

Ks. Jerzy Duda
WSD Siedlce

Nadzieja zbawienia dla wszystkich? Studium wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich

W 1986 r. ukazała się książka wybitnego szwajcarskiego teologa, eksperta w obradach Soboru Watykańskiego II, Hansa Urs von Balthasara, pt. *Was dürfen wir hoffen?*¹. Jej pojawienie się wzbudziło wiele kontrowersji w środowisku teologicznym. Szwajcarski Myśliciel podjął w niej m.in. kwestię możliwości powszechnego zbawienia. Pytanie o puste piekło, jak też „wizja szatana obecnego w społeczności świętych” zakrawały wielu teologom na herezję, skandal, bądź prowokację. Na głowę Balthasara posypały się gromy. On sam poczuł spoczywające na sobie oko świętej Inkwizycji². Jak pisze, został „dość niedelikatnie przywołany do porządku przez redaktora *Skąły (Der Fels)*, G. Hermesa”³ i innych. Zarzucono mu m.in. uprawianie teologii modernistycznej sprzyjającej zuchwałej ufności w miłosierdzie Boże⁴. Kwestie eschatologiczne były w Kościele rzymskokatolickim na przestrzeni wieków wielokrotnie wyjaśniane (liczne świadectwa w Tradycji

¹ H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni*, (tłum. St. Budzik), Tarnów 1998.

² Por. tamże, s. 42.

³ Tamże, s. 151.

⁴ Por. tamże, s. 44.

Kościół mówią o *massa damnata* – np. wypowiedzi Justyna, Tertuliana oraz tzw. kaznodziejów piekielnych: Jana Chryzostoma i Augustyna) i oczekiwały się wyraźnych orzeczeń Magisterium Kościoła, także w kwestii piekła dla potępionych (definicja Benedykta XII z 1336 r. mówi o karze piekła dla potępionych bezpośrednio po śmierci)⁵.

Zagadnienia eschatologiczne niewątpliwie od długiego czasu nurtowały Teologa z Bazylei (pisze, iż wśród wcześniejszych jego dzieł było dość drwa na jego stos), lecz zmierzył się z nimi ostatecznie dopiero pod koniec życia. W 1986 r. opublikował wspomniane powyżej dzieło *Was dürfen wir hoffen?*, następnie w roku 1987 *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Wreszcie w roku 1988, na dwa miesiące przed śmiercią, wygłosił na Wydziale Teologicznym w Trewirze wykład pt. *Apocatastasis*. Kardynał nominat pragnął, aby te trzy eseje teologiczne były wydane razem, dając przez to bardziej całościowe przedstawienie problemu.

Autor powyższego artykułu nie zamierza polemizować i oceniać poglądów soteriologicznych Balthasara, pragnie jednak bardziej szczegółowo omówić niektóre wczesnochrześcijańskie inspiracje wyżej wymienionych zagadnień. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, iż dotyczą one również naszej polskiej dyskusji „o pustym piekle” koncentrującej się wokół polemiki z tezami ks. Wacława Hryniewicza i jego *Nadziei powszechnego zbawienia*⁶, zakorzenionej w głównej mierze w duchowości wschodniej.

Zarówno Balthasar, jak też Hryniewicz, pisząc o chrześcijańskiej nadziei powszechnego zbawienia odwołują się do wczesnochrześcijańskiej teologii Kościoła, a w szczególności do poglądów Orygenesusa (ok. 185 - ok. 254) i przypisywanej mu teorii apokatastazy. Scholarcha z Aleksandrii jest rzeczywiście jednym z pierwszych myślicieli wczesnochrześcijańskich, który wyartykułował koncepcję powszechnej apokatastazy, rozumianej jako ostateczna finalizacja procesu Boskiej pedagogii, zmierzająca do odnowienia wszystkich istot rozumnych i ich powrotu do pierwotnej jedności, oraz uczynił z niej integralną część swojego „systemu” filozoficzno-teologicznego⁷.

⁵ DS 1002; BF VIII, 110; por. Sobór Florencki (1439 r.); DS 1306; BF VIII, 114.

⁶ W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; zob. także J. Majewski, *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2000.

⁷ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 247.

Zasadniczym błędem byłaby próba przedstawienia tej hipotezy bez uwzględnienia całości nauki Scholarchy z Aleksandrii i jego rozumienia chrystologii, antropologii, soteriologii i eschatologii. Być może takie właśnie jednostronne, fragmentaryczne i zdogmatyzowane odczytanie po wiekach koncepcji apokatastazy wszystkich bytów inteligibilnych doprowadziło do formalnego potępienia tej teorii, a jej autora umieściło w gronie protoplastów późniejszych poglądów nieortodoksyjnych⁸. W 543 r. na synodzie w Konstantynopolu, na wyraźne życzenie cesarza Justyniana, w dziewiątym anatematyzmie wymierzonym przeciwko Orygenesowi, a raczej przeciw naukom, które przypisywano Adamantiosowi, stwierdzono:

„Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i bezbożnych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli, że nastąpi apokatastaza dla diabła i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty”⁹.

Termin *ἀποκατάστασις*, mimo, iż od tej pory był kojarzony na gruncie chrześcijańskim z Orygenesem i jego późniejszymi zwolennikami¹⁰, miał już w praktyce swój długi rodowód semantyczny. Był on znany i stosowany zarówno w języku potocznym, jak też we wczesnych poglądach myśli greckiej.

Rzeczownik *ἀποκατάστασις*, jak również jego forma czasownikowa *ἀποκαθίστημι* pierwotnie były używane na oznaczenie procesu powrotu do stanu poprzedniego, sprzed zaistniałego zdarzenia¹¹. W takim ujęciu apo-

⁸ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 168.

⁹ Potępienie na soborze Konstantynopolitańskim II nauki o powszechnej apokatastazie miało formę zaczerpniętą z wcześniejszego o dziesięć lat synodu przeprowadzonego w tymże mieście (por. DS. 411; BF VIII, 101).

¹⁰ Zwolennikami Orygenesowej apokatastazy byli przeważnie teologowie i Ojcowie Kościoła wschodniego, będący pod wpływem „szkoły aleksandryjskiej”. Możemy wśród nich wyszczególnić Dydyma Ślepego, Grzegorza z Nazjanzu, a zwłaszcza Grzegorza z Nyssy, który w sposób jeszcze bardziej zdecydowany niż Scholarcha z Aleksandrii podkreślał powszechność apokatastazy. Ku tej koncepcji skłaniali się również późniejsi zwolennicy poglądów Orygenesesa, m.in. Ewagriusz z Pontu, Izaak z Niniwy, Stefan bar Sudaili, mnich i filozof monofizyczny z Odessy (por. F. Gryglewicz, *Apokatastaza*, w: EK, t. I, k. 756; zob. także W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, dz. cyt., s. 247-255).

¹¹ Zob. SGP, t. I, s. 270-271; por. także E. Prinzivalli, *Apocatastasi*, w: *Origene Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, (red. A. Monaci-Castagno), Roma 2000, s. 24; K. H. Uthemann, *Protologie und Eschatologie. Zur Rezeption des Origenes im 4. Jahrhundert vor dem Ausbruch*

katastaza występuje w języku codziennym¹², jak również wśród starożytnej terminologii specjalistycznej, na przykład z zakresu budownictwa (odbudowa, renowacja)¹³, medycyny (powrót do stanu sprzed choroby)¹⁴, astronomii (powrót konstelacji gwiazd do wcześniejszego ustawienia)¹⁵ czy też polityki¹⁶.

Koncepcja apokatastazy pojawiła się bezpośrednio na gruncie filozoficznym na oznaczenie procesu odnowienia pierwotnego stanu i powrotu do początkowej jedności. Wśród znanych starożytnych poglądów filozoficznych, w których występuje nauka o apokatastazie, na uwagę zasługuje pogląd stoików, według którego kosmos jest wiecznie niszczone i wiecznie odtwarzany nie tylko w swej strukturze ogólnej, lecz również indywidualnej. Wszystko, co było zniszczone przez ogólne zognienie świata (*ἐκπύρωσις*), cyklicznie powraca do postaci, jaką miało przed powszechnym pożarem¹⁷. W poglądach stoików jest zaakcentowany raczej

der ersten Origenistsichen Kontroverse, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (red. W. A. Bienert, U. Kühneweg), Leuven 1999, s. 399-458.

¹² W zamieszczonym w 2. Księdze Machabejskiej liście króla Antiocha do swego brata Lizjasza jest mowa o zwrocie świątyni Jerozolimskiej narodowi Żydowskiemu. W tym fragmencie w Septuagincie jest wykorzystana forma czasownikowa ἀποκαθίστημι (por. 2 Mch 11,25).

¹³ Termin ἀποκατάστασις jest wykorzystywany na oznaczenie renowacji budynku, naprawy zniszczonego kanału nawadniającego ziemię czy też odbudowy zrujnowanych budynków (por. *Inscriften von Priene* 12, 8; 90, 18, F. Hiller. Berlin 1906).

¹⁴ W starożytnej terminologii medycznej jest stosowany w opisie powrotu chorego do stanu sprzed zachorowania. W podobnym znaczeniu występuje ten termin również w Ewangelii według św. Marka przy opisie uzdrowienia przez Jezusa człowieka mającego uschlą rękę (por. Mk 3,5: „[...] καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ”) (por. SGP, t. I, s. 270; zob. także Aretaeus Med., *De causis et signis acutorum morborum* I, 10; VII, 5. 6; E. Prinzivalli, *Apocatastasi*, dz. cyt., s. 24).

¹⁵ Por. A. Oepke, ἀποκαθίστημι, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, (red. G. Kittel), Michigan 1969, t. I, s. 386-392.

¹⁶ W prawnym ujęciu termin ten był odnoszony do relacji zależności międzyosobowej lub finansowo-materialnej. Oznaczano nim między innymi zwrot pożyczki, czy należności za wykonaną usługę, zapłatę za wynajem czy dzierżawę, oddanie konfiskaty, jak również zwrócenie wolności osobom przetrzymywanym czy też przywrócenie obywatelom określonych praw, które wcześniej zostały zawieszane lub odebrane (por. Polibius, *Historia* III, 99, 6; IV, 99, 6).

¹⁷ Według stoików świat jest niszczalny, gdyż wszystko, co się rodzi, musi również zginąć. Przyczyną sprawczą wszystkiego, co istnieje jest ogień, który przenika bezzakościową materię i nadaje jej określoną formę. Ogień jest utożsamiany przez stoików z bóstwem. Jest on duszą wszechświata, jego rozumem, prawem, życiem. Ogień powoduje w materii cykliczny odwieczny ruch, który polega na współjednaniu w nim czterech podstawowych elementów. Może on zarówno tworzyć, jak i niszczyć. W konsekwencji powstaje cykliczny proces rodzenia świata i powszechnego powrotu do odwiecznego praognia. Powszechny pożar świata jest swoistym oczyszczeniem tego, co istnieje. Potem następują nowe narodziny (*παλιγγένεσις*) i odrodzenie kosmosu (*ἀποκατάστασις*) w takiej samej formie, w jakiej istniał przez zognieniem (por. Nemesius, *De natura hominis* 38, 55;

aspekt kosmiczno-materialny, niż osobowo-indywidualny, podkreślający personalistyczny proces oczyszczenia duszy ze zła, zmierzający do pierwotnego stanu. Apokatastazę osobową możemy wyróżnić w poglądach neopitagorejczyków i filozofów średniego platonizmu¹⁸, jak również w różnych odłamach gnostyckich¹⁹. Wydaje się jednak, że prezentowane rozróżnienie – być może nieco arbitralne – nie jest jednak do końca adekwatne i ma raczej charakter umowny. Nie da się bowiem zdecydowanie rozgraniczyć obu grup, gdyż przeważnie zachodzi zjawisko współprzenikania się, a w praktyce apokatastaza osobowa zawiera się w kosmicznej, bądź ogólnie rozumiany kosmos stanowi jedynie tło do rozważań eschatologiczno-antropologicznych²⁰. Podobną tendencję współprzenikania się apokatastazy kosmiczno-materialnej i osobowo-indywidualnej można zauważyć również w poglądach Scholarchy z Aleksandrii. Problematyka eschatologiczno-antropologiczna dominuje w tematyce mistycznej, zaś kosmiczno-materialna w teologii spekulatywnej. Zawsze jednak – chociaż bez wyraźnego wyartykułowania – apokatastaza osobowa zawiera się w kosmicznej, bądź ta stanowi podłoże do rozważań soteriologiczno-antropologicznych.

J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, fr. 98, 497; II, fr. 585-589, 596-598; zob. także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, (tłum. E. I. Zieliński), Lublin 2001, s. 388-390; J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany starożytnego świata*, Wrocław 1995, s. 65-66 i 81-97).

¹⁸ Oba te kierunki przejęły i rozwinęły koncepcję apokatastazy osobowej w formie, jaką jej nadał Platon w swoich ostatnich pismach, w jej aspekcie boskiej pedagogii. Dusza według Platona jest nieśmiertelna, a jej droga do eschatologicznego wyzwolenia wiedzie przez wiele wcieleń. W ich cyklu dokonuje się jej powolne oczyszczenie przy współudziale bożej opatrności, która za pomocą kar, nagród, zachęt, czy też innych środków wiedzie ją do pierwotnego stanu. Bardziej niż sam Platon neopitagorejczycy i średni platonicy podkreślali aspekt etyczny tego procesu (por. Plutarchus, *De cohibenda ira*). Drugim ważnym założeniem tych filozofii był pogląd, iż zło nie ma statusu ontycznego, lecz jest jedynie „skutkiem ubocznym” aktu stworzenia świata materialnego (por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, dz. cyt., s. 111-152).

¹⁹ Apokatastaza w ujęciu gnostyckim suponowała powrót do rzeczywistości sprzed powstania materii. Materia bowiem jest owocem grzechu, więc jej istnienie będzie miało swój koniec. Św. Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses* w kwestii apokatastazy przytacza poglądy wywodzące się ze szkoły walentyniańskiej (por. Irenaeus, *Adversus haereses* I, 14, 1; I, 2, 4-5). Jest ona związana z powrotem Mądrości, która jako substancja duchowa w wyniku swego grzechu odpadła od Pleromy. Mają w niej swój udział pneumatycy, w związku z tym będą oni objęci procesem apokatastazy (por. H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, CTh 62(1992) z. 3, s. 21-41).

²⁰ Por. Origenes, *De princ.* III, 6, 3; tenże, *C. Cels.* VIII, 72.

Trzeba zaznaczyć, iż pojawiająca się w wielu starożytnych systemach religijno-filozoficznych koncepcja apokatastazy – mniej lub bardziej wyartykułowana – przyjmuje jako założenie powszechne przekonanie o niedoskonałości obecnego świata, stworzenia, czy człowieka. W związku z tym musi istnieć rzeczywistość inna, transcendentna, będąca logicznym wytłumaczeniem takiego stanu rzeczy. Prowadziło to konsekwentnie do przeświadczenia o pierwotnym istnieniu rzeczywistości idealnej, uporządkowanej i doskonałej, do której można ponownie dojść na drodze specyficznym rozumianej – w zależności od założeń systemowo-filozoficzno-religijnych – apokatastazy²¹. Poglądy analogiczne do tych odnajdujemy zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Nie dziwi więc fakt, iż zarówno termin ἀποκατάστασις, jak również bezpośrednio z nim związaną problematykę, odnajdujemy zarówno na kartach Starego i Nowego Testamentu, jak i wśród licznych zabytków wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa.

Termin ἀποκατάστασις w swojej formie rzeczownikowej użyty został w tekstach greckich Biblii tylko jeden raz, w trzecim rozdziale Dziejów Apostolskich:

„[...] aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων), co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków” (3,20-21).

Znacznie częściej, w różnych formach gramatycznych, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, występuje czasownik ἀποκαθίστημι²². Jest on używany w znaczeniu: leczyć, oddawać, zwracać, powracać, przywracać do dawnej pozycji (światłości), odbudowywać, uzdrawiać, ustanawiać na nowo, stawać się na powrót, naprawiać,

²¹ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, (tłum. P. Mrówczyński), Warszawa 1998, s. 47-56.

²² W greckim tekście Septuaginty występuje on 42 razy, zaś w NT tylko 8 (por. Rdz 23,16; 40,13; 41,13; Wj 4,7; Kpł 13,16; Lb 35,25; 2 Sm 9,7; Jdt 6,7; Tob 10,13; 1 Mch 15,3; Ps 15,5; Hi 5,18; 33,25; Oz 11,11; Am 5,15; Jr 15,19; Ez 16,55; Mt 12,13; 17,11; Mk 3,5; 8,25; 9,12; Łk 6,10; Dz 1,6; Hbr 13,19).

oddawać sprawiedliwość²³. Wydaje się jednak, iż oba te terminy posiadają w teologii biblijnej nieco inne znaczenie niż w późniejszej teologii wczesnochrześcijańskiej. Apokatastaza biblijna to raczej koncepcja przywrócenia pierwotnego porządku i harmonii w istniejącym obecnie świecie, gwarantowana szczególną bliskością Boga, a nie koniec świata implikujący zniszczenie i nowe stworzenie²⁴.

U początków chrześcijaństwa, o czym świadczą pisma Ojców apostoelskich i pierwszych apologetów, termin *ἀποκατάστασις* występował w znaczeniu typowym dla swojej epoki, bez późniejszej eschatologiczno-soteriologicznej konotacji²⁵. Pewien rozwój semantyczny tego terminu można zaobserwować w nauce Teofila z Antiochii²⁶, Justyna²⁷,

²³ Por. WSGPNT, s. 61; por. także F. Gryglewicz, *Apokatastaza*, dz. cyt., s. 755.

²⁴ Apokatastaza biblijna zakłada raczej odnowienie rzeczywistości aktualnie istniejącej. Początkowo termin ten był używany na określenie ponownego objęcia kraju po niewoli babilońskiej, z czasem nabiera charakteru duchowego i jest odnoszony do czasów mesjańskich. Żydzi byli przekonani, iż zstąpi zapowiedziany przez proroków Odnawiciel, który nie zmieni całego świata, lecz zapanuje nad panoszącym się złem i niesprawiedliwością oraz przywróci pierwotny porządek. Hebrajczycy wierzyli, iż świat jest ze swej natury dobry, a szczególna interwencja JHWH odnowi i doprowadzi do idealnego stanu to, co zostało zniszczone przez zło i w swej niedoskonałej formie trwa obecnie (por. P. Briks, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004, s. 495-502).

²⁵ Klemens Rzymski w *Liście do Koryntian* posługuje się terminem *ἀποκατάστασις* w znaczeniu uleczenia rany i powrotu do świętego życia w miłości braterskiej (por. Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* 48, 1; 56, 6). Ignacy Antiocheński pisząc do wiernych w Smyrnie, cieszy się z przywrócenia Kościołowi w tym mieście „własnego ciała”, co bywa interpretowane jako odbudowanie struktury organizacyjnej po okresie prześladowań (por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Smirnaiois* 11, 2).

²⁶ Teofil z Antiochii, pisząc o stworzeniu świata i jego obecnej kondycji, konkluduje, iż gdy człowiek powróci do tego, co jest zgodne z jego naturą i odwróci się od grzechu, to również i inne stworzenia odzyskają pierwotny stan (por. Theophilus Antiochensis, *Ad Autolyicum* II, 17).

²⁷ Ważnym tekstem, w którym występuje interesujący nas termin *ἀποκατάστασις* w kontekście chrystologicznym, jest napisany przez Justyna *Dialog z Żydem Tryfonem*: „Teraz Chrystus przyszedł, w celu apokatastazy dzieci wolnych, a także niewolników wśród nich się znajdujących, równą darząc godnością wszystkich, co strzegą jego przykazań” (Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 134, 4). Jak słusznie zauważył H. Pietras, sens terminu *ἀποκατάστασις* jest w tym tekście podobny do wyżej cytowanego z Dz 3,21. Czy jednak chodzi w nim o powszechne zbawienie wszystkich ludzi zapoczątkowane przyjsciem Syna Bożego, czy też tylko tych, którzy słuchają Słowa Bożego, strzegą przykazań i godności dziecka Bożego, trudno jednoznacznie stwierdzić.

a w szczególności w soteriologii Ireneusza z Lyonu²⁸. Ireneuszowa apokatastaza nie zakłada jednak „obowiązkowego” i powszechnego zbawienia dla wszystkich istot rozumnych. Chodzi tu raczej o Boży plan i zamierzenie zbawienia wszystkich stworzeń. Według biskupa z Lyonu apokatastazą nie zostaną objęte te stworzenia Boże, które nie tylko pozwoliły się skusić podstępny działaniem złego ducha do apostazji, ale dobrowolnie w tym stanie pozostają.

Swoistą introdukcję do nauczania Orygenesesa w kwestii apokatastazy stanowią poglądy Klemensa Aleksandryjskiego. Stworzył on dość odważną na gruncie wczesnochrześcijańskim uniwersalistyczną koncepcję Bożej pedagogii. Powszechne zbawienie jest dla niego urzeczywistnieniem Bożych obietnic i zwieńczeniem indywidualnego procesu wychowawczego, zmierzającego do odnowienia zniszczonych przez grzech relacji ze Stwórcą²⁹. Zgodnie z myślą Klemensa rozłożony w czasie, czy nawet sięgający poza śmierć, proces Bożej pedagogii prowadzi przez poszczególne etapy oczyszczenia ku zjednoczeniu ze Stwórcą. Tak rozumiana powszechna apokatastaza ma charakter osobowy³⁰.

²⁸ Szczególne miejsce w prezentacji procesu zmiany i ostatecznego kształtowania się wartości semantycznej terminu ἀποκατάστασις zajmuje dzieło *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu. Abstrahując od fragmentów, w których termin ten występuje w potocznym znaczeniu, odnajdujemy takie, które zdają się mówić o apokatastazie całego stworzenia i sugerują powszechne zbawienie: „[...] w ostatecznych czasach Pan ukazał się i odnowił wszystkich” (Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 36, 7; V, 12, 1; V, 17, 1). Szczegółowa analiza powyższego fragmentu nasuwa przypuszczenie, iż Ireneusz zakładał odnowienie wszystkich istot rozumnych. Skłania ku takiemu wnioskowi również kontekst użycia tego terminu. Ireneusz, komentując Ewangeliczną perykopę o zatrudnieniu robotników do pracy w winnicy (zob. Mt 20,1-16), pisze o jednakowej zapłacie dla wszystkich po zakończeniu przewidzianej pracy. Jednak, jak potwierdzają badania przeprowadzone przez H. Pietrasa (zob. H. Pietras, *Początki*, s. 315-316), by osiągnąć zbawienie potrzebna jest osobista, wolna decyzja przyłgnięcia do Boga i współpraca w dziele odkupienia (nawet ostatni robotnicy chcieli być zatrudnieni i pracowali w winnicy określony czas). W *Adversus haereses* znajdujemy teksty, nawiązujące do perykop biblijnych, bezpośrednio mówiące o wiecznym piekle dla diabła, jego aniołów oraz tych, którzy na to zasłużą przez przyłgnięcie do zła (por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 40, 1; IV, 40, 2; IV, 41, 1). Zatem nauka Ireneusza, choć zawierała treści mówiące o „odnowieniu wszystkiego”, to jednak zakładając możliwość apostazji od Boga i karę odrzucenia, nie nadawała terminowi ἀποκατάστασις znaczenia bezwzględnie powszechnego.

²⁹ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja...*, s. 38-39.

³⁰ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, dz. cyt., s. 174-192.

Przystępując do rekonstrukcji Orygenesowej koncepcji powszechnej apokatastazy istot rozumnych, trzeba pamiętać, iż jest ona jedynie alternatywną próbą racjonalnego uzasadnienia chrześcijańskiego *Credo*, przyjętego przez Myśliciela z Aleksandrii jako aksjomat systemowy. Posiada ona charakter hipotetyczny i nie pretendowała do rangi pewnego twierdzenia. Z drugiej strony wydaje się, iż jest rzeczą niemożliwą – jak zauważył w swoich szczegółowych badaniach A. Seregin³¹ – wyjaśnić koncepcję apokatastazy w oderwaniu od całości nauki Scholarchy z Aleksandrii, a w szczególności bez uwzględnienia organicznie z nią związanej hipotezy o następowaniu po sobie kolejnych światów³². Według nauki Orygenes przed naszym obecnym światem istniały wcześniejsze rzeczywistości – świat idealny: *κόσμος νοητός*, czy też świat preegzystujących bytów inteligibilnych (*λογικοί*) *κόσμος νοερός*, zaś nasz obecny nie musi wcale stanowić kresu następujących po sobie światów, i co jest z tym związane, nie musi być on zwieńczony apokatastazą. Może być ona kontynuowana w kolejnych wiekach czy światach najlepiej odpowiadających ich kondycji. W takim znaczeniu koncepcja cykliczności światów nabiera charakteru historiozbawczego.

Zarówno sam termin *ἀποκατάστασις*, jak też jego forma czasownikowa *ἀποκαθίστημι* nie pojawiają się zbyt często na kartach zachowanych do dnia dzisiejszego pism Aleksandryjczyka. Oryginalne greckie fragmenty świadczą³³, iż został on przetłumaczony przez Rufina z Akwilei jako

³¹ Wnikliwe badania przeprowadzone przez A. Seregina są próbą wyjaśnienia relacji między hipotezą apokatastazy i nierozzerwalnie z nią związaną koncepcją wielości światów oraz często pojawiającymi się na kartach dzieł Orygenes elementami w pełni tradycyjnej eschatologii (biblijne obrazowe przedstawienia sądu, nauka o szatanie, nagroda dla sprawiedliwych i kara dla grzeszników). Prowadzą one do konkluzji, iż zarówno koncepcja eschatologicznego rozdzielenia na dobrych i złych, jak również powszechnego zbawienia, przy uwzględnieniu nauki o następowaniu po sobie światów, nie tylko nie przeczą sobie nawzajem, lecz są w pełni uzasadnione. W takim rozumieniu apokatastaza byłaby ostatecznym zwieńczeniem eschatologicznego procesu powrotu wszystkich istot do pierwotnej jedności ze Stwórcą (por. A. W. Seregin, *Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена*, w: *Вестник древней истории* 3(2003)170–193.

³² „Si vero est aliquid saeculis maius (ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis vero, quae excedunt et supergrediuntur visibiles creaturas), quod erit forte in ‘restitutione omnium’, cum ad perfectum finem universa pervenient: id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio” (*De princ.* II,3,5).

³³ Por. *Phil.* XXI, 14; XXI, 18; XXIII, 22; zob. także H. Crouzel, *Orygenes*, (tłum. J. Margański), Kraków 2004, s. 313.

restitutio (restitutio omnium, perfecta universae creature restitutio)³⁴. Orygenes używa go w znaczeniu potocznym³⁵, wykorzystuje także do alegorycznego wyjaśnienia przypowieści³⁶; bądź stosuje go w interesującym nas kontekście powrotu wszystkich istot rozumnych do pierwotnej jedności. Obok cytowanej już wcześniej perykopy z *Dziejów Apostolskich* (3,21)³⁷, podstawowym tekstem biblijnym, często pojawiającym się w kontekście apokatastazy, jest fragment *Pierwszego Listu do Koryntian*:

„Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, «aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy» (Ps 110(109),1). Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć. [...] A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (15,22.24-28).

W *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* Orygenes, wykorzystując naukę św. Pawła, pisze o tak zwanej apokatastazie:

„Ponieważ «dobra droga» (Prz 16, 7) jest bardzo długa, to trzeba uznać, że jej początkiem jest życie praktyczne, polegające na «czynieniu sprawiedliwości», a jej dalszym ciągiem jest życie kontemplacyjne, w którym, jak sądzę, zawiera się też koniec drogi – mianowicie w tak zwanej «apokatastazie» – wówczas bowiem nie ma już żadnego wroga, jeśli prawdą jest zdanie: «Trzeba bowiem, aby On królował [...]» (1 Kor 15, 25-26)”³⁸.

³⁴ *De princ.* II, 3, 5; III, 5, 7.

³⁵ „[...] ὅταν ἔξω τις γένηται τῆς πατρίδος, εἴτε δικαίως εἴτε ἀδίκως, ἀπολαμβάνη δὲ τὸ δύνασθαι πάλιν ἐν τῇ πατρίδι εἶναι κατὰ τοὺς νόμους, ἀπεκατέστη ἐπὶ τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ” (*Hom. Ier.* XIV, 18; zob. *Phil.* XXI, 14).

³⁶ „Καὶ αὕτη ἡ παραβολὴ ὀλοσχερέστερον νοουμένη δόξει σαφῆς εἶναι, ἐν ἧ ἄνθρωπος μὲν βασιλεὺς τροπικῶς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ Χριστοῦ Ἰησοῦ εἶναι λέγεται, οἱ δὲ γάμοι τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλέως ἡ ἀποκατάστασις τῆς νύμφης ἐκκλησίας Χριστοῦ πρὸς Χριστὸν τὸν νυμφίον αὐτῆς” (*Comm. Matth.* XVII, 15).

³⁷ *Por. Hom. Ier.* XVII, 18.

³⁸ „Τῆς γὰρ «ἀγαθῆς ὁδοῦ» μεγίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ «Ποιεῖν τὰ δίκαια», κατὰ δὲ τὰ ἔξης τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ «ἀποκαταστάσει» διὰ τὸ μηδένα

Fragment ten należy do nielicznych tekstów w spuściźnie literackiej Scholarchy z Aleksandrii, na podstawie których można z całą pewnością stwierdzić, iż wiązał on termin ἀποκατάστασις z koncepcją powszechnego zbawienia. Zwrot „tak zwana apokatastaza” (ἐν τῇ λεγομένῃ «ἀποκαταστάσει») wykorzystał Orygenes do opisu finalizacji Boskiego zbawczego procesu, zmierzającego ostatecznie do osiągnięcia przez byty inteligibilne pierwotnej jedności z Bogiem i życia kontemplacyjnego (τὸ θεωρητικόν), które było już ich udziałem przed upadkiem w preegzystencji. Koniec zatem będzie związany z poddaniem rozumnego stworzenia Stwórcy i powrotem do *henady*, Boskiej jedności. Apokatastaza nastąpi wówczas, kiedy nie będzie już żadnego wroga (διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν), gdyż pokonana zostanie nawet sama śmierć – prawdopodobnie symbolizująca szatana. Powiązanie w powyższym fragmencie terminu ἀποκατάστασις z biblijną perykopą 1 Kor 15,24 wskazuje jednoznacznie na tożsamość nauki o eschatologicznym procesie oczyszczenia i powrotu, zakończonym pełnym zwycięstwem łaski nad złem i grzechem, oraz o poddaniu Bogu wszystkich stworzeń rozumnych.

Zakładane przez Orygenesesa ostateczne, pełne i powszechne zjednoczenie istot rozumnych z Bogiem nie ma jednak charakteru panteistycznego. Według Scholarchy z Aleksandrii końcowe zespolenie błogosławionych z Absolutem będzie miało charakter duchowo-intelektualny z zachowaniem odrębności natur³⁹. Przyłgnięcie do Chrystusa sprawi, iż w Nim i przez Niego wszyscy wierzący doświadczą łaski poznania Ojca, tak jak zna go teraz Syn. Kontemplacja Boga będzie źródłem szczęścia i wyrazem wypełnienia procesu powrotu do pierwotnej jedności⁴⁰. Bóg będzie „wszystkim” (omnia) dla każdej istoty rozumnej. W nim znajdzie ona swoje zwieńczenie i wypełnienie wszelkich oczekiwań. Problematyczna wydaje się jednak – wyrażona zdawałoby się *explicite* – nauka o powszechności tak rozumianej apokatastazy (*unus deus bonus hic ei fiat ‘omnia’, et non in paucis aliquibus vel*

καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν, εἶγε ἀληθὲς τὸ «δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν [...]» (Comm. Io. I, XVI, 91).

³⁹ „Τότε γὰρ μία πράξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα” (Comm. Io. I, XVI, 92).

⁴⁰ Por. *De princ.* III, 5, 7.

pluribus sed ut ‘in omnibus’ ipse sit ‘omnia’)⁴¹. Konsekwentnie obejmowałyby ona swoim zbawczym zasięgiem nie tylko ludzi, ale także wszelkie istoty rozumne, które uległy pradawnemu upadkowi w preegzystencji, a więc i szatana, i podległe mu demony. Co do tych ostatnich i ich ostatecznego statusu, ma jednak Orygenes wątpliwości⁴².

Chociaż wielu współczesnych badaczy Aleksandryjczyka uważa, że logika stworzonego przez niego „systemu” domaga się wniosku o końcowym przywróceniu do pierwotnego stanu szatana i jego aniołów, to jednak kwestia ta nie jest oczywista, posiada wiele niuansów oraz sprzeczności, które nie dają jasnego rozwiązania⁴³. Pewne światło na poglądy Adamantiosa w tej dość kontrowersyjnej kwestii rzuca zachowany we fragmentach *List do Przyjaciół w Aleksandrii* oraz późniejsza pośmiertna dyskusja nad jego nauką prowadzona przez Rufina i Hieronima. Hieronim po początkowym okresie fascynacji osobą i teologią Scholarchy z Aleksandrii przeszedł do obozu jego oponentów i prezentując naukę Orygenesesa, czy to w przekładach jego dzieł, czy też w innych pismach, specjalnie akcentował niektóre aspekty jego domniemanej nieortodoksyjności, w tym też naukę o nawróceniu szatana⁴⁴. W Rufinowym tłumaczeniu *Listu do Przyjaciół w Aleksandrii*, Orygenes wypowiada się na ten temat dość dosadnie:

⁴¹ „Et ego quidem arbitrator quia hoc, quod ‘in omnibus omnia esse’ dicitur deus, significet etiam in singulis eum ‘omnia esse’. Per singulos autem ‘omnia’ erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, ‘omnia’ deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit; et ita erit ei ‘omnia’ deus: non enim iam ultra mali boni que discretio, quia nusquam malum (‘omnia’ enim ei deus est, cui iam non adiacet malum), nec ultra ex arbore sciendi ‘bonum et malum’ edere concupiscet qui semper in bono est, et cui ‘omnia’ deus est. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi ‘bonum et malum’ edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purum que deterso solus qui est unus deus bonus hic ei fiat ‘omnia’, et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut ‘in omnibus’ ipse sit ‘omnia’, cum iam nusquam ‘mors’, nusquam ‘aculeus’ mortis, nusquam omnino malum: tunc vere deus ‘omnia in omnibus’ erit” (*De princ.* III, 6, 3).

⁴² „Iam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod inest in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur: etiam tu qui legis probato, si omnimodis neque in his ‘quae videntur temporalibus’ saeculis neque in his ‘quae non videntur’ et ‘aeterna sunt’ penitus pars ista ab illa etiam finali unitate ac convenientia discrepabit” (Tamże I, 6, 3).

⁴³ Por. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 320-322; por. także J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, (tłum. J. Mrukówna), Warszawa 1988, s. 350.

⁴⁴ Por. J. Kelly, *Hieronim*, (tłum. R. Wiśniewski), Warszawa 2003, s. 260-277.

„Niektórzy z tych, którzy chętnie oczerniają swoich bliźnich, mnie i mojej nauce przypisują zbrodnię bluźnierstwa, czego ode mnie nigdy nie słyszeli, [...] powiadają, że moim zdaniem ojciec zła i zguby tych, których się wyrzuca z królestwa Bożego, czyli diabeł, będzie zbawiony; czego nawet ktoś puknięty w głowę i wyraźnie nierozumny powiedzieć nie może”⁴⁵.

Fragment ten świadczy, iż Scholarcha z Aleksandrii odcina się od wszelkich kategoriycznych, dogmatyzowanych twierdzeń, w których byłaby mowa o zbawieniu demonów i uważa taką naukę za bluźnierstwo. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy byłaby przytoczona we wstępie do *De principiis* reguła fidei, która w kwestii pośmiertnego losu duszy stwierdza:

„[...] dusza, która ma własną substancję i życie, po zejściu z tego świata zostanie wynagrodzona stosownie do swych zasług: albo więc osiągnie dziedzictwo życia wiecznego i szczęście, jeśli zapewnią jej to jej uczynki, albo zostanie oddana na wieczny ogień i męki, jeśli jej grzechy popchną ją w tym kierunku [...]”⁴⁶.

Zwrot „wieczny ogień”, występujący w Biblii w kontekście miejsca wiecznej kary przygotowanej szatanowi i jego aniołom⁴⁷, pojawia się również w pismach Adamantiosa na oznaczenie realności kar, którym podlegać będą grzesznicy⁴⁸.

Problem jest jednak bardziej złożony. Orygenes będąc alegorystą zakładał, iż niektóre stwierdzenia biblijne mają jedynie charakter wychowawczy.

⁴⁵ „Quidam eorum qui libenter habent criminari proximos suos, adscribunt nobis et doctrinae nostrae crimen blasphemiae, quod a nobis numquam audierunt. [...] dicentes me patrem malitiae ac perditionis et eorum qui de regno Dei eiciuntur, id est diabolus, dicere esse salvandum quod ne aliquis quidem mente motus et manifeste insaniens dicere potest” (CCL 20, 11, 4-11).

⁴⁶ „Post haec iam quod anima substantiam vitam que habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciiis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit [...]” (*De princ.* I, praef. 5).

⁴⁷ „Wtedy odezwie się i do tych po lewej stronie: «Idźcie precz ode Mnie, przekleńci, w ogień wieczny (εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον), przygotowany diabłu i jego aniołom»” (Mt 25, 41); zob. także Mt, 18,8; 2 Tes 1,9; Hbr 6,2.

⁴⁸ Por. *C. Cels.* III, 78.

Pojawia się więc pytanie: czy w procesie Bożej pedagogii, tak często podkreślanej na kartach pism Aleksandryjczyka, obraz „ognia wiecznego” (*τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*) nie stanowił – podobnie jak antropomorfizmy typu: gniew Boży, żal czy groźba – formy specyficznej Bożej „terapii strachu” motywującej do lepszego życia. Szczegółowa analiza filologiczna terminu *αἰών*, od którego pochodzi przymiotnik *αἰώνιον*, prowadzi do wniosku, iż Scholarcha z Aleksandrii posługiwał się tym terminem z dużą swobodą⁴⁹, a termin *αἰών* ma charakter czasowy i może być odnoszony jedynie do stworzeń. Zgodnie z nauką Orygenesusa, wszystko, co się orzeka o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, należy rozumieć w znaczeniu przekraczającym wszelkie kategorie chronologiczne. Bóg wykracza poza wszelki sens związany z czasem, a nawet wiecznością. Jest to wyrazem Jego transcendencji. Wszystko, co znajduje się poza Trójcą, może być opisywane za pomocą wyrażen chronologicznych⁵⁰. W związku z tym wieczność ognia „przygotowanego diabłu i jego aniołom” (Mt 25,41) oraz kar, które czekają grzeszników, nie może równać się z wiecznością samego Boga. W konsekwencji można powiedzieć, iż ów „ogień”, czy też „kary wieczne” mogą trwać dłużej lub krócej, w zależności jak będziemy rozumieć termin *αἰώνιον*. Powyższy tok rozumowania jest poważnym argumentem skłaniającym Orygenesusa do przyjęcia hipotezy o powszechnej apokatastazie istot rozumnych.

W tym miejscu musimy powrócić do niejednoznacznej w nauce Orygenesusa kwestii zbawienia szatana. Z przedstawionej powyżej hipotezy poprawy istot rozumnych w kolejnych światach może wynikać, wbrew stanowisku Orygenesusa z *Listu do Przyjaciół w Aleksandrii*, że w procesie pokutnego powrotu stworzenia ku Bogu jako ostatni zostanie jednak dołączony szatan i jego aniołowie. Akt ten nie dokona się w wyniku zobligowania istot rozumnych wolą Bożą, czy też zniszczenia, po którym nastąpi nowe stworzenie, lecz będzie wolną decyzją istot inteligibilnych, nawróconych i uleczonych, pragnących jedności, której obrazem jest szczególna relacja Ojca i Syna⁵¹. Bóg sprawi, że w szatanie zostanie unicestwione to, co jest czymś destrukcyjnym i prowadzi do deprawacji, a więc grzech i zło.

⁴⁹ „Aeternitas in scripturis aliquando pro eo ponatur ut finem nesciat, aliquando vero ut in praesenti quidem saeculo finem non habeat, habeat tamen in futuro. Aliquando temporis alicuius, vel etiam vitae unius hominis spatium aeternitas appellatur” (*Comm. Rom. VI, 5*).

⁵⁰ Por. *De princ.* IV, 4, 1.

⁵¹ Por. tamże. III, 6, 4.

Substancja tej istoty pozostanie niezmienna, została przecież uczyniona przez Wszechmocnego Boga jako dobra. Proces powrotu ze śmierci do życia dokona się dzięki odwróceniu się od zła i ukierunkowaniu ku źródłu dobra. Orygenes zakłada jednak i to, że zło może stać się niejako drugą naturą szatana. Chociaż teoretycznie przyznaje, że demony nie są złe z racji stworzenia, lecz stały się takimi na skutek decyzji wolnej woli, to jednak dopuszcza myśl, iż „trwałe i zastarzałe zło wskutek nawyku” stało się jakby ich naturą⁵². Grzech spowodował nie tylko zniekształcenie substancji ich ciała i świata, w którym teraz żyją, lecz również przez przyzwyczajenie do zła mógł ograniczyć działanie wolnej woli i tym samym uczynić niemożliwym nawrócenie ku dobru.

Konkludując powyższe rozważania, można powiedzieć, iż Orygenes waha się, nie wiedząc do końca jak pogodzić z jednej strony nieskończone miłosierdzie Boga i Jego zbawczy plan zbawienia wszystkich istot rozumnych, z drugiej zaś naukę o wolnej woli stworzenia, które może nie chcieć, by Bóg dotknął go swą dobrocią. Przeciwwstawiając się determinizmowi współczesnych mu kierunków religijno-filozoficznych, mówi:

„[...] my zaś twierdzimy, że Słowo zapanuje nad całą rozumną naturą i przekształci każdą duszę wedle swej własnej doskonałości, gdy każdy swobodnie wybierze to, co chce, i osiągnie to, co wybrał”⁵³.

Zdanie to dość adekwatnie podsumowuje poglądy Scholarchy z Aleksandrii w kwestii apokatastazy. Są one przeniknięte głęboką nadzieją co do powszechności końcowego aktu powrotu wszystkich istot rozumnych do pierwotnej doskonałej jedności z Bogiem. Dokona się to za pośrednictwem Chrystusa i na mocy Jego zbawczej ofiary. Istoty rozumne poddane wychowawczemu procesowi Bożej ekonomii będą w stanie dobrowolnie i świadomie wejść na drogę nawrócenia i przez poszczególne etapy historii zbawienia dojść do szczęśliwego kresu. Orygenes nie wie, jak długo będzie trwał ten proces, ile jeszcze będzie musiało upłynąć wieków, czy przeminąć światów, w których istoty inteligibilne podlegać będą oczyszczeniu, by ostatecznie doświadczyć

⁵² Por. tamże, I, 6, 3.

⁵³ „[...] ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαι ποτε τὸν λόγον καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα, ἐπὶ ἑκάστος ψιλῆ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ ἔλθεται ἂ βούλεται καὶ γένηται ἐν οἷς εἶλατο” (C. Cels. VIII, 72).

jedności z Bogiem. Zakłada jednak akt finalny tego procesu. Wtedy to „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”, a stworzenia dostąpią pierwotnego stanu kontemplacji Jego miłości. Tak więc niezdogmatyzowana pewność, lecz przeniknięta wiarą nadzieja na powszechną jednoczącą apokatastazę, stanowi niejako zwieńczenie całego eschatologiczno-soteriologicznego „systemu” Orygenesusa.

A hope of salvation for everybody? A study in selected early Christian writers

There has lately been much controversy among theological circles concerning the notion of hope of general salvation (Hans Urs von Balthasar, W. Hryniewicz). The questions connected with that issue date back to the beginning of the Church's theology and especially stem from the notion of apokatastasis. This article aims at describing and discussing the early Christian inspirations of the issue. Also, it concentrates on Origen's thought and emphasised by him concept of general apokatastasis on the basis of the Bible's instructing as well as Church Fathers' and writers' views. The concept of general apokatastasis is understood as the final part of God's pedagogy intending to restore all the rational creatures and their return to the initial unity with God. The research carried out prove that Origen treated the quoted above view more as a full of hope hypothesis being a final of his eschatological-soteriological 'system' rather than as a doctrine.