

Kirill Voytsel¹
WT KUL, Lublin

UWARUNKOWANIA PYTAŃ O APOKATASTAZĘ

Nadzieja na zbawienie dla wszystkich stawia głębokie pytanie, które pozwala wyjaśnić przedmiot chrześcijańskiej nadziei, lecz sama w sobie, wydaje się, jest nadzieją wyjątkowo słabo (ewentualnie sentymentalnie) uzasadnioną w chrześcijańskim objawieniu Boga, który jest bezinteresowną miłością, która wydarza się w relacji do stworzenia, z gniewem odrzucającą wszystko, co nią nie jest, i która nie chce zaspokajać ludzkiego egoistycznego pragnienia szczęścia dla każdego, kto istnieje.

Wtedy zaś, powiecie, powstaną nowe relacje ekonomiczne, całkiem już gotowe i również wyliczone w sposób matematycznie dokładny, tak że w jednej chwili znikną wszelkie możliwe pytania, dlatego, właśnie, że otrzymają wszelkie możliwe odpowiedzi. Wtedy zostanie zbudowany pałac kryształowy. Wtedy... Słowem, przyleci ptak Kagan. [...] Ale ja, na przykład, wcale się nie zdziwię, jeżeli nagle ni stąd ni zowąd pośród powszechnej przyszłej roztropności powstanie jakiś dżentelmen z nieszlachetną albo, lepiej powiedzieć, z retrogresywną i szydzącą fizjonomią, uprze ręce w pas i powie nam wszystkim: a co, panowie, czy nie zepchnąć nam całą tę roztropność jednym razem, nogą, jednym kopem, z tym jednym celem, aby wszystkie te logarytmy wysłać do diabłów i żeby nam znów według swojej własnej głupiej woli żyć!

Fiodor Dostojewski, *Zapiski z podziemia*

¹ Kirill Voytsel, 1992-1997 ukończył studia magisterskie z teologii na KUL, obronił pracę magisterską *Koncepcja reinkarnacji u N.O. Łoskiego*. 1997-2007 pracował w strukturach edukacyjnych kościelnych i państwowych w Rosji (Nowosybirsk, Władywostok). Od 2007 – doktorant na KUL (Wydział Teologii). kvoitsel@mail.ru; voytsel@yahoo.com, Okopowa 16/5, 20-022 Lublin.

„Nadzieja dla wszystkich” – ten wyraz kojarzy się z nadzieją (nie z nauką, co jest wyraźnie podkreślane²) na „apokatastazę” – czyli zbawienie wszystkich bytów osobowych. Pewien rodzaj filozoficznie uprawianej teologii każe stawiać przed człowiekiem pytanie o apokatastazę, które można by sformułować w sposób następujący:

PYTANIE O APOKATASTAZĘ

Ontycznie postawione: Czy Bóg, który jest Najwyższym Dobrem, pragnącym udzielić siebie innemu, może ostatecznie na końcu swojego stworzenia pozostawić piekło jako nieprzemijającą *bytową porażkę dobra* dla części swojego stworzenia?³

Inaczej, protologicznie: Czy dobry Bóg *zdecydowałby się* na istnienie innego, gdyby *na początku* wiedział, że część jego stworzenia jest skazana na wieczne męki w piekle?⁴

Jeszcze inaczej, eschatologicznie: Czy absolutne Dobro, jakim jest Bóg-Stwórca, *może być osiągnięte*, jeśli chociażby jedno ze stworzeń znalazło się poza tym Dobrem? Czy jest Bóg, jeśli jest piekło?⁵

Nadzieja na apokatastazę wygląda w Objawieniu możliwości dla przeczącej odpowiedzi na te pytania: nie, Bóg stworzył ten świat tak, aby wszyscy byli zbawieni.

Celem tego artykułu jest wykazanie założeń tegoż pytania, a także prowizoryczna próba demonstracji problematyczności tych założeń.

ZAŁOŻENIA PYTANIA

Aby pytanie miało sens, ma być usytuowane w kręgu pewnych założeń. To powyższe pytanie ma przynajmniej cztery leżące na powierzchni założenia.

Założenie I – mentalnościowe. Pytanie to jest nie do pomyślenia poza kręgiem humanistycznej kultury Europejskiej, sentymentalnie uwarunkowanej, z jednej strony, przez przekonanie o godności ludzkiej istoty, któremu to przeko-

² Por. np. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989, s. 33-35.41.

³ Por. np. С. Булгаков, *Невеста Агнца. О Богочеловечестве*, Париж 1945, s. 524.

⁴ W ten sposób argumentował zasadność nadziei na apokatastazę N.O. Łoski (w: tenże, *Бог и мировое зло*, Москва 1993).

⁵ Trzeba dodać, że to pytanie ma konsekwencje soteriologiczne: jeśli Bóg w wieczności bez chociażby jednego ze swoich stworzeń jest nieszczęśliwym, niespełnionym, to i stworzenia, co zostali w wieczności z Bogiem złączeni, nie będą spełnieni w jedności z takim Bogiem, kontemplując jego porażkę w wiecznym piekle. Tak: czy potępienie jednego nie przemienia się z konieczności w potępienie wszystkich? – por. na ten temat: Н. Бердяев, *О назначении человека*, Москва 1993, s. 235; С. Булгаков, *Невеста Агнца*, s. 518; W. Hryniewicz, op. cit, s. 45.

naniu jest obce pojędanie z myślą o wszelkim nieprzewyższalnym degradującym osobę cierpieniu, a z drugiej strony – przez idące ze starożytności chrześcijańskiej, a w sposób najjaskrawszy rozwinięte w Średniowieczu i czasach nowożytnych wyobrażenie o piekle jako nieustającej męczarni dla „grzeszników”⁶. Wobec tej idiosynkrazji kulturowej niewiarygodnym staje się starożytne chrześcijańskie orędzie, zakładające Boga, który urządza na końcu swoich planów wieczne katusze dla dysydentów.

Szczególnie nietrafnym pod tym względem wydaje się być stosowanie w polskim języku *teologicznym* dla określenia ostatecznej rzeczywistości słowa „piekło”, które pochodzi z wulgarnych przedstawień; samo użycie wyrażenia „grill”, „barbecue” nasuwa skojarzenie z „ciemnym Średniowieczem”, któremu nie ma miejsca we współczesnej europejskiej mentalności. Dlatego dalej zamiast tego polskiego słowa będziemy używać neutralnego „inferus”.

Założenie II – metafizyczna jedność człowieka. Sensowność pytania o apokatastazę zakłada również przekonanie o tym, że człowiek stanowi bytową tożsamość: u podłoża wszystkich czynów i decyzji leży ten sam prosty i niepodzielny podmiot (dusza, transcendentalne „ja”), który jest nieprzemijalnym, wiecznie trwającym korelatem zbawienia. Jest tylko jeden człowiek, który idzie do „inferus” albo do „nieba” wskutek swoich czynów. Człowiek podlega sądowi – usprawiedliwieniu i potępieniu – całościowo i niepodzielnie jako podmiot.

Założenie III – teo-logiczna statyczność. Bóg jest niezmienną zasadą jako założenie początku i końca wszystkiego, co istnieje. Bóg nie ma możliwości realnego wydarzenia się w relacji do stworzenia: stworzenie jest ostatecznie ukończone wewnątrz pozaczasowego pomysłu jako skutek w pierwszej przyczynie. Plan Boga jest tożsamy z jego realizacją i ukończeniem. Bóg nie zakłada historii, by ją doprowadzić do końca, gdyż koniec już się zawiera w pra-początku jako zasadzie. To, co Bóg pomyślał jako swój cel poza historią, ma koniecznie być wypełnione, bo już jest zrealizowane w pozaczasowej wieczności „przed” stworzeniem.

Zilustrujemy tę tezę przez analizę mitu o upadku Lucyfera. Lucyfer jest uczyniony jako najpiękniejsze stworzenie, lecz z powodu swojej pychy (i, według niektórych wersji, zawiści wobec człowieka – Chrystusa?) został odtrącony od Boga, stając się w ten sposób Szatanem. Ostatecznie Bóg zgładzi go jako istotę. Pojawia się pytanie: jeśli Bóg stworzył Lucyfera na początku najpiękniejszym ze stworzeń, czyżby to nie oznaczało, że jest takim w ostatecznym zamiśle Boga? W takim razie „ostateczna” zagłada dla Szatana miałaby być jedynie unicestwieniem go jako Przeciwnika i odnowieniem jako Lucyfera w pierwotnej postaci, a co za tym idzie, negacją i zaprzeczeniem „historii” jego wolności.

⁶ W. Hryniewicz, op. cit, s. 18-30.

Założenie IV – agato-teologiczne. Bóg, byt absolutny, jest Dobrem z natury. Dobro – w znaczeniu Platońskim – jest samo-udzielaniem się, samo-komunikacją, auto-koinonią. Jedynym naturalnym pragnieniem Boga jako bytu absolutnego jest udział wszystkiego, co istnieje, w jego naturze. Sytuacja, więc, w której ktoś znalazłby się poza zasięgiem tej wspólnoty dobra, byłaby porażką absolutności Dobra: Dobro okazałoby się zwyciężone przez wolność, co w myśl tego założenia jest absurdem, bo oznaczałoby ograniczenie absolutności, „czego być nie może, bo tego nie może być”.

Żadne z tych założeń nie jest bezwzględnie konieczne dla usensownienia pytania o apokatastazę, lecz pytanie to staje się sensownym przy przyjęciu bynajmniej 2 z nich. Obalenie trzech z tych założeń niesie ze sobą upadek sensowności samego pytania. Przyjęcie trzech z nich w sposób konieczny wskazuje na przyjęcie apokatastazy jako nauki. Trzeba powiedzieć, że wszystkie one są wątpliwe z teologicznego punktu widzenia, czyli słabo (lub w żaden sposób) uzasadnione są w Objawieniu.

ZAKWESTIONOWANIE ZAŁOŻEŃ PYTANIA

Ad I. Inferus jako wieczne „piekło” czyli jako wieczna kara zewnętrzna wobec porządku moralnego, nie istnieje w rzeczywistości objawionego w Jezusie Chrystusie Boga. Jest to („piekło”) rzeczywistość ściśle psychiczna, należąca do dziedziny psychiatrii, nie zaś teologii, podobnie jak rzeczywistość *limbus puerorum*.

1) *Kara zewnętrzna według sprawiedliwości wymaga skończoności – historia każdego człowieka wymaga zewnętrznej kary współmiernej do kary największego złoźcy.* Nie trzeba zanadto się namyślać, by stwierdzić, że chociażby poludzku rozumiana sprawiedliwość nie wymaga nawet od takich złoźców jak Hitler zewnętrznej kary wiecznej. Niewątpliwie jako działacz historyczny jest odpowiedzialny za ok. 60 mln ofiar ludzkich i za setki milionów złamanych losów ludzkich, a co za tym idzie – za pokręcenie całej historii ludzkości, każdego z nas, kto się urodził po i blisko przed 1933. Rzecz jasna, że elementarna sprawiedliwość wymaga (o ile sprawiedliwość w ogóle ma sens w wieczności), żeby ten człowiek wycierpiał jako zewnętrznie nałożoną karę (również wewnętrzne cierpienia) to wszystko, co ludzkość i w niej każdy pojedynczy człowiek wycierpiał z powodu działań tej osoby do końca historii, by chcieć, żeby Hitler ten mógł zasiąść za jednym stołem nie tylko z bezpośrednimi ofiarami jego historycznej działalności, ale i ze mną. Jasne, jednak, że ten nie mieszczący się w ludzkiej wyobraźni ogrom cierpienia jest skończony. Z „piekła” wydostanie się jednym z ostatnich. (Jednak ostatnim będzie jakiś „nieznany” nam osobnik gatunku Homo, którego zwiemy „Adamem” i którego imieniny jako świętego obchodzimy w Wigilię, którego, zresztą, dobrze znamy z doświadczenia: daje każdemu z Ada-

mów wolność – zrobi i nie to, co Hitler ze Stalinem, Pol Potem, Mao i jeszcze nie wiadomo ilu dyktatorami). Każdy z ludzi ma tego rodzaju odpowiedzialność za innych ludzi, i nie wiadomo, ilu z kanonizowanych świętych nie ma na sumieniu chociażby jednego zepsutego losu bezpośrednio – a pośrednio – wielu, wielu innych, dotkniętych przez to zło, żyjących obok i w następnych pokoleniach⁷.

2) *Jezus głosił Boga przebaczenia*. W centrum przepowiadania Jezusa stało nic innego, jak przepowiadanie Królestwa Bożego, które jest tożsame z bezwzględnym przebaczeniem grzechów przez Boga, przebaczeniem, wyprzedzającym wszelkie ludzkie przebaczenie czy powstrzymanie przebaczenia. Jeśli Jezus nawoływał, wzorując się na przykładzie Ojca (Mt 5,38-48), do przebaczenia a nawet do pomocy wrogom, rzymianom, którzy niesprawiedliwie odbierają mienie od ludności, gwałcą podstawowe prawa człowieka, czy może jego Ojciec nie udzielił tego przykładu w wieczności?

3) *Zewnętrznie sprawiedliwy Bóg byłby porażką dla Boga wcielonego i ukrzyżowanego*. Sędzia, będąc Osobą (Ja w słowie „Ja-Ty” według Bubera⁸) par excellence, która wypowiada wyrok wobec Innego, nie może wyносить ostatecznej nagrody lub kary zewnętrznej wobec porządku etyki. Ta reguła była znana już Platońskiemu Sokratesowi („cnota już jest nagrodą dla cnotliwego”), a w chrześcijaństwie zasada ta formułuje się w sposób następujący: Królestwo miłości samo z siebie jest nagrodą dla miłującego. Innymi słowy, Bóg nie przysądza „rajskich słodyczy” człowiekowi, który do końca wypełnił swój obowiązek, albo miejsca na patelni temu, komu się nie udało podołać ze swoją odpowiedzialnością. Wręcz przeciwnie, gdyby Bóg postępował jako absolutnie wolny Podmiot działania (Ja w słowie „Ja-Ono”⁹), wyznaczający ostateczne zewnętrzne nagrody i kary za postępowanie, to by oznaczało niemożliwość etyki. Dotyczy to nie tylko porządku tego świata, jak przyjęło się myśleć, lecz także – i przede wszystkim – rzeczywistości eschatycznej. Bóg, który objawił się jako Ukrzyżowany, jako narodzony w stajni, nie mając miejsca w świecie ludzi, jako najbardziej bezsilny znajduje się absolutnie poza przymusem. Wcielony i ukrzyżowany Bóg jako objawienie braku przymusu jest transcendentnym warunkiem etyki¹⁰. Wiecznie mszczący zaś bóg jest raczej idolem resentymetu słabych (Nietzsche)¹¹ i jest projekcją winy i słu-

⁷ „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3,23).

⁸ М. Бубер, *Я и Ты*, w: tenże, *Два образа веры*, Москва 1995, s. 16-18.

⁹ Tamże.

¹⁰ Etyka jako prawo słabego do sądzenia jest jedynie możliwa w kontekście ontologii, zakładającej możliwość utożsamienia się Boga jako osobowej zasady i osoby par excellence z egzystencją (czyli możliwością wcielenia).

¹¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, 15 aforyzm. Cytuje Tomasza („Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat” – podkr. moje – K.V.), a także długi passus z *De spectaculibus* 29-30 Tertuliana, przez co Nietzsche potwierdza swoją tezę o tym, że moralność chrześcijańska jest wyrazem mściwości słabych wobec silnych.

mionych sadystycznych pragnień człowieka (co teraz, po Freudzie, się leczy). Syn Boży jako ukrzyżowany człowiek jest ευαγγελιον wolności, bo κακαγγελιον prawi jest krzyżujący człowieka Bóg (Paweł)¹².

Ad II. Człowiek nie jest jednością bytową – ma dwa aspekty: potępiany i usprawiedliwiany przez Boga.

1) *Metafizyczna jedność człowieka jest przedmiotem filozoficznej wiary i „obiektywnie” nie może być wykazana ani przez wskazanie na wewnętrzne doświadczenie, ani przez abstrakcyjne dowodzenie.* Powszechne i powszednie doświadczenie wskazuje na niezbywalną wielość człowieka jako ducha. Człowiek jako podmiot postrzega siebie jako sumę wielu stanów i aktów intelektualnych, percepcyjnych, uczuciowych itp. Momenty scalenia człowieka w twórczości, w bezinteresownych wyborach moralnych, kiedy człowiek niejako spotyka siebie samego jako jedność, z punktu widzenia obiektywnego są tylko momentami w czasie, przeciwstawnymi do tej wielości i to momentami odrębnymi, czyli obiektywnie wielość powiększającymi. Nawiasem mówiąc te momenty w życiu człowieka są zawsze godnymi ocalenia, zbawienia, a nie wiecznej zagłady czy potępienia.

2) *Antropologia Pawła, zbudowana na wydarzeniu objawienia Bożego, wyróżnia w człowieku dwa aspekty – „starego” i „nowego” Adama.* W teologicznej antropologii pism Pawłowych widzimy wyraźne przeciwstawienie, z jednej strony – starego, pierwszego Adama, niewolnika grzechu i Prawa, σαρκί, duszę żyjącą, wroga Boga, potępionego na sądzie Bożym, a z drugiej strony – Chrystusa, nowego, drugiego Adama, wolnego w miłości i Łasce, syna, πνεύμα, duch ożywiający, przyjaciela Boga, usprawiedliwionego¹³. Te określenia odnoszą się do tego samego człowieka w całości (simul iustus et peccator): podział pomiędzy Adamem i Chrystusem przebiega nie pomiędzy jednostkami (tak, jakby jedni należeli całkowicie do Adama, inni zaś – do Chrystusa), lecz wewnątrz każdego człowieka (wierzącego). Chrystus, ostatni Adam jest przy tym jedyny, kto zasługuje na zbawienie, a przez niego – ci, którzy są w nim, którzy należą do jego ciała (σώμα). Zbawienie dla człowieka, należącego do nowego, Chrystusowego człowieczeństwa (ludzkości, ludu – Kościoła), polega, przede wszystkim, właśnie na potępieniu, na zagładzie człowieka grzechu, egoistycznego Adama, który targa się na miejsce Boga. Przyjęcie potępienia dla Adama jest koniecznym warunkiem

¹² „Postanowiłem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego... aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2,2.5). „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pograżyć w bojaźni, ale otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: ‘Abba! Ojczel!’” (Rz 8,15).

¹³ Por. m. in.: Rz 3,20-30; 5,10-21; 1 Kor 15,21-22; Gal 4,6-7; 5,17.

i aspektem zbawienia dla Chrystusa. Nie ma zbawienia bez akceptacji wyroku potępiającego dla siebie¹⁴.

3) *Człowiek, żyjący w strachu, gniewie i rozpaczy, spełnia się w potępieniu.* Biblia opisuje człowieka-σαρξ jako żyjącego w strachu¹⁵, gniewie¹⁶ i braku nadziei¹⁷. Na te uczucia można patrzeć z punktu widzenia ostatecznych pragnień podmiotu, jakie odzwierciedlają. Lękający chce istnienia tylko dla siebie i pragnie nieistnienia innego, który zagraża bytowi przestraszonego. W gniewie człowiek pragnie destrukcji i innego i siebie – całkowitego niebytu. W rozpaczy, smutku człowiek żąda niebytu siebie, nieobecności siebie przed obliczem innego, ucieczki. Więc stary Adam spełnia się w śmierci/nieobecności, niebycie i opuszczeniu. Potępiany ani się nie narzuca ze swoją obecnością innemu, ani nie jest do wytrzymania we współobecności. W ostatecznej zagładzie grzesznik spotyka siebie i odnajduje uspokojenie.

Ad III. Bóg objawia się ostatecznie jako ten, kto przedarł się przez historię, w ten sposób uświęcając historię, samo-określając się w żywym, nieprzewidywalnym i pełnym egzystencjalnego ryzyka dialogu z czasem wolności. Bóg objawienia, który się wcielił, który od końca jest tym, kim jest do początku w sobie – Barankiem Bożym, złożonym w ofierze przed założeniem świata¹⁸, Chrystusem jako Jezusem, ukrzyżowanym i wskrzeszonym, przez którego i w którego wszystko jest stworzone (Kol 1,16), który wiecznie nosi w swoim ludzkim ciele rany, otrzymane w historii (J 20,20.25.27) – ten Bóg nie jest zasadą, pierwszą przyczyną, niezmiennym pozahistorycznym początkiem, bezwzględnie tożsamym ze swoim ukończeniem w nieskończonej przyszłości. Niezmiennność, absolutna pozahistoryczność Boga jest szkodliwą dla teologii abstrakcją filozofów. Bóg poza samookreśleniem się wobec historii przymierza z ludzkością jest nieznanym objawieniu. Oczywiście, Bóg nie staje się razem ze swoim stworzeniem w jakimś procesie współtworzenia się: jest od początku tym, kim jest na końcu, lecz na końcu nie jest tym, kto by był poza relacją z człowiekiem w historii! Wieczność Boga „przed” historią znajduje się w dialogicznej relacji do wieczności „po” historii.

¹⁴ Por. K. Барт, *Послание к Римлянам*, Москва 2005, s. 138-162. (K. Barth, *Römerbrief*, 1922, Rz 5,12-21); K. Barth, *Christ and Adam*, New York 1962.

¹⁵ Przede wszystkim: 1 J 4,18, a także J 7,13; 20,19; Rz 8,15; 2 Kor 7,5; Hbr 2,14-15; Ap 18,10.15 i inn.

¹⁶ J 3,36; Rz 1,18; 4,15; 9,22; Ap 14,10 i inn.

¹⁷ 2 Kor 7,10; Ef 2,12; 1 Tes 4,13.

¹⁸ Ap 13,8. και προσκυνησουσιν αυτον (θηριον – K.V.) παντες οι κατοικουντες επι της γης, ου ου γεγραπται το ονομα αυτου εν τω βιβλιω της ζωης του αρνιου του εσφαγμενου απο καταβολης κοσμου. Biblia Tysiąclecia z niejasnych powodów odnosi to „od założenia świata” do zapisania imion wybranych, a nie do zabicia Baranka.

Relację wieczności Boga do czasowości historii można przedstawić w następującym obrazie: Bóg poza historią „rzuca się” z „zamkniętymi oczami” w przepaść Innego, otchłań historii, i w tym samym momencie jednocześnie wynurza się po tamtej stronie przepaści, przeniknąwszy całość czasu, poznawszy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość na swej skórze. I teraz stoi nad tą przepaścią... I co tam, przed nim: zimna woda czy palący ogień? Ale stoi cały mokry! Przepaść jest określona w stworzeniu, bo Bóg w Synu już się określił jako stwórca w stosunku do niej: historia staje się przerabią albo piecem dlatego, że Stwórca jej już na początku przedarł się do końca przez nią.

Ad IV. Bóg jest miłością, czyli dobrem w wolności: pomimo braku obiektywnego sukcesu dobra Bóg, będąc wolnością i pragnąc wolności dla stworzenia nie cofa daru istnienia innego.

1) *Jedynym określeniem Boga w jego istocie, które da się wyczytać w objawieniu – to jest αγαπη*¹⁹. Chociaż nie wiemy uprzednio przez nasze doświadczenie, co to jest αγαπη²⁰, dowiadujemy się tego z czynów Bożych. Jest ona stałym nastawieniem na osobowe dobro Innego przy bezwarunkowej akceptacji wolności bycia Innego jako takiego. Widzimy to zarówno w Trójcy, jak i w działaniu Trójcy ad extra. Bóg, więc, nie jest uwarunkowany i określony przez żadną naturę, uprzednio wobec niego ustaloną i wobec jego objawienia poznawaną (w tym nie jest określone przez abstrakcyjne Dobro, poznawane na drodze filozoficznej). Akceptacja wolności innego w wewnętrznej wolności Boga, choć związana z „ryzykiem” dla dobra, jest nieprzemijalną cechą αγαπη Boga.

2) *„Miłość, która zwycięża wolność” jest oksymoronem.* Bóg nie wciela się w bezpieczne zabawki, zaprogramowane od początku na założony sukces gracza. Αγαπη nie realizuje się przez uprzednie wszechmocne ukierunkowanie na Dobro stworzenia kosztem wolności Innego.

3) *Αγαπη Boga jest otwarta na tragedię Dobra.* Pomocne tu mogą być kategorie dramatyczne: satyra, heroika i tragedia. Jeśli określać bohatera dramatu ze względu na relację wartości ontycznej i roli, to bohater satyry jest mniejszy od odgrywanej roli, udaje kogoś wielkiego, kim nie jest; bohater heroiczny jest tożsamy z rolą; bohater tragiczny to ten, kto został przewyżniony przez rolę, jest większy, niż swoja realizacja²¹.

To w naszym egoistycznym pojmowaniu „miłość” jest przegrana, jeśli jest „nieodwzajemniona”, bo nasza miłość jest przeplatana z ερως²²em, z pragnieniem

¹⁹ 1 J 4,8.16.

²⁰ К. Барт, *Церковная догматика*, т. 1, Москва 2007, s. 231-232 (K. Barth, *Church Dogmatics*, II/1, London-New York, s. 275-276).

²¹ O różnych typach komunikacyjnych strategii w sztuce dramatycznej według relacji, zachodzących pomiędzy rolą a jej realizacją, por., np: В.И. Тюпа, *Художественность*, Дискурс 2 (1996) – Virtual Department, http://www.nsu.ru/education/virtual/discourse2_23.htm

posiadania innego jako dobra. Omylność tej erotycznej, „wzajemnej”, „szczęśliwej” miłości w sposób szczególny objawia się w krzyżu/zmartwychwstaniu (Jan²²) i w Eucharystii²³. Dramat zbawienia nie jest dramatem o Dobru, ani też o miłości w kategoriach „szczęścia – nieszczęścia”. W tym dramacie nie chodzi o rozstrzygnięcie pytania, czy Bóg okaże się udanym czy nieudanym amantem. *Αγαπη* Boga jest całkowicie bezinteresowna, więc nie jest przegrana nawet wobec ostatecznej porażki dobra, bo największa *αγαπη*, jaką jest Bóg, jego wewnętrzne życie, już jest okazane. („Nie oszukujmy się – tak naprawdę nie bywa relacji bez wzajemności” – M. Buber²⁴).

Satyra natomiast na miłość byłoby napisanie, reżyserowanie i odegranie dramatu, w którym Autor wcześniej ustalił scenariusz, w którym krnąbrne stworzenie w ostatnim akcie sztuki rzuca się w objęcia szczęśliwego Autora-Reżysera-Amanta. Człowiek podziemia bynajmniej nie wszedłby do tego kryształowego pałacu, z góry ustalonego pastoralnego ukończenia, w którym objawia się finalna prawda o człowieku jako o marionetce. A człowiek ten z podziemia, przecież, jest stworzony, jest realnym uczestnikiem rzeczywistego dramatu Bożego!

PRESUPPOSITIONS OF THE QUESTION OF THE APOCATASTASIS – ABSTRACT

A hope for the universal personal salvation points a deep question, which makes possible to explicate the subject of the Christian hope, but, as it seems, it is weakly (rather sentimentally) founded on the Christian revelation. Word of God reveals God, who is a disinterested Love, which happens in relation to creatures, Love which rejects with wrath everything what is not this Love, and which doesn't want to satisfy human egoistic aspiration for happiness of everybody who exists.

²² Według czwartej Ewangelii, wywyższenie, uwielbienie Syna Człowieczego, który zstąpił z nieba, czyli spełnienie całej jego posługi darowania życia wiecznego światu i uwielbienia Ojca wobec świata, dokonuje się już na krzyżu. Objawienia Zmartwychwstałego nie wnoszą do istoty życia Bożego nic nowego w porównaniu z krzyżem Syna (por. np. prace R. Browna, bpa K. Bezobrazova i innych).

²³ Podczas ostatniej wieczerzy Jezus bierze kielich po sederze (1 Kor 11,25), ten kielich, który zwykle się nie pije, pozostawiony dla czasów eschatyczno-mesjańskich, i wyjaśnia uczniom, że ten „ostateczny” kielich, po którym już nic większego nie będzie, kielich zbawienia – to jest kielich jego krwi, wylewanej za wszystkich. Jeżeli Eucharystia jest antycypacją wieczności, to życie wieczne objawia się jako ofiarna uczta Baranka zabitego, a nie tryumfująca uczta apokaliptycznego Baranka (młodego Kozła) – przewodnika.

²⁴ М. Бубер, op. cit., s. 20. Por. tamże szczegółowo o wzajemności relacji w posłowie Bubera do „Ja i Ty” – s. 84-91.