

KS. MIECZYŚLAW KINASZCZUK

**REINTERPRETACJA APOKATASTAZY  
JAKO URZECZYWIŚNIENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NADZIEI  
W UJĘCIU TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WSCHODU**

Papież Jan Paweł II napisał: „Dawne Sobory odrzuciły teorię tak zwanej apokatastazy ostatecznej, według której świat po zniszczeniu zostanie odnowiony, a wszelkie stworzenie dostąpi zbawienia; teorię, która pośrednio znosiła piekło. Problem jednak pozostał”<sup>1</sup>. Idea powszechnego zbawienia wszelkiego stworzenia wciąż jest aktualna w teologicznej dyskusji. Chociaż jest to pogląd dominujący przede wszystkim w Kościele chrześcijańskiego Wschodu, nie przestaje również intrygować teologów katolickich i wciąż budzi w nich zainteresowanie, połączone z pytaniami: Czy apokatastaza jest prawdą wiary, czy tylko jakąś „fantazją eschatologiczną”, o której pisał swego czasu ks. prof. Czesław Bartnik<sup>2</sup>. Czy da się ją pogodzić z katolicką nauką o piekle i wiecznym potępieniu? Jak ma się głoszenie teologicznego poglądu o powszechnym zbawieniu do nauki o wolnej woli człowieka? Te i inne pytania świadczą o tym, że rzeczywiście idea apokatastazy stanowi problem, który domaga się wciąż nowych interpretacji.

Wartość i znaczenie dyskusji o miejscu apokatastazy w teologii chrześcijańskiej (zarówno wschodniej jak i zachodniej) ma swoje historyczne korzenie, gdyż toczy się ona od wielu wieków. Prekursorem nauki o nadziei powszechnego zbawienia był Orygenes (185–254), którego pogląd został potępiony na Synodzie Konstantynopolińskim II (543), ale nie dlatego, że był heretycki. Powodem odrzucenia go było niezrozumienie myśli starożytnego teologa. Adwersarze przypisywali mu bowiem pojmowanie apokatastazy jako powszechnej amnestii, nie liczącej się z wolną wolą potępionych, a takie postawienie sprawy nie tylko nie ma nic wspólnego z nadzieją zbawienia, ale wręcz przeciwnie, stoi w sprzeczności z nauką Ewangelii, która wielokrotnie podkreśla znaczenie wolnego wyboru istoty rozumnej (Mt 16, 24; Mt 19, 17; Mk 8, 34; J 7, 17). Orygenes

nie traktował głoszonej przez siebie tezy jako obligatoryjnej doktryny, ale przedstawiał ją w formie hipotezy o możliwości nawrócenia po śmierci. Był on nawet przekonany, że bezbożni mogą przestać być bezbożnymi, a szatan może pojednać się ze Stwórcą<sup>3</sup>. Chodziłoby więc o szczęśliwe zakończenie, które stałoby się udziałem wszelkiego stworzenia, o którym Bóg w czasie aktu stwórczego powiedział, że było dobre (Rdz 1, 1). W ten sposób dzieło Stwórcy zamknęłoby się w klamrze obejmującej początek i koniec kosmosu jako dwa równorzędne dobre momenty w ekonomii odkupienia.

W ciągu wieków swój udział w teologicznej dyspucie o apokatastazie zaznaczyli także m. in. Teodor z Mopsuestii, Dydim Ślepy, Ewagriusz z Pontu, Izaak Syryjczyk, Grzegorz z Nyssy, a w czasach współczesnych zwolennikami apokatastazy byli o. Sergiusz Bułgakow i prawosławny teolog z Paryża Paul Evdokimov.

## I. Paradoks wolności

Wydaje się uzasadnione postawienie tezy, że wolność jest wartością nie jednowymiarową, lecz wielopłaszczyznową, gdyż z chrześcijańskiego punktu widzenia stoi ona w centrum ludzkiego życia, z drugiej zaś strony często staje się źródłem konfliktu we wnętrzu osoby ludzkiej.

W świecie widoczne jest napięcie pomiędzy chrześcijańskim poglądem na człowieka a ujęciem laickim czy ateistycznym. Powtarza się nawet twierdzenie, że zeświecczony człowiek postrzega Boga jako nieprzyjaciela wolności.<sup>4</sup> Reperkusje takiego poglądu są widoczne w różnych kierunkach filozoficznych prezentujących tezę o złym Bogu. Potwierdzeniem tego jest następujący sylogizm ateistyczny: „Jeśli Bóg istnieje, ja nie jestem wolny; jestem wolny, więc Bóg nie istnieje”<sup>5</sup>. Przeciwnością powyższego stwierdzenia jest światopogląd chrześcijański, według którego Bóg nie jest zły, lecz w najwyższym stopniu Dobry, a wolność od Niego pochodząca stanowi sam rdzeń teologii człowieka, gdyż właśnie dzięki wolnej woli istota ludzka urzeczywistnia się jako osoba<sup>6</sup>.

W tym miejscu rodzi się pytanie o właściwe umieszczenie wolności człowieka w hierarchii wartości. Chodzi również i o to, by lepiej zrozumieć mechanizm funkcjonowania wolnej woli istot rozumnych w kontekście nauki o apokatastazie.

### 1. Geneza wolności człowieka

Pytając o początki daru wolności osoby ludzkiej, należy widzieć ów problem w kontekście trynitarnym i chrystologicznym, gdyż cała antro-

pologia wschodnia tak właśnie postrzega człowieka – jako byt pochodzący od Boga. W myśl tego stwierdzenia człowiek jest wolny, ponieważ jest obrazem Boskiej wolności i dlatego ma on możliwość wyboru<sup>7</sup>.

Pismo Święte – źródło wiedzy o człowieku – widzi osobę ludzką jako wyjątkowe dzieło Boga. Stworzenie na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26–28) zakłada przekazanie człowiekowi atrybutów samego Kreatora. Są nimi rozum i wolna wola. Ten obraz Boga odcisnięty w człowieku<sup>8</sup> decyduje o tym, iż różni się on w zasadniczy sposób od pozostałych stworzeń, które co prawda były dobre w oczach Stwórcy, ale nie posiadały wyraźnego związku duchowego i intelektualnego z Bogiem. Tylko człowiek stał się partnerem Stwórcy, ponieważ mógł partycypować w dialogu i decydować o sobie i o kształcie otaczającego świata. Został zatem człowiek stworzony i obdarzony darem wolności wyboru, by przemieniać cały kosmos.

Ten rajski stan pierwszego człowieka, powołanego do podporządkowania sobie ziemi i uczynienia jej poddaną (Rdz 1, 28), został naruszony przez grzech, którym było sprzeniewierzenie się woli Boga. Dochodzi tutaj do paradoksu, bowiem osoba ludzka znająca Boga, Jego miłość i dobroć, zdolna do panowania, ale także do „kochania, ożywiania i ofiarowania Bogu całego stworzenia, gdyż jest królem i kapłanem”<sup>9</sup>, nagle zaczyna w niewłaściwy sposób używać daru wolności. Konsekwencje tego Biblia określa krótko: „poznali, że są nadzy” (Rdz 3, 7). Owa nagość to nic innego jak odkrycie i doświadczenie utraty Boga, Jego obecności. Człowiek stracił duchową więź ze Stwórcą, ponieważ źle użył swej wolności. Ta pierwsza w dziejach człowieka konfrontacja jego wolności ze światem zewnętrznym przyniosła gorzki owoc w postaci grzechu pierworodnego. Co więcej, rozpoczął on proces łańcuchowy zła, które w miarę upływu czasu nieustannie się rozszerzało. W ten sposób człowiek, który pierwotnie był przyjacielem Boga i został obdarzony wolnością przyporządkowaną Osobie Boskiej<sup>10</sup>, w wyniku ukierunkowania tego daru i władzy zarazem w niewłaściwą stronę odczuł w sobie, że Bóg jest *absconditus* (ukryty). Znalazł się w sytuacji, która wskazywała potrzebę naprawienia chorej wolności. Co w tej sytuacji robi Bóg? Ponieważ odwiecznie myśli o zbawieniu człowieka<sup>11</sup>, dlatego rezygnuje z swojej transcendencji, w jakimś sensie opuszcza ją po to, by wyzwolić rodzaj ludzki, gdyż jest Tym, który kocha człowieka<sup>12</sup>. Można postawić tezę, że transcendencja Boga ustąpiła miejsca Jego immanencji w tym celu, by ratować wolność człowieka. Chrystus, który stał się immanentny, bo przyjął cielesną postać, jawi się jako Boski Wyzwoliciel, Terapeuta ludzkiej wolności, Le-

karz, który poprzez sanację ludzkiej wolności ukazuje człowiekowi nowe perspektywy życia: „Idź i nie grzesz więcej” (J 5, 14; 8, 11). Chodzi zatem o postępowanie na drodze prawości i łaski. Dobitnie ujął to Apostoł Narodów w słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Właśnie to jest najważniejsze, by wolność będąca kategorią metafizyczną przybierała formy konkretnych wartości, takich jak dobro i prawda.

## 2. Antyteza wolności

„Strategia człowieka musi partycypować w strategii Boga”<sup>13</sup>. To zdanie prawosławnego teologa potwierdza tezę, że osoba ludzka jest wtedy naprawdę sobą, gdy w wolności odkrywa swoją tożsamość i próbuje nadać sama sobie własne znaczenie<sup>14</sup>. Realizuje się w ten sposób przeżywanie siebie, które musi być związane ze Stwórcą, gdyż bez Niego stworzenie traci swój sens. Oto antropologiczny model rysujący przed nami perspektywę szczęścia doczesnego i wiecznego. Echo wspaniałej wizji człowieka spełnionego, bo zakorzenionego w Bogu. Człowiek, który otrzymał dar wolności z góry, „od Ojca światła” (Jk 1, 17), tak naprawdę doznaje szczęścia wówczas, gdy znajduje się w orbicie Wcielonej Miłości.

Jest to ideał, który niestety natrafia na opór osoby ludzkiej. Dzieje się tak wówczas, gdy człowiekowi wydaje się, podobnie jak pierwszym rodzicom, że poza Bogiem również rozpościera się wspaniała perspektywa szczęścia, którego trzeba skosztować. I dlatego rezygnuje z prawdziwej wolności, niczym ewangeliczny młodszy syn (Łk 15, 11–32), na rzecz pozornej, i jak się później okaże, zatrutej przez diabła, który jest nieprzyjacielem Stwórcy, a zatem również wolności i jej komponentów – prawdy i dobra. Oto prawdziwy paradoks przeżywania wolności przez człowieka! Bo jakże inaczej nazwać to, iż osoba ludzka, będąc świadoma swojego statusu wynikającego z przynależności do Boga, zamienia go na życie „w mroku i cieniu śmierci” (Łk 1, 79). Jednym słowem łaska ustępuje miejsce grzechowi, światłość ciemności, prawda kłamstwu, a piękno brzydocie. Dramat egzystencji „zawdzięcza” człowiek temu, który stał się nieprzyjacielem Boga – diabłu, „który dzieli, rozłącza, przecina wszelką komunę i prowadzi człowieka do skrajnej samotności”<sup>15</sup>.

Misterium grzechu ma zatem swoich aktorów po dziś dzień, a miejscem walki pomiędzy szatanem a człowiekiem jest ludzkie serce. W nim po wielokroć dochodzi do urzeczywistnienia tego, co można nazwać „zbuntowaną” wolnością, czyli taką, która sprzeciwia się woli Boga. Tak jak w biblijnym przekazie opowiadającym o grzechu pierwszych rodziców,

podobnie w naszych czasach człowiek przyjmuje pokusę szatana i oddala się od Boga. Jest to przeciwstawienie się prawdziwej wolności ukierunkowanej zawsze na Dobro i Prawdę. Prawdziwym sukcesem diabła jest to, iż udaje mu się przekonać człowieka do przyjęcia fałszywego obrazu Boga jako władcy, który „dyktuje rozkazy i wymaga ślepego posłuszeństwa”<sup>16</sup>. Jest to teza na wskroś fałszywa i prowadzi do zniewolenia osoby ludzkiej, a raczej odczucia w swoim wnętrzu stanu, który lokalizuje człowieka gdzieś poza Bogiem, który jest Prawdą. Tylko poznanie prawdy daje człowiekowi autentyczną wolność (J 8, 32). Człowiek tracąc Prawdę, *de facto* traci więź z Bogiem, a tym samym nie może już przeżywać swojej wolności, która przybrała postać grzechu. Apostoł Paweł ujmuje tę rzeczywistość następująco: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19).

### 3. Konieczność Wcielenia

Gdy mówimy o wcieleniu Syna Bożego, to należy odwołać się do świadectwa Objawienia: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1). Dramat stworzeń powstały w wyniku grzechu pierwotnego został w jakiś przedziwny sposób włączony w tajemnicę samego Boga. Można powiedzieć więcej. Wewnątrz trynitarniej komunii dokonuje się znacząca „zmiana”, polegająca na tym, iż Bóg niejako przestaje być *Deus absconditus*, czyli Bogiem ukrytym, lecz wychodzi ku człowiekowi i dzieli się z nim swoim życiem i radością. W ten oto sposób „los stworzeń jest zespolony z losem samego Stwórcy”<sup>17</sup>. Transcendentny Bóg postanowił zamieszkać wśród ludzi w widzialnej postaci, ale już nie jako obłok czy słup ognia, lecz jako Osoba. Ta doskonała forma egzystencji Boga, który w sposób dobrowolny i ofiarny ograniczył swoją wszechmoc<sup>18</sup>, dokonała się w historii i wciąż się dokonuje, ponieważ jest odpowiedzią Stwórcy wobec stworzenia. Przez grzech człowiek cielesnie i zmysłowo pogrążył się w ciemnościach, ale Chrystus wynosi go ponad jego byt, aż do poziomu nowego stworzenia<sup>19</sup>. W ten oto sposób „mroki i ciemności” (Ef 4, 18) zostały rozjaśnione blaskiem chwały wcielonego Słowa Bożego. Ale z wcieleniem odwiecznego Logosu wiąże się jeszcze jedna korzyść, którą należy widzieć w perspektywie egzystencji człowieka. Otóż obecność Wcielonego Boga pośród ludzi jest piękna, ponieważ właśnie ona uszczęśliwia i wprawia je w zachwyt. Innymi słowy, wraz z Chrystusem całe niebo zstąpiło na ziemię, a wizja ta raz na zawsze wpisała się w ludzką duszę<sup>20</sup>. Boże Narodzenie wniosło do antropologii niezwykle walor. Mówi

się o „cudzie wcielenia”, w świetle którego można określić człowieka nie tylko mianem szczęśliwego, ale przede wszystkim błogosławionego również wówczas, gdy przyjdzie mu cierpieć prześladowanie dla sprawiedliwości (Mt 5, 10), a nawet ponieść śmierć męczeńską<sup>21</sup>.

Nas jednak interesuje znaczenie wcielenia Syna Bożego z punktu widzenia wpływu tego faktu na ludzką wolność. W jaki sposób Bóg – Człowiek zaznaczył swoją ingerencję, jeśli tak wolno mówić, w dziedzinie wolności? Należy pamiętać, że grzech pierworodny dokonał spustoszenia w sferze duchowej człowieka, ale nie tylko, bo przecież inne sfery życia również uległy wpływowi grzechu. Skoro mówi się, że Syn Boży jawi się jako Uzdrowiec, „rodzący zdrowie”<sup>22</sup>, to można zaryzykować stwierdzenie, że to terapeutyczne działanie Chrystusa objęło również sferę wolności, uzdrowienia jej, właściwego ukierunkowania i nadania jej odpowiednich wymiarów. Bo trudno sobie wyobrazić, by Chrystus dokonał tylko częściowego uzdrowienia osoby ludzkiej, skoro człowiek jest jednością i cały podlega boskiemu działaniu. A zatem chora dotąd ludzka wolność została poddana terapeutycznej mocy Odkupiciela i nabrała nowego blasku. Nie znaczy to, że od tej chwili człowiek nie będzie musiał przeciwstawiać się siłom ciemności, którym przewodzi szatan. Jednak dzięki łasce przebóstwienia osoba ludzka uczestniczy w Bogu, w Jego łasce do tego stopnia, iż w jakiś niewytłumaczalny dla ludzkiego umysłu sposób staje się Bogiem<sup>23</sup>. Apostoł Narodów ujmuje tę myśl następująco: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

## II. Zstąpienie do otchłani jako pierwsza apokatastaza

*Katechizm Kościoła Prawosławnego* nie przedstawia prawdy o istnieniu piekła w ujęciu dogmatycznym. Jednak teologia i wiara Kościoła chrześcijańskiego Wschodu ukazują problem – wynikającej ze źle pojętej wolności – kary, która związana jest z piekłem. Doktryna wschodnia wspomina o nim między innymi przy okazji prezentacji ikony *Zstąpienie do otchłani*<sup>24</sup>, a także przy innych okazjach, choćby w związku z perykopą o Kafarnaum (Mt 11, 23). Opcja na rzecz uniwersalnego zbawienia, które ma się dokonać na końcu czasów nie przeczy zatem istnieniu piekła, nie wyklucza go z kościelnego nauczania. Nie traktuje go też jako fantazji czy mitu. Chyba najbardziej przemawiającym do naszego umysłu i wyobraźni obrazem piekła jest zdanie zapisane w Ewangelii: „Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 8, 12).

Piekło zatem istnieje, ale jak ma się do tego wiara w powszechne i ostateczne zbawienie? Czy to znaczy, że piekło jednak nie jest wiecz-



ne? Że kiedyś przestanie istnieć? Takie ujęcie problemu klóciłoby się przecież z pojęciem sprawiedliwości Boga. Wzmianki o piekle w nauczaniu Chrystusa każą traktować je z całą powagą i pamiętać, że jest ono realną możliwością związaną z dramatem ludzkiej wolności; choć nie było ono przewidziane w odwiecznych planach Opatrzności Bożej, bo „Bóg jest Miłością” (1J 4, 8). Niektórzy nawet twierdzą, że trudno sobie wyobrazić, żeby obok wiecznego królestwa Bóg przygotował wieczne piekło jako miejsce karni, bo w pewnym sensie byłaby to porażka Boga<sup>25</sup>. Ważne jest zatem to, by znać cel i celowość kary piekielnej; by w świetle Objawienia spróbować zrozumieć sens piekła i jego znaczenie.

Teologiczne nauczanie chrześcijańskiego Wschodu, przepełnione nadzieją, postrzega piekło jako miejsce terapeutyczne. Zstąpienie Chrystusa do otchłani było aktem na wskroś terapeutycznym i jednocześnie miało charakter pierwotnej apokatastazy, gdyż Syn Boży miał na celu nie tyle usprawiedliwienie człowieka i całego stworzenia, ale właśnie uzdrowienie i powołanie bytu do nowej jakości. Jej wyznacznikiem miało być zbawienie ofiarowane przez Syna Bożego. Ikona *Zstąpienia do otchłani* wyraża w sposób plastyczny tę właśnie prawdę. Ale czyni to nie tylko malarstwo, lecz również wschodnia modlitwa przewidziana na wielkosobotnie nabożeństwo paschalne, która zawiera takie słowa: „Zszedłeś na ziemię, by ocalić Adama, a nie znajdując go, o Panie, poszedłeś szukać go w piekło”<sup>26</sup>. Trzeba jednak wyraźnie odróżnić nadzieję od naiwnej wiary, która nie ma nic wspólnego z dojrzałym spojrzeniem na działanie Boga. Nie do przyjęcia jest wizja Boga, który beztrudnie wszystko wszystkim przebaczy i ostatecznie sam wszystko naprawi<sup>27</sup>. Terapia prowadzona przez Wcielonego Boga ma przede wszystkim uzdrowić i napełnić życiem podległe śmierci całe stworzenie. Innymi słowy, dzięki terapii mają się spełnić słowa ojców Wschodu, że świat nie został stworzony po to, by zostać odrzuconym, ale przede wszystkim w tym celu, by być przemienionym<sup>28</sup>. Jest to zatem jakaś forma ostatecznej apokatastazy, mającej się objawić i spełnić na końcu czasów, gdy Chrystus przyjdzie w chwale. Trudno nie zrozumieć i przyjąć w tym miejscu głębokiego pragnienia teologii wschodniej, według której zejście Syna Bożego do otchłani było antycypacją ostatecznego zwycięstwa Chrystusa. A łączy się ono z prawdą o zbawczym końcu czasów, kiedy to wyzwolenie stworzenia z niewoli i korupcji grzechu zaznaczy się poprzez uczestnictwo w chwale dzieci Boga<sup>29</sup>.

Zwycięstwo Chrystusa nad piekłem nabiera wymiaru kosmicznego, który znosi wszelkie granice. Co prawda między zstąpieniem do piekieł

a ukazaniem się Zmartwychwstałego pozostaje przestrzeń niewysłowionego misterium otoczona milczeniem<sup>30</sup>, to jednak nawiedzenie otchłani przez Chrystusa zapoczątkowuje nową rzeczywistość. Można postawić tezę o triumfie tej chwały, która objawi się na końcu czasów, gdy Ojciec przekaże cały sąd Synowi (J 5, 22). Wtedy Chrystus dokona oczyszczenia i uzdrowienia całego stworzenia.

### III. Sakramentalny wymiar apokatastazy

Ogólne i pobieżne rozumienie idei powszechnego zbawienia łączone jest (i słusznie) z końcem świata, który będzie wypełnieniem słów Pisma Świętego: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15–16). W innym miejscu czytamy, że odwieczny Sędzia powróci w chwale i oddzieli dobrych ludzi od złych, jak się oddziela owce od kozłów (Mt 25, 32). Biblijne obrazy mogą przerażać w swoim realistycznym przekazie, co czasami bywa rozumiane zbyt jednostronnie w nauce katolickiej. Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, odnosząc się do ostatniego wydania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, zwrócił uwagę na niedostatki nauki o ostatecznych losach człowieka: „Dlaczego nie powiedzieć nic o nadziei i modlitwie o zbawienie powszechne, które odnajdujemy u Ambrożego z Mediolanu, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Areopagity, Izaaka Syryjczyka, Julianny z Norwich oraz tylu wielkich teologów współczesnych, takich jak Hans Urs von Balthasar? Problemy te są istotne dla dzisiejszego człowieka, który oscyluje w tragiczny sposób między strachem przed nicością a zwodniczymi obietnicami reinkarnacji”<sup>31</sup>.

Żyjąca w sferze pragnień i modlitwy we wschodnim chrześcijaństwie idea powszechnego zbawienia zaznacza swoją obecność w egzystencji Kościoła i poszczególnych jego członków już *hic et nunc*, w czasie ziemskiej wędrówki. Teologia wschodnia zgłębia sens sakramentu chrztu, który jednoczy nas z Chrystusem<sup>32</sup>. Znajdujemy w niej jeszcze jedno, dosyć oryginalne rozumienie tego sakramentu: chrzest jest uczestnictwem człowieka w zstąpieniu Chrystusa do otchłani. Należy rozumieć to w ten sposób, że na mocy chrztu sakramentalnie umieramy z Chrystusem i z Nim powstajemy z martwych rodząc się do nowego życia oraz z Synem Bożym zstępujemy do otchłani. W ten sposób chrzest nie jest tylko śmiercią i zmartwychwstaniem z Chrystusem, ale jest także zejściem do szelu i wyjściem stamtąd na podobieństwo Chrystusa<sup>33</sup>. Symbolika tej prawdy zawiera się w zanurzeniu przyjmującego chrzest w wodzie i powstaniu



z niej. Zanurzenie to zejście wraz z Chrystusem do otchłani, wynurzenie zaś to wyjście z niej i triumfalny powrót.

Idąc dalej można zaryzykować stwierdzenie, że sakrament chrztu jest jakąś partycypacją w ostatecznym triumfie Chrystusa (por. Rz 6, 4n). Człowiek przyjmujący chrzest i zanurzający się w wodach uświęconych mocą z nieba wraz z Chrystusem mistycznie rodzi się w piekle, to znaczy tam, gdzie zło kuli się w swej ostatecznej beznadziejności<sup>34</sup>. Tajemnica to wielka i niepojęta dla ludzkiego umysłu! Należy to misterium rozumieć w tym znaczeniu, że każdy ochrzczony obdarzony jest stygmatami troski Chrystusa i niepokoju o los tych, którzy są w piekle<sup>35</sup>. Znowu spełniają się słowa Chrystusa: „U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe” (Mt 19, 26). Właśnie dlatego, że Chrystus kieruje się zupełnie inną logiką niż człowiek, ten może liczyć na niewysłowny dar zbawienia ofiarowanego przez Odkupiciela świata. Należy zgodzić się z opinią P. Evdokimova, że „wszystko zmierza do jednego przypomnienia, że nie ma życia wiecznego poza Chrystusem i jego sakramentami”<sup>36</sup>. Nie ma go także poza chrztem, a nawet można powiedzieć więcej: w sakramencie chrztu człowiek uczestniczy w chwale stworzeń, która ma się objawić w apokatastazie. Ale chodzi jeszcze o coś innego. Mianowicie każdy ochrzczony staje się nowym człowiekiem, czymś w rodzaju *mikrotheos*, czyli miejscem obecności Chrystusa i Jego słowa<sup>37</sup>. W związku z tym na ochrzczonym ciąży obowiązek konsekrowania otaczającego go świata, czynienia z niego przestrzeni przemienionej obecnością Boga.

Widać zatem wielkie znaczenie sakramentu chrztu na drodze przemiany kosmosu, której mają dokonywać wszyscy ochrzczeni. Czyż nie można tego uważać za taką wstępną apokatastazę – powrót stworzenia do Boga? Wielkie znaczenie ma modlitwa człowieka, gdyż idea powszechnego zbawienia mieści się nie na płaszczyźnie doktrynalnej, ale w sferze modlitewnej i pragnieniowej. Skoro Izaak Syryjczyk modlił się o zbawienie wszystkich istot, włącznie z szatanem, to współczesny ochrzczony powinien być kapłanem modlitwy o powszechne szczęście wszystkich stworzeń. Zwłaszcza dlatego, że odbył wędrówkę do otchłani wraz z Chrystusem, który także tam zaniósł swoje światło.

Chrześcijański egzystencjalizm Wschodu umieszcza człowieka na płaszczyźnie głębokiego pragnienia powszechnego zbawienia całego kosmosu. Chrześcijanin poszukuje tego, czego Bóg udziela w sakramentalnej łasce, szczególnie w łasce chrztu, a także w modlitwie. Dlatego celem nieustannej modlitwy jest umożliwienie człowiekowi, już tu na ziemi, wejścia w eschatyczną rzeczywistość królestwa Bożego. Ono będzie

pieśnią ku chwale Trójjedynego Boga, który posłał swego Syna, by zbawił świat, czyli cały kosmos.

#### IV. Apokatastaza kosmiczna i indywidualna

Idea powszechnego zbawienia lansowana w Kościele chrześcijańskiego Wschodu rozróżnia dwa aspekty ostatecznego szczęścia – odnośnie do: 1) całego kosmosu, wszystkich bytów materialnych i niematerialnych, 2) człowieka, który nawet po upadku nie przestał być „koroną” stworzenia. Koniec świata będzie zatem tym momentem, w którym urzeczywistni się żarliwa nadzieja szczęśliwej rekapitulacji wszystkiego, co istnieje, a co wcześniej uległo korupcji grzechu.

Kiedy on nastąpi? Odpowiedź leży nie w gestii ludzkiego umysłu i intelektualnych spekulacji, lecz jest częścią Boskiej wszechwiedzy. Chrystus wyraźnie podkreśla, że tylko Ojciec zna „ową godzinę” (Mt 24, 36) – moment, który ostatecznie zamknie historię świata. Nie można go przewidzieć, ponieważ ma on charakter transcendentny<sup>38</sup>. Można zaś powiedzieć, że stanie się wówczas coś, co jest przedmiotem wielkiej nadziei chrześcijańskiej. Pawłowe słowa: „Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7, 31) suponują nadejście nowej jakości odkupionej i uświęconej przez Syna Bożego, obejmującej wszystkie stworzenia.

A co z piekłem i szatanem? Czy one także zostaną objęte nadzieją zbawienia? Jest to problem leżący w samym sercu dyskusji o apokatastazie. Nie dziwi więc fakt, że teologia chrześcijańskiego Wschodu również pyta o losy piekła i jego mieszkańców<sup>39</sup>. Wieczność piekła nie jest pojmowana w kategoriach ilościowych, nie można powiedzieć o nim, że czasowo trwa zawsze, ponieważ wieczność odnosi się jedynie do Boga, który dzieli się tym darem z wszystkimi odkupionymi i szczęśliwymi. Jeśli używa się terminu „wieczny” w stosunku do piekła, to chodzi o wieczność w sensie jakościowym. Przy końcu czasów otrzyma ono nową jakość, w której nie będzie już miejsca dla zła; skurczy się i zniknie na zawsze<sup>40</sup>.

Teologia Wschodu nie kwestionuje ludzkiej wolności, dlatego stoi na stanowisku, iż apokatastaza nie zależy tylko od samego Boga. Łączy się ona z cudem miłości człowieka połączonej z żarliwą modlitwą<sup>41</sup>. Właśnie dzięki wytrwałej modlitwie sprawiedliwego, o której pisze Apostoł Jakub (Jk 5, 16), może ziścić się wizja apokatastazy. Nawet piekło oraz upadłe anioły i inne stworzenia powinny być objęte modlitwą mistyków. Chrześcijański Wschód w swoim skarbcu posiada piękną i wymowną modlitwę, którą odmawiał św. Izaak Syryjczyk, człowiek o wyjątkowym sercu mistyka: „Czymże jest serce miłujące? Jest sercem, które zapala się miłością

do całego stworzenia: do ludzi, ptaków, zwierząt, demonów, do wszystkich stworzeń. Ten, kto ma takie serce, nie potrafi pomyśleć, ani patrzeć na jakieś stworzenie bez łez w oczach, z powodu ogromnego współczucia, które ogarnia jego serce. Serce mięknie i nie może znieść, jeśli widzi i dowiaduje się od innych o jakimkolwiek cierpieniu, choćby to była najmniejsza kara zadana jakiemuś stworzeniu. Dlatego też taki człowiek nie przestaje modlić się również za zwierzęta, za nieprzyjaciół prawdy, za tych, którzy wyrządzają mu krzywdę, aby byli zachowani i oczyszczeni. Pod wpływem nieskończonej litości, która budzi się w sercu tych, którzy upodabniają się do Boga, modli się on nawet za węża<sup>742</sup>.

Ostateczne losy świata zależą zatem nie tylko od Zmartwychwstałego, lecz także od człowieka, od jego modlitwy za cały kosmos ze wszystkimi stworzeniami, od jego duchowego zaangażowania. To dlatego koncepcja powszechnego zbawienia w ujęciu chrześcijańskiego Wschodu ma wydźwięk duchowego pragnienia i modlitwy. Pozbawiona jakichkolwiek wymiarów doktrynalnych, zaleca przyjęcie apokatastazy w milczeniu<sup>43</sup>.

Idea powszechnego zbawienia, którą proponuje chrześcijański Wschód, wypełniona jest głęboką symboliką, która obejmuje zarówno cały kosmos, jak i pojedyncze osoby. Stąd mówimy o apokatastazie kosmicznej i indywidualnej. Jedną z bardziej wymownych symbolik jest ta, którą przekazuje poranne oficjum Wigilii Paschalnej<sup>44</sup>. Modlitwa Kościoła i poszczególnych jego członków ma zatem wielką wymowę i świadczy o solidarności wspólnoty. Nie ma miejsca na indywidualizm, na kroczenie drogą zbawienia w pojedynkę, ale odbija się mocno wspólnotowy wymiar apokatastazy. Wszyscy pragną szczęścia wszystkich.

## V. Krytyka idei apokatastazy w świetle nauki katolickiej

### 1. Głębia i mistycyzm poglądu

W tym miejscu ponownie przywołujemy wypowiedź patriarchy Bartłomieja I z okazji wydania nowego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Patriarcha Konstantynopola zarzucił dokumentowi małą wrażliwość, w każdym bądź razie niewystarczającą, odnośnie do słów Objawienia, że na końcu czasów Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 28). Chodzi zatem o powszechność zbawienia, o jego owoce, które należą się wszystkim ludziom, za których umarł Chrystus. Tak, by rzeczywiście całe stworzenie zostało przyciągnięte do Niego (J 12, 32). Po drugie nasuwa się patriarsze pytanie: Czy zbawczy trud Syna Bożego ogranicza się tylko i wyłącznie do ocalenia ludzi prawych i dobrych? A co z pozostałymi? Oni też zostali stworzeni na obraz

i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26). W ujęciu apokatastazy zauważalna jest głęboka wrażliwość i solidarność całego stworzenia, szczególnie istot rozumnych. Innymi słowy idea powszechnego zbawienia wszystkich stworzeń łączy w sobie przekonanie, że chodzi o uzdrowienie wszechbytu.

Obejmuje ono ascetyczną katharsis, oczyszczenie bytu z wszelkiego elementu demonicznego i doprowadzenie do katharsis ontologicznej polegającej na odtworzeniu początkowej formy i rzeczywistego przeobrażenia natury kosmosu<sup>45</sup>. Nurt nadziei na powszechne zbawienie przetrwał do dzisiaj, pomimo wielu potępień i prób zepchnięcia na obrzeża teologicznej świadomości. Dzieje się tak, ponieważ pogląd ten zawiera w sobie wrażliwy sposób widzenia spraw ostatecznych. Zwraca on uwagę na los każdego człowieka, zwłaszcza tego zagubionego.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że idea apokatastazy rzeczywiście jest piękna i o głęboko mistycznym zabarwieniu. Jednakże może dziwić jedno. Skoro ta idea kładzie tak wielki nacisk na modlitwę, od której uzależnia ostateczne owoce, to dlaczego tylko w Wielki Piątek Kościół prawosławny modli się za samobójców?<sup>46</sup> Czy nie należałoby się wstawiać za nimi przez cały rok? Wówczas rzeczywiście można by mówić o dominującym aspekcie duchowym oraz że apokatastaza naprawdę należy do sfery modlitwy. Widać tu pewną słabość i niedoskonałość teorii w odniesieniu do praktyki kościelnej.

Innym elementem wykazującym słabość w relacji do doktryny katolickiej jest zbytne uduchowanie idei. Rozpatrywanie jej w świetle „słabości” Boga, który wyrzeka się siebie i daje się przebłagać modlitwami jest ważnym aspektem, ale czy można powszechne zbawienie tak mocno uzależnić od woli ludzi? Zdaje się, że teologia zachodnia, która jest bardziej racjonalna, jest również bardziej usystematyzowana i wyraźnie widzi omawiane zagadnienie w obrębie triady: apokatastaza – miłosierdzie zbawcze – piekło. Teologia katolicka zauważa niebezpieczeństwo teorii apokatastazy, według której ostatecznie zbawią się nie tylko wszyscy chrześcijanie, ale też wszyscy ludzie bez wyjątku, a na samym końcu szatan<sup>47</sup>. Dlaczego tak postawiony problem niepokoi? Jeden z zarzutów stoi na stanowisku obrony linearnej historii zbawienia. Chodzi o to, że według nauki chrześcijańskiej historia ludzka ma charakter jednorazowy i niepowtarzalny. A zatem rozpatrujemy ją pod kątem Początku i Końca, które są absolutnie jednorazowe<sup>48</sup>.

## **2. Konfrontacja z nauką o wolnej woli człowieka**

Entuzjaści apokatastazy twierdzą, że ta idea nie „depcze” prawdy o wolności osoby ludzkiej. Wręcz przeciwnie, respektuje ją z całą powagą.

Teologia chrześcijańskiego Wschodu podkreśla, że Bóg ofiarował człowiekowi wolność bez granic. Wyraża się ona w możliwości odrzucenia Boga i Jego Miłości<sup>49</sup>. A zatem nie ma tutaj wyraźnego przeciwstawienia idei apokatastazy ludzkiej wolności. Takie ujęcie wolności jest zbieżne z poglądem teologii zachodniej, która podkreśla prawdę, iż wyjątkową godność otrzymał człowiek od Stwórcy. Ważnym jej wektorem jest możliwość decydowania i panowania osoby ludzkiej nad swoimi czynami<sup>50</sup>. Skoro dzięki wolności każdy decyduje o sobie, to tym samym dzięki niej osoba ludzka wzrasta i dojrzewa w prawdzie i dobru<sup>51</sup>. Również w perspektywie ostatecznego losu człowiek zachowuje swoją wolność; nie jest z góry predestynowany do nieba bądź piekła, ale w pełni wewnętrznej swobody świadomie wybiera wieczną przyszłość. Skoro stawia się tezę, że apokatastaza uwzględnia wolną wolę człowieka i jego suwerenną decyzję opowiedzenia się po stronie Boga lub przeciw, to jak rozumieć opinię głoszącą, że modlitwa może zmienić werdykt Boga? A co z przymiotem sprawiedliwości Boga? Otóż da się pogodzić te dwie rzeczy. W świetle teologii katolickiej zbawienie można osiągnąć dzięki wierze osobowego otoczenia (rodzice, wspólnota kultu, Kościół). Za pośrednictwem innych osób Chrystus „daje możność wystrojenia sobie świata wewnątrzsobowego”<sup>52</sup>. A zatem również powszechne zbawienie na końcu czasów związane z apokatastazą jest możliwe dzięki modlitwie, która w imię solidarności jest powinnością Kościoła.

### 3. Dialektyka stworzenia i terapii

Koniec świata, który zapoczątkuje nową erę, wiąże się z przyjściem i realizacją biblijnego „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1). Wszystko będzie nowe. Przede wszystkim odnowiony będzie człowiek, a wraz z nim cały świat. Nasuwa się więc pytanie: Czy nastąpi powtórne stworzenie? Pytamy zatem o sposób powstania nowej jakości kosmosu i wszystkiego, co w nim się znajduje.

Teologia chrześcijańskiego Wschodu pojmuje apokatastazę nie jako powtórny kreacjonizm, ale widzi w niej działanie Chrystusa jako Boskiego Lekarza, Uzdrawiciela, który jest Alfą i Omegą rzeczywistości. Znaczy to, że dzięki Synowi Bożemu dokona się terapia całego kosmosu. W ten sposób człowiek i cała natura wszechświata zostaną przeobrażeni, a nawet przebóstwieni, gdyż będzie to uczestnictwo w Bogu, które jest całościowym uczestnictwem w Jezusie Chrystusie<sup>53</sup>. W myśl powyższej tezy przyjście Syna Bożego i partycypacja w Jego obecności będzie miała niezwykle konsekwencje dla każdego człowieka, a zatem również tego, który odrzucił Boga w ziemskiej wędrówce. Apokatastaza urzeczywistni się w widzialny sposób,

gdy wszelkie stworzenie będzie „zmuszone” pokochać Chrystusa<sup>54</sup>. Chodzi o to, że ostateczna wizja piękna Boga będzie tak przejmująca i pociągająca, że nie sposób będzie się jej oprzeć. Boski Lekarz pociągnie wszystko stworzenie do siebie, uzdrowi śmiertelny załamek wszechbytu, gdyż przyszedł po to, by świat został przez Niego zbawiony (J 12, 47). Skoro zbawienie nie ma w sobie żadnego elementu jurydycznego, nie jest wyrokiem sądu, to można postawić tezę, że również apokatastaza nie będzie wyrazem ani przejawem prawa, lecz totalnego uzdrowienia kosmosu.

Spojrzenie teologii Wschodu na ideę powszechnego zbawienia, które dopełni się poprzez terapię Boga, jest wymowne i oryginalne. Wyklucza jakąkolwiek formę kreacjonizmu. Nie jest jeszcze jednym aktem stwórczym Boga. Nasuwa się pytanie o wizję katolickiego nauczania w zakresie rzeczy ostatecznych. Innymi słowy, jaki będzie świat po sądzie ostatecznym? Dojdzie do nowego stworzenia czy przekształcenia obecnie istniejącego w jakąś inną formę? Otóż teologia zachodnia przychyliła się do opinii, że wraz z Paruzją dojdzie do powstania nowego kosmosu, który będzie, choćby w minimalnym stopniu, ciągły z poprzednim, „starym” światem<sup>55</sup>. Nie ma zatem mowy o ponownym stworzeniu z nicości, gdyż tak było na początku. Czy możemy tutaj przychylić się do tezy Kościoła chrześcijańskiego Wschodu, że ostateczny kształt wszechświata poddany zostanie terapeutycznej mocy Chrystusa? Wydaje się, że jest to możliwe.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 140.
- <sup>2</sup> C. Bartnik, *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 105.
- <sup>3</sup> W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, Warszawa 1996, s. 172.
- <sup>4</sup> Tenże, *La vita trasfigurata in Cristo*, Roma 2001, s. 203.
- <sup>5</sup> Tamże.
- <sup>6</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 88.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 77.
- <sup>8</sup> P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 79.
- <sup>9</sup> *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 28.
- <sup>10</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 86.
- <sup>11</sup> Tenże, *Wieki życia duchowego*, Kraków 1996, s. 65.
- <sup>12</sup> O. Clement, *Il canto delle lacrime*, Milano 1983, s. 56.
- <sup>13</sup> P. Evdokimov, *La vita...*, dz. cyt., s. 205; por. tenże, *Szalona miłość Boga*, Biały-stok 2001, s. 111.
- <sup>14</sup> Tenże, *Wieki życia duchowego*, dz. cyt., s. 55.
- <sup>15</sup> Tamże, s. 99.
- <sup>16</sup> P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 119.
- <sup>17</sup> W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, dz. cyt., s. 49.
- <sup>18</sup> P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 112.
- <sup>19</sup> Tenże, *Wieki życia duchowego*, dz. cyt., s. 86.
- <sup>20</sup> Tenże, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 16.



- <sup>21</sup> Tenże, *La vita...*, dz. cyt., s. 204.
- <sup>22</sup> Tenże, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 103.
- <sup>23</sup> J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005, s. 86.
- <sup>24</sup> *Katechizm Kościoła Prawosławnego* podaje obszernie wyjaśnienie jednej z najważniejszych ikon – Zstąpienia Chrystusa do otchłani. Tłumaczy w ten sposób los tzw. „nieposłuszných”, którzy po śmierci stają się „duchami zamkniętymi w więzieniu” (1P 3, 19). Znajdują się one w Szeolu, w „miejscu zatracenia”. Bóg, który stał się Człowiekiem, zstąpił do otchłani, by szukać człowieka, dlatego posuwa się aż do zstąpienia w głąb jego upadku, aż do piekieł. Syn Boży kierowany odwieczną miłością do zagubionego stworzenia kruszy kraty więzienia i uwalnia Adama i Ewę oraz sprawia, że ci, którzy słyszą Jego głos, uczestniczą w „Zmartwychwstaniu Życia” (s. 445).
- <sup>25</sup> P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 80.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 79.
- <sup>27</sup> W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, dz. cyt., s. 57.
- <sup>28</sup> O. Clement, J. Seer, *La preghiera del cuore*, Milano 1998, s. 41.
- <sup>29</sup> Tamże, s. 43.
- <sup>30</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 269.
- <sup>31</sup> Bartholomaios I, *A propos du nouveau Catechisme catholique. Convergences et divergences entre catholiques et orthodoxes*, „Service Orthodoxe de Presse” 178(1993), s. 22.
- <sup>32</sup> *Katechizm Kościoła Prawosławnego* tłumaczy prawdę o wszczępieniu człowieka w Chrystusa. Czyni to następująco: „Szczepienie roślin polega na tym, że słabej roślince, która sama, zasadzona w ziemi, nie mogłaby wyrosnąć – umożliwia się to na podporze, na silnej roślinie, nazywanej szczepem. Tak i w przypadku chrztu dzieje się podobnie: sok Chrystusa zmartwychwstałego – czyli Duch Święty, który na Nim spoczywa i żyje w Nim – dociera do nas i karmi nas życiem Chrystusa zmartwychwstałego, to znaczy Boga, który jest Pełnią” (s. 270).
- <sup>33</sup> P. Evdokimov, *L'uomo icona di Cristo*, Milano 1982, s. 148.
- <sup>34</sup> Tenże, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 264.
- <sup>35</sup> Tamże, s. 265.
- <sup>36</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 251.
- <sup>37</sup> Tenże, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 58.
- <sup>38</sup> P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 76.
- <sup>39</sup> Tenże, *Kościół w świecie i rzeczy ostateczne*, „W drodze” 1989, nr 11–12, s. 21.
- <sup>40</sup> Tamże, s. 22.
- <sup>41</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 81; por. tenże, *L'Amore folle di Dio*, Roma 1981, s. 98.
- <sup>42</sup> Tenże, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 133; por. tenże, *L'Amore...*, dz. cyt., s. 99.
- <sup>43</sup> K. Stark, *Problem eschatologii w twórczości Sergiusza Bułgakowa, Mikołaja Bierdiajewa i Paula Evdokomova*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28(2000), s. 126.
- <sup>44</sup> Wówczas to kapłan i lud procesjonalnie wychodzą ze świątyni. Następnie procesja zatrzymuje się na zewnątrz, przed zamkniętymi drzwiami kościoła. Przez krótką chwilę te zamknięte drzwi stanowią figurę grobu Chrystusa, śmierci i piekielnej otchłani. Kapłan czyni znak krzyża na drzwiach, które pod nieodpartą mocą tego znaku, na podobieństwo bramy piekła, otwierają się na oścież. Wtedy wszyscy wchodzą do świątyni opromienionej światłem i śpiewają: „Chrystus zmartwychwstał, zwyciężył śmierć swoją śmiercią i ofiarował życie tym wszystkim, którzy znajdują się w grobie”.
- <sup>45</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 94.
- <sup>46</sup> Tenże, *L'uomo...*, dz. cyt., s. 169.
- <sup>47</sup> C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 915.
- <sup>48</sup> Tamże, s. 916.
- <sup>49</sup> P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 30.
- <sup>50</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1730.
- <sup>51</sup> Tamże, 1731.
- <sup>52</sup> C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 157.
- <sup>53</sup> J. Meyendorff, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Milano 1997, s. 26.
- <sup>54</sup> P. Evdokimov, *L'Amore...*, dz. cyt., s. 100.
- <sup>55</sup> C. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 923.