

## APOKATASTAZA: FASCYNACJA I APORIA

Wiara, która nieustannie krąży wokół tajemnicy Boga, w niektórych punktach tego ruchu napotyka na pewien szczególny opór. Jak wykazuje historia doktryny wiary, działo się tak zawsze przy prawdzie o istnieniu ostatecznej utraty zbawienia i wiecznego potępienia. Św. Jan Chryzostom zalicza ją do „prawd wstrząsających”<sup>1</sup>. „Któż się nie przeraża” — woła św. Augustyn w obliczu powtarzanych przestrzeżeń Jezusa przed „ogniem piekła”<sup>2</sup>. W nowszych czasach M. J. Scheeben mówił o „prawdziwej tajemnicy, której okropność przewyższa (...) poznanie i pojęcia przyrodzonego rozumu (...)”<sup>3</sup>. U Teilharda de Chardin wiara w piekło obraca się po największym okręgu samospzeczności: „Wśród wszystkich tajemnic, Boże, w które powinniśmy wierzyć, nie ma na pewno ani jednej, która by z naszego ludzkiego punktu widzenia budziła większy sprzeciw niż tajemnica potępienia. (...) Przykazałeś mi, Boże, wierzyć w piekło”<sup>4</sup>. Takiego napięcia nie da się raczej wytrzymać, tak że wreszcie dochodzi do wybuchu: „Piekło jest czymś tak strasznie obciążającym, że jeśli ktoś weźmie je na serio, to musi coś przeciw niemu napisać”<sup>5</sup>. Bądź co bądź jednak utrzymało się tutaj wrażenie tak *tremendum*, jak i *fascinosum* tej prawdy. Oba te wymiary wydają się zanikać tam, gdzie na drodze demitologizacji, jak np. u H. Zahrnta, zjawia się trywialna rada: „Nie troszczyć się o to zupełnie”<sup>6</sup>.

Dokładniejsza jednak diagnoza świadomości na przestrzeni wieków wykazuje, że takie pierwotne, religijne pojęcia i treści ludzkiego myślenia mogą być wprawdzie odpychane, ale nigdy wykreślone bez skutków.

### 1. Ambivalencja w ujmowaniu na przestrzeni dziejów

W niepodzielny sposób zdaje się panować przekonanie, że we współczesnej, oświeczonej świadomości całkowicie zagubiło się zro-

1 *Homilie na 2 List do Tesaloniczan 2, 3.*

2 *O państwie Bożym XXI, 9.*

3 *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 545.

4 *Środowisko Boże*, Warszawa 1964, s. 135 n.

5 W. Gössmann, *Immer irdischer. Himmel und Hölle in der Literatur*, w: *Die neue Ordnung 37* (1983) 433.

6 *Wozu ist das Christentum gut?*, München 1972, s. 214.

zumienie dla jakiegoś stanu nieszczęśliwości po drugiej stronie, ponieważ empiria, doświadczenie i nauka nie sprzyjają już takiemu pojmowaniu. W (neomarksistowskiej) krytyce religii E. Blocha „trwałe rozdzielenie między niebem a piekłem” jest tylko pewną reprodukcją dawnego rozdzielenia społeczeństwa klasowego<sup>7</sup>. Dla egzystencjalizmu K. Jaspersa myśl o wiecznej karze piekła jest środkiem władzy w ręku Kościoła dążącego do opanowania dusz, dla Nietzschego zaś — „najpłodniejszą ikrą jego władzy”<sup>8</sup>. Piekło, określone przez strach, nie może już być nawet uznane jako czysty szyfr, ponieważ szuka wieczności nie w momencie decyzji, ale w jakimś przyszłym stanie<sup>9</sup>. Charakterystycznemu, podstawowemu odczuciu ze strony chrześcijan dał wyraz niechrześcijanin, W. Kaufmann, gdy powiedział: „(Nie wiemy), czym jest piekło, ani czy rzeczywiście ktoś się w nim znajduje. Okazuje się w końcu, że, być może, jednak wszyscy idziemy do nieba. Może. Nie wiemy tego”<sup>10</sup>.

Fatalność takiego zasadniczego agnostycyzmu polega jednak na tym, że także „niebo” zatracą swą istotę i realność. Uzewnętrznia się to przede wszystkim w pragnieniu zastąpienia antyteptycznej formuły: „niebo i piekło”, przez zestawienie: (w sposób tak językowy, jak rzeczowy) „niebo i ziemia”<sup>11</sup>. Skoro jednak słowo „niebo” rozumiane jest dzisiaj jedynie jako wyraz czegoś obrazowo-kosmicznego, dochodzi się do przyznania prawa do realności wyłącznie ziemi, na której — jako jedynej rzeczywistości — „niebo” i „piekło” przejmują pewne funkcje wyjaśniające: niebo pojmuje się, w oczekiwaniach utopii politycznej, jako „raj na ziemi”, „piekło” zaś figuruje jako stan nieszczęścia w ramach tego świata. Dla J. P. Sartre’a piekłem są „inni” T. S. Eliot przenosi piekło w człowieka: „Piekło — to ja sam”<sup>12</sup>. Dla Th. W. Adorno i „dialektyki negatywnej” piekło jest rzeczywistością społeczną, postępowaniem przemienionym w swe przeciwieństwo, dla którego szatańskim symbolem jest terror z Oświęcimia<sup>13</sup>.

Tak więc współczesne myślenie zdaje się różnymi drogami (odmitologizowania, egzystencjalizowania lub socjalizacji) wieść

<sup>7</sup> *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp), Frankfurt a. M. 1959, s. 1332.

<sup>8</sup> *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, s. 85.

<sup>9</sup> Tamże, s. 168.

<sup>10</sup> *Der Glaube eines Ketzers*, München 1965, s. 271.

<sup>11</sup> W. Gössmann, dz. cyt., s. 432.

<sup>12</sup> Por. nowszą literaturę H. G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1973, s. 277 nn.

<sup>13</sup> Por. W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum descensus Christi*, Einsiedeln 1979, s. 306.

ku sprowadzaniu każdej transcendentnej rzeczywistości do czegoś skończonego i doczesnego. Pierwotny, transcendentny wymiar mowy o piekle zostaje przerwany. Przy takim przedstawianiu to, co metafizyczne, wydaje się być przeniesione w psychiczną, społeczną i historyczną immanencję i przez nią pochłonięte. „Piekło” może wówczas domagać się znaczenia jedynie jako gra słów lub jako rekwizyt teatralny. Wydaje się, że chrześcijańska transcendentność i cielesność zostały w sposób nieodwracalny utracone.

Sytuacja ta pozwala jednak poznać także inne strony. Immanentyzacja „piekła” powoduje, jako skutek uboczny, pewne nowe doświadczenie nie mającej istnieć rzeczywistości i intensywności ludzkich potrzeb i cierpień oraz pewną amplitudę zła, której nie da się wyjaśnić w sposób czysto doczesny. Dla Sartre’a fantazyjne obrazy „siarki, stosów i rozeń” są tylko jakimś „dowcipem” w porównaniu z „piekłem”, jakie przygotowują „inni”. Świecka eschatologia współczesnej poezji kreśli realistycznie pomysłane obrazy katastrof, które w niczym nie ustępują dawnej apokaliptyce. Według Th. W. Adorno, nie można już rozmiarów dziejowych katastrof ująć w polityczno-abstrakcyjne kategorie<sup>14</sup>. „Piekło” staje się zatem pewnym, przerastającym empirię, apokaliptycznym symbolem, który otwiera perspektywę na transcendentność i ujawnia pewien refleks żydowsko-mesjańskiej nadziei, chociażby nawet nie miało to jeszcze związku z myślą o sądzie. Niekiedy zaś pojawia się on nawet w całkowicie nieoczekiwanym miejscu, w socjologii rozważającej znaki transcendentności. P. L. Berger, pozostając pod wrażeniem absolutnego roszczenia *humanum*, domaga się wobec uzewnętrzniającego się monstrualnego zła, które przerasta *conditio humana*, również pewnej „klątwy o ponadnaturalnych rozmiarach”<sup>15</sup>.

„Piekło” nie utraciło zatem swego znaczenia także we współczesnym myśleniu, aczkolwiek rozpiętość poglądów jest znaczna: od figury literackiej po realistyczne przedstawianie tamtego świata.

## 2. Wiara Kościoła

W przeciwieństwie do pluralizmu przekonań we współczesnym myśleniu, Kościół wykazywał godną uwagi stałość w poświadczaniu prawdy o wiecznej karze, również wobec niektórych osłabień lub wypaczeń w poszczególnych wypadkach (jak np. przejściowo

<sup>14</sup> Tamże, s. 309.

<sup>15</sup> P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970, s. 95.

u św. Hieronima na Zachodzie, u Orygenesesa, Grzegorza z Nyssy czy Teodora z Mopswestii na Wschodzie). Kościelne głoszenie nauki czuło się tutaj skrępowane prawdą i autentycznością biblijnego Objawienia oraz wewnętrzną, teologiczną koniecznością, tak że dotyczących tego problemu rozstrzygnięć nie uzależniano od czasowych doznań albo zmiennych poglądów filozoficznych. Uwydatniały się przy tym ciągle przywoływane istotne myśli: sprawiedliwa odpłata za nie odpokutowane grzechy, wiecznotrwałość kary, utrata oglądania Boga oraz (mniej akcentowane) cierpienie obejmujące też cielesną rzeczywistość („ogień piekielny”). Istotny moment wiecznotrwałości utraty zbawienia został, w przeciwieństwie do poglądu orygenistów, jeszcze bardziej wzmocniony przez synod w Konstantynopolu w 543 r.: „Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi *apokatastaza* dla diabłów i bezbożnych ludzi — niech będzie wyklęty” (BF VIII, 101).

U zmięczeniu epoki Ojców Kościoła rozstrzygnięcie to zostało powtórzone w tzw. *Fides Damasi*: „Wierzymy, że przez krew i śmierć Chrystusa jesteśmy oczyszczeni i mamy w ostatecznym dniu zmartwychwstać w ciełe, w którym obecnie żyjemy i mamy nadzieję, że osiągniemy albo życie wieczne jako nagrodę za dobrą zasługę, albo karę wiekuistej męki za grzechy” (DS 72). Godnym uwagi jest tutaj fakt, że formuła ta stawia pojęcie wieczności w ścisłej paralelności zarówno do zbawienia, jak i do potępienia, tak że nie jest słuszna taka jej interpretacja, która inaczej wartościuje stosunki po stronie potępienia, aniżeli zbawienia. Znacząca jest także ta okoliczność, że formuła owa wypowiedziana jest w świadomości powszechnego dzieła zbawczego Chrystusa i jego dokończenia w Paruzji, a tym samym wykluczona zostaje myśl o rozciągnięciu zbawienia na potępionych (np. podczas zstąpienia Chrystusa do piekieł).

Sobór Laterański IV (1215) potwierdza tę naukę, kiedy wyjaśnia, że Chrystus „przyjdzie sądzić żywych i umarłych, i odda każdemu według uczynków jego, zarówno odrzuconym, jak i wybranym. Wszyscy oni powstaną (...), aby otrzymać (...) jedni wieczną karę wraz z diabłem, inni zaś, z Chrystusem wiekuistą chwałę” (BF IX 30). Pewnym tylko refleksem tego kontynuowanego przepowiadania jest wypowiedź zawarta ostatnio w „Liście Kongregacji Doktryny Wiary w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią” (17 maj 1978 r.): „Kościół zawsze wierny Pismu św. Nowego Testamentu i Tradycji wierzy w szczęśliwość sprawiedliwych, którzy kiedyś będą razem z Chrystusem. Wierzy on, że jakaś kara czeka na wieki grzesznika, który będzie pozba-

wiony widzenia Boga, jak również wierzy, że ta kara odbije się na całym jestestwie grzesznika” Zakładając istnienie odrzucenia, mówi się o „oczyszczeniu”, że ono „jest mimo wszystko całkiem inne od kary należnej potępionym” „Niebo”, „piekło” i „czyściec” rozumiane są zatem jako rzeczywistości.

Posiada też znaczenie (obok pominięcia wszystkich wyobrażeniowych przedstawień piekła) zapewnienie, że Kościół opiera się tu na Piśmie św. i Tradycji, a przez to głosi prawdę objawioną. Czyni to oczywiście nie bez świadomości faktu, że „dowód z Pisma św.” za pomocą metody historyczno-krytycznej nie jest pozbawiony trudności; przedstawianie bowiem miejsc kary i odpłaty ma swe naturalno-historyczne uwarunkowania w myśleniu dawnego świata oraz na terenie apokaliptyki żydowskiej (Szeol, Gehenna). Również Nowy Testament używa bogatych, fantazyjnych obrazów o podziemnym miejscu kary (Mt 11, 23; Łk 10, 15; 16, 23; Ap 20, 13), gdzie „będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 13, 42). W Ewangelii według św. Łukasza pojawia się (wprawdzie jako wyjątek) pewien opis męki (por. Łk 16, 23-26). Św. Paweł natomiast bez obrazów mówi o tym stanie, kiedy określa go jako „za-gładę”, „zatrącenie” (2 Tes 1, 9; 1 Kor 1, 18) lub jako „zgubę” (1 Tm 6, 9).

Z tego też powodu samo pochodzenie tych obrazów ze sfery naturalnej i duchowo-historycznej nie może być przytaczane przeciw rzeczywistości Objawienia jako takiej. Przeciwno takiemu podejściu świadczy przede wszystkim przepowiadanie samego Jezusa, które nie pozostawia żadnej wątpliwości, że wypowiedzi o „niebie” i „piekle”, jak również o ich wiecznotrwałości nie dopuszczają żadnego osłabienia, gdy chodzi o potępienie (por. m. in. Mt 25, 46). Uzasadnione jest zatem stwierdzenie: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że myśl o potępieniu wiecznym, kształtująca się coraz wyraźniej w religii żydowskiej w ciągu ostatnich dwóch wieków przedchrześcijańskich (...), występuje stale zarówno w nauczaniu Jezusa (...), jak i w pismach apostołskich (...)”<sup>16</sup>.

Godne wspomnienia pozostają jednak powody, dla których wiara Kościoła z taką pewnością obstała przy tej niejasnej tajemnicy. Teologia użyczyła nam ku temu niektórych uzasadnień. Nie są to jedynie powody racjonalne, które nasuwają się z analogii ludzko-ziemskich stosunków, takich jak żądanie sprawiedliwości i wyrównania, kary i pokuty (z uwzględnieniem filozoficznej myśli, że stosunki panujące po tamtej stronie wyzwolone są od czasowości); są to głębsze teologiczne motywacje: brzemienność

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 235.

życia ludzkiego w decyzje, absolutne przeciwieństwo dobra i zła, ostateczne rozstrzygnięcie losu ludzkiego w śmierci, świętość i sprawiedliwość Boga, których nie da się unieważnić nawet przez zawsze idącą z nimi w parze miłość i miłosierdzie Boga. Na gruncie myśli augustyńskiej św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura uczą jednomyślnie: Bóg, który w stworzeniu objawił swą Wszemoc, a przez Opatrzność obwieścił swą Mądrość, okazał swoje Miłosierdzie w zbawieniu, zezwalając zaś na zatracenie — swoją Sprawiedliwość<sup>17</sup>. Za prawdą o potępieniu ukrywa się więc natężona pełnia tajemniczej Bożej istoty. W odbiciu boskiego prao obrazu odpowiada jej takie rozumienie człowieka, że w jego predyspozycji do wolności złożone są nieskończone możliwości opowiedzenia się za lub przeciw Bogu. Człowiek staje się zatem istotą wprowadzoną pomiędzy ostateczne zbawienie lub potępienie, do której egzystencjalnego dopełnienia należy radykalna decyzja.

Niemniej jednak za tą nauką Kościoła stała zawsze także ocena praktyczno-etycznego rozumu, że mianowicie nie można by tak prosto utrzymać powagi życia moralnego bez tego absolutnego przeciwieństwa. Wiązka tych argumentów wydawała się myśleniu chrześcijańskiemu tak przekonująca, że istniała w tym miejscu daleko idąca zgodność wielkich chrześcijańskich wyznań. Mógł więc W. Bieder stwierdzić, że w okresie od 543 r. do XIX w. nie tylko teologia katolicka, ale „wraz z nią (...) tak przedreformacyjni, jak też dawni luterkańscy dogmatycy nauczali o wiecznotrwałości kar piekielnych przeciwko orygenistom i anabaptytom”<sup>18</sup>.

### 3. Odrodzenie apokatastazy

W przeciwieństwie do tego, współczesna teologia poszła innymi drogami, które zmierzają raczej w tym kierunku, aby wykluczyć myśl o potępieniu wiecznym, nie chcąc jednakże formalnie ponawiać orygenesowskiej nauki o apokatastazie. Od nastawionego antropocentrycznie Oświecenia teologowie protestanczy usiłują znaleźć łączność z myślą o wychowaniu i rozwoju, jaką propagował Lessing<sup>19</sup>, który przenosi rozwój ducha w obręb jakiegoś nieskończonego ruchu. Nie zaprzecza on przy tym pośmiertnemu, choć rozumianemu nie jako coś ostatecznego, stanowi niedosko-

<sup>17</sup> Por J. Auer, „*Siehe, ich mache alles neu*”. *Der Glaube an die Vollendung der Welt*, Regensburg 1984, s. 69.

<sup>18</sup> W. Bieder, Art. Hölle, w: *Evang. Kirchenlexikon II*, Göttingen 1958, s. 194.

<sup>19</sup> Por. L. Scheffczyk, *Scheidung oder Rettung aller?*, w: *Die neue Ordnung* 37 (1983) 418 n.

nałości i opuszczenia ducha. Jest to pewien rodzaj „sokratejskiego piekła”, w którym człowiek może się wspinać przez wzrastające poznanie od zła do dobra, od nieszczęścia do szczęścia. Podstawa dla tej możliwości leży w odmiennym pojmowaniu dobra i zła, które widziane są już nie jako absolutne przeciwieństwa (jak w myśleniu biblijno-chrześcijańskim), ale ukazywane jako stopnie mniejszej lub większej doskonałości. Dlatego, zdaniem Lessinga, każdy człowiek może znaleźć jeszcze swoje piekło w niebie i swoje niebo w piekle. Z tej sprzecznej, krytykowanej już przez św. Tomasza z Akwinu, myśli można (będąc ściśle konsekwentnym) wywnioskować, że także niebieska szczęśliwość nie jest stanem ostatecznym, ale musi podlegać zmianie <sup>20</sup>.

Przyswojenie tej myśli o rozwoju, które jednak w rzeczywistości zbiega się z silną skłonnością ku orygenesowskiej nauce o apokatastazie, zaznacza się u dominującego w teologii XIX wieku Dan. Fr. Schleiermachera († 1834), który bronił poglądu, iż nauka o wiecznej karze i utracie zbawienia popada w sprzeczność z łaską i miłością Boga <sup>21</sup>. (Podjął on tym samym motyw, który w najnowszej problematyce ponownie mocno dochodzi do głosu.)

Protestancki filozof religii O. Pfleiderer († 1908), bardziej jeszcze pozostający pod wpływem racjonalizmu, domagał się na przełomie wieków przekształcenia rygorystycznej nauki o dwóch możliwych stanach końcowych w swobodniejsze myślenie o „nieskończonej różnorodności form i stopni rozwoju po tamtej stronie”; chodziło o myśl, „w której pozostaje przestrzeń dla nieskończonej miłości, aby jej wyższa istota mogła nieskończenie działać” <sup>22</sup>. Nie da się ukryć, że celem takiego myślenia może być tylko odrzucenie ostatecznego stanu potępienia, i że znowu podjęta jest tutaj, w zmienionej formie, nauka orygenesowska.

Współczesne myślenie nie zdołało jednak zaczerpnąć stąd jakiegось ostatecznego uspokojenia i pewności, jak ukazuje przykład rzetelnie mozolnego wywodu E. Troeltscha († 1923). Filozof ten, będąc pod wrażeniem niedoskonałości moralnego dążenia ziemskiego człowieka, nie może opowiedzieć się ani za jakąś „restytucją wszystkiego” i powszechnością zbawienia, ani nie może bez zastrzeżeń wygłosić mowy końcowej za uznaniem piekła. Istnieją jednak nie-wybrani. „Nie znamy celów, jakie ma Bóg wobec niewybranych, tak jak w ogóle nie znamy celu świata” <sup>23</sup>.

Ten relatywny agnostycyzm nie znajduje, co prawda, w now-

<sup>20</sup> S. Th. III q. 99 a. 2 resp.

<sup>21</sup> *Der christliche Glaube*, Berlin<sup>6</sup> 1884, § 18, 237.

<sup>22</sup> *Grundriß der christlichen Glaubenslehre*, Berlin 1898, s. 225.

<sup>23</sup> *Glaubenslehre*, München 1925, s. 383.

szej teologii ewangelickiej żadnego właściwie oddźwięku. Są tutaj silnie rozwinięte tendencje do przyjęcia wszechpojednania, chociażby nawet było ono przedstawiane z wieloma ograniczeniami i zastrzeżeniami. Jako przykład podać można stanowisko ciągle wpływowego K. Bartha, który mianowicie chciałby utrzymać myśl o sądzie Chrystusa nad swymi wrogami i dlatego nie broni apokatastazy jako nauki<sup>24</sup>. Na podstawie jednak teologumenonu o paradoksalnej identyczności między tym, który jest wybrany, a tym, który jest odrzucony w Jezusie Chrystusie, jak również na podstawie twierdzenia o nieprzewyciężonej łasce Chrystusa, całe jego myślenie zmierza do tego celu, jakim jest wszechpojednanie, które w biegu świata gwarantuje wspaniała zgodność początku i końca. Słusznie stawiano Barthowi pytanie, dlaczego przy uznaniu takiej, idealistycznej koncepcji człowieka należy się domagać jeszcze nawrócenia i pokuty.

Podobnie J. M. Lochmann ostrzegał przed tym niebezpieczeństwem, aby „wykluczysz z góry piekło — następnie domagać się triumfu łaski nad piekłem, powołując się na słowa Pisma św.: «O śmierci, gdzie jest twe zwycięstwo?» (1 Kor 15, 55)”. Ze zrozumiałych względów wobec takiego, jawnie przecież nierozważnego stanowiska, zjawia się pytanie o sensowność dalszego zastosowania przedstawiania piekła. Odpowiedź w żadnym wypadku nie usuwa dwuznaczności, ale potęguje ją aż do sprzeczności, kiedy stwierdza się, że piekło jest „dogmatem mitologicznym”, którego sens polega na podaniu „pewnego negatywnego wskazania na wolny charakter łaski i na wolną odpowiedzialność wiary”. Może więc wreszcie teolog mówić o apokatastazie jako o pewnej „certitudo wiary”, która jednak nie powinna oznaczać tego samego, co „pewna siebie securitas osiągnięcia zbawienia”. Z drugiej zaś strony nie można tłumić kontrpytania, w jaki sposób można utrzymać charakterystyczną dla chrześcijan (zwłaszcza dla katolickiego rozumienia wiary) niepewność zbawienia bez uznania pewnego jego realnego zagrożenia. Charakterystyczne dla chwiejnych teologicznych sposobów myślenia jest też wreszcie ponowne przyjmowanie sentencji Bartha: „Kto nie wierzy w restytucję, jest bałwanem, kto zaś ją głosi, jest osłem”<sup>25</sup>.

Jeśli jednak z tych słów zdejmie się ironiczną łupinę i dotrze do ich głębszego sensu, to okazuje się, że może on leżeć tylko w uznaniu apokatastazy. W nią wolno (i należy) wierzyć, nie można tylko jej głosić. Może zatem być przedmiotem wiary coś,

<sup>24</sup> *Kirliche Dogmatik* II/2, Zürich 1946, s. 529.

<sup>25</sup> *Dogmatik im Dialog* I, Gütersloh 1973, s. 314.



czego nie wolno czynić przedmiotem nauczania wiary. Wydaje się tu być pominięta także harmonia wiary i teologii.

Dlatego nowszy kierunek wewnątrzewangelickiej teologii próbuje osiągnąć rozwiązanie na drodze pośredniej i zachować otwartość na obie możliwości: na dwojakié zakończenie losu świata i człowieka (w niebie lub piekle) oraz na wszechpojednanie i restytucję wszystkiego. Surowe „albo-albo” biblijnego mówienia o sądzie, które także po wyrażeniu zgody na pewne trudności nowotestamentalnych świadectw Pisma św. w całości odpowiada nowotestamentalnemu myśleniu<sup>26</sup>, czyni się tutaj, by tak powiedzieć, gotowym na przyswojenie jakiegoś „nie tylko... lecz także”

Potwierdza się tutaj raz jeszcze zamiar obstawania przy randze orędzia o sądzie oraz ostrzega się przed indyferentną postawą wobec dobra i zła, jak też wobec przeciwieństwa zbawienia i potępienia. Należy rzekomo jedynie uwypuklić maksymalnie władzę Boga nad grzechami oraz ostateczny triumf łaski. W rzeczywistości jednak prowadzi to do uznania ich jako jedynych wartości. Nie można w żadnym wypadku oczekiwać na realne i poważne utrzymanie myśli o sądzie, skoro ostateczny wynik sądu określony jest zawsze przez zwycięstwo łaski.

E. Brunner, granicząc z otwartością na obie możliwości, przyznaje, że myśl o sądzie nie może zachować swej siły na takich założeniach. Okazuje się ona w końcu słabsza, ponieważ (zdaniem Brunnera) można ją zestawiać tylko z Bożą świętością, ale nie z Bożą miłością. Dlatego obie te możliwości (utrata zbawienia przez niektórych — restytucja wszystkich) powinny być usłyszane i uznane jako dwa ważne głosy Boga. Chrześcijanin powinien na podstawie (przemawiających za potępieniem) wypowiedzi o sądzie bać się Boga i kochać Go na podstawie wypowiedzi przemawiających za wszechpojednaniem. Oba „głosy” wyzwalaają „poruszające słowa”, które powinny nadawać życiu chrześcijańskiemu ruch w obu kierunkach. Jak jednak wytłumaczyć ruch, który nie ma przed sobą żadnego rzeczywistego celu (mianowicie istnienie potępienia)? E. Brunner dodaje więc na koniec, że podwójna teza nie jest wolna od sprzeczności i zawiera w sobie „nielogiczność”<sup>27</sup>. Podobnie także mówi A. Köberle o pewnej „nierozwiązalnej sprzeczności”<sup>28</sup>. Jednakże ani wiara, ani teologia nie mogą zawierać w sobie sprzeczności.

Również teologia katolicka nie pozostaje bez wpływu myślo-

<sup>26</sup> Por. Fr. Mussner, *Apokatastazis*, w: LThK I, Kol. 708 n.

<sup>27</sup> *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953, s. 198.

<sup>28</sup> *Allversöhnung oder ewige Verdammnis?*, w: A. Rosenberg (wyd.), *Leben nach dem Sterben*, München 1974, s. 135 n.

wych trudności i egzystencjalnych oporów współczesnej świadomości wobec wyzwania „piekła”<sup>29</sup>. Przedsięwzięte tutaj próby wyśrodkowania ostrych przeciwieństw wykazały jednak, że starania teologii ewangelickiej nie są całkowicie jednorodne. Kiedy się zaniecha ewentualnego przyjęcia na nowo orygenesowskiego wszechpojednania i przekroczy czysto parenetyczne pojmowanie biblijnych, groźących mów jako mało ważnych, to godne uwagi jest przede wszystkim wprowadzenie cnoty nadziei w kontekst problemu. Tak zwana realna możliwość piekła (które wszak jest czymś innym niż ziemską rzeczywistość) powinna być tutaj połączona z nadzieją na ostateczne zbawienie wszystkich. Nauka o wszechpojednaniu została wyraźnie odrzucona<sup>30</sup>, zwraca się jednak niekiedy uwagę na pewną, zawartą w Tradycji, linię boczną, która silniej podkreśla myśl o Miłosierdziu Boga. Wiąże się z tym nadzieja na zbawienie wszystkich, która najgłębszą swą podstawę ma w powszechnej woli zbawczej Boga, a także we wszechmocy Bożej miłości.

W obrębie tej próby wyjaśnienia problem zdaje się leżeć w niezbyt precyzyjnym określeniu pojęcia nadprzyrodzonej cnoty nadziei. Opiera się ona na fundamencie Boskiej wiary. Jest ona siłą, która sprawia, że nie będąca jeszcze u celu wiara rozciąga się na dane jej obietnice. Ponieważ jednak wiara Kościoła nie zawiera w sobie obietnicy piekła, nie może z niej powstać nadprzyrodzona nadzieja. Dla wierzącego możliwa jest tylko w odniesieniu do siebie (i do innych, połączonych z nim w nadprzyrodzonej miłości) nadzieja na szczęśliwość (i jakby „na tyłach” tego aktu przewyciężenie lęku przed potępieniem, które przecież traktowane jest jako rzeczywistość). Może on ponadto zwrócić się ku miłosierdziu Bożemu, które pragnie dostrzec każdy najmniejszy znak nawrócenia grzesznika. Nadzieja nie może jednak wykluczyć realności stanu potępienia, jak też, z drugiej strony, nie może zapewnić rzeczywistości nieba.

#### 4. Aporie restytucji wszystkich

Nie można zapomnieć, że przenikająca dzisiejsze życiowe odczucie myśl o wszechpojednaniu posiada wielką siłę przyciągania. Światowy dramat, pomimo akcentowania radykalnej powagi decyzji ludzkiego życia, staje się przecież w końcu błyszcząca apo-

<sup>29</sup> Por. H. Stich, *Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neuen Theologie* (maszynopis), München 1982, s. 364—589.

<sup>30</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, s. 243—273.

teozą Boga zwycięskiego; dysonanse biegu świata rozwiązują się w harmonijnym akordzie, który dla ludzkiego ucha jest czystym, przyjemnym brzmieniem; jedność ludzkości po przemijającym nieszczęściu zostanie wyniesiona do najwyższej solidarności w zbawieniu.

Jednakże na płaszczyźnie rozumowego, teologicznego myślenia trzeba dostrzec cienie rzucone przez ową fascynację. Okaze się, że tam, gdzie wprost bronić się będzie nauki o apokatastazie, zjawią się ogromne trudności odpowiedzialnej wiary. Nie wystarczy bowiem zmienić prawdy wiary tylko w tym punkcie i zastąpić podwójne zakończenie historii ludzkości jednoznacznym końcem. Kto usunie to stanowisko, musi także zrezygnować z wielu innych, wcześniej przyjętych pozycji lub istotnie je zmienić. Kto przystaje na apokatastazę, może jedynie w wysoce osłabionym sensie obstawać przy sądzie ostatecznym, którego wyroki (jeśli je w ogóle przyjąć) możliwe są jedynie „na pewien czas” lub „dla wypróbowania”; nie może już ktoś taki wierzyć w ostateczność stanów po tamtej stronie (grzesznik musi — nie bez własnej aktywności — mieć po tamtej stronie możliwość przeobrażenia się w świętego); śmierć człowieka traci decydujący charakter zakończenia *status viae* (ponieważ nawet po niej otwarte są drogi do zbawienia); przez to zaś także życie traci jedyną w swoim rodzaju brzemienność w decyzje (którą, przeciwnie, wciąż mu się przypisuje w twierdzeniach dotyczących trwałej powagi ludzkiej egzystencji); dzieło Jezusa Chrystusa, przez które przychodzi całe zbawienie, widziane jest jako uniwersalne i skuteczne nie tylko odnośnie do jego obiektywnej wystarczalności, ale także co do jego subiektywnej skuteczności; obiektywne i subiektywne zbawienie schodzi się niemal razem; ulega przez to zmianie także myśl (konsekwentnie wnioskując) o konieczności rozwijania się człowieka, tak samo jak, po przeciwnej stronie, tajemnica darmości łaski i wybrania przez Boga. Na koniec wreszcie nauka o apokatastazie zwraca się nawet przeciw samemu pojęciu Boga: albowiem Bóg, który pomijałby podtrzymywaną złość grzesznika (a więc musiałby ją afirmować), musiałby tym samym przeczyć sobie samemu.

Uznawana dzisiaj na nowo hipoteza wszechpojednania w żadnym wypadku nie podejmuje na płaszczyźnie teologicznej trudu, aby pogodzić swoje twierdzenia w całości z prawdą teologiczną. Jeśli taka próba zostałaby podjęta, wyszłaby całkowicie na jaw teologiczna sprzeczność teorii. Otrzeźwiająco mógłby tutaj podzielać przykład św. Grzegorza z Nyssy († 394), który jako jeden z nielicznych obrońców apokatastazy usiłował dokonać takiej ogól-

nej syntezy<sup>31</sup>. Św. Grzegorz na gruncie cyklicznego pojmowania czasu, według którego początek i koniec wszystkich rzeczy muszą się zbiegać, dochodzi do przyjęcia wręcz deterministycznego powrotu wszystkich odrzuconych do początkowego stanu łaski, kiedy to dopiero Bóg może być „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Należy jednak dostrzec, jaką myślową ceną okupiony został ten jednoczący patos i jakimi kruchymi środkami filozoficznymi został uzasadniony: jest to pewne, czysto metafizyczne wyjaśnienie skończoności zła; jest to filozoficzna nauka o powszechnej naturze i naturalnej jedności ludzkości, z której nie może wypaść żadne indywiduum (z widocznym niedocenianiem dziejów konkretnego człowieka); jest to wreszcie specyficzne pojęcie Boga, w którym dobroć i zażyłość Boga ze światem (wola Boga jest poniekąd substratem rzeczy) wydają się tak przeakcentowane, że żadna część stworzenia nie może odpaść od Bożej dobroci. Przy całym uznaniu dla myślowej subtelności tej sugestii ciągle stawiano jej zarzut, czy wiara nie jest tutaj przesycona neoplatońską filozofią i nie staje się gnozą.

Chrześcijańska wiara objawiona nie jest w stanie osiągnąć takiej jednolitej wizji. Musi ona trwać wobec tajemnicy dwojakiego zakończenia ludzkiego losu. Ta zaś istotnie leży w nieprzeniknionej przez nas jedności dobroci i sprawiedliwości Boga. Punkt jedności jest dla nas nieuchwytny, ale możliwy do pomysłenia; albowiem Bóg nie odmawia swego dobra żadnemu ze stworzeń. Nie może się ono objawić jako takie u tych, którzy ostatecznie opowiedzieli się za samowładztwem grzechu. Wierzący nie może czynić zarzutu Bogu z tego powodu, że na to zezwała. Zezwolenie to jest tajemnicą wolności Boga i wolności człowieka. Wobec tego misterium nie wypada człowiekowi ani powoływać się na psychologiczne odczucia, ani rościć pretensji do uporania się myślowego, ale jedynie winien on przyjąć postawę pokory i czci wobec Nieprzeniknionego.

tłum. Zenon Hanas SAC

<sup>31</sup> Por. P. Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970, s. 196 nn.