

Tehdy celé stvoření bude jedním tělem*

Magdalena Marunová

Řehoř z Nyssy (asi 335 – asi 395 po Kr.), významný kappadocký teolog čtvrtého století, se zabýval, podobně jako již mnozí myslitelé před ním, otázkou, zda dojdou spásy a obnovení všichni, anebo pouze někteří. Ve svém pojetí eschatologie se nechal ovlivnit zejména Origenem, jiným významným myslitelem, který působil ve třetím století. Od něho přejal mj. myšlenku univerzální spásy a výchovného charakteru Božího trestu po smrti. Řehoř připomíná, že podle Ježíšových slov se lidé „při vzkříšení nežení ani nevdávají a jsou rovni andělům“.¹ Toto vzkříšení (ἀνάστασις) chápe Řehoř jako obnovení (ἀποκατάστασις) původní situace v ráji, tedy jako návrat k isangelickému stavu – takovému, který byl předtím, než došlo ke spáchání hříchu.² Podle Řehoře nejen jednotlivec, ale celé lidstvo představuje Boží obraz – ten se však spácháním hříchu rozpadl. Při vzkříšení má dojít k obnovení a návratu k původní vznešenosti celého lidstva i každého jednotlivce jakožto Božího obrazu, který takto bude opět úplný.³ V tomto příspěvku nastíníme vývoj pojmu *apokatastasis* a blíže se podíváme, jak takové obnovení představuje Řehoř z Nyssy. Zaměříme se na to, jak je podle Řehoře možné, že všichni budou obnoveni a spaseni, a přitom svoboda každého zůstane nedotčena. Dále budeme sledovat, co je „celé stvoření“, kterého se má toto obnovení týkat.⁴

* Studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Historie a interpretace Bible*, č. P401/12/G168.

1 Lk 20,35–36.

2 Srov. Řehoř z Nyssy, *De hominis opificio* 17 (PG 44,188cd).

3 V dialogu *O duši a vzkříšení* Řehoř s odvoláním na Pavlova slova 1 Kor 15,42–44 vykládá, že vzkříšení z mrtvých není ničím jiným než obnovením lidské přirozenosti do původního stavu. Srov. *De an. et res.* (PG 46,156c). Tak i v *De hom. opif.* 16 (PG 44,185cd); *De hom. opif.* 17 (PG 44,188cd); *De hom. opif.* 17 (PG 44,189b); *De hom. opif.* 18 (PG 44,192–196); *De hom. opif.* 21 (PG 44,204a); srov. též *De an. et res.* (PG 46,156b–157b).

4 O Řehořovu pojetí *apokatastase* jsem stručně pojednala v úvodní studii již publikovaného textu (viz Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*, úvod, překlad a poznámky M. Bláhová, Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 33–42). Cílem tohoto příspěvku je detailnější pohled na problematiku univerzální obnovy, zejména ve vztahu ke svobodě volby a k obsahu pojmu „všichni“, na něž se obnovení vztahuje.

1. HISTORIE TERMÍNU APOKATASTASIS⁵

Termín *apokatastasis* byl užíván v lékařství (je doložen zejména v Apollóniově komentáři k Hippokratovu spisu *De articulis*), kde se týká uzdravení či navrácení do původní pozice, ve vojenství i v kontextu politickém,⁶ v právní terminologii je jím označováno navrácení, a to majetku nebo rukojmího do jeho domovského města,⁷ a také v antické astronomii a filosofii, k nimž bude třeba přihlédnout pro objasnění tohoto pojmu, který byl později v patristice užíván ve specifickém významu. Pojem ἀποκατάστασις přenesli do filosofie staří stoikové z astronomie a vztahovali jej na oblast veškerého světového dění. Jejich inspirací byl přitom dialog *Timaios*,⁸ v němž Platón hovoří o světě, který nezanikne, a v souvislosti s tím vykládá své pojetí času jakožto pohyblivého obrazu věčnosti, která trvá v jednotě (a je inteligibilním vzorem), zatímco její obraz (vytvořený démiúrgem podle inteligibilního vzoru) postupuje podle čísla.⁹ Tento postup podle čísla je vyjádřen pohybem nebeských těles, díky jejichž cyklickým pohybům lze počítat dny, měsíce a roky.¹⁰ Je periodickým opakováním téhož. Platónův úplný či dokonalý rok, později nazývaný „největší“ či „velký“ rok,¹¹ ovšem pochází zřejmě již od starých pythagorejců, kteří věřili ve věčný návrat všeho podle čísla, nebo od Oinopida z Chiu.¹² Po Platónovi toto pojetí velkého roku přejali také Aristotelés a staří stoikové.¹³ V souvislosti s velkým rokem

⁵ Pro výklad v pasáži týkající se *apokatastase* v antické astronomii a filosofii čerpáme zejména z díla: F. KARFÍK, *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 185–205; k historii slova *apokatastasis* čerpáme také z díla M. LUDLOW, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 39–44; podrobně o historii pojmu *apokatastasis* pojednává I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden: Brill, 2013, s. 4–62.

⁶ Srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 5.

⁷ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 39.

⁸ Viz PLATÓN, *Tim.* 29d–41a.

⁹ Viz PLATÓN, *Tim.* 37d–38c. K tomu viz zejména F. KARFÍK, „EIKΩN – ΚΟΣΜΟΣ – ΘΕΟΣ: Poznámka k Platónovu pojetí obrazu,“ in *Posvátný obraz a zobrazení posvátného. Sborník z kolokvia pořádaného Českou křesťanskou akademií a Ústavem filosofie a religionistiky FF UK 16. 4. 1994*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1995, s. 39–47; zvl. s. 43 nn.

¹⁰ Viz PLATÓN, *Tim.* 38c–39c.

¹¹ Viz ARISTOTELÉS, *Protrepticus*, u Censorina, *De die nat.* 18,11: *est praeterea annus quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat*; SVF II,599.

¹² Srov. EUDÉMOS, zl. 88 a 145.

¹³ KARFÍK, *Duše a svět*, s. 190–191; 197.

se v astronomii užívá termín *apokatastasis*, označující návrat planety či všech planet do téhož postavení. V Platónově i Aristotelově pojetí se tento návrat do původního stavu týká právě jen těchto pohybů nebeských těles, případně jejich dopadu na Zemi v podobě světových katastrof (potop a požárů).¹⁴ Avšak u starých stoiků se *apokatastasis* vztahuje nejen na pohyb nebeských těles a na periodický návrat světové ekpyroze (tj. požáru), ale na veškeré světové dění, a to včetně událostí v lidském životě.¹⁵ Pojem *apokatastasis* byl znám také novoplatonikům, kteří, na rozdíl od stoiků, hovořili o apokatastasi individuální duše. Tento termín však u nich postrádal soteriologický podtext, protože ten nepředstavovalo znovuzrození v jiném těle, nýbrž naprosté vymanění se z látky. Naopak soteriologicky byla apokatastase pojmána u gnostiků.¹⁶

V Bibli se substantivum *apokatastasis* vyskytuje jednou, a to v Novém zákoně ve Sk 3,21, hojněji doloženy jsou slovesné tvary ve Starém i Novém zákoně.¹⁷ V křesťanském užití slovo *apokatastasis* znamená především návrat na původní místo anebo návrat do původního stavu. V prvním případě je obvykle míněno město, zejména Jeruzalém, a to i ve smyslu eschatologickém. Nevztahuje-li se toto slovo k lidem, je často užíváno v astronomickém významu a označuje návrat nebeského tělesa do původní pozice, otočení tohoto tělesa mezi počátečním a konečným bodem, konec astronomického „velkého“ roku anebo konec světa.¹⁸ Druhý význam slova, tedy návrat do původního stavu (vyskytuje se zejména u Origena a Řehoře z Nyssy), se týká navrácení zraku slepému a vztahuje se také ke vzkříšení (Lazara, Krista a křesťanů).¹⁹ Znamená také „návrat“ do stavu lepšího, než byl původní, jak je tomu například u Klementa Alexandrijského, u něhož *apokatastasis* představuje jakési

¹⁴ Srov. CENSORINUS, *De die nat.* 18,11 (ARISTOTELÉS, *Protrept.* zl. 25 Rose).

¹⁵ Srov. KARFÍK, *Duše a svět*, s. 195–196.

¹⁶ K tomu viz RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 1; LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 39 n.

¹⁷ Ve Starém zákoně v Mal 3,23, Iz 23,17, Ez 16,55, Ex 14,26–27, Lv 13,16, Job 5,18, Job 8,6 (a 22,28), Job 33,25, Žl 34,17, Jer 15,19; 16,15; 23,8; 27,19, Dn 4,36 a v Novém zákoně v Mt 17,11, Mk 9,12 a Žid 13,19, také v Mt 12,13, Mk 3,5, Mk 8,25, kde se hovoří o tom, jak Ježíš uzdravuje, a dále v Lk 6,10, Sk 1,6. K dalším výskytům ve Starém zákoně a k jejich významu a kontextu užití viz RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 21 nn., a také pozn. 46; táž, „Harmony between Arkhe and Telos in Patristic Platonism and the Imagery of Astronomical Harmony Applied to Apokatastasis,“ *IJPT* 7 (2013): 1–49, zvl. s. 4–5.

¹⁸ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 40 n.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 41.

dovršení křesťanské víry, naděje či vztahu k Bohu. Tento druhý význam slova má tedy soteriologický ráz.²⁰

2. PATRISTICKÉ CHÁPÁNÍ ESCHATOLOGIE

Abychom správně chápali pojem *apokatastasis* v patristice, pozastavme se nad křesťanskými představami týkajícími se eschatologie, protože ty byly v prvních čtyřech staletích velmi proměnlivé. Převažovaly však dva typy. Prvním z nich byl „dualistický“ způsob chápání (zejména ve 2. století), totiž že spravedliví budou žít ve věčné blaženosti a nespravedliví ve věčném zatracení. Nejasnou otázkou bylo, zda soud nastává ihned po smrti, anebo zda se jedná o dvojí soud – bylo tedy již patrné napětí mezi individuální a univerzální perspektivou.²¹ Lze v tom vidět reakci apologetů 2. století zejména na platónské chápání nesmrtnosti duše a její nadřazenosti nad tělem a na gnostické představy. Apologeté kladli důraz na jednotu duše a těla a zdůrazňovali, že vzkříšení se týká celého člověka a je možné pouze skrze Boží milost.²²

Mezi představitele tohoto proudu patřil zejména Irenej z Lyonu, který v reakci na gnostické pojetí stvoření zdůrazňoval ve svém díle *Adversus haereses* dobrotu Božího stvoření a učil, že po smrti se duše dočasně oddělí od těla a opět se k němu vrátí. Při Kristově příchodu nastane vzkříšení spravedlivých i nespravedlivých. Spravedliví se budou na tisíc let těšit z Božího království na zemi. Potom přijde druhý, univerzální soud, po němž se spravedliví budou věčně těšit v Boží přítomnosti a nespravedliví budou odsouzeni k věčné smrti, k věčnému odloučení od Boha, protože nemají Božího Ducha. Tento úděl je však svobodnou volbou a následkem odloučení od Boha. Oheň trestu podle Ireneje může očistit některé hříchy, ale ne všechny. Např. ďábel je odsouzen k věčnému ohni.²³ Věčné trvání posmrtného trestu zastával později také Basil z Caesareje.²⁴

Druhým typem eschatologického chápání byla umírněná reakce Klementa Alexandrijského na gnosticismus a platonismus. Pro Klementa představuje konec (eschaton) vyvrcholení úsilí „pravého gnostika“

²⁰ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 41 n.

²¹ Srov. tamtéž, s. 30.

²² Srov. tamtéž, s. 31.

²³ Srov. tamtéž.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 36.

a patření na Boha v plném porozumění. A ačkoli Klement nepovažuje tělo za špatné, přece je podle něho smrt vítaným uvolněním duše z pozemského těla.²⁵ Právě u Klementa se poprvé v křesťanské literatuře vyskytuje nauka o *apokatastasi* a univerzální pojetí spásy.²⁶ Boží trest může mít pro člověka pouze výchovný, očišťující a uzdravující charakter, je projevem uzdravující a zdokonalující Boží lásky, jak vyplývá z Boží dobroty. Není tedy jakousi spravedlivou pomstou a je dočasný.²⁷ Dokonce ani peklo není věčným trestem. Vše totiž směřuje ke spáse tvorů. Představa Boha, který trestá věčným utrpením, odporuje podle Klementa Božímu sebezjevení v Kristu – Logu, který vykoupil lidstvo a jehož dílo spásy vztahující se nejen na jednotlivce, ale na celé lidstvo, nemá konce. Jakmile duše projde očišťujícím a uzdravujícím trestem, dosáhne „dokonalého konce, který je bez konce,“ v kontemplaci Boha a je takto proměněna, uzdravena a zbožštěna při konečném obnovení, tj. *apokatastasi*.²⁸ Boží všemohoucnost může dosáhnout obrácení hříšníka, může jej „přesvědčit“, aby se obrátil, aniž by tím byla omezena svobodná lidská volba. Ve většině případů se pojem *apokatastasis* u Klementa vyskytuje v souvislosti s konečnou dokonalostí růstu v duchovním životě, spíše než s univerzálním obnovením, jak je tomu později u Órigena a dalších, ačkoli k tomu směřuje Klementovo pojetí trestu.²⁹

3. APOKATASTASIS V PATRISTICĚ

Nejvýraznějším představitelem druhého typu patristické eschatologie a zároveň nejvýraznějším představitelem nauky o *apokatastasi* je Órigenés, v jehož pojetí představuje *apokatastasis* univerzální spásu.³⁰ Órigenés se opírá zejména o biblickou pasáž 1 Kor 15,23–28 a Sk 3,21. Právě ze Sk 3,21 užívá Órigenés obrat ἀποκατάστασις πάντων, který

²⁵ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 32.

²⁶ Srov. J. R. SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ *TS* 54 (1993): 617–640, zde s. 618.

²⁷ Viz LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 32.

²⁸ Viz KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Strom*. VII,10,56,2–5 (*GCS* 17,41,15–23); VII,10,57,1 (*GCS* 17,41,29 nn.); srov. SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ s. 619, pozn. 15.

²⁹ Srov. SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ s. 619.

³⁰ K Órigenově pojetí *apokatastase* viz RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 1–221; táž, „Harmony between Arkhe and Telos,“ s. 1–49; SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ s. 620–629.

je v Rufinově latinské verzi Órigenova díla *O prvních příčinách* (*De principiis*) překládán často jako *restitutio omnium*.³¹ V centru jeho pozornosti stojí tvůrčí a spásná síla božského Logu, který je silnější než každý hřích a který uzdraví všechny. To také znamená, že konečné dovršení všeho bude zahrnovat též zničení zla.³² Zlo zmizí a Bůh bude „všechno ve všem“,³³ tedy v celém racionálním stvoření i v každém jednotlivci zároveň, protože vše racionální bude očištěno od hříchu a zla a vůle každého racionálního stvoření bude zaměřena k dobru. Všichni jsou stvořeni Bohem, a proto budou všichni spaseni v Kristu,³⁴ v němž má všechno svůj původ a trvání a v němž také vše najde svůj konečný úděl díky jeho oběti na kříži a jeho zmrtvýchvstání.³⁵ Pro Órigena znamená toto obnovení lidstva (a kosmu) skutečně obnovení do původního stavu, protože podle Órigena bude konec stejný jako začátek.³⁶

Órigenés, podobně jako již před ním Klement Alexandrijský,³⁷ poukazuje na výchovný a uzdravující charakter Božího trestu: Bůh trestá, aby uzdravil a zachránil, ne aby odsoudil a zničil, proto jeho trest nemůže být věčný. Trest je jednak očišťujícím a uzdravujícím Božím jednáním, jehož cílem je spása hříšníka, jednak představuje utrpení, které si hříšník způsobuje svým hříchem sám. Oheň, který očišťuje hříšníka, větší-

³¹ Srov. RAMELLI, „Harmony between Arkhe and Telos,“ s. 5.

³² Srov. Órigenés, *Contra Cels.* VIII,72 (GCS 3,289,6 nn.); LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 36; RAMELLI, „Harmony between Arkhe and Telos,“ s. 4.

³³ 1 Kor 15,28.

³⁴ Viz RAMELLI, „Harmony between Arkhe and Telos,“ s. 10 nn. Co však u Órigena znamená *všichni* a spása *všech*, není zcela jasné. Jak upozorňuje SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ s. 621–622, otázka, zda se v Órigenově pojetí konečná spása vztahuje i na demony, je sporná. Órigenés říká, že zničení nepřítele, ďábla (a smrti, kterou představuje), neznamená konec jeho existence a podstaty, která mu byla dána Bohem, ale zničení jeho odporující vůle, takže nadále již nebude nepřítelem; srov. Órigenés, *De princ.* III,6,3 (GCS 22,283,13–285,4); *De princ.* III,6,5 (GCS 22,286,12 nn.; 22,287,2 n.); *De princ.* I,1,1–2 (GCS 22,107,13–108,10). Na jiném místě však hovoří o zničení démonů a o tom, že ďábel si svým odporem sám způsobuje zkázu. Srov. Órigenés, *Comm. Ioan.* XX (SC 290,21,174).

³⁵ To Órigenés zakládá na slovech Řím 11,36. Srov. Órigenés, *Contra Cels.* VI,65 (GCS 3,135,12–17); J. P. BURNS, „The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions,“ *TS* 37, 1976, s. 598–619; zde s. 599.

³⁶ Srov. Órigenés, *De princ.* II,10,8 (GCS 22,183,1 nn.); viz LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 42.

³⁷ Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Strom.* VII,16,102,5 (GCS 17,72,18–22); *Strom.* VII,10,56–57 (GCS 17,41). K tomu též SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ s. 618–619; I. RAMELLI, *Stromateis VII and Clement's Hints at the Theory of Apocatastasis*, in *The Seventh Book of the Stromateis*, Leiden: Brill, 2012, s. 239–257.

nou Órigenés ztotožňuje s Bohem. Oheň tedy nezničí hříšníka, ale jeho hříchy. Důležitým textem v tomto směru je pro Órigena 1 Kor 3,11–15. Z toho Órigenés vyvozuje, že odměna a trest nejsou rovnocennými možnostmi. Hříšník sám se odsoudí a jeho hřích zažehne oheň, který jakožto očišťující prostředek nemůže hořet věčně. Pokud se týká věčnosti, zmiňuje se Órigenés často o dvojznačnosti tohoto výrazu.³⁸ Αἰών, αἰώνιος může znamenat jak trvání bez konce, tak velmi dlouhou dobu či věk, který je nicméně konečný. Tyto významy *věčnosti* se podle Órigena vyskytují v Písmu a kromě toho se také pojem *věčnost* vztahuje na něco, co nemá konce na tomto světě, avšak bude mít konec v budoucím světě.³⁹ Órigenés říká, že věčný život bude trvat věčně, avšak v případě pekla se už s takovou jistotou nevyjadřuje. Zdráhá se chápat stejným způsobem *věčnost* života i nebi a *věčnost* utrpení v pekle. Věčnost je pro něho christologickou skutečností, pouze Bůh je věčný, proto pouze život s Kristem je věčný. Smrt nemůže být věčná, protože je opakem života, který je věčný v Kristu.⁴⁰

Zvláště v pojednání *De principiis* zdůrazňuje Órigenés lidskou svobodu – Bůh nespasí nikoho proti jeho vůli, nikoho nenutí, a přece, jak Órigenés říká, nelze srovnávat lidskou svobodu s Boží svobodou. Boží láska překoná všechny překážky v lidské duši, a takto ji obnoví k dokonalosti, takže každý člověk si nakonec svou vlastní vůli zvolí to, co je vůle Boží.⁴¹ Nic už nás nebude, jak Órigenés vysvětluje Pavlova slova, moci odloučit od Boží lásky, ani smrt ani naše svobodná vůle.⁴²

Órigenovo učení týkající se univerzální spásy, dočasnosti trestu za jakýkoli hřích (a také preexistence duší a sférického tvaru vzkříšeného těla) bylo během 6. století postupně odsouzeno (ač učení o univerzální spásy a dočasnosti posmrtného trestu zastával již Klement Alexandrijský

³⁸ Podrobně o významu a užití pojmů αἰών, αἰώνιος pojednává RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 26–62.

³⁹ Jak poukazuje I. Ramelli, v Bibli adjektivum αἰώνιος nikdy neznamená „věčný“, netýká-li se Boha. V souvislosti s životem a smrtí toto adjektivum označuje něco, co náleží k budoucímu světu či aiónu. Autorka si všímá, že v Bibli je adjektivum αἰδιος vyjadřujícím absolutní věčnost nazýván v budoucím světě pouze život, zatímco s trestem, smrtí a ohněm v budoucím světě toto adjektivum nikdy spojeno není, tyto skutečnosti jsou pouze αἰώνια. Srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 26 nn.; 410; SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ s. 625–627.

⁴⁰ Srov. Órigenés, *Comm. Rom.* VI,5 (PG 14,1067a), *Comm. Rom.* V,7 (PG 14,1037a).

⁴¹ Srov. Órigenés, *Contra Cels.* VIII,72 (GCS 3,288,25 nn.).

⁴² Srov. Órigenés, *Comm. Rom.* V,10 (PG 14,1053c–1054a); RAMELLI, „Harmony between Arkhe and Telos,“ s. 10.

a po Órigenovi Řehoř z Nyssy a do značné míry též Řehoř z Nazianzu, jejichž naukám se však odsouzení nedostalo).⁴³ Jak upozorňuje Ilaria Ramelli, k nedorozumění, jež vedlo v případě nauky o apokatastasi až k odsouzení, došlo zřejmě vlivem latinského překladu slov *αιώνιος* a *αἰδιος*, který umožňuje obojí vyjádřit termínem *aeternus*, čímž se smazává rozdíl mezi oběma řeckými výrazy.⁴⁴ Dalším nedorozuměním mohla být také následná recepcí Órigenova učení: to bylo mnoha mysliteli podrobováno kritice či rozvíjeno leckdy do vyhraněnějších podob. Jedním z nejvýraznějších kritiků Órigenova učení byl Methodios z Olympu, který ovšem také za mnoho podnětů Órigenovi vděčí. Methodios ve svých dílech shrnuje Órigenovy názory a navrhuje vlastní řešení, což následně vedlo ke zkreslení a zjednodušení obrazu Órigena a k další kritice „órigenovského“ učení.⁴⁵ Morwenna Ludlow také poukazuje na pojetí *apokatastase* u Órigenových následovníků Didyma Slepého (cca 313–398) a Evagria z Pontu (346–399), jež bylo ještě svéráznější než samotné učení Órigenovo. Podle Didyma má vzkříšení čistě duchovní podobu, obnovení, *apokatastasis*, je součástí cyklického pohybu univerza a spása představuje jednotu všech duší v Bohu. Evagrios zase učil zničení lidských těl při posledním soudu, přeměnu duše v budoucím životě a příklon všech racionálních bytostí k Bohu. Ještě extrémnější formu *apokatastase* zastávali v šestém století dva órigenovští teologové Filoxénos z Mabbugu (cca 440–523) a Štěpán bar Sudaili (cca 480–543). Filoxénos učil univerzální a duchovní vzkříšení a podle Štěpána mělo dojít ke konečnému substančnímu sjednocení všech tvorů s Bohem. Podle M. Ludlow to byla spíše takováto recepcí Órigenova učení, která byla odsouzena na koncilu v roce 553, tedy zřejmě nikoli nauka samotného Órigena,⁴⁶ a k odsouzení nauky mohla také vést již zmíněná kritika, jež měla podíl na vytvoření zkresleného obrazu tohoto teologa.

⁴³ Učení bylo odsouzeno nejprve na provinciálním synodu r. 543 a poté na 2. konstantinopolském koncilu r. 553. Teorie o univerzální spáse byly i později odsuzovány, r. 1215 na 4. lateránském koncilu, r. 1336 v konstituci *Benedictus Deus* Benedikta XII. bylo potvrzeno odsouzení těch, kdo zemřou ve smrtelném hříchu, a v r. 1979 bylo tradiční učení opětovně potvrzeno Posvátnou kongregací pro nauku víry v Listě o některých otázkách týkajících se eschatologie. Srov. SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ s. 639–640; LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 38.

⁴⁴ Srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 33.

⁴⁵ K tomu viz M. BENDOVÁ, „Řehořova inspirace jinými autory,“ in Řehoř z Nyssy, *Katechetická řeč*, Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 13–19.

⁴⁶ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 38 a pozn. 107.

Také Řehořův současník a jmenovec, biskup z Nazianzu, na mnoha místech hovoří o očisťujícím a uzdravujícím charakteru trestu s odvoláním na biblické verše 1 Kor 3,12–15. Boží oheň, o němž zde apoštol mluví, přitom ztotožňuje s Kristem.⁴⁷ Lze však říci, že na rozdíl od Órigena a Řehoře z Nyssy se Řehoř z Nazianzu nevyslovuje tak důrazně proti věčnosti pekla. Avšak vzhledem k Božímu milosrdenství, které se ukázalo v Kristu, se zdráhá připustit, že by trest mohl být věčný. Trest, jehož cílem není nic jiného než potrestat, mu totiž připadá nehodný Boha.⁴⁸ A je-li trest svou povahou očisťující a uzdravující, těžko může být věčný. K *apokatastasi* se Řehoř z Nazianzu výslovně vyjadřuje ve *Čtvrté teologické řeči (O Synovi)*⁴⁹ a chápe ji jako sjednocení všech lidí s Bohem. To zahrnuje sjednocení a přeměnu celého lidstva v Kristovo tělo. Kristus je nový Adam, v němž celé lidstvo nachází spásu. Počátkem toho je Kristovo přijetí lidské přirozenosti a eschatologické završení nastane, až všichni budou přetvořeni v Krista ve slávě vzkříšení. Kristus všechny smrtelníky shromáždil a odevzdal do Boží náruče, když svou krví omyl všechny poskvěru.⁵⁰

4. APOKATASTASIS U ŘEHOŘE Z NYSSY

Řehoř z Nyssy, ovlivněn Órigenem,⁵¹ od něhož přejal a rozvinul některé teorie (zatímco jiné jeho teorie zcela odmítl⁵²), rovněž zastává myšlenku univerzální spásy a výchovného charakteru Božího trestu i očisťujícího ohně po smrti, který nemůže být věčný.⁵³ Trest chápe Řehoř,

⁴⁷ Viz Řehoř z NAZIANZU, *Or.* 40,36 (PG 36,409d–412a; *In sanctum baptismum*): πῦρ καθαρτήριο, ὁ Χριστός.

⁴⁸ Viz Řehoř z NAZIANZU, *Or.* 40,36 (PG 36,412ab); LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 36.

⁴⁹ Viz Řehoř z NAZIANZU, *Or.* 30,6 (PG 36,112ab; *De filio*, *Or.* 30,6,26–34; vyd. J. Barbel, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963).

⁵⁰ Srov. Řehoř z NAZIANZU, *Carm.* 1,2,1 (PG 37,535a).

⁵¹ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 37.

⁵² Odmítl např. Órigenův koncept konečnosti a pochopitelnosti Boží přirozenosti, pre-existenci duší a jejich cyklický pád do těl (např. 28. kap. *De hom. opif.*). K tomu viz LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 37 a 79 s pozn. 255.

⁵³ Viz *De an. et res.* (PG 46,89b; 152ab); *In inscr. Ps.* I,7 (GNO V,50,4–18). Srov. A. ANDREPOULOS, „Eschatology and Final Restoration (Apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor,“ in *Theandros: An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy* 1 (2004): 2, <http://www.theandros.com/restoration.html> [cit. 9. 8. 2009]; BURNS, „The Economy of Salvation,“ s. 604; D. A. SALOMON, *The Concept of*

podobně jako Klement Alexandrijský i Órigenés, jednak jako přirozený důsledek hříchu, jednak jako očišťující a uzdravující jednání Boha.⁵⁴ Řehořovy důvody pro univerzálnost spásy vycházejí, jak zdůrazňuje Morwenna Ludlow, z povahy zla (protože zlo je omezené a konečné) a také z pojetí lidstva jakožto jediného celku.⁵⁵ Jak zdůrazňuje I. Ramelli,⁵⁶ Řehoř zastával nauku o apokatastasi až do konce života, o čemž svědčí i *Homilie na Píseň písni*, jeho pravděpodobně poslední dílo, jehož závěr je věnován právě popisu *apokatastase*.

V Řehořových spisech pojem *apokatastasis* znamená návrat do původního stavu, a to i bez jakéhokoli kosmologického či eschatologického významu – zvláště ve smyslu navrácení zdraví či očekávaného návratu hříšníka do církve –,⁵⁷ obvykle má však význam eschatologický a soteriologický a vyskytuje se ve smyslu obnovení všech, při němž veškeré stvoření, zahrnující jak duši, tak tělo, či veškerá racionální přirozenost dosáhne nebeského království.⁵⁸ Řehoř také definuje apokatastasi jako vzkříšení⁵⁹ coby milost a dar od Boha⁶⁰ a též, podobně jako Órigenés, jako obnovení Božího obrazu v lidech, které má nastat po odmítnutí zla a přilnutí k dobru,⁶¹ a jako návrat lidské přirozenosti k prvotnímu stavu při prvním stvoření, kdy je člověk stvořen jako Boží obraz.⁶² Vše bude obnoveno do původního stavu před hříchem a bude zničeno zlo. Celé

Apokatastasis or the Restoration of All Things in Jesus Christ according to Gregory of Nyssa, www.romancatholicism.org/nyssa-apokatastasis.html (bez paginace); LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 82 nn.

⁵⁴ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 106 n.

⁵⁵ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 85.

⁵⁶ Srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 399 n.

⁵⁷ Viz např. *Contra Eun.* I (GNO I,23;24); LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 44.

⁵⁸ Srov. *De or. dom.* 4 (GNO VII/2,49,1–15); *In inscr. Ps.* II,14 (GNO V,155,11). Někteří Řehořovi současníci užívali slovo *apokatastasis* v souvislosti s Órigenovým univerzalismem a s otázkou týkající se vzkříšení (zda bude duchovní či tělesné). Později, v době, kdy bylo vysloveno anathema (r. 543) proti Órigenovi a kdy císař Justinian svolal 5. ekumenický koncil (2. konstantinopolský, v r. 553), je *apokatastasis* již *terminus technicus* pro órigenovskou nauku o preexistenci duší a o spáse démonů; srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 38.

⁵⁹ Viz *De hom. opif.* 16 (PG 44,188cd).

⁶⁰ Viz *Or. cat.* 16 (GNO III/4,48,14–17), *De hom. opif.* 17 (PG 44,188c), *De mort.* (GNO IX,66,8–13).

⁶¹ Např. v *De virg.* 12 (GNO VIII/1,302); srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 401.

⁶² Srov. *In Cant.* (GNO VI,458,10–12; 17–19); srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 401 n.

lidstvo, nejen člověk jakožto jednotlivec, s duší a tělem, ale i lidstvo jako celek je Božím obrazem, a proto se spása musí vztahovat na každého jednotlivce, který byl kdy stvořen.⁶³ V Boží prozřetelnosti je naplánován celkový počet lidí, celá plnost lidství je zahrnuta jakoby v jediném těle.⁶⁴

5. POVAHA ZLA, ZPŮSOB OČIŠŤOVÁNÍ OD NĚJ A OBNOVENÍ DO PŮVODNÍHO STAVU PŘED HŘÍCHEM

V lidské přirozenosti je podle Řehoře něco, co je příbuzné s Bohem, s Boží dobrotou, aby se člověk mohl radovat z Boha. A díky této příbuznosti přitahuje Bůh lidskou přirozenost k sobě.⁶⁵ Řehoř dokonce mluví o příbuznosti mezi celým lidstvem a Kristovým lidstvím, přičemž Kristus coby hlava církve je stejné přirozenosti jako tělo, které je hlavě podřízené. Proto se každá část těla musí stát tím, čím je svou přirozeností hlava, aby části byly spojeny a sjednoceny s hlavou.⁶⁶ Obnovení do původního stavu před hříchem, tedy opětovné nabytí podoby s Bohem, k jehož obrazu byl člověk stvořen, je cílem lidského života.⁶⁷

Řehoř s odvoláním na Pavlův list Flp 2,10⁶⁸ a podobně jako Órigenés s odvoláním na 1 Kor 15,25–28 vztahuje univerzální obnovu na všechny, tedy i na padlé anděly.⁶⁹ K návratu do původního stavu, tedy ke stavu před hříchem, může dojít skrze očistění. Řehoř rozlišuje dva druhy: očistění před smrtí a po ní. Rozdíl mezi ctnostnými a hříšnými je v tom, že ctnostní budou mít rychle po smrti účast na Bohu, zatímco hříšníci

⁶³ Srov. *De hom. opif.* 16 (PG 44,185cd).

⁶⁴ Srov. *De hom. opif.* 16 (PG 44,185c); *De hom. opif.* 17 (PG 44,189a); *De hom. opif.* 22 (PG 44,205a); *De hom. opif.* 22 (PG 44,205d).

⁶⁵ Srov. *Or. cat.* 5 (GNO III/4,17,11–18,4); totéž říká Řehoř v *De hom. opif.* 2 (PG 44,133b); *De hom. opif.* 16 (PG 44,181bc).

⁶⁶ Srov. *De perf.* (GNO VIII/1,197–198); viz také *Or. cat.* 8 (GNO III/4,32); srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 422 n.

⁶⁷ *De mort.* (GNO IX/1,51,16–18): „Účelem a cílem této cesty je obnovení do původního stavu, což není nic jiného než nabytí podoby s Bohem“ (ὁ δὲ σκοπὸς καὶ τὸ πέρας τῆς διὰ τούτων πορείας ἢ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις, ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἢ ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις.); *De hom. opif.* 16 (PG 44,185cd); *De hom. opif.* 17 (PG 44,188cd); *De hom. opif.* 17 (PG 44,189b); viz též *De hom. opif.* 18 (PG 44,192–196); *De hom. opif.* 21 (PG 44,204a).

⁶⁸ „... aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí.“

⁶⁹ Srov. *De tridui spatio* (GNO IX/1,285,7–286,12).

až později.⁷⁰ Hřích je nemoc, která musí být vyléčena, a v *Katechetické řeči* uvádí Řehoř dva druhy léku na tuto nemoc: je to buď ctnost jakožto lék v přítomném životě, anebo bolestnější léčba v podobě posmrtného očišťování.⁷¹ Očištění tedy probíhá buď již během pozemského života, a to je očištění vodou, tedy křtem (a pomoci již zmíněné ctnosti), anebo po smrti, a to je očišťování ohněm. Smrt přitom Řehoř nechápe pouze jako zlo, nýbrž i jako cosi dobrého, prostřednictvím čeho mohou být lidé očištění od zla:

Podle spásného plánu uvedla Boží prozřetelnost do lidské přirozenosti smrt. Proto odloučí-li se duše od těla, zmizí neřest a člověk bude vzkříšením zase obnoven a zdrav, prost vášní, neporušen a zbaven veškeré příměsi špatnosti.⁷²

Z lidské přirozenosti musí být odstraněno zlo, které se k ní přimísilo a jaksi s ní „srostlo“, aby mohlo dojít k obnovení (*apokatastasis*) do původního stavu. U těch, kteří se od zla nedokázali očistit během svého pozemského života – tedy nebylo u nich užito křestní vody ani nevzývali Boha ani nelitovali hříchů –, dochází po smrti k bolestnému očišťování, které Řehoř přirovnává k řezání a vypalování bradavic a k čištění zlata v tavicí peci. Cílem však je vždy uzdravení hříšníka.⁷³ Zde je patrný rozdíl mezi uvedenými dvěma typy očišťování: jak upozorňuje M. Ludlow, v případě očišťování během pozemského života se jedná o aktivní záležitost, zatímco u posmrtného očišťování převažuje pasivita.⁷⁴ S tím souvisí problém týkající se pojetí svobodné volby u Řehoře, jak bude uvedeno níže.

Řehoř chápe zlo, podobně jako Órigenés, jako překroucení či nedostatek dobra nebo sklouznutí opačným směrem od dobra, zlo tedy dle něho nemá svou vlastní skutečnou existenci. Na rozdíl od dobra ani není neomezené, je konečné a držené v nutných mezích, za nimiž opět

⁷⁰ Srov. *De an. et res.* (PG 46,100–101); srov. také LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 84.

⁷¹ Srov. *Or. cat.* 8 (GNO III/4,32–33); viz také RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 429 n.; 378 n.

⁷² *Or. cat.* 35 (GNO III/4,88,13–18).

⁷³ Srov. *Or. cat.* 8 (GNO III/4,33,10–22), 26 (GNO III/4,66,10–67,7), 35 (GNO III/4,91,12–92,8); *De an. et res.* (PG 46,89b; 152ab).

⁷⁴ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 108.

následuje dobro.⁷⁵ Proto říká Řehoř o tom, co se neustále pohybuje (tj. o proměnlivé lidské přirozenosti):

Jakmile dokončí cestu špatnosti, dosáhne nejvyšší míry zla a proběhne celý rozsah špatnosti, pak protože nenalezne nic, co by je přirozeně zastavilo, nutně obrátí svůj pohyb k dobru. Protože špatnost nepostupuje do nekonečna, ale je držena v nutných mezích, musí za hranicemi špatnosti následovat opět dobro. A proto ... neustále se pohybující povaha naší přirozenosti se nakonec opět vydá na dobrou cestu.⁷⁶

Podobně jako Órigenés i Řehoř odmítá představu, že by někdo mohl být zavržen věčně, podle něho nemůže být žádný Boží tvor zničen, žádné Boží dílo nemůže být zbytečné. Nikdo, byť se jedná o sebevětšího hříšníka, nemůže být zcela zlý – někdo takový by totiž musel přestat existovat.⁷⁷ Dokonce ani ďábel nemůže být zničen, protože to, co Bůh vytvořil, aby existovalo, musí existovat. Tím, co má být podle Řehoře (i Órigena) zničeno, je hřích, který není Božím výtvozem. Hřích je zlo a nemá vlastní samostatnou existenci, zlo musí zcela zmizet, proto hříšníci budou od hříchu očištěni a budou obnoveni.⁷⁸ Také žalm, v němž je řečeno: „kěz hříšníci vymizí ze země...“,⁷⁹ interpretuje Řehoř tak, že bude odstraněno všechno zlo a hříšníci budou očištěni od hříchu, a proto již nebudou nazýváni hříšníky, protože hřích už nebude.⁸⁰ Bůh bude „všechno ve všem“,⁸¹ a Bůh nemůže být ve zlu, proto podle Řehoře zlo musí zmizet do neexistence.⁸²

Obnovení ovšem nemůže znamenat návrat do stavu zcela identického s tím, který byl na počátku, protože k původnímu isangelické-

⁷⁵ Viz *De hom. opif.* 21 (PG 44,201c); *In inscr. Ps.* II,8 (GNO V,101,2–4): τὸ μὴ ἐξ αἰδίου τὴν κακίαν εἶναι μηδὲ εἰς αἰὲν παραμένειν αὐτὴν ἐνεδειξάτο. ὁ γὰρ μὴ αἰεὶ ἦν, οὐδὲ εἰς αἰὲν ἔσται.

⁷⁶ *De hom. opif.* 21 (PG 44,201bc); viz též L. KARFÍKOVÁ, *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 127–128.

⁷⁷ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 83 n.

⁷⁸ Srov. *In inscr. Ps.* II,16 (GNO V,174,15–175,2); *In illud: Tunc et ipse* (GNO III/2,26,16–27,5); Srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 399–401; LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 80, pozn. 256.

⁷⁹ Srov. Žl 104 (103),31;35.

⁸⁰ Viz *De hom. opif.* 25 (PG 44,224b).

⁸¹ 1 Kor 15,28.

⁸² Srov. *In illud: Tunc et ipse* (GNO III/2,17,13–21); *In inscr. Ps.* II,14 (GNO III/2,155); *In inscr. Ps.* I,8 (GNO III/2,62–63); *In Cant.* 15 (GNO VI,469); Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 86 n.

mu stavu před hříchem přistoupila lidská proměnlivost a pohyb, který po definitivním eschatologickém vítězství⁸³ může postupovat již jen k dobru, nikoli k horšímu.⁸⁴ Řehoř ve *Výkladu k nadpiskům Žalmů* říká, že lidé mají využít své proměnlivosti k tomu, aby se opět obrátili k dobru.⁸⁵ V čem lze spatřovat návrat do původního stavu, je především bezhříšnost, nepoužívání pohlavního rozlišení a nesmrtnost. Řehoř také říká, že proměnlivá lidská přirozenost po dosažení nejvyšší možné míry zla a po překonání celého rozsahu špatnosti nutně obrátí svůj pohyb k dobru. Na základě takto pojatého dovršení plnosti lidstva a překonání zla se jeví spása a obnovení původního stavu v Řehořově spise *O stvoření člověka* jako dílo času, ne-li místy dokonce nutnosti, nikoli však Krista.⁸⁶ Výjimku v rámci tohoto spisu představuje 25. kapitola.

Také Morwenna Ludlow upozorňuje, že v Řehořově univerzalistickém pojetí spásy a obnovení se vyskytuje problém, jímž je pojetí svobodné vůle a napětí mezi spásou univerzální lidské přirozenosti a individuální. Zde se nabízí otázka, jakou (případně zda vůbec nějakou) roli hraje lidská svoboda. Je-li lidstvo spaseno jako celek, je vůbec nutné, aby se jednotlivec zdokonaloval? Na druhou stranu, jak Ludlow připomíná, Řehoř ve spisech *Katechetická řeč* i v pojednání *Tehdy i sám Syn*, v nichž hovoří o spáse lidstva jakožto celku, klade důraz na osobní víru a přijetí Krista.⁸⁷ Také David L. Balás upozorňuje,⁸⁸ že zmíněné překonání zla chápáné jako jakýsi nutný a přirozený proces se vyskytuje u Řehoře pouze na několika místech, zatímco v mnoha spisech vysvětluje Řehoř obnovení Božího obrazu v Kristu a skrze Krista, skrze jeho vtělení, smrt

⁸³ Viz L. KARFÍKOVÁ, „Pléróma a epektasis: K eschatologii Řehoře z Nyssy,“ in *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2001, s. 81–87; zde s. 85.

⁸⁴ Duše se pohybuje k dobru, které je neomezené a nevyčerpatelné, a kapacita duše se zároveň neustále zvětšuje, takže se nikdy nemůže zcela nasytit bezmezným dobrem, a tudíž ustát v pohybu. Srov. KARFÍKOVÁ, „Pléróma a epektasis,“ s. 84–85. V dialogu *De an. et res.* popisuje Řehoř neustálý pohyb duše, směřující k dobru, tedy k Bohu. Tento pohyb je v pozemském životě pohybem touhy a naděje (srov. *De an. et res.* / PG 46,92c; 93a) a pro duši, která již dosáhla připodobnění se Bohu, je pohybem lásky, kterým je také po smrti. Pohyb lásky však nemá mezí a nikdy nekončí (srov. *De an. et res.* / PG 46,93c). Srov. KARFÍKOVÁ, *Řehoř z Nyssy*, s. 162–163.

⁸⁵ Srov. Řehoř z Nyssy, *In inscr. Ps. I,7* (GNO V,46,24–47,8).

⁸⁶ Srov. A. A. MOSSHAMMER, „Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa,“ *StPatr* 27 (1993): 70–93, zde s. 82.

⁸⁷ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 94.

⁸⁸ D. L. BALÁS, *Μετουσία Θεού: Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma: Pontificium Institutum Sancti Anselmi, 1966, s. 150.

a zmrtvýchvstání.⁸⁹ V *Katechetické řeči* představuje Řehoř obnovení lidské přirozenosti jako dílo Krista, nikoli jako něco, co pouze nastane na konci časů. Říká, že Kristus, který na sebe vzal lidství (a to právě v okamžiku, kdy lidské zlo dosáhlo své meze), podstoupil smrt na kříži⁹⁰ (která je hlavním účinkem zla na lidskou přirozenost) a odloučení duše od těla a svou mocí smrt přemohl, v sobě spojil tělo a duši v nerozlučnou jednotu, která bude trvat věčně. Jako Adamova smrt zasáhla celé lidstvo, tak také Kristovo zmrtvýchvstání se rozpíná na všechny lidi a tento počátek vzkříšení prochází po dlouhé časy celým lidstvem, dokud nebude odstraněno všechno zlo. To je z lidské přirozenosti odstraňováno postupným stavěním církve jakožto Kristova těla. Člověk tedy může být k Božímu obrazu obnoven jedině jako celek.⁹¹

6. SVOBODA „VERSUS“ UNIVERZÁLNÍ SPÁSA

Problém týkající se svobody v rámci univerzální spásy shrnuje M. Ludlow následovně:⁹² Budou-li všichni lidé spaseni, znamená to, že nikdo nemá svobodu k tomu, aby trvale odmítal Boha. Neznamená to, že by lidé vůbec neměli svobodu, ale že nemají svobodu, pokud se týká jejich konečného osudu. I když je spása chápána jako milost, přece je účast jednotlivce (např. vírou atd.) nezbytná k účinnosti spásy, a tato účast musí být dobrovolná. Svoboda je tedy pro spásu nezbytná, a jsou-li lidé s Bohem sjednoceni násilně, nejsou skutečně spaseni. M. Ludlow navrhuje možná řešení tohoto problému:

Za prvé, tvrzení, že všichni budou spaseni, lze pozměnit na naději, že tomu tak bude. Tak by byla pro všechny lidi zachována svoboda volby.

⁸⁹ Především ve spise *Contra Eun.* III (GNO II); *Adv. Apol.* (GNO III/1); *Or. cat.* (GNO III/4); *De perf.* (GNO VIII/1). Podrobně viz BALÁS, *Μετνοσία Θεού*, s. 150, pozn. 53.

⁹⁰ K významu Kristova kříže u Řehoře viz RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 413–416.

⁹¹ Srov. *Or. cat.* 32 (GNO III/4); *In illud: Tunc et ipse* (GNO III/2,18–19); *De tridui spatio* (GNO IX/1,283–285); srov. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 412–420; S. R. HARMON, „The Work of Jesus Christ and the Universal *Ἀποκατάστασις* in the Theology of St. Gregory of Nyssa,” in *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology (Minutes of the 9th International Conference on St. Gregory of Nyssa, Athens, 7–12 September 2000)*, Athens: Heptalofos, 2005, s. 225–243; MOSSHAMMER, „Historical Time and the Apokatastasis,” s. 87–89; BURNS, „The Economy of Salvation,” s. 603; SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology,” s. 636–638.

⁹² Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 95.

Ale Řehoř jde dále, než je pouhé vyjádření naděje. Dalším řešením je zaměřit se na svobodu jakožto základní charakteristiku lidské přirozenosti⁹³ a výše zmíněné dilema považovat za toliko zdánlivé. Pak je zde jiná možnost: definovat svobodu tak, že pravá svoboda je schopnost obracet se pouze k Bohu, což znamená, že trvalé odmítání Boha již není měřítkem pravé svobody. K podobnému závěru dochází také I. Ramelli, která říká, že podle Řehoře, stejně jako podle Platóna a Órigena, svoboda neznamená svobodně páchat zlo, protože ti, kdo páchají zlo, jsou zlem ztročeni. Svoboda je svobodou od podléhání vášním a zlu a znamená naprosté přilnutí k dobru bez jakýchkoli překážek. Bude-li duše očištěna od zla, bude jistě zůstat v dobru. A dobro je svou přirozeností totožné s božstvím.⁹⁴ Univerzální spása coby vítězství Boha v nastolení pravé svobody pro všechny lidi, kteří by tak byli osvobozeni od hříchu a jeho následků, by byla řešením, které by podle M. Ludlow bylo možné vyvodit z Řehořových tvrzení. Všichni budou spaseni, ale nikoli všichni zároveň – někteří půjdou rovnou do nebe, zatímco jiní budou muset po smrti podstupovat tresty trvajících různě dlouhou dobu. Problém svobody by se takto vztahoval nikoli na tento, ale na posmrtný život. I ti, kdo si odpykávají nejdelší trest, se obracejí k Bohu svobodně. M. Ludlow tedy nevidí dilema, zda lidé docházejí ospravedlnění vírou, anebo skutky, ale spíše je podle ní důraz na očišťování a účasti na Bohu a na sjednocení s ním. Cílem je totiž podle Řehoře právě sjednocení s Bohem.⁹⁵ Svobodné obrácení se k Bohu je nejen v tomto životě, ale i v posmrtném. Proto myšlenka univerzálního obnovení neohrožuje lidskou svobodu.⁹⁶

Jak již bylo uvedeno, je patrný rozdíl mezi očišťováním v přítomném a v budoucím životě. Posmrtný způsob očišťování je pro toho, kdo je očišťován, pasivní záležitost, bolestná léčba, kterou dotčený musí podstoupit a přetrpět.⁹⁷ Je však zcela účinná a jejím účinkem je, že lidé již nebudou mít svobodu volit mezi dobrem a zlem (kterou měli během pozemského života) – nebudou tedy už mít možnost hřešit. To je rozdíl, pokud se svobody týká, mezi přítomným životem a budoucím. V tomto životě se svoboda vyznačuje možností volby, v posmrtném životě zase

⁹³ Srov. *De hom. opif.* 16 (PG 44,184b).

⁹⁴ Srov. *De an. et res.* (PG 46,89cd); RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 428.

⁹⁵ Srov. *In Cant.* 15 (GNO VI,459 n.; 469,5–6); *In inscr. Ps.* I,8 (GNO V,64,2–14); *In inscr. Ps.* I,9 (GNO V,66,14–15); *In inscr. Ps.* II,6 (GNO V,87,5–6); *In inscr. Ps.* II,14 (GNO V,155,2–14).

⁹⁶ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 96–98.

⁹⁷ Srov. *tamtéž*, s. 108.

neomezeným vzestupem duše k Bohu. Neschopnost povznést se k Bohu je omezením. Tento druhý způsob svobody je svobodou od hříchu a smrti, nikoli svobodou volby – je to skutečná, pravá svoboda, svoboda opravdovější a hodnotnější. Když se lidé opět stanou Božím obrazem, mají i božskou svobodu – stejně jako Bůh ani oni nemají svobodu hřešit. Tato svoboda není chápána jako omezení Boha, proto ani v případě lidí nemůže být vnímána jako omezení. Řehoř toto sice neříká výslovně, ale k takovému pojetí svobody zřejmě jeho předpoklady směřují. Takto podle M. Ludlow může Řehoř zastávat obnovení a spásu všech a zároveň trvat na tom, že všichni budou svobodni.⁹⁸

7. KDO JSOU „VŠICHNI“, KTEŘÍ MAJÍ BÝT SPASENI A OBNOVENI?

Podívejme se však blíže na to, kdo jsou podle Řehoře všichni, kteří mají být spaseni a obnoveni. Při *apokatastasi* má dojít k obnovení všech, veškeré stvoření dosáhne nebeského království. Jsou zde tři základní typy textů, ve kterých Řehoř mluví o obnovení: texty, v nichž hovoří o obnovení lidí, dále texty, kde je řeč o obnovení racionální přirozenosti, a konečně texty, kde se hovoří o obnovení všech či veškerého stvoření.

O obnovení lidí mluví Řehoř zejména v následujících textech: V *Katechetické řeči* se hovoří o obnovení těch, kdo spočívají ve špatnosti. Vzdávat díky budou jak ti, kdo byli očišťováni během posmrtného trestu, tak ti, kdo žádné očišťování nepotřebovali. Ti lidé, kteří byli za života očištěni křtem, se vracejí k čemusi, co je s takovým očištěním sourodé.⁹⁹ Dále se o obnovení lidí hovoří ve spise *O modlitbě Páně*,¹⁰⁰ v pojednání *O mrtvých* říká Řehoř, že cílem cesty je obnovení lidí do původního stavu, což je nabytí podoby s Bohem,¹⁰¹ a také že bude jeden rod lidí, když se staneme Kristovým tělem, a ve všech stejně bude zářit Boží obraz.¹⁰² Ve spise *O stvoření člověka* hovoří o obnovení těch, kdo padli, do původního stavu. Říká, že život obnovených lidí se podobá životu andělů a že

⁹⁸ Srov. LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 110 n.

⁹⁹ Viz *Or. cat.* 26 (GNO III/4,67,7–20); *Or. cat.* 35 (GNO III/4,88,12–18); *Or. cat.* 35 (GNO III/4,91,1–12).

¹⁰⁰ Viz *De or. dom.* 2 (GNO VII/2,30,22).

¹⁰¹ *De mort.* (GNO IX/1,51,16–18): ὁ δὲ σκοπὸς καὶ τὸ πέρασ τῆς διὰ τούτων πορείας ἢ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις, ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἢ ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις.

¹⁰² Viz *De mort.* (GNO IX/1,63,8–11).

i náš lidský život se po návratu k původnímu stavu bude podobat životu andělů. Řehoř mluví také o obnovení toho, co je člověku vlastní, a myslí tím obnovení těla po rozkladu.¹⁰³ V *Homílii na knihu Kazatel* Řehoř říká, že jaká bude duše při vzkříšení, taková byla i na počátku a podobně je tomu s tělem. Vzkříšení totiž znamená obnovení do původního stavu (ὁ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις).¹⁰⁴ Ve spise *Proti Eunomiovi* je řeč o obnovení lidí do původního stavu a o obnovení Božího obrazu k původní kráse, jak byl u člověka stvořeného na počátku.¹⁰⁵

K obnovení lidí se vztahují také texty *Útěšná řeč k úmrtí Pulcherie*,¹⁰⁶ *O duši a vzkříšení*¹⁰⁷ a *Kanonický list Letoviovi*, kde se hovoří o obnovení církve.¹⁰⁸

V mnoha textech Řehoř mluví o obnovení racionální přirozenosti, tedy o andělech a lidech: ve spise *O třech dnech mezi smrtí a vzkříšením našeho Pána* hovoří o velikonočním triduu, v němž Kristus vítězí nad zlem v muži, v ženě a v hadovi. Řehoř mluví o odstranění (doslova „vysídlení“) zla ve třech dnech, a to z mužů, z žen a z rodu hadů, v nichž nejprve vznikla přirozenost zla. Zde se vztahuje univerzální obnovení na racionální přirozenost, lidi a anděly, tedy i na padlé anděly.¹⁰⁹ V *Katechetické řeči* se výslovně hovoří o uzdravení ďábla.¹¹⁰ V díle *O životě Mojžíšově* se hovoří o těch, kdo byli zatraceni a trpěli v pekle a jejichž obnovení je očekáváno v nebeském království,¹¹¹ v pojednání *Tehdy i sám Syn* mluví Řehoř o tom, že zlo bude zničeno, Boží dobro v sobě bude obsahovat veškerou přirozenost obdařenou rozumem a nic z toho, co Bůh stvořil, nebude vyloučeno z jeho království. Říká, že nic z toho, co bylo stvořeno na počátku, nepřijalo zlo, a protože jednorozený Boží Syn přijal smrtelnou přirozenost člověka a božství se smísilo s lidskou přirozeností, je díky tomu celé lidstvo spojeno s božstvím,¹¹² v *Řeči o Kristově nanebevstoupení* Řehoř dokonce říká, že Kristus byl nejen jedním z lidí,

¹⁰³ Viz *De hom. opif.* 17 (PG 44,188cd); *De hom. opif.* 26 (PG 44,224c).

¹⁰⁴ *In Eccl.* 1 (GNO V,296,12–18).

¹⁰⁵ Viz *Contra Eun.* III (GNO II,51,8).

¹⁰⁶ Viz *In Pulcher.* (GNO IX/1,472,8–10).

¹⁰⁷ Viz *De an. et res.* (PG 46,108,8; 137,27; 148a; 156c).

¹⁰⁸ Viz *Epist. Let.* (PG 45,232c).

¹⁰⁹ Viz *De tridui spatio* (GNO IX/1,285,7–286,12): ἐν τρισὶν ἡμέραις τῶν ὄντων τὸ κακὸν ἐξοκίχεται, ἐξ ἀνδρῶν ἐκ γυναικῶν καὶ ἐκ τοῦ γένους τῶν ὄφεων, ἐν οἷς πρώτοις ἡ τῆς κακίας φύσις ἔσχε τὴν γένεσιν.

¹¹⁰ *Srov. Or. cat.* 26 (GNO III/4,66,4–6; 67,19–20).

¹¹¹ Viz *De vita Moysis* II (GNO VII/1,57,8–58,3).

¹¹² Viz *In illud: Tunc et ipse* (GNO III/2,13,22–14,13).

ale že spojil svou přirozenost také s přirozeností andělů,¹¹³ v dialogu *O duši a vzkříšení* se Řehoř odvolává na Pavlova slova vztahující se na veškeré racionální stvoření při obnovení všeho, mluví o spáse hříšníků a celé racionální přirozenosti a říká také, že i přirozenost, která odporuje a škodí lidskému životu, nakonec uzná, že Kristus je Pán.¹¹⁴

V některých textech Řehoř mluví o obnovení všech či všeho:

Kromě výše zmíněného problému týkajícího se vztahu lidské svobody a s ní související individuální spásou na jedné straně a spásy lidstva jako celku na straně druhé upozorňuje M. Ludlow na další problém. Je-li řeč o univerzální spáse a obnově, vztahuje se Řehořův univerzalizmus také na zbytek stvoření (na zvířata, rostliny či na neživé předměty)?¹¹⁵ Také I. Ramelli zdůrazňuje, že Řehoř mluví o harmonii v celém stvoření, nejen v racionální přirozenosti.¹¹⁶ Klíčovým textem v tomto směru je pasáž z Řehořova spisu *Tehdy i sám Syn*:

... celé stvoření bude v souladu se sebou (ὁμόφωνος πᾶσα ἡ κτίσις γένηται πρὸς ἑαυτήν) a každé koleno na nebi i na zemi se skloní a každý jazyk vyzná, že Ježíš Kristus je Pán. Tehdy se celé stvoření stane jedním tělem a všichni srostou se sebou navzájem v něm skrze poslušnost.¹¹⁷

Z tohoto textu je podle I. Ramelli patrné, že „Kristovým tělem“ je celé stvoření a že podle Řehořova univerzalizmu nemůže být vůbec žádné stvoření vyloučeno z počtu spasených.¹¹⁸ Jsou zde i další texty, z nichž lze tušit alespoň náznaky toho, že Řehořův univerzalizmus by se mohl vztahovat nejen na racionální přirozenost, ale vůbec na celou stvořenou přírodu. V pojednání *O modlitbě Páně* Řehoř nejprve zmiňuje racionální stvoření, které se dělí na přirozenost netělesnou (což jsou andělé žijící v oblasti nahoře) a tělesnou, tedy lidské bytosti žijící na zemi, s níž jsou příbuzné díky tělu.¹¹⁹ Snad je podle Řehoře Boží záměr, aby:

¹¹³ Viz *In ascens.* (GNO IX/1,326,4–6).

¹¹⁴ Viz *De an. et res.* (PG 46,69c; 72,14–25; 133).

¹¹⁵ Viz LUDLOW, *Universal Salvation*, s. 94 n.

¹¹⁶ Viz RAMELLI, „Harmony between Arkhe and Telos,“ s. 20.

¹¹⁷ Viz *In illud: Tunc et ipse* (GNO III/2,20,11–16).

¹¹⁸ Srov. *In illud: Tunc et ipse* (GNO III/2,21); RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 424.

¹¹⁹ Srov. *De or. dom.* 4 (GNO VII/2,48,18–27).

... celé stvoření bylo mezi sebou navzájem příbuzné a ani nižší oblast aby nebyla bez účasti na nebeských výšinách ani nebe nebylo zcela bez účasti na tom, co je na zemi. Tak se má skrze lidské stvoření dostat každému z obou těchto prvků účasti i na tom druhém. Duše, která se svou intelektivní složkou zdá být sourodá a příbuzná s nebeskými mocnostmi, totiž obývá pozemské tělo. A proto se toto pozemské tělo při obnovení všech přestěhuje do nebeské oblasti spolu s duší“ (ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων).¹²⁰

Člověk je zde jako spojnice mezi přirozeností inteligibilní a tělesnou, tou, která je na zemi. Z toho by snad bylo možné usuzovat, že člověk zastupuje obě tyto oblasti a že tedy obojí bude obnoveno. Podle Řehoře je člověk jakýsi střed mezi božskou a netělesnou přirozeností a tělesnou přirozeností zvířat, což by takové chápání naznačovalo.¹²¹

V *Homilii na knihu Kazatel* Řehoř mluví o jakési vyšší filosofii týkající se bytostí, která ukazuje, že veškerenstvo obsahuje všechno a harmonie mezi bytostmi nepřipouští jakékoli rozdělení.¹²² Ve *Výkladu k nadpiskům Žalmů* mluví Řehoř o tom, že při obnovení veškerenstva k dobru (ἐν τῇ τοῦ παντός πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀποκαταστάσει) bude odstraněno všechno zlo,¹²³ a v *Řeči o Kristově nanebevstoupení* Kristus obnovuje všechno do stavu, který byl při prvním stvoření.¹²⁴ V dialogu *O duši a vzkříšení* se zmiňuje Řehoř o souladu veškerenstva s dobrem.¹²⁵

Vzhledem k tomu, že hlavní ontologický rozdíl je podle Řehoře mezi bytostí nestvořenou a bytostmi stvořenými,¹²⁶ dalo by se očekávat, že mezi člověkem a nižšími rovinami stvoření nebude tak zásadní předěl. Zřejmě je to především silný vliv Platóna a Aristotela na Řehořovo chápání duše, z čehož plyne nezájem o nižší než racionální přirozenost. A je zde Řehořova definice, podle níž je opravdovou duší pouze duše lidská, protože je racionální, zatímco ostatní jsou dušemi jen v přeneseném smyslu.¹²⁷ Navíc mysl (νοῦς) a rozvažování (φρόνησις) podle Řehoře

¹²⁰ *De or. dom.* 4 (GNO VII/2,48,28–49,8).

¹²¹ Srov. *De hom. opif.* 16 (PG 44,181bc).

¹²² Srov. *In Eccl.* 7 (GNO V,406,1–7).

¹²³ *In inscr. Ps.* II,14 (GNO V,155,11–14).

¹²⁴ *In ascens.* (GNO IX/1,327,3): ὁ εἰς τὴν πρώτην κτίσιν ἀποκαταστήσας τὰ πάντα.

¹²⁵ Srov. *De an. et res.* (PG 46,136,1–2): τὴν τοῦ παντός πρὸς τὸ ἀγαθὸν συμφωνίαν.

¹²⁶ Srov. BALÁS, *Μετουσία Θεοῦ*, s. 23–53; zvl. syntéza na s. 50. Viz také D. L. BALÁS, *Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participation*, in *PACPhA* 40 (1966): s. 152–157; zvl. s. 154. Viz také M. BENDOVÁ, „Různé druhy bytí“ a „Hlavní ontologická diference: Bůh a stvoření,“ in Řehoř z Nyssy, *Katechetická řeč*, s. 21–24.

¹²⁷ Srov. *De hom. opif.* 14 (PG 44,176b).

Stvořitel člověku nedaroval, nýbrž je s ním přímo sdílí.¹²⁸ Řehoř mluví o obnově „všech“ a o harmonii v celém stvoření, nicméně jeho univerzalizmus se patrně nevztahuje (anebo se vztahuje jen velmi neurčitě) na jinou než racionální přirozenost. Vztahuje se na přirozenost racionální, tedy na anděly a lidi.

ZÁVĚR

Řehoř z Nyssy byl ve svém pojetí apokatastase značně ovlivněn Órigenem, jehož některé teorie přejal a rozvinul. Stejně jako jeho předchůdce Órigenés i Řehoř zastává myšlenku univerzální spásy a výchovného charakteru Božího trestu, přičemž rozlišuje dva druhy očišťování od hříchu a zla: jednak očišťování v přítomném životě pomocí křtu a ctnosti, jednak posmrtné očišťování ohněm, který podle něho nemůže být věčný, protože cílem je vždy uzdravení a spása hříšníka. Věčnosti trestu odporuje jak přirozenost samotného Boha, který je život, tak povaha zla, které je omezené a konečné. Pojem apokatastasis u Řehoře obvykle znamená obnovu všech, k němuž dojde při vzkříšení z mrtvých, tedy obnovu veškerého racionálního stvoření (zahrnujícího duši i tělo), které nakonec dosáhne nebeského království. Vše bude obnoveno do původního stavu před hříchem a bude zničeno zlo. Odlišnost oproti původnímu stavu však představuje lidská proměnlivost, která ovšem povede již jen k dobru, nikoli ke zlu. Celé lidstvo představuje Boží obraz, a proto se spása musí vztahovat na každého jednotlivce, který byl stvořen. Tato spása zahrnuje celou racionální přirozenost, tedy nejen lidi, ale i anděly. Na mnoha místech Řehoř mluví o harmonii v celém stvoření a o obnově všech. Není ovšem jisté, zda tento počet „všech“ zahrnuje také iracionální přirozenost. O tom Řehoř nikde výslovně nehovoří. Ovšem i univerzálnost spásy racionálních bytostí představuje jistý problém, jímž je svoboda. Všichni budou spaseni, zároveň všichni mají svobodu, přesto nikdo k rozhodnutí být spasen nebude přiveden násilím, ale každý se podle Řehoře pro spásu nakonec rozhodne dobrovolně.

¹²⁸ Srov. *De hom. opif.* 9 (PG 44,149b).

Then the Whole Creation Will Be One Body

Keywords: Apokatastasis; Restoration; Universal Salvation; Rational Creation; Resurrection

Abstract: Gregory of Nyssa, influenced by Origen, believed in the idea of universal salvation and the educational character of Divine punishment which cannot be eternal, since the healing and salvation of the sinner is always the goal. The apokatastasis signifies the restoration of all rational creation which will take place at the Resurrection.

Mgr. Magdalena Marunová
Centrum pro práci s patristickými,
sředověkými a renesančními texty
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
magdalena.blahova@seznam.cz