

# Źródła nadziei powszechnego zbawienia

Robert M. Rynkowski

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E162

## Streszczenie

Katechizmowe rzeczy ostateczne człowieka: *Śmierć. Sąd Boży. Niebo albo piekło*, wyraźnie sugerują, że część ludzi czeka potępienie w piekle. Potwierdzają to wypowiedzi Biblii o piekle, wiecznej męce i ognistym jeziorze. Obok nich są jednak i takie, które mówią o Bożym pragnieniu zbawienia wszystkich. Dla Orygenesusa czy Grzegorza z Nyssy były one podstawą do mówienia o apokatastazie, rozumianej jako nadzieja powszechnego zbawienia. Apokatastaza została potępiona na soborze w Konstantynopolu w 553 r. Jednak zdaniem niektórych teologów potępienie to dotyczy tylko apokatastazy rozumianej jako powszechna amnestia obejmująca wszystkie istoty, nie zaś nadziei powszechnego zbawienia, a inni wskazują, że twierdzenia o wiekiistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła. Nauka Pisma Świętego, Ojców Kościoła i Magisterium Kościoła na temat możliwości potępienia jest przedmiotem sporu przeciwników i zwolenników nadziei zbawienia wszystkich. Artykuł przedstawia istotę tego sporu i warunki umożliwiające traktowanie tych źródeł teologicznych jako źródeł nadziei. Wskazuje także inne źródła nadziei: chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka i trynitarną wizję Boga.

## Spis Treści

1	Wstęp . . . . .	84
2	Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych . . . . .	85
	2.1 Pismo Święte . . . . .	85
	2.2 Ojcowie Kościoła . . . . .	88
	2.3 Magisterium Kościoła . . . . .	90
3	Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia . . . . .	91
	3.1 Chrześcijański realizm . . . . .	91
	3.2 Trynitarna wizja Boga . . . . .	92
4	Zakończenie . . . . .	94
	Bibliografia . . . . .	94

## 1 Wstęp

Katechizm Kościoła Katolickiego wśród prawd wiary wymienia rzeczy ostateczne człowieka: *Śmierć. Sąd Boży. Niebo albo piekło*. Sprawa wydaje się więc oczywista: część ludzi czeka zbawienie w niebie, a część potępienie w piekle i możliwości te znajdują się na jednym poziomie prawdopodobieństwa. Takie jest też przekonanie dużej części wiernych, których świadomość religijna nie wykracza poza wyuczone w dzieciństwie formuły katechizmowe. Dzisiejsza religijność jest już jednak inna niż jeszcze przed stuleciem. W kościołach nie usłyszy się raczej kazań, częstych jeszcze w nieodległej przeszłości, w stylu dziewiętnastowiecznego protestanckiego kaznodziei Jonathana Edwardsa, który mówił tak:

Bóg, który trzyma cię nad czelusią piekła, podobnie jak ktoś trzymający pająka albo jakiegoś obrzydliwego owada nad ogniem, czuje wstręt do ciebie i jest straszliwie rozgniewany.

(Edwards, za [1])

Co zadecydowało o tej zmianie wrażliwości religijnej? Na pewno nie bez znaczenia jest sekularyzacja i zmiany mentalności współczesnych społeczeństw, do których nie przemawia już tego typu obrazowość<sup>1</sup>. Ważny jest też zapewne wpływ nauki o miłosierdziu Bożym, propagowanej zwłaszcza przez Jana Pawła II. Kto wie, czy nie jest to także skutek głoszenia przez niektórych teologów nadziei powszechnego zbawienia.

Na czym polega ta ostatnia idea? Charakteryzując ją ogólnie i skrótowo, można powiedzieć, że teologowie, którzy głoszą taką nadzieję, wychodzą z założenia, że niebo i piekło to nie są równoważne możliwości, bo człowiek przeznaczony jest do zbawienia przez Boga, który jest Miłością. Oczywiście człowiek jest wolny, a Bóg szanuje

tę jego wolność, nie może więc być mowy o zbawieniu człowieka wbrew jego woli, na siłę, o jakiejś przymusowej amnestii. Skoro jednak nawrócony w ostatnich chwilach życia łotr mógł usłyszeć od Jezusa Chrystusa: *Dziś ze Mną będziesz w raju* (Łk 23,43), to każdy ma możliwość nawrócenia do ostatniego momentu życia (znane są liczne przypadki nawróceń na łożu śmierci, a możliwość o uchronienie od nagłej i niespodziewanej śmierci ma na celu właśnie umożliwienie takiego nawrócenia). Powstaje więc pytanie, czy jakkolwiek człowiek będzie trwał w złu, buntował się przeciw Bogu i odrzucał go. Zwolennicy nadziei zbawienia wszystkich twierdzą, że można mieć nadzieję, że tak się nie stanie. Co więcej, niektórzy z nich idą jeszcze dalej i twierdzą, że gdyby nawet był taki zatwardziały grzesznik, to Bóg znajdzie sposób, by bez łamania jego wolności doprowadzić go do opowiedzenia się za sobą, nawet w momencie śmierci albo i po śmierci [1, 3–5].

Idei tej nie akceptuje wielu teologów i nieteologów. Zarzucają, że ma ona słabe oparcie w Piśmie Świętym, że nigdy nie była przedmiotem powszechnego przekonania Ojców Kościoła, że neguje powagę zła, wolność człowieka i stanowi zagrożenie dla moralności. Przede wszystkim jednak blisko jej do apokatastazy, czyli idei *ponownego przywołania całości stworzenia wraz z grzesznikami, potępionymi i demonami do stanu pełnego szczęścia* [7], która częstokroć traktowana jest jako doktryna o pewności powszechnego zbawienia<sup>2</sup>, co do której potępienia przez Kościół, zdaniem tych autorów, nie ma żadnych wątpliwości [9–11].

Zwolennicy nadziei zdają sobie sprawę z tego, że w Biblii są wypowiedzi o piekle (np. Mt 5,22.29n; 10,28; 23,33), wiecznej męce (np. Mt 25,46) i ognistym jeziorze (Ap 19,20; 20,10; 21,8). Wskazują jednak, że obok tych wypowiedzi są takie, które mówią, że Bóg *pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4;

<sup>1</sup>Grzegorz Strzelczyk uważa, że jeśli chodzi o obraz Chrystusa-rozgniewanego sędziego – jego zdaniem będący integralną częścią nowotestamentalnej chrystologii – który panował w świadomości chrześcijan i nauczaniu Kościoła przez wiele wieków, to teraz zaczyna działać prawo wahadła. W ostatnich latach został on bowiem niemal całkowicie usunięty nie tylko ze świadomości wiernych, ale i z systematycznej refleksji chrystologicznej. Jego miejsce zajmuje obraz Chrystusa jako głoszącego nadchodzące Boże zbawienie, uzdrawiającego i przebaczącego grzechy [2].

<sup>2</sup>Termin „apokatastaza” po potępieniu nauki Orygenesa na soborze w Konstantynopolu w 553 r. stał się terminem technicznym określającym doktrynę o przywróceniu do pierwotnego stanu, powrocie do Boga wszystkich rzeczy na końcu czasów, orygenistyczną naukę o preegzystencji dusz i zbawieniu demonów, w istocie więc terminem określającym doktrynę o pewności powszechnego zbawienia. Był on jednak i jest rozmaicie rozumiany, częstokroć jako zastępujący termin „nadzieja powszechnego zbawienia” [8]. W niniejszym tekście termin ten też używany jest w różnych znaczeniach. Gdy referowane są poglądy innych autorów, jest on rozumiany tak, jak rozumieją go ci autorzy. Zasadniczo jednak jest traktowany jako termin techniczny określający doktrynę o pewności zbawienia, niezależnie od tego, jak to zbawienie się dokona.

por. Tt 2,11; Kol 1,20; Ef 1,10; J 12,32). Powołują się również na poglądy Ojców Kościoła, zwłaszcza Orygenesza czy Grzegorza z Nyssy, którzy mówili o apokatastazie rozumianej jako nadzieja powszechnego zbawienia, nie zaś pewność, że wszyscy będą zbawieni. Zdają sobie sprawę z tego, że apokatastaza została potępiona na soborze w Konstantynopolu w 553 r., tyle że ich zdaniem wcale nie chodzi tu o potępienie nadziei powszechnego zbawienia<sup>3</sup>. Uważają również, że twierdzenia o wiekuistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła [1, 3–5, 7]. Z takim traktowaniem tych źródeł teologicznych nie zgadzają się przeciwnicy nadziei powszechnego zbawienia, którzy starają się wykazać, że te źródła wskazują jednoznacznie, że piekło nie będzie „puste” [9–11].

Cele niniejszego tekstu to przedstawienie w zarysie tego, co na temat nadziei zbawienia wszystkich mówią Pismo Święte, Ojcowie Kościoła i Magisterium Kościoła, oraz wskazanie, dzięki czemu źródła te można traktować jako źródła nadziei zbawienia wszystkich, a także wskazanie innych, mniej eksplorowanych źródeł nadziei, czyli chrześcijańskiego realizmu w kwestii życia człowieka i chrześcijańskiej trynitarniej wizji Boga.

## 2 Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych

W tak krótkim tekście nie sposób przeanalizować tego, co o nadziei zbawienia wszystkich bądź potępieniu jakiejś części ludzi mówią wszystkie źródła teologiczne<sup>4</sup>. Dlatego omówione zostaną tylko te najważniejsze: Pismo Święte, nauka Ojców Kościoła i Magisterium Kościoła. Przy tym konieczne będzie ograniczenie się do tych tekstów, które są najczęściej przywoływane bądź wzbudzają największą kontrowersję.

<sup>3</sup>Poważnym problemem jest to, co tak naprawdę zostało potępione w Konstantynopolu. W. Hryniewicz uważa, że potępiony został – i to słusznie – sam sposób myślenia o urzeczywistnieniu się apokatastazy w dziejach stworzenia. W potępionym modelu apokatastazy powszechny koniec zbawienia rzutuje w taki sposób na początek, iż sam ów początek oraz wszystko między początkiem i końcem nabiera charakteru igrzyska syzyfowej daremności – wszystko może powrócić i zacząć się cyklicznie od nowa. Zdaniem tego teologa nie oznacza to, że została potępiona apokatastaza w ogóle [12].

<sup>4</sup>Przyjęty w polskiej teologii jest podział źródeł teologicznych zaproponowany przez S.C. Napiórkowskiego. Wymienia on prawie dwadzieścia źródeł teologicznych. W niniejszym tekście bardziej lub mniej wyczerpująco omówionych jest sześć źródeł (określenie „Magisterium Kościoła” obejmuje symbole wiary, nauczanie soborów, nauczanie papieży ex cathedra i zwyczajne) [13].

<sup>5</sup>*Kolasin aionion* tłumaczone jest w polskich przekładach jako „męka wieczna” albo „wieczne odcięcie”, jedynie w Przekładzie Dosłownym tłumaczone jest jako „wieczna kara”.

### 2.1 Pismo Święte

Lektura Pisma Świętego zdaje się nie pozostawiać wątpliwości, że niektórych ludzi czeka potępienie i piekło. Nowy Testament mówi o tym w wielu miejscach, ale najbardziej wyraziste pod tym względem są Ewangelia św. Mateusza i Apokalipsa św. Jana. Znajdujące się w tych księgach teksty są zarazem tymi, na które najczęściej powołują się przeciwnicy nadziei zbawienia wszystkich. Ewangelia Mateusza wyraźnie mówi o karze piekła:

A kto by mu rzekł: „Bezbożniku”, podlega karze piekła ognistego. (Mt 5,22)

Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle.  
(Mt 10,28)

Wężu, plemię żmijowe, jak wy możecie ujść potępienia w piekle? (Mt 23,33)

Apokalipsa obrazowo opisuje piekło jako ogniste jezioro:

Oboje żywcem wrzuceni zostali do ognistego jeziora, gorejącego siarką  
(Ap 19,20)

A dla tchórzów, niewiernych, obmierźłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelkich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką  
(Ap 21,8)

Co więcej, i św. Mateusz, i św. Jan mówią o wieczności męki:

I pójdą ci na mękę wieczną (eis kolasin aionion)<sup>5</sup>, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego (eis zoen aionion).  
(Mt 25,46)

I będą cierpieć katusze we dnie  
i w nocy na wieki wieków (aionas ton  
aionon) (Ap 20,10, por. Ap 19,3).

Obok tych wypowiedzi są jednak takie, które mówią o Bożym pragnieniu zbawienia wszystkich:

[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. (1Tm 2,4)

Właśnie o to trudzimy się i walczymy, ponieważ złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących. (1 Tm 4,10)

Nazajutrz zobaczył Jezusa, nadchodzącego ku niemu, i rzekł: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata”. (J 1,29)

Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom. (Tt 2,11)

Co więcej, są też teksty, które zdają się jasno mówić, że to pragnienie Boga nie będzie bezskuteczne i zrealizuje się w przypadku każdego człowieka:

A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie (J 12,32)

...aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi. (Ef 1,10)

...aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą. (Kol 1,20)

W rozważaniach przeciwników i zwolenników nadziei dotyczących znaczenia tych, jak się wydaje, sprzecznych wypowiedzi warto zwrócić uwagę na dwie sprawy: znaczenie pojęć *kolasis aionion* i *aionas ton aionon* oraz rozróżnienie na wypowiedzi przed- i popaschalne.

W tekstach mówiących o wiecznym potępieniu na oznaczenie wieczności użyto greckiego słowa *aion*, które odpowiada hebrajskiemu *olam*. I zwolennicy, i przeciwnicy nadziei zbawienia wszystkich zgadzają się, że nie jest ono jednoznaczne i nie zawsze oznacza wieczność jako nieograniczony czas

trwania. Koronnym argumentem przeciwników nadziei przeciwko jej zwolennikom, którzy z faktu użycia tego słowa wyciągają wniosek, że piekło nie musi być tak wieczne jak niebo, jest sposób użycia słowa *aionios* w Mt 25,46. Skoro przymiotnik *aionios* występuje w obu częściach zdania, to jest to dowód na to, że oznacza on wieczność w sensie ścisłym, a więc również męka potępionych jest wieczna [9]. Gorący zwolennik nadziei powszechnego zbawienia, Wacław Hryniewicz wskazuje jednak, że sens użytego tu przymiotnika *aionios* zależy od następującego po nim rzeczownika. Asymetria życia wiecznego i kary wiecznej została zachowana dzięki słowu *kolasis*, które oznacza karę terapeutyczną, karanie w celu poprawy, lekarstwo podane ze względu na zły stan zdrowia, „leczenie duszy”. Skoro w Nowym Testamencie na oznaczenie czynności karania jest używanych kilka innych słów, to zastosowanie w tym miejscu akurat tego nie może być przypadkowe. Zatem kara, o której tutaj mowa, ma charakter poprawczy i leczniczy, a więc nie jest wieczna [3].

Dla przeciwników nadziei nie ma wątpliwości, że wyrażenie *aionas ton aionon* oznacza wieczność w ścisłym sensie, gdyż w celu uniknięcia dwuznaczności słowa *aionios* używano liczby mnogiej „na wieki”, a w Nowym Testamencie użyto hebraizmu, duplikując termin i wiążąc go z dopełniaczem, w wyniku czego powstało wyrażenie: „na wieki wieków”. Z filologicznego punktu widzenia nie ma więc wątpliwości, że w Apokalipsie wyrażenie „na wieki wieków” oznacza prawdziwą wieczność, nigdy niekończącą się [9]. Hryniewicz dostrzega jednoznaczność tego sformułowania, ale zauważa, że w Nowym Testamencie prawie zawsze jest ono odniesione do wieczności Boga, a jedynie wspomniane wypowiedzi Apokalipsy stanowią wyjątek. Szerzej nie podejmuje jednak tego problemu [3].

Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar problem sprzeczności wypowiedzi biblijnych próbuje rozwiązać, stosując w pewnym zakresie rozróżnienie na wypowiedzi przed- i popaschalne. Ostro sprzeciwia się synteżowaniu tekstów Biblii w ten sposób, by prowadziło to do osiągnięcia pewnej wiedzy, że jakaś część ludzkości będzie potępiona. Opowiada się za konsekwentnym ich rozdzieleniem. Jeśli chodzi o kwestię przewagi nadziei nad lękiem w Piśmie Świętym, to przede wszystkim zauważa, że wypowiedzi mówiące o potępieniu pojawiają się w ustach Jezusa przedpaschalnego, zaś

wypowiedzi dające nadzieję, znajdujące się głównie u św. Pawła i św. Jana, odnoszą się do spełnionego na krzyżu dzieła odkupienia, zostały sformułowane z perspektywy popaschalnej. Poprzez mękę i zmartwychwstanie Syna Ojciec wypowiedział swoje całe Słowo i dopiero wtedy uczniowie mogli je zrozumieć. Słowa Jezusa przedpaschalnego nie tracą na wartości, ale ustawione zostają na właściwym miejscu w ramach całości i jedności słowa Bożego. Szwajcarski teolog podkreśla, że wypowiedzi mówiące o piekle mówią o wiecznym potępieniu, a te mówiące o powszechnej woli zbawczej Boga – o tym, że Bóg chce i może zbawić wszystkich ludzi. H. U. von Balthasar pokazuje, że w Nowym Testamencie jedne wypowiedzi występują obok drugich, co wyklucza wiedzę, iż wszyscy będą zbawieni. Jednak nie oznacza to, że nadzieja nie przeważa nad lękiem. Na mówienie o tej przewadze pozwala światło płynące z wypowiedzi mówiących o zbawieniu, które rozjaśnia obraz sądu przedstawiony w wypowiedziach mówiących o potępieniu. Twierdzenie o przewadze nadziei nad lękiem opiera się na przeświadczeniu, że Sędzia człowieka jest też jego Zbawicielem [4].

Takie podejście nie przekonuje przeciwnika nadziei zbawienia wszystkich Pawła Lisickiego. Propozycję H. U. von Balthasara próbuje utracić argumentem tyleż efektywnym, ile nietrafnym. Uważa, że podział na wypowiedzi Jezusa przed- i popaschalnego jest oparty na arbitralnym założeniu. Wskazuje bowiem, że niemiecki biblista Joachim Gnilka twierdził coś zupełnie przeciwnego niż H. U. von Balthasar, mianowicie że to chrześcijaństwo popaschalne dodało elementy „piekielne” do pełnych nadziei wypowiedzi Jezusa, że Jezus nie mówił o wykonaniu wyroku, że wyraźna mowa o tym pojawiła się w związku z doświadczeniem paschalnym. Co prawda P. Lisicki nie zgadza się z J. Gnilką, gdyż uważa, że nie jesteśmy w stanie odróżnić, co było słowami Jezusa przedpaschalnego, a co popaschalnego, ale przeciwne zdanie niemieckiego biblisty jest dla niego argumentem przeciwko podziałowi dokonanyemu przez Szwajcara [14].

Problem w tym, że w rozważaniach tego ostatniego rozróżnienie to nie jest kategoryczne, a co najważniejsze, nie chodzi tu o takie rozróżnienie, o jakim mówi P. Lisicki. Rozważania Szwajcara nie są bowiem szczegółową filologiczną analizą bi-

blisty odtwarzającego historię redakcji tekstu, ale analizą teologa, któremu lektura Pisma Świętego pokazuje, że wypowiedzi o sądzie i karze pochodzą najczęściej sprzed Paschy i kierowane były przez Jezusa do Żydów, a wypowiedzi dające nadzieję pochodzą z pism św. Pawła<sup>6</sup>, które powstały po Pasze, i z Ewangelii św. Jan, która ma charakter bardziej „teologiczny” niż ewangelie synoptyków. Szwajcarski teolog jest przy tym bardzo ostrożny, bo wskazuje, że zarówno synoptycy pisali ewangelie, mając doświadczenie popaschalne, jak i u św. Pawła czy św. Jana nie brakuje wypowiedzi mówiących o sądzie. W gruncie rzeczy nie chodzi tu więc o doszukiwanie się wypowiedzi Jezusa przed- i popaschalnego, ale o wskazanie z jednej strony tego, jak Pascha mogła oddziaływać na doświadczenie uczniów, a z drugiej strony tego, że Pascha Chrystusa ma znaczenie normatywne w interpretacji Biblii. Jak bowiem wskazuje Józef Majewski, opierając się na poglądach Norberta Lohfinka co do bezbłędności niektórych wypowiedzi Biblii, kluczem do właściwego zrozumienia Pisma Świętego jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, a szczególnie Jego Pascha. To w Pasze Bóg ukazał ludziom swoje prawdziwe oblicze [15]. Przy takim podejściu nie jest istotne, czy wypowiedzi przedpaschalne zostały po Pasze wyostrzone. Istotne jest, że jest szereg wypowiedzi niewątpliwie popaschalnych, uformowanych w świetle doświadczenia Paschy, a więc w interpretacji Biblii, które dzięki temu, że zmieniają obraz sądu, pozwalają mieć nadzieję.

Analizy filologiczne tekstów biblijnych są konieczne i niewątpliwie mogą one przynieść jeszcze wiele nowych i zaskakujących wyników. Ich zaletą jest chociażby to, że podważają one pewność przeciwników nadziei, a jednocześnie studzą zapal jej zwolenników, którzy – jak niekiedy można odnieść wrażenie – chcieliby przekonać, że wypowiedzi mówiące o potępieniu w istocie mówią o zbawieniu wszystkich. Rzecz w tym, że analizy te nie usuną podstawowego problemu: Pismo Święte mówi o możliwości potępienia. Problem ten można rozwiązać, interpretując wypowiedzi mówiące o potępieniu w świetle wypowiedzi mówiących o powszechnej woli zbawczej Boga, a przede wszystkim wydarzenia Jezusa Chrystusa i Jego Paschy. A ona pokazuje, że umarł On dla zbawienia wszystkich ludzi.

<sup>6</sup>Notabene przytoczone wcześniej cytaty z jego dzieł wcale nie są słowami Jezusa, zatem trudno stosować do nich rozróżnienie na wypowiedzi Jezusa przed- i popaschalnego

## 2.2 Ojcowie Kościoła

Nie da się zaprzeczyć, że dużej części Ojców Kościoła zupełnie obca jest myśl o nadziei zbawienia wszystkich, a niektórzy wprost ją zwalczają. Dla zwolenników nadziei tym, który wprowadził do teologii katolickiej doktrynę o wiecznym piekle jest największy z Ojców – św. Augustyn<sup>7</sup>. Sami z kolei powołują się na innego wielkiego: Orygenesa oraz na innych, wśród których najważniejszy jest Grzegorz z Nyssy.

Przeszkodą w powoływaniu się na aleksandryczyka zdaje się potępienie jego twierdzeń na II Soborze Konstantynopolitańskim w 553 r. Dzisiaj jednak nie ma już raczej wątpliwości co do tego, że tak naprawdę zostały potępione nie poglądy Orygenesa, ale opinia o nim<sup>8</sup>. Ci, którzy formułowali tę opinię, nadawali hipotezom wartość twierdzeń i przypisywali Orygenesowi twierdzenia, które on obalał. To, że często zapomniano o jego ostrożności i hipotetycznym charakterze jego rozważań, doprowadziło do potępienia jego rzekomych twierdzeń.

Tymczasem Orygenes rozważał apokatastazę jako możliwość, ale nigdy nie posuwał się do twierdzeń kategorycznych. Przyjmował realność kar i nie ograniczał ich do tego życia. Jednak uważał, że przyszłe kary nie muszą oznaczać wiecznych z powodu wieloznaczności terminów *aion* i *olam*, które oznaczają także długie trwanie, na przykład czas trwania świata, o którym nikt nie twierdzi, że jest absolutnie wieczny. Zdaniem Orygenesa, Trójca Święta wykracza poza cały czas i całą wieczność. W świetle wieczności Boga, a raczej Jego transcendencji wykraczającej poza pojęcie wieczności, częściowo wyjaśnia się głoszona przez Orygenesa niewieczność kar. Nic nie może być tak wieczne jak Bóg, dlatego kary zwane wiecznymi mogą być dłuższe lub krótsze, w zależności od „wieku”<sup>9</sup>, jaki ma się na myśli.

<sup>7</sup>Wielokrotnie pisał o tym W. Hryniewicz [1, 12, 16].

<sup>8</sup>H. Pietras uważa, że sam Orygenes zgodziłby się z tym potępieniem, gdyż mowa w nim o apokatastazie jako powszechnej amnestii, obejmującej wszystkie istoty, bez żadnych zasług z ich strony [17].

<sup>9</sup>Orygenes, powołując się na św. Pawła, przyjmował istnienie wielu następujących po sobie wieków.

<sup>10</sup> Największy z grzeszników, który zbluźnił przeciwko Duchowi Świętemu, o władnięty jest swoim grzechem w całym wieku obecnym, ale nie wiem, jak zostanie potraktowany od początku do końca w wieku przyszłym.

Orygenes, *De oratione* XXVII, 15 (GCS II).

<sup>11</sup>Ludzka natura, którą Grzegorz ma tu na myśli, to nie indywidualny człowiek, ale cała ludzkość powstała w pierwszym stworzeniu, bez rozróżnienia na płcie, które dokonało się w drugim stworzeniu. Natura tworzy niepodzielną jedność, ukazującą się jedynie jako wielość. Grzech niejako ją zaburzył i choć natura ludzka nie istnieje już na właściwym sobie poziomie bytu, jednak w jakiś sposób pozostaje niepodzielną monadą, której prawdziwa jedność zostanie odnowiona na końcu świata. Apokatastaza oznacza więc powrót do pierwotnego życia, bez podziału na płcie, sprowadzeniem na powrót do raju tych, którzy zostali zeń wygnani [18].

Pojęcie wieczności było dla Orygenesa tylko dodatkowym argumentem przeciw nieodwracalności kar piekielnych. Ważniejszy był Pawłowy motyw ostatecznego zwycięstwa Chrystusa. Choć aleksandryczyk rozważa możliwość zbawienia szatana, wyraźnie neguje, iżby czegoś takiego nauczał jako rzeczy teologicznie pewnej<sup>10</sup>. Wszystko, co Bóg robi, robi dobrze w sensie absolutnym. Dlatego nie może zgodzić się, by dzieło Chrystusa było ograniczone. Logos Boży mocniejszy od zła pociągnie do siebie wszystkie byty rozumne bez naruszania ich wolności.

Nawet jednak w hipotezach i z wszystkimi zastrzeżeniami apokatastaza nigdy nie miała dla Orygenesa formy amnestii dla wszystkich. Gdyby taka możliwość zachodziła, byłaby wolnym wyborem bytów rozumnych, nawróconych po przejściu krótszych lub dłuższych kar, których nie należy rozumieć jako Bożej zemsty, ale jako konieczne oczyszczenie [12, 17].

O ile co do prawowierności Orygenesa może być cień wątpliwości, o tyle na pewno nie ma go w przypadku Grzegorza z Nyssy. Tymczasem w jego dziełach również znajdzie się rozważania na temat apokatastazy (oczywiście nie w znaczeniu przymusowej amnestii, ale powrotu do początku, czyli upodobnienia się do Boga).

Grzegorz uważał, że cała ludzka natura<sup>11</sup> oddaliła się od wyższego sposobu życia i cała zostanie doń przywrócona. Powróci do stanu, w jakim była przed drugim stworzeniem, i to powróci tam jako całość. Dzięki temu powrotowi odzyska nie tylko swą jedność, ale i wspólnotę z innymi stworzeniami rozumnymi, z aniołami. Z jednej strony są ostrożne wypowiedzi Grzegorza, w których nie twierdzi kategorycznie, że skoro cała ludzka natura, rozumiana jako ontyczna jedność, ma być przywrócona do stanu pierwotnego, to żaden człowiek nie będzie z tej wspólnoty wyłączony, z drugiej strony są jednak i takie, które potwierdzają,

że wierzył on w zbawienie wszystkich ludzi. Zdaje się nawet utrzymywać, że jest możliwość oczyszczenia i rozwoju duchowego po śmierci<sup>12</sup>. Wynika to z jego założeń antropologicznych. Jego zdaniem zło nie może zaspokoić człowieka i po nasyceniu się nim każdy z konieczności wraca do dobra. W pismach Grzegorza, zwłaszcza w homiliach, znajdują się jednak wypowiedzi na temat wiecznej kary potępienia [18].

Badacze jego nauki różnie rozwiązują problem obecności w jego pismach i nauki o wiecznym potępieniu, i słów mówiących o zbawieniu wszystkich. Marta Przyszychowska uważa, że Grzegorz, gdy widzi, że dochodzi do wniosków sprzecznych z nauką Kościoła, porzuca swoją wizję, by pozostać wierny nauce wiary. Uważa, że nauka Grzegorza o apokatastazie zawiera wiele paradoksów i sprzeczności i jedynym rozwiązaniem jest ukazanie tych sprzeczności, które świadczą o tym, że Grzegorz, będąc samodzielnym i twórczym myślicielem, chciał pozostać wierny nauce Kościoła, nawet za cenę niespójności swego nauczania [18]. W tekście tej badaczki trudno jednak znaleźć przekonujący argument za takim rozwiązaniem problemu sprzeczności wypowiedzi Grzegorza. Z kolei zdaniem Wojciecha Szczerby w myśli nysseńczyka apokatastaza, czyli stan, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkim, a wszelkie zło zostanie ostatecznie wyeliminowane, jest nie tylko alternatywą wobec dualistycznej eschatologii (potępienie i zbawienie), ale koniecznością jego spójnego systemu myślowego. Tak więc raczej nie ma tu mowy o wahaniach Grzegorza, chociaż nie zostaje wyjaśnione, dlaczego proponował on dwie koncepcje zamiast jednej. H. Pietras wskazuje na większą stanowczość teologa z Nyssy niż Orygenes [17]. Sprzeczność wypowiedzi Grzegorza tłumaczy jednak przyjmowaniem apokatastazy jako nadziei i sprzeciwia się traktowaniu nauki o apokatastazie jako ezoterycznej, przeznaczonej dla wąskiego kręgu zainteresowanych, a rozważań o piekle jako przeznaczonych dla ogółu wiernych<sup>13</sup>.

Propozycji rozwiązania problemu sprzecznych wypowiedzi Grzegorza z Nyssy na temat zbawienia i potępienia jest więc kilka. Zresztą dla niektórych badaczy, jak na przykład W. Szczerby, takich sprzeczności nie ma. Wydaje się, że najbardziej przekonujące jest wyjaśnienie H. Pietrasa,

bo skoro Grzegorz apokatastazę traktował jako nadzieję, nic dziwnego, że wzywał do czynienia wszystkiego, by ta nadzieja stała się faktem. Interesująca propozycja M. Przyszychowskiej, która mówi o poświęceniu spójności nauczania na rzecz wierności nauce Kościoła, bardziej pasowałaby do Orygenes, pracującego w ogromnym pośpiechu i często nie dopracowanego swych dzieł, których znaczna część to były stenogramy wykładów, niż do o wiele bardziej uporządkowanego Grzegorza. Badaczka ta jednak mówi o ważnej sprawie: skoro w nauce nysseńczyka jest wiele sprzeczności, to trzeba je pokazywać. Można dodać, że należy je pokazywać również w dziełach innych Ojców, jeśli takie sprzeczności w nich są. Wszak trzeba pamiętać, że doktryna Kościoła dopiero się formowała i oni również brali udział w formowaniu tej doktryny, poszukiwali właściwych rozwiązań. Nic więc dziwnego, że w ich pracach mogły pojawiać się idee, które później uznano za błędne, czy wręcz sprzeczności wewnętrzne.

Warto jednak brać pod uwagę ich świadectwo i doświadczenie. I przeciwnicy, i zwolennicy nadziei zbawienia wszystkich często zdają się przesądzać o znaczeniu danego terminu biblijnego i sposobie jego użycia, jak na przykład terminu *aion*. Jednak nawet dla najlepszego znawcy greki koine, będącej językiem Nowego Testamentu, nie jest ona językiem ojczystym, którego zna się wszystkie niuanse. Żaden taki znawca nie jest nawet w takiej sytuacji jak tłumacze języków współczesnych, którzy mogą na wiele sposobów sprawdzić, jak w danej społeczności używane jest dane sformułowanie, którzy mogą kontaktować się z użytkownikami danego języka. Grecy Ojcowie Kościoła byli w o tyle lepszej sytuacji niż współcześni badacze, że język Biblii częstokroć był dla nich tym językiem (nawet jeśli już nieco zmienionym), którym posługiwali się na co dzień, którego niuanse doskonale znali. Można zakładać, że Orygenes i Grzegorz z Nyssy, mimo że na sposób interpretacji terminu *aion* mogły nakładać się ich poglądy filozoficzne, jednak lepiej czuli język biblijny niż współcześni badacze. Może też dlatego dla św. Augustyna, który na co dzień posługiwał się łaciną i łacińskimi przekładami Biblii, chociaż w razie potrzeby potrafił też posłużyć się tekstem greckim, nauka biblijna o potępieniu była jednoznaczna. Warto więc przed jednoznacz-

<sup>12</sup>Dla wielu nie ulega to żadnej wątpliwości. W. Szczerba bez wahania stwierdza, że w myśli Grzegorza proces oczyszczenia ma miejsce również po śmierci. Bóg jest lekarzem, który czasami musi sięgnąć do bolesnych metod, żeby wyleczyć [19].

<sup>13</sup>Takie rozwiązanie zaproponował A. Łapiński. A. Łapiński, Nauka o apokatastazie przed potępieniem jej na Soborach Powszechnych [17].

nym przesądzeniem znaczenia terminu bliźniego wziąć pod uwagę autorytet i doświadczenie tych, którzy posługiwali się tym językiem na co dzień.

### 2.3 Magisterium Kościoła

Teologowie w zasadzie nie mają wątpliwości, że apokatastaza rozumiana jako twierdzenie, że wszyscy zostaną zbawieni, jako powszechna amnestia została potępiona przez Kościół na II Soborze Konstantynopolitańskim w 553 r., a forma tego potępienia została przejęta z synodu odbytego w Konstantynopolu w 543 r. Anatematyzm dzieł synodu brzmiał tak:

Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi apokatastaza dla diabłów i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty (Za: Pietras [17]).

Problemy zaczynają się, gdy przychodzi do interpretacji innych wypowiedzi Magisterium Kościoła. Przeciwnicy nadziei zbawienia wszystkich powołują się z reguły, oprócz wspomnianego anatematyzmu, na dokumenty IV Soboru Laterańskiego (1215 r.), a przede wszystkim na konstytucję *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z roku 1336, która ich zdaniem orzeka o wieczności nieba i piekła. Jednakże ci, którym bliska jest nadzieja zbawienia wszystkich wskazują, że współcześnie coraz mniej teologów uznaje, że w konstytucji tej został uroczysto ogłoszony dogmat, skłaniają się raczej ku tezie, że chodzi tu o przekonanie zakorzenione głęboko w wierze Kościoła. Bezpośrednim motywem opublikowania wspomnianej konstytucji nie była chęć wykazania, że umierający w stanie grzechu ciężkiego podlegają potępieniu, był to raczej głos w dyskusji na temat, kiedy zaczyna się wizja Boga w niebie bądź kara: zaraz po śmierci czy też od momentu Sądu Ostatecznego. Niektórzy teologowie uważają, że papież mówi jedynie o karach piekielnych, nie zabierając głosu w kwestii ich trwania [7].

Ignacy Bokwa sądzi, że twierdzenia o wiekuistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła. Wskazuje, że wypowiedzi dotyczące piekła nie noszą znamion budzących grozę, lecz jawią się raczej jako pewna logiczna konieczność.

Oprócz tego o piekle mówi się wyłącznie w kontekście nieba. Wypowiedzi Magisterium Kościoła są raczej optymistyczne, chociaż nie bagatelizują realnej możliwości potępienia. Symptomatyczne jest milczenie co do trwałości i natury kar piekielnych. Zdaniem I. Bokwy dokładna wiedza na ten temat jest bardziej dziełem teologii spekulatywnej niż oszczędnej i stosunkowo precyzyjnej mentalności magisterialnej [7].

Warto jednak na nauczanie Kościoła spojrzeć też z nieco innej perspektywy. I. Bokwa podkreśla, że symbole wiary koncentrują się na zbawczym czynie Boga w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym. Podkreślają one, że Chrystus umarł za wszystkich bez wyjątku: *który zstąpił dla nas i dla naszego zbawienia* (nicejski symbol wiary, 325 r.)<sup>14</sup>. Wyznanie wiary Lucidusa, przyjęte przez synody w Arles i Lyonie (473 r.) stwierdza:

Chrystus przyszedł także dla zgubionych, ponieważ wbrew Jego woli zginęli. Zaiste nie godzi się ograniczać bezmiernej dobroci i dobrodziejstw Bożych do tych tylko, którzy wydają się być zbawieni.

Magisterium Kościoła upatruje więc sens posłannictwa Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia człowieka. Podkreśla, że Bóg koncentruje się na zbawieniu człowieka. Dlatego odnosi się wrażenie, że Bóg dołoży wszelkich starań, by ofiara życia Jego Syna nie okazała się nieskuteczna w odniesieniu do choćby jednego człowieka. Magisterium Kościoła porusza się pomiędzy doktryną o powszechnej woli zbawczej Boga a niewiedzą co do faktycznego wyniku historii indywidualnego życia [7].

Co ciekawe, przeciwnicy nadziei powszechnego zbawienia, powołując się na te same teksty, na które powołuje się I. Bokwa, wyciągają wręcz przeciwne wnioski. M. Piotrowski jednoznacznie stwierdza, że Magisterium Kościoła uczy o istnieniu stanu potępienia wiecznego, który staje się udziałem ludzi umierających w stanie nieprzyjaźni z Bogiem [9]. Oczywiście wskazane są dalsze badania dokumentów Magisterium Kościoła, które mogą pomóc wyjaśnić wątpliwości. Wydaje się jednak, że na to nauczanie należy spojrzeć, podobnie jak na Pismo Święte, w świetle zbawczego czynu Boga w Jezusie Chrystusie i powszechnej

<sup>14</sup>Podobnie przekonanie o powszechnej woli zbawczej Boga wyrażają: symbol Epifaniusza (374 r.), synod w Aleksandrii (362 r.) papież św. Leon w liście do Flawiana (449 r.), symbol Soboru Chalcedońskiego (451 r.).



woli zbawczej Boga. Interesujące jest to, że zdaniem niektórych teologów właśnie w taki sposób na Magisterium Kościoła patrzą współcześni jego strażnicy, a zarazem twórcy. Jak stwierdza Marek Pyc, zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI poświęcają w swym nauczaniu wiele miejsca zbawczej nadziei:

Myśl Jana Pawła II znamionuje szczególna odwaga. Wypowiedzi Benedykta XVI, choć w istocie pozostają z nią zbieżne, sformułowane są z nieco większą ostrożnością, spowodowaną zapewne coraz silniej dającymi ostatnio znać o sobie w Kościele skrajnie optymistycznymi nurtami. Obydwaj papież wyrażają jednak w istocie to samo przekonanie, że zbawcza wola Boga obejmuje wszystkich ludzi: „Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”. (Marek Pyc [20])

### 3 Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia

Przekonujące uzasadnienie nadziei zbawienia wszystkich jest uwarunkowane nie tylko dokładnym badaniem wskazanych źródeł teologicznych oraz interpretowaniem ich w świetle zbawczego czynu Boga w Jezusie Chrystusie i powszechnej woli zbawczej Boga, ale również znalezieniem nowych, a przynajmniej wykorzystaniem tych mniej eksplorowanych. Takimi źródłami wydają się chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka oraz chrześcijańska trynitarna wizja Boga. Oczywiście nie są to ani całkiem nowe źródła, ani wszystkie możliwe. Dalsze analizy nie roszczą sobie również pretensji do wyczerpującego opisu konsekwencji wykorzystania wskazanych źródeł.

#### 3.1 Chrześcijański realizm

Zwolennicy nadziei zbawienia wszystkich często powołują się na fakt, że o nikim, nawet o Judaszu, Kościół nie wypowiedział się oficjalnie, że został on potępiony [3, 4]. Rzadko jednak wskazują, że ten sam Kościół bez oporu stwierdza, że niektórzy już teraz dostępują radości nieba. Przy tym w przypadku niektórych świętych, bo o nich tu mowa, można mieć poważne wątpliwości co do świętości ich życia. Wystarczy wspomnieć zaparcie się

Jezusa przez św. Piotra, hulawcze życie św. Augustyna czy okrucieństwa niektórych świętych władców. Mimo tych ich braków Kościół nie ma wątpliwości, że dostępują oni radości nieba.

Wydaje się, że ta asymetria w praktyce i nauczaniu Kościoła powinna być przedmiotem pogłębionego namysłu teologów. Jak widać, Kościół z wielką ostrożnością podchodzi do kwestii potępienia. Z objawienia Bożego czerpie bowiem przekonanie, że każdy człowiek posiada niezbywalną godność i że w oczach Boga każde ludzkie istnienie ma nieskończoną wartość. Dostrzega, że Jezus Chrystus nie odrzucał nawet największych grzeszników i nikomu nie powiedział, że jego życie jest już przegrane. Przykład dobrego łotra z Ewangelii św. Łukasza pokazuje, że osiągnięcie zbawienia możliwe jest nawet dzięki skierowaniu się ku Bogu w ostatnich momentach życia. Dlatego Kościół uznaje, że nawet bardzo krótki okres życia ukierunkowanego na miłość, w zasadzie jeden moment, wystarczy, by człowiek mógł mieć nadzieję na ocalenie. Chrześcijanin, i nie tylko on, zawsze ma możliwość zwrotu ku Bogu. Taki krok może wykonać nawet tuż przed śmiercią czy w chwili umierania (wszak z jednoznacznym wskazaniem definitywnego końca życia człowieka ciągle jest kłopot), ufając objawionemu przez Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w przypowieści o synu marnotrawnym, czy – jak proponują niektórzy – przypowieści o miłosiernym ojcu, miłosiernemu Bogu.

Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że chrześcijaninowi wcale nie jest łatwo umrzeć w stanie uniemożliwiającym zbawienie, gdyż Kościół uznaje, że nawet tylko powodowany miłością żal za popełnione zło jest wystarczający, by można było mieć nadzieję na przebaczenie. A taki żal można mieć miejsce tuż przed śmiercią czy w chwili umierania.

Należy też brać pod uwagę to, że Kościół mocno podkreśla wielką wagę modlitwy za umierających i za zmarłych. Wychodzi bowiem z przekonania, że spotkanie z Bogiem po śmierci to nie spotkanie wyizolowanych jednostek, lecz spotkanie członków Kościoła, braci i sióstr Chrystusa. Zapleczem człowieka, który zmierza ku spotkaniu z Bogiem czy już się z Nim spotyka, jest modlitwa wstawiennicza Kościoła, która go podtrzymuje, gdy on sam nie jest w stanie dać sobie oparcia. Modlitwa ta daje takiemu człowiekowi nadzieję na to, że nie zostanie zaprzepaszczony przed Bogiem, ponieważ Jezus Chrystus zrobił wystarczająco dużo

dla wszystkich ludzi i pragnie każdego przyjąć do wspólnoty Bożej. Modlitwa ta „przypomina” Bogu, że chrześcijanin nie chce ocalić się sam bez całej reszty, że mocno trzyma innych, a inni mocno go trzymają [21].

Trzeba zatem mówić o chrześcijańskim realizmie w kwestii życia człowieka, opartym na objawionym w Jezusie Chrystusie Bożym realizmie. Ten realizm wynika z dostrzeżenia faktu, że egzystencje niewielu ludzi cechuje konsekwentne dążenie do celu, że w wielu wypadkach kończą się one zbyt wcześnie, co więcej, że właściwie o każdej można powiedzieć, że kończy się za wcześnie i w zupełnie nieodpowiednim momencie. Nie jest też bez znaczenia to, że doświadczenie pokazuje, iż często jedna chwila czy jedno wydarzenie decydują o całym życiu człowieka. Kościół ostatni moment życia człowieka pozostawia więc jako pewną nieoznaczoną przestrzeń na ustalenie jego relacji z Bogiem, na podstawie kształtu jego życia nie przesądza o tych relacjach w ostatnich momentach jego ziemskiej egzystencji. Dotyczy to zwłaszcza tych, których egzystencja uprawnia do sformułowania przekonania, że z całą pewnością całym swoim życiem zapracowali na piekło. Wydaje się zatem, że ten chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka może być traktowany jako poważne źródło nadziei.

Tego chrześcijańskiego realizmu i asymetrii w wypowiedaniu się o zbawieniu i potępieniu zdaje się brakować w argumentacji przeciwników nadziei zbawienia wszystkich, którzy z reguły są pewni, że będzie ktoś taki, kto znajdzie się w piekle [10]. Z kolei niektórzy zwolennicy nadziei zdają się tę asymetrię rozciągać tak bardzo, że niemal posuwają się do twierdzenia, że „piekło jest puste” [1, 3, 5]. Wydaje się, że właściwym rozwiązaniem jest utrzymywanie tej kościelnej asymetrii, wzmocnionej przekonaniem o powszechnej woli zbawczej Boga i chrześcijańskim realizmem w sprawie ludzkiego życia i jego ostatniego momentu. Z drugiej strony właściwe miejsce w tym asymetrycznym mówieniu o pośmiertnym losie człowieka powinno również znaleźć przekonanie o realnej możliwości kary piekła, rozumianej nie jako kara nakładana z zewnątrz przez Boga, ale jako ostateczna konsekwencja odrzucania miłości Boga, również w ostatnim momencie życia. W prawidłowym wyważeniu tej asymetrii w kwestii zbawienia i potępienia powinna pomóc pogłębiona refleksja teologiczna, być może wspomagana re-

fleksją innych nauk: filozofii, medycyny, psychologii itd., nad ostatnimi momentami życia człowieka i jego możliwymi relacjami z Bogiem. Rozwój takiej refleksji trzeba postulować.

### 3.2 Trynitarna wizja Boga

Spojrzenie na problem nadziei zbawienia wszystkich przez pryzmat chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej jest konieczne z tego względu, że to trynitarna wizja Boga decyduje o tożsamości chrześcijaństwa, jest podstawą chrześcijańskiej wiary. Przy tym współcześni teologowie, w sytuacji, gdy wyraźnie dla wielu żyjących dzisiaj chrześcijan nie ma ona praktycznego znaczenia i jest raczej teologiczną lamigłówką, bez której można się obejść, szukają sposobu pokazania jej wymiarów praktycznych. Jednym z takich wymiarów może być problem zbawienia człowieka, a więc problem jak najbardziej egzystencjalny.

Częsty zarzut przeciwników nadziei zbawienia wszystkich opiera się na zestawieniach typu ofiara – kat, a więc na fackie, że w niebie obok przesładowanych chrześcijan miałyby się znaleźć cesarz Neron, że obok ojca Maksymiliana Kolbego czy Edyty Stein mieliby radości nieba doznawać ich obozowi oprawcy. Można się zgodzić ze Zbigniewem Danielewiczem, że zwolennicy nadziei wywołują wrażenie, że zbyt łatwo chcą pominąć problem zła, niejako je zresetować [22]. Warto jednak zwrócić uwagę na pewne wyobrażenie, które może utrudniać przyjęcie nadziei zbawienia wszystkich. Może wskutek obrazów zawartych w Apokalipsie, przedstawiających niebo jako miasto Boże albo wspólną liturgię, często chrześcijańskie wyobrażenie nieba sprowadza się do postrzegania zbawionych jako masy zunifikowanych istot, zupełnie pozabawionych indywidualności wynikającej z historii życia. W takim ujęciu dla tych, którzy w oczywisty sposób odstają od standardów, w niebie nie ma miejsca. Tymczasem niemiecki teolog Gisbert Greshake pokazuje, że obrazy apokaliptyczne wskazują przede wszystkim wspólnotowy charakter zbawienia. Człowiek jest powołany do tego, żeby stawać się tym, czym od początku jest Bóg: wspólnotą życia, ale po to by kiedyś uczestniczyć w doskonałej komunii trynitarnego Boga [23]. W żadnym razie nie może być więc mowy o unifikacji, bo jak wskazują chrystofanie, na zmartwychwstałym ciełe Chrystusa pozostały ślady męki. Trudno zatem przypuszczać, by takie samo zachowanie

wanie indywidualności wynikającej z historii życia nie dotyczyło każdego człowieka.

W swojej książce o Trójcy Świętej G. Greshake zwraca również uwagę na pewien często pomijany aspekt trynitarniej koncepcji Boga. Otóż oznacza ona docenienie różnorodności. Niemiecki teolog wskazuje, że w sytuacji, gdy wszyscy są tacy sami, nikt nikomu nie jest potrzebny [23]. Zatem nie może być mowy o miłości, którą jest Bóg. Skoro Bóg jest różnorodny, może być miłością i taki sam powinien być ludzki świat. To spostrzeżenie pozwala inaczej widzieć problem nadziei zbawienia wszystkich. Skoro zbawienie to przede wszystkim eksplozja miłości, również wśród zbawionych musi być różnorodność, by miłość w ogóle mogła zaistnieć. Zresztą w przypowieściach Jezusa nie było mowy o równości w niebie. Wskazywał On, że w królestwie niebieskim będą najwięksi i najmniejsi (Mt 5,19), pierwsi i ostatni (Mt 20,16). Powstaje więc pytanie, jak daleko ta różnorodność może sięgać. Przeciwnicy nadziei zapewne odpowiedzą, że nie może ona polegać na tym, że obok milionów ofiar łagrów będzie zasiadał Józef Stalin. Niektórzy zwolennicy nadziei pewnie uznają, że taka sytuacja może zaistnieć. Różnorodność zbawionych widziana przez pryzmat trynitarniej koncepcji Boga nie polega jednak na równości. Wszystko zależy od tego, czy człowiek, choćby w ostatnim momencie życia, odwrócił się od zła i ile miłości był w stanie wnieść do trynitarniej wspólnoty miłości. Może jednak różnorodność zbawionych widziana przez pryzmat trynitarniej koncepcji Boga mogłaby oznaczać bycie największych na ziemi, wszelkich większych i mniejszych despotów, najmniejszymi w niebie. W żadnym razie nie chodzi tu jednak o ich mniej komfortowe zbawienie, zbawienie po to, by nie było piekła, o jakieś umieszczenie takich ludzi na granicy nieba i piekła, żeby tylko zbawienie było powszechne.

Uniknięcie wszelkich tego typu przypuszczeń w związku z pewną nierównością zbawionych w niebie wymaga stanowczego odcięcia się od wyobrażenia ich jako zunifikowanych chórów niebieskich. Historia życia nie ulega zamazaniu, coś z niej zostaje we wspólnocie zbawionych. Trzeba bowiem brać pod uwagę to, że jak wskazywał H. U. von Balthasar, historia ta toczy się w czasie eschatologicznym, niejako w wieczności, tak więc przejście z czasu doczesnego do wieczności nie jest w istocie tak radykalne, jak często o tym się myśli, nie polega na zerwaniu wszelkich więzi z do-

czesnością [24]. G. Greshake stwierdza, że każdy człowiek, wracając do domu Ojca, przynosi Bogu osobę, w której zapisane jest na zawsze wszystko, co się wydarzyło i co zostało zrobione i w której wieczną przyszłość zyskuje wszystko, co zostało uczynione z miłości. Osoba ta staje się jakby częścią wcielonej miłości. Bóg ją przyjmuje i do Boga trafia niejako coraz „więcej” wcielonej miłości. Niebo jest miłością, wymianą między Bogiem a ludźmi, którzy stali się ludźmi miłości [21]. To wchodzenie do wieczności tego, co zostało uczynione z miłości wskazuje, że w niebie nie tylko nie ma zunifikowania, ale jest również pewna różnorodność zbawionych, bo nie każdy jest w stanie wnieść tyle samo miłości. Można jednak rozumieć to tak, że dla tych, którzy nie będą w stanie właściwie niczego dodać do wspólnoty miłości, w tej wspólnocie nie ma miejsca, a jeśli trochę jej wniosą, to staną się tłem dla tych, którzy byli w stanie wnieść wiele. W myśleniu niemieckiego teologa odzywa się jednak chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka. Podkreśla on bowiem, że właściwie każde dojrzewanie w miłości udaje się jedynie fragmentarycznie. U nikogo nie można zebrać chociaż jednego dojrzałego owocu miłości. Zatem tym, co dociera do Boga, gdy umieramy, jest pozyskana przez miłość gotowość, otwartość, które Bóg musi napełnić własną pełnią. Pełnia pozostaje darem Boga, darem, który potrzebuje naczynia. Żeby to naczynie powstało, potrzeba wszystkiego, co w dziejach udane i co Bóg przywodzi do spełnienia [21]. Co jednak z tymi „gotowościami” szczątkowymi?

Przede wszystkim, skoro każdy jest tylko pewną gotowością do napełnienia pełnią Boga, można ufać, że w niebie znajdą się również takie gotowości szczątkowe. Co więcej, są one niejako konieczne we wspólnocie zbawionych. Istotne jest bowiem postrzeganie nieba jako wspólnoty. Polega to na tym, że wszyscy będą na wskroś ciałem Chrystusa, maksymalnie do niego podobni i z Nim związani, ale również zjednoczeni z innymi w bezwarunkowej wymianie miłości. Wspólnota nie jest niczym statycznym. Również w niebie, uczestnicząc w życiu Boga, ludzie pozostaną stworzeniami skończonymi, które nigdy nie zdołają wyczerpać życia Trójjedynego Boga. Dlatego życie to będzie im oferowało coraz to nowe niespodzianki, będzie im udzielone jako coś stale nowego dotąd niedoświadczanego; Boża miłość będzie ich prowadziła coraz głębiej i intensywniej do wspólnoty ze sobą.

Życie Boże to życie, nie zaś spokój [21]. Różnorodność zbawionych, będąca źródłem miłości, pozwala więc mieć nadzieję na to, że w trynitarnym świecie zbawienia będzie biegła historia miłości. Pozwala również mieć nadzieję, że z tej historii nie będą wykluczeni ci, którzy tej miłości będą potrzebować najwięcej, że również szczątkowe gotowości do napełnienia Bożą miłością znajdą w niej swoje miejsce. Skoro będą one bowiem potrzebować więcej miłości od innych, dla „większych” staną się okazją do ich rozwoju w miłości, a same będą się stawiać miłością bardziej.

Przeciwnicy nadziei powszechnego zbawienia mogą obawiać się, że takie ujmowanie sprawy może oznaczać zbagatelizowanie zła. Jednak, jak wskazuje G. Greshake, tym, co gwarantuje, że to, co się wydarzyło w historii, nie zostanie wrzucone do jednego worka, jest sąd. Miłość Boża respektuje wolność ofiar i sprawców, a mimo to sprawia, że sprawcy w wolności są w stanie prosić o przebaczenie, a ofiary, mimo cierpienia, które przeżyły, są w stanie przebaczyć. Inaczej niesprawiedliwość stanie na drodze wspólnocie [21].

Przedstawione intuicje wymagają pogłębionej refleksji teologicznej, wskazują jednak, że spojrzenie na problem nadziei zbawienia wszystkich przez pryzmat trynitarnej wizji Boga może przynieść uwiarygodnienie tej nadziei, że ta wizja Boga może być ważnym, jeśli nie najważniejszym źródłem nadziei. Wydaje się, że tego aspektu brakuje w dyskusji na temat powszechnego zbawienia, przynajmniej polskiej. Uwzględnienie go w tej dyskusji należy postulować, gdyż może to wprowadzić tę dyskusję na nowe tory.

## 4 Zakończenie

Wskazane źródła nadziei zbawienia wszystkich, które są przedmiotem żywego sporu teologów,

a więc Pismo Święte, dzieła Ojców Kościoła oraz wypowiedzi Magisterium Kościoła, nie dają jednoznacznej odpowiedzi w kwestii tej nadziei. Z drugiej strony nie przesądzają również, jak chcieliby przeciwnicy tej nadziei, że jest ona nieuzasadniona. Filologiczne badanie tych źródeł jest jak najbardziej wskazane, jednak równie ważne jest spojrzenie na znajdujące się w nich wypowiedzi o piekle z perspektywy przedstawianej w nich powszechnej woli zbawczej Boga oraz normatywnego dla wiary wydarzenia Jezusa Chrystusa. Taka perspektywa powoduje, że wypowiedzi o piekle ukazują się w innym świetle, zostają niejako rozjaśnione wypowiedziami dającymi nadzieję.

Konieczne jest również poszukiwanie nowych źródeł nadziei zbawienia wszystkich albo wykorzystanie w większym stopniu tych dotychczas mniej eksplorowanych. Wydaje się, że najbardziej obiecujące jest zwrócenie uwagi na asymetrię nauki Kościoła na temat zbawienia i potępienia, który o nikim nie stwierdził, że został on potępionym, chociaż wskazuje, że niektórzy są już zbawieni, na chrześcijański realizm w tej kwestii, który każe dopuścić możliwość zwrócenia się ku Bogu nawet w ostatnim momencie życia. Właśnie ten moment i dokonujące się w nim przemiany powinny stać się przedmiotem pogłębionych analiz. Drugim źródłem nadziei może być chrześcijańska trynitarna wizja Boga. Prowadzi ona do wniosku, że wśród zbawionych nie może być żadnej równości, jeśli trynitarna wspólnota zbawionych ma być historią miłości. Być może ta różnorodność oznacza również, że w niebie znajdzie się miejsce dla tych, którzy do trynitarnego wspólnoty miłości nie byli w stanie dużo wnieść, co więcej, że są oni niejako niezbędnym elementem tej wspólnoty, gdyż są „okazją” do rozwoju w miłości dla tych, którzy do tej wspólnoty wnieśli wiele.

---

## Bibliografia

- [1] W. Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu* (Verbinum, Warszawa 2006).
- [2] G. Strzelczyk, *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii* (Biblioteka Więzi, Warszawa 2007).
- [3] W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne* (Verbinum, Warszawa 1996).
- [4] H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni* (Biblos, Tarnów 1998).  
Tłum. S. Budzik.

- [5] W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei* (Verbinum, Warszawa 1989).
- [6] J. Majewski (red.), *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich* (Biblioteka Więzi, Warszawa 2000).
- [7] I. Bokwa, „Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia”, [w:] Majewski [6], str. str. 171–178.
- [8] K. Voytsel, „Uwarunkowania pytań o apokatastazę”, *Teologia w Polsce* 1(2), 185–193 (2008).
- [9] M. Piotrowski, „Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary”, [w:] Majewski [6], str. 141–170.
- [10] P. Lisicki, „Udręki nadziei. Kilka uwag o możliwości zbawienia powszechnego”, [w:] Majewski [6], str. 232–247.
- [11] S. Małkowski, „Bóg, piekło, zło”, [w:] Majewski [6], str. 32–36.
- [12] W. Hryniewicz, *Świadkowie wielkiej nadziei. Zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej* (Verbinum, Warszawa 2009).
- [13] S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię* (Wrocław 1994).
- [14] P. Lisicki, „Nadzieja, która przekracza wiarę”, [w:] Majewski [6], str. 304–316.
- [15] J. Majewski, *Miłość ukrzyżowana, Nad teologią cierpienia Jana Pawła II* (Biblioteka Więzi, Warszawa 1998).
- [16] W. Hryniewicz, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu* (Verbinum, Warszawa 2005).
- [17] H. Pietras, „Apokatastasis według Ojców Kościoła”, [w:] Majewski [6], str. 120–142.
- [18] M. Przyszychowska, „Zagadka nauki Grzegorza z Nyssy o apokatastazie”, *Collectanea Theologica* 4, 59–73 (2004).
- [19] W. Szczerba, „Apokatastaza po Orygenesie – casus Grzegorza z Nyssy”, *Analiza i Egzystencja* 3, 175–195 (2006).
- [20] M. Pyc, „Czy mamy prawo do nadziei na powszechne zbawienie? Refleksja nad zbawczym uniwersalizmem w myśli Jana Pawła II i Benedykta XVI”, *Teologia w Polsce* 1(3), 125–141 (2009).
- [21] G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej* (W drodze, Poznań 2010).
- [22] Z. Danielewicz, „Nadzieja ks. Hryniewicza. Wyzwania dla następnego pokolenia”, *Przegląd Powszechny* 3, 96–104 (2009).
- [23] G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* (Znak, Kraków 2001).
- [24] H. U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2008).



# Sources of the Hope for the Universal Salvation

*Robert M. Rynkowski*

## Abstract

The Four Last Things of the Catechism: *Death, Last Judgment, Heaven or Hell*, clearly suggest that the ultimate destiny of some people will be condemnation in hell. This is confirmed by biblical statements on hell, on eternal suffering, and on the fiery lake. Apart from them there are, however, verses on God's desire to save everyone. To Origen or to Gregory of Nyssa they were the basis for talking about apokatastasis, understood as a hope for the universal salvation. Apokatastasis was condemned by the Synod of Constantinople in 543. However, some theologians are of the opinion that this condemnation refers only to the form of apokatastasis understood as universal amnesty and not as a hope for universal salvation. Other theologians point out that claims about eternity of hell do not have particularly strong foundations in the teachings of the Church. The teachings of the Holy Scripture, of the Church Fathers, and of the Magisterium on the possibility of condemnation are the subject of controversy between protagonists and antagonists of the hope for salvation to everyone. This paper presents the nature of this dispute and describes the conditions allowing one to treat the abovementioned theological sources as the sources of the hope. It also indicates other sources of this hope: namely, the Christian realism in the matter of human life and the trinitarian view of God.

## Table of Contents

1	Introduction .....	84
2	Hope for the universal salvation in theological sources .....	85
2.1	Holy Scripture .....	85
2.2	Church Fathers .....	88
2.3	The Magisterium .....	90
3	Other sources of the hope for universal salvation .....	91
3.1	Christian realism .....	91
3.2	Trinitarian vision of God .....	92
4	Conclusions .....	94
Bibliography	.....	94

# Otwarte Referarium Filozoficzne 3 (2010)

<b>Od Redakcji</b>	<b>1</b>
1 ORF 3: Sprawy Ostateczne . . . . .	1
2 Życie, śmierć – i co dalej? Poglądy Greków i Celtów . . . . .	1
Bibliografia . . . . .	3

## Artykuły i Eseje

<b>Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka</b>	
<i>Robert Roczeń</i>	<b>5</b>
1 Wstęp . . . . .	6
2 Kalendarium wydarzeń . . . . .	6
3 Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka . . . . .	12
4 Neuropsychologiczne korelaty zjawisk psychicznych . . . . .	13
5 Stanowiska analityczne . . . . .	14
5.1 Śmierć mózgu wyższego (półkul mózgowych) . . . . .	15
5.2 Śmierć pnia mózgu . . . . .	15
5.3 Śmierć całego mózgu . . . . .	16
6 Podsumowanie . . . . .	16
Bibliografia . . . . .	17

<b>Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej</b>	
<i>Andrzej Dańczak</i>	<b>21</b>
1 Wstęp . . . . .	22
2 Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie . . . . .	22
3 Powszechność prawa śmierci . . . . .	24
4 Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej . . . . .	25
5 Ambiwalencja śmierci . . . . .	26
6 Podsumowanie . . . . .	28
Bibliografia . . . . .	29

<b>Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego</b>	
<i>Adam Świeżyński</i>	<b>31</b>
1 Wstęp . . . . .	32
2 Sposób ujmowania śmierci we współczesnej teologii . . . . .	32
3 Megaparadygmat ewolucjonistyczny . . . . .	36
4 Propozycja zmiany paradygmatu w teologicznym rozumieniu śmierci . . . . .	37
5 Zakończenie . . . . .	41
Bibliografia . . . . .	41



## **Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury**

<i>Tadeusz Grzesik</i>	<b>45</b>
1 Wstęp . . . . .	46
2 Metoda teologiczna Anzelma . . . . .	47
3 Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia . . . . .	49
4 Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii . . . . .	53
5 Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom . . . . .	57
6 Czego uczy Anzelm wierzących? . . . . .	62
7 Podsumowanie . . . . .	65
Bibliografia . . . . .	66

## **Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa**

<i>Jan Krasicki</i>	<b>69</b>
1 Wstęp: Prawda prawosławia i powszechne zbawienie . . . . .	70
2 Pamięć Raju i problem Piekła . . . . .	71
3 Wolność i ocalenie wolności . . . . .	72
4 Wolność i Piekło . . . . .	73
5 Piekło, diabeł i czas . . . . .	74
6 Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”) . . . . .	76
7 Zbawienie jako „rozkwit” wolności . . . . .	77
8 Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem” . . . . .	77
9 Powszechne zbawienie a zasada odpowiedzialności . . . . .	78
10 Bierdiajew i rzeczy ostateczne (zamiast podsumowania) . . . . .	78
Bibliografia . . . . .	79

## **Źródła nadziei powszechnego zbawienia**

<i>Robert M. Rynkowski</i>	<b>83</b>
1 Wstęp . . . . .	84
2 Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych . . . . .	85
2.1 Pismo Święte . . . . .	85
2.2 Ojcowie Kościoła . . . . .	88
2.3 Magisterium Kościoła . . . . .	90
3 Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia . . . . .	91
3.1 Chrześcijański realizm . . . . .	91
3.2 Trynitarna wizja Boga . . . . .	92
4 Zakończenie . . . . .	94
Bibliografia . . . . .	94

## **Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych**

<i>Jarek Dąbrowski</i>	<b>97</b>
1 Wstęp . . . . .	98
2 Szkic rozumowania . . . . .	99
3 Kluczowe pojęcia . . . . .	100
3.1 Wieczność . . . . .	100
3.2 „Ja”, osoba i osobowość . . . . .	102
3.3 Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność . . . . .	103
3.4 Wolność woli i natura stworzenia . . . . .	109
3.5 Dobro i zło . . . . .	111
4 Model apokatastazy . . . . .	114
5 Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej . . . . .	115
5.1 Wolność woli . . . . .	115
5.2 Sprawiedliwość Boga . . . . .	116

5.3	Motywacja do nieczynienia zła . . . . .	116
5.4	Biblia mówi o wiecznym piekle . . . . .	116
5.5	Potępienie przez Kościół . . . . .	122
5.6	Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy . . . . .	125
6	Wiara czy nadzieja? . . . . .	125
7	Podsumowanie . . . . .	126
	Bibliografia . . . . .	126

### **Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?**

#### **Refleksje na bazie teorii tomistycznej**

	<i>Remigiusz Kalski SJ</i>	<b>131</b>
1	Wstęp . . . . .	132
2	Słów kilka o substancjalizmie . . . . .	132
3	Czy dusze zwierzęce mogą istnieć samoistnie? . . . . .	135
4	Skąd się biorą dusze zwierzęce? . . . . .	136
5	Na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała? . . . . .	137
6	Czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych? . . . . .	137
7	Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci? . . . . .	139
8	Zakończenie . . . . .	140
	Bibliografia . . . . .	140

#### **ESEJ: Długa droga do światowego etosu – religie szansą czy przeszkodą**

	<i>Stanisław Obirek</i>	<b>143</b>
	Bibliografia . . . . .	147

## **Listy do Redakcji i Recenzje Książek**

#### **RECENZJA: Hans Urs von Balthasar „Eschatologia w naszych czasach”**

	<i>Łukasz Łukasiak</i>	<b>L149</b>
	Bibliografia . . . . .	L151

#### **RECENZJA: Wojciech Szczerba „«A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...»**

##### **Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji”**

	<i>Szymon Koska</i>	<b>L153</b>
	Bibliografia . . . . .	L154

## **English Translation of Abstracts and Tables of Contents**

**E157**

## Zasady nadsyłania manuskryptów

- Manuskrypty należy wysłać do **orf@minds.pl**. Warto wcześniej skontaktować się z nami.
- Należy podać imię, nazwisko i adres elektroniczny autora, oraz ewentualnie stronę internetową i adres, jeśli mają być one opublikowane. Jeśli adres elektroniczny jest zastrzeżony, proszę to zaznaczyć. Dopuszczalne (choć nie zalecane) jest podpisanie opublikowanego tekstu pseudonimem. W każdym przypadku Redakcja musi znać prawdziwe dane osobowe autora. Termin nadsyłania manuskryptów do Referarium 4 upływa **1 czerwca 2011**.

## Warunki, jakie musi spełniać manuskrypt

- Redakcja przyjmuje regularne Artykuły, Eseje, Recenzje książek, oraz Listy do Redakcji.
- List do Redakcji jest krótkim, nieformalnym komentarzem do opublikowanego artykułu.
- Temat Artykułu musi być zgodny z tematem danego zeszytu. Temat Referarium 4 brzmi: „JA A ŚWIAT. NAUKI KOGNITYWNE, NEUROTEOLOGIA, ŚWIADOMOŚĆ, QUALIA, JĘZYK”.
- Artykuł musi posiadać streszczenie o długości około 120 słów, podające: (1) cel opracowania; (2) najważniejsze założenia, tezy i wnioski; (3) konsekwencje tych wniosków.
- Artykuł musi być podzielony na: Wstęp, zatytułowane części, oraz Podsumowanie.
- Celem Wstępu jest wprowadzenie czytelnika w tematykę. Wstęp powinien krótko wspomnieć o celu opracowania, przedstawić problem i wyjaśnić, na czym polegają trudności i co ważnego zostanie osiągnięte po ich pokonaniu. Ważny jest też krótki przegląd opinii zazwyczaj wyrażanych na omawiany temat. Przegląd ten należy opatrzyć odnośnikami do bibliografii.
- W Podsumowaniu prosimy przypomnieć rozważane zagadnienie, sposób jego analizy i cel pracy, pozbierać najważniejsze wnioski i skomentować konsekwencje dla tematu Referarium.
- Format Eseju jest nieformalny, ale Esej powinien zawierać streszczenie.
- Zadanie przełumaczenia streszczeń i spisów treści na angielski można pozostawić Redakcji.
- Listy do Redakcji i Recenzje nie są dzielone na części ani nie posiadają streszczenia.
- Pozycje bibliograficzne proszę ponumerować i odnosić się do nich w tekście za pomocą numerów umieszczonych w nawiasach kwadratowych. Każda pozycja bibliograficzna musi mieć przynajmniej jeden odnośnik w tekście. Proszę podawać pełne tytuły przytaczanych prac.
- Bieżące komentarze do tekstu proszę umieszczać w przypisach na dole strony.

## Recenzje i prawa autorskie

- Wszystkie Artykuły są recenzowane, zazwyczaj przez dwóch niezależnych recenzentów. Recenzje są anonimowe: recenzent nie zna nazwiska autora, autor nie zna nazwiska recenzenta.
- Listy do Redakcji nie są recenzowane. Listy spełniające powyższe warunki są przyjmowane.
- Autorzy udzielają Referarium wszystkich praw do publikowania manuskryptu. Autorzy zachowują prawo do publikowania dowolnej wersji manuskryptu gdzie indziej, pod warunkiem podania w publikacji odnośnika bibliograficznego do oryginalnego artykułu w Referarium.