza więc apokatastazę w kontekście zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, który poprzez dar Ducha Świętego czyni człowieka nieśmiertelnym. Nie czyni go oczywiście nieśmiertelnym w sensie fizycznym, gdyż człowiek nadal umiera, lecz w sensie duchowym, tzn. oddzielenia na zawsze od Boga. Wyraźnie jest to więc apokatastaza zrealizowana, która obejmuje wszystkich ludzi, tak jak wszystkich objęło zbawcze dzieło Chrystusa i uświęcające działanie Ducha Świętego. Apokatastaza według Ireneusza polega na zwróceniu żywego człowieka Bogu, co łączy się z ideą apokatastazy nowotestamentalnej wejścia człowieka w przestrzeń dominacji Boga. Choć tłumaczenie łacińskie oddaje greckie *apokatastēsei* poprzez *restituēt*, nie chodzi jednak tylko o zwyczajny powrót do stanu sprzed grzechu pierworodnego, gdy człowiek był całkowicie i z własnej woli poddany Bogu. Tamten stan życia ludzkiego, będący skutkiem „prostego powiewu”, Ireneusz określa mianem „człowieka psychicznego”, nowy zaś, owoc działania Ducha Świętego, będzie „człowiekiem duchowym”. Widoczna jest więc tutaj wyraźnie idea postępu. W jakimś sensie to właśnie „dzięki” grzechowi pierworodnemu dokonałoby się przejście od człowieka „psychicznego” do „duchowego”. Pozostaje jednak ciągle

²⁸ Tłumaczenie na podstawie Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre V, t. II, par A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier, Paris 1969, s. 141–143 (Sch 153).

pytanie, jak rozumieć ideę apokatastazy wyrażoną tutaj za pomocą czasu przyszłego? O jaką przeszłość chodzi? Człowiek żywy, według Ireneusza, to taki, który otrzymał i przyjął dar Ducha Świętego, a konsekwencją tego daru będzie przywrócenia człowieka Bogu. Wydaje się, iż chodzi tutaj o zwyczajne następstwo czasowe i ani sam tekst, ani kontekst nie sugerują odniesienia do paruzji. Zbawcze dzieło Chrystusa, do którego przynależy również działanie Ducha Świętego, jest więc apokatastazą zrealizowaną i powszechną, tzn. obejmuje wszystkich w sensie pewnej możliwości. I taka idea jest obecna w powyższym tekście. Nie można wszakże wykluczyć, że Ireneusz miał na myśli również apokatastazę aktualną w znaczeniu takim, iż Duch Święty niejako ciągle „zwraca” człowieka Bogu, jeśli ten daje na to swoje przyzwolenie. Takie znaczenie jednak nie jest wyraźnie przez biskupa Lyonu podkreślone.

Prawdę o apokatastazie zrealizowanej poprzez wcielenie Chrystusa jeszcze wyraźniej przedstawił Ireneusz w *Adv. Haer.* 17,1. Interesujący nas tekst znajduje się w drugiej części V księgi, gdzie pisarz za pomocą trzech wydarzeń z życia Jezusa, czyli uzdrowienia ślepego od urodzenia (rozd. 15–16,2), ukrzyżowania (rozd. 16,3–20) i kuszenia Jezusa (rozd. 21–24) uzasadnia identyczność Boga Stworzyciela z Bogiem Ojcem. Poprzez przekroczenie przykazania Boga, Stworzyciela, Pana i Ojca wszyscy ludzie stali się Jego nieprzyjaciółmi i Chrystus przywrócił nas do przyjaźni z Bogiem. Oto nasz fragment: „I dlatego w ostatecznych czasach Pan przywrócił nas do przyjaźni przez swoje wcielenie, stawszy się pośrednikiem Boga i ludzi, przejednávając Ojca za nami, przeciw któremu zgrzeszyliśmy, i pocieszył Go z powodu naszego nieposłuszeństwa swoim posłuszeństwem, nam zaś udzielił łaski nawrócenia i poddania naszemu Stwórcy”²⁹. Krótką analizę powyższego tekstu rozpocznijmy od stwierdzenia, iż dla Ireneusza określenie „czasy ostateczne” nie odnosi się do tylko do paruzji, ale do początku czasów mesjańskich zainicjowanych przyjściem Chrystusa. Apokatastaza oznacza w tym tekście przywrócenie ludzi do przyjaźni z Bogiem, a jej sprawcą jest Mesjasz. Trzeba jednakże podkreślić, iż czasownik tak grecki (*apokatēstēsen*), jak i w tłumaczeniu łacińskim (*restituit*) jest tutaj użyty w czasie przeszłym ze skutkami trwającymi w teraźniejszości. Wyraźnie mamy więc tutaj do czynienia z apokatastazą zrealizowaną. Ireneusz precyzuje nawet, iż dokonała się ona poprzez wcielenie Chrystusa. Biskup Lyonu rozwija więc linię refleksji obecną w Nowym Testamencie i pismach Ojców Apostolskich, gdzie podkreśla się, iż właśnie Chrystus jest tym, który dokonuje apokatastazy – odnowy, choć tam jeszcze nie znajdujemy precyzacji, jak to się dzieje. Według Ireneusza to właśnie dzięki wcieleniu Chrystus stał się pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi. Poprzez swoje posłuszeństwo Jego woli przejednał Go za nami, udzielając łaski nawrócenia i poddania się Stwórcy. Przyjaźń z Bogiem to więc posłuszeństwo i poddanie się Jego woli, i właśnie apokatastaza jest przywróceniem do takiego stanu. Nie jest to

²⁹ Tłumaczenie na podstawie I r é n é e de Lyon, *Contre les Hérésies...*, s. 220–223.

więc znowu jedynie powrót do stanu niejako sprzed nieposłuszeństwa, lecz zawiera w sobie również ideę rozwoju. Chrystus poprzez swoje wcielenie poddał naturę ludzką posłuszeństwu Bogu (powszechna apokatastaza zrealizowana), ale indywidualnie każdy człowiek musi dorastać do coraz głębszej przyjaźni z Nim właśnie poprzez własne i indywidualne posłuszeństwo oraz niejako ciągle poddawanie się Jego woli (apokatastaza aktualna).

W najbardziej zdecydowany sposób powszechność apokatastazy zrealizowanej wyraził biskup Lynou w *Adv. Haer.* IV, 36,7. Ireneusz interpretuje tutaj przypowieść o robotnikach winnicy w kluczu historiozbowczym, tzn. rozumie posłanie robotników w różnych czasach, jednych zaraz na początku stworzenia świata, innych później, a jeszcze innych na końcu czasów. Liczni są więc robotnicy, ale jeden i ten sam właściciel, który ich posłał. Jedna jest winnica, gdyż jedna jest sprawiedliwość, jeden jest zarządca, Duch Święty, i ta sama zapłata, poznanie Syna Bożego, które jest nieśmiertelnością. Z tego właśnie powodu, zdaniem Ireneusza, Właściciel rozpoczął wypłatę od ostatnich, ponieważ właśnie: „w ostatnich czasach Pan ukazał się i odnowił (*apokatestēsen*) wszystkich”³⁰. Tekst jest wystarczająco jasny i nie wymaga zbyt długiego komentarza. Ireneusz rozumie tutaj przez apokatastazę odkupienie dokonane przez Chrystusa i jest ono oczywiście powszechne. Jest to więc wyraźnie apokatastaza powszechna i zrealizowana.

PODSUMOWANIE

W Nowym Testamencie idea apokatastazy, jako ostatecznej odnowy wszystkiego zapowiadanej przez proroków, została przedstawiona w trojaki sposób: odnowa już zrealizowana poprzez zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, odnowa ciągle dokonująca się dzięki misji uczniów w Jego imię i odnowa, która zostanie ostatecznie dopełniona wraz z Jego paruzją. Dla jasności refleksji trzeba by więc używać odpowiednio określeń: apokatastaza zrealizowana, apokatastaza aktualna i apokatastaza przyszła, pamiętając oczywiście, iż jest to proces ciągle rozpoczęty misją Chrystusa, który realizowany jest w Kościele, a ostatecznie zostanie dopełniony wraz z Jego powrotem. Przedmiotem tej odnowy jest wyzwolenie człowieka z dominacji mocy zła i poddania go Bogu.

W pismach Ojców Apostolskich apokatastaza posiada znaczenie zdecydowanie teologiczne: Bóg jest jej autorem, a przedmiotem rzeczywistości boskie (uzdrowienie duchowe, pobożne i święte życie w miłości braterskiej, zapowiedź przywrócenia poprzedniej godności ludzkiej i chrześcijańskiej). Z trzech aspektów apokatastazy wzmiankowanych wyżej mamy tutaj wyeksponowany wyraźnie drugi: Bóg teraz dokonuje odnowy życia chrześcijan, by żyli zgodnie z Jego prawem miłości, a On królował nad

³⁰ Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre IV, par A. Rousseau et al., t. II, Paris 1965, s. 912 (SCH 100).

nimi. Nie pojawia się w pismach Ojców Apostolskich idea apokatastazy zrealizowanej ani przyszłej, a jedynie apokatastazy aktualnej, czyli odnowy królowania Boga w ludzkich sercach. Odnowa ta nie jest automatyczna ani powszechna, lecz dokonuje się w sercach ludzki otwartych na łaskę Bożą. Choć autorzy nic nie piszą o owej apokatastazie – odnowie zrealizowanej, to warto dodać, iż milcząco oczywiście ją zakładają. Bez niej bowiem w ogóle niemożliwa byłaby apokatastaza aktualna.

W *Dialogu* Justyna są obecne dwa aspekty apokatastazy: zrealizowana i aktualna. Pierwsza jest niezależna od człowieka, lecz tylko od zbawczej woli Boga i dokonana została poprzez dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Posiada ona również charakter powszechny. Druga, aktualna, dokonuje się w sercach tych, którzy zachowują przykazania Jezusa. Przedmiotem zaś apokatastazy dla Justyna jest obdarzenie jednakową godnością wszystkich ludzi, dokonane poprzez misję zbawczą Chrystusa, której aktualizacja w życiu poszczególnego człowieka jest uzależniona od zachowywania przykazań.

Również Teofil z Antiochii rozumie apokatastazą w sensie teologicznym jako przyszłe przywrócenie człowieka do stanu sprzed grzechu pierworodnego. Biskup Antiochii nie podkreśla wyraźnie żadnego z trzech aspektów owej odnowy, ale ujmuje ją raczej jako pewien proces rozpoczęty dziełem zbawczym Chrystusa, kontynuowany poprzez Jego uczniów, który zostanie dopełniony wraz z paruzją. Ostateczną odnowę umieszcza więc na okres paruzji, a kontekst jego wypowiedzi sugeruje jej powszechność. Teofil byłby więc chyba najbliższy, jeśli się tak można w ogóle wyrazić, późniejszej refleksji Orygenesusa.

Tacjan natomiast łączy apokatastazę z powszechnym i ostatecznym zmartwychwstaniem ciała, którego dokona wszechmocny Bóg. Nie będzie to jednak tylko przywrócenie dawnego ciała, lecz „stworzenie” nowego i nieśmiertelnego ciała.

W pismach Ireneusza pojawia się bardzo wyraźnie idea apokatastazy zrealizowanej, która obejmuje wszystkich ludzi, tak jak wszystkich objęło zbawcze dzieło Chrystusa rozpoczęte wraz z Jego wcieleniem. Według biskupa z Lyonu polega ona na zwróceniu żywego człowieka Bogu i dokonuje się również aktualnie mocą Ducha Świętego w Kościele.

W tekstach Ojców Kościoła przed Orygenesem refleksja nad apokatastazą oparta jest zasadniczo na objawieniu. Justyn i Ireneusz akcentują bardziej apokatastazę zrealizowaną, która jest powszechna, tak jak powszechne jest dzieło zbawcze Chrystusa. Nawiązują oni także do apokatastazy aktualnej podobnie zresztą jak Ojcowie Apostolscy. Apokatastaza aktualna, czyli niejako aktualizacja zbawczego dzieła Chrystusa, jest powszechna w tym sensie, że Bóg daje ją jako możliwą każdemu człowiekowi, lecz jej ostateczne owocowanie jest uzależniona od dobrej woli człowieka i współpracy z łaską Bożą. O apokatastazie przyszłej wspominają tylko Teofil i Tacjan. Pierwszy rozumie ją jako przywrócenie człowieka do stanu sprzed grzechu pierworodnego, drugi zaś – jako zmartwychwstanie ciała. Owo przywróce-

nie człowieka do stanu naturalnego i zmartwychwstanie ciał będą posiadały charakter powszechny, lecz są one konsekwencją apokatastazy zrealizowanej. Natomiast apokatastaza rozumiana jako nadzieja powszechnego zbawienia jest w tekstach patrystycznych tego okresu nieobecna.

APOCATÁSTASIS REALIZZATA, ATTUALE E FUTURA NELLA TRADIZIONE BIBLIA E PATRISTICA PRIMA DI ORIGENE

S o m m a r i o

Nel Nuovo Testamento il definitivo rinnovamento annunciato dai profeti si presenta in tre modi: l'apocatastasi già realizzata dall'opera salvifica di Gesù Cristo, quella attuale che si compie continuamente per mezzo della missione dei suoi discepoli e quella futura che sarà realizzata in modo definitivo nella parusia. L'oggetto di questo rinnovamento è la liberazione dell'uomo dal dominio del male e la sua sottomissione a Dio. Nei padri apostolici l'apocatastasi viene riferita al rinnovamento attuale del regno di Dio nei cuori umani. Negli apologeti si nota uno sviluppo dell'idea. In Giustino accanto alla dimensione attuale è messo in risalto il rinnovamento avvenuto nell'opera di Cristo. La stessa concezione viene accentuata da Ireneo. Teofilo di Antiochia arriva a parlare della sua dimensione futura avvicinandosi così a Origene. Il rinnovamento consiste nel ritorno allo stato anteriore al peccato originale. Per Taziano esso già è universale e definitivo e si realizza nella risurrezione dei corpi: „creazione” di un corpo nuovo e immortale.