

Je li Origen bio origenist?¹

Lothar LIES

1. Uvod

1.1. Prije su istraživanja u patristici olako i prilično nepromišljeno dovodila origeniste u vezu s Origenom i ovom potonjem podmetnula, bez dovoljno diferenciranja, nauk koji je Justinijan osudio Ediktom g. 543. a Peti sabor u Carigradu udario anatemom.² Treba, međutim, razlikovati dvije stvari. Dok su g. 543. citirane Origenove riječi sastavni dio njegova teksta, one koje su poslije uvedene u saborskim dokumentima, citat su iz djela Evagriusa Ponticusa.³

1.2. Postavlja se pitanje

Ne možemo se ovdje baviti svim temama koje su bile osuđene, ali upućujemo na naš Uvod koji nas upoznaje s tekstem *Peri Archon*⁴ (PA). PA pripisuje velikom Aleksandrincu epigonstvo origenista. Izabrat ću ova pitanja: 1. pitanje o preegzistenciji duša, tj. o stvaranju duhova prije stvaranja svijeta; 2. postoji li bestjelesno uskrsnuće umjesto uskrsnuća tijela; 3. je li Isusova duša posrednica spasa i otkupiteljica čovječanstva; 4. što je istina o samoprokletstvu i samospašavanju Sotone.⁵

Opće je pitanje ovog izlaganja da li se i ukoliko Origen smatra origenistom na temelju navoda (tekstovi u PA).

2. Hermeneutičke upute

PA se prema najnovijim istraživanjima iskazuje kao zbirka rukopisa, pribilješki s predavanja koju se potrudio izdati Origenov prijatelj i zaštitnik

- 1 Ovaj je prilog tekst predavanja održanog u Hrvatskom filozofskom društvu 19. ožujka 1992. u Zagrebu, a donosimo ga ovdje u prerađenom obliku.
- 2 Origenovi tekstovi, 4 knjige principa (*Texte zur Forschung*, 24), izdano, prevedeno, s kritičkim primjedbama Herwiga Görgemanna i Heinricha Karppa, Darmstadt 1976 (?1985), 823-821, skraćeno: Gō.
- 3 Usp. s Gō 823-831, ali i 34 i 45. Tamo se upućuje na radove Diekampa (Origenističke prepirke u 6. st. i peti opći sabor, Münster 1899) i Guillaumont (*Évagre et les anathématisés antiorigénistes de 553*, u: *Studia Patristica* 3 (=TU 78), 1961, 219-226; isti, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'Histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens* (*Patristica Sorbonensia* 5), Paris 1962.
- 4 Lothar Lies, Origen (*Peri Archon*). Eine undogmatische Dogmatik (*Werkinterpretationen*), Darmstadt 1992, skraćeno Lies, Origenes.
- 5 Literatura vidi Lies, Origenes.

Ambrozije. Ta zbirka tekstova pisana grčkim jezikom dostupna nam je u Jeronimovu i Rufinovu latinskom prijevodu.

2.1. Zapažanja

Prilično je teško protumačiti tekstove koji u PA prikazuju apokatastazu.⁶ Poteškoća je i u metodi rasprave koju je izabrao sam Origen. Ona donosi sa sobom mnogo nesporazuma: Origen se brani od sumničenja svojih slušatelja ili čitatelja koji nisu bili vični teološkom umovanju. To su takvi sudionici predavanja koji ne razumiju genezu njegovih misli i zbog toga mu pripisuju herezu u nauku o kraju (finis) svijeta, koji on u isto vrijeme naziva i dovršenjem svijeta (consumatio).⁷

Origen, naime, traži da je za razumijevanje njegovih pojmova o kraju svijeta o njegovu ponovnom stvaranju, iznesenih u PA, potrebno obratiti pozornost na sljedeće: »Zato s naše strane govorimo s velikim oprezom, više kao oni koji istražuju i izabiru nego kao oni koji nešto tvrde sa sigurnošću. Mi smo gore naveli o kojima se stvarima može stvoriti jasan sud (nauk) i to smo, vjerujem, prema svojim silama i učinili kad smo obrađivali Trojstvo. Nasuprot tome u ovoj temi dajemo samo (dijalektičku) vježbu koja ima više značaj dispute nego nauka.«⁸

Pri odluci je li Origen bio origenist u smislu optužbe treba prvo: izdvojiti Origenovu vjeroispovijest u kerigmu Crkve od umovanja koja pripadaju dijalektičkoj vježbi unutar mogućeg i u sebi samom logičkog sustava, a da sve to jedno s drugim ne pomiješamo.⁹

Origen želi ostati na tlu kerigme i vjeroispovijesti »(...) zato treba istinom držati samo ono što ni u čemu ne odstupa od crkvene ili apostolske predaje.«¹⁰

6 Važne opcije origenskog razmišljanja, kao nauk o dobrom i pravednom Bogu, nauk o slobodi stvorenih bića, slijevaju se u nauk o apokatastazi.

Biblijsku pozadinu taj će nauk naći u 1 Kor 15,23-28: »Ali svatko u svom redu: prvina Krist, a zatim koji su Kristovi, o njegovu Dolasku; potom - svršetak, kada preda kraljevstvo Bogu i Ocu, pošto obeskrjepi svako Vrhovništvo, svaku Vlast i Silu. Doista, on treba da kraljuje, dok ne podloži sve neprijatelje pod noge svoje. Kao posljednji neprijatelj bit će obeskrjepljena Smrt, jer sve podloži nogama njegovim. A kad veli: sve je položeno, jasno - sve osim Onoga koji mu je sve podložio. I kad mu sve bude položeno, tada će se i on sam, Sin, podložiti onomu koji je njemu sve podložio, da Bog bude sve u svemu.«

7 PA I, 6,1; Gđ 215.

8 PA I, 6,1; Gđ 215.

9 Usp. oblikovanje (predočenje) apostolske kerigme u obliku vjeroispovijesti u PA I, Praef. 4-10; Gđ 87-99, ovdje 87: »Pojedine točke koje su apostolskom objavom jasno predane su ove: 1. postoji Bog koji je sve stvorio i uredio i sve stvari pozvao u postojanje iz ništavila« (...)

10 PA I, Praef 2; Gđ 85.

2.2 Vlastitosti prevoditelja

PA se smatra zbirkom Origenovih izvornih nacрта za predavanja na grčkom jeziku. Djelo nam je danas osim grčkih bilješki pristupačno na latinskom jeziku u Jeronimovim citatima i Rufinovu prijevodu-parafrazi.

U Jeronimovim citatima i Rufinovu prijevodu-parafrazi posebno treba obratiti pozornost osobitostima jednog i drugog latinskog prijevoda. Jeronima više zanimaju Origenovo formalno i dijalektičko umovanje i u njegovoj interpretaciji Origen govori s punim autoritetom ne mareći za kerigmu. Rufinu je pak više stalo do toga da odvoji pravu Origenovu vjeru od svih mogućih misaonih postavki.

U svojem 124. pismu¹¹ Jeronim ovako izvještava o Origenovu shvaćanju uskrsnuća: »I kad jednog dana toliko uznapredujemo da više nismo ni tijelo ni krv, pa možda više ni duša, nego samo razum i misao koji se približavaju savršenosti, nepomućeni ni jednim oblakom zablude, tada će taj razum inteligentnih bića gledati Boga licem u lice«, (usp. 1 Kor 13,12).¹² Po toj Jeronimovoj interpretaciji Origen, čini se, s izrazom »više nismo ni tijelo ni krv« zastupa nauk o bestjelesnom uskrsnuću.

U istom pismu Jeronim¹³ ponovno postavlja pitanje o bestjelesnosti nebeske egzistencije čovjeka i tvrdi: »Kao što smo već često rekli, svaki početak počinje opet od nekog kraja i zato se pitamo hoće li tada biti tijela ili ćemo živjeti bez tijela pošto su se ona raspala i treba li držati da će bestjelesni imati život, kao što znamo da ga ima Bog.«¹⁴

Navodeći neke citate iz Biblije, koji, čini se, upućuju na bestjelesnost, Jeronim veli: »Ili moramo prihvatiti da je Bog svega svemira odjeven nekim materijalnim tijelom kao i mi, pa će tako na kraju biti uspostavljena sličnost između Božjeg života i života svetih; ili, ako mu to ne odgovara - a to vrijedi za sve one koji slute barem malim dijelom Božju uzvišenost i slavu nestvorene naravi koja sve nadvisuje, moramo tada izabrati jednu od dvije mogućnosti: ili napustiti nadu da ćemo Bogu biti slični ako ostajemo uvijek u istom tijelu, ili u slučaju da nam je obećan blaženi život, jednak Božjem, moramo tada živjeti u istom stanju kao i Bog.«¹⁵ I Justinijan govori o eshatološkoj bestjelesnosti čovjeka.¹⁶

Rufin se još zanima pitanjem o tjelenosti ili bestjelesnosti onih koji su već kod Boga. On ne daje odgovor u obliku dileme kao Jeronim, već izvještava o problemu koji drugi pripisuju Origenu: »Neki pitaju da li posje-

11 Pozivamo se ovdje na istraživanje H. Crouzela *L'apocatastase chez Origène*. U: *Isti, Les fins dernières selon Origène*, Aldershot 1990, XII 282-290, ovdje 284. Prvi put objavljeno u L. Lies (Hg.), *Origeniana quarta*, Innsbruck 1987, 282;290.

12 PA II, 11,7; Tekst Hier. Ep. 124; Gđ 456.

13 PA III, 6,1; Gđ 647. i 648; Tekst Hier. Ep. 124, 9-10; Gđ 644. i 646.

14 PA III, 6,1; Gđ 647.

15 PA III, 6,1; Gđ 647. i 649.

16 PA III, 6,2; Gđ 649. Tekst Fr. 27, Just. Ep. ad Menam, Gđ 648.

dovanje tjelesnosti - pa bila ona sasvim čista i produhovljena - ipak čini zapreku za dostojanstvo 'sličnosti' i svojstvo 'jedinstva'. Božja je narav u osnovi bestjelesna, biće koje ima tijelo ne može se s punim pravom smatrati 'sličnim' ili 'jednim' s njim; i citat 'Otac i Sin jedno su' (usp. Iv 10, 20) s punim pravom upućuje na različitost njihovih naravi«¹⁷

Kao što smo kazali, Rufin ovdje izvještava o mišljenju koje se pripisuje Origenu, ali ga Rufin ne smatra sigurno Origenovim. Rufin ne govori dogmatski i nije siguran u Origenovo autorstvo. Za njega ne vrijedi alternativa kao što je to kod Jeronima. Naprotiv, on se više trudi pojasniti ravnotežu između Božje bestjelesnosti i eshatološke bogosličnosti tjelesnog čovjeka. Ne doživljava uopće tu dilemu kako to, čini se, želi Jeronim pripisati Origenu. Rufin vodi čitatelja do mogućeg rješenja dileme utoliko što upućuje na stajalište o postojanju preobraženog tijela, tj. uskrsnuća preobraženog tijela. »Iz ovoga možemo zaključiti kako čisto i divno mora biti takvo tjelesno stanje kad ga usporedimo s ovim tijelom koje je 'rukotvoreno' i vidljivo i onda kad je sjajno i preobraženo u slavi (...) Nema sumnje da i narav našeg sadašnjeg stanja, stvorenog Božjom voljom, može Bog uvesti u stanje najčišćeg i najsajnijeg tijela, već prema tome kako to zahtijeva stanje stvari i zasluge razumnog bića.«¹⁸

Za Rufina sličnost postoji između Boga, bestjelesnog duhovnog bića i preobraženog (proslavljenog) čovjeka. Proslavljeno ljudsko tijelo dobiva nešto od divote Božje duhovne naravi, a opet ostaje ljudsko tijelo.

Jeronim je formulirao i neizbježnu alternativu: »Moramo izabrati jednu od dviju mogućnosti: ili napustiti nadu u sličnost s Bogom ako tvrdimo da imamo uvijek jedno te isto tijelo; ili nam je obećan blaženi život, jednak Božjem, pa moramo i živjeti u stanju koje je jednako Božjemu.«¹⁹

Kad Jeronim, dakle, govori o čovjekovoj sličnosti s Bogom, onda misli na pojam uskrsnuća. Upozorujemo li da je riječ o uskrsnuću tijela, onda i Bog mora imati neko tijelo. Ako pak ističemo samo njegovu duhovnost, onda ne možemo govoriti o uskrsnuću tijela.

Kad Jeronim tako piše kao da bi Origen bio posve siguran u posvećenju jednakost i jedinstvo duše s Bogom, onda mu Rufin odgovara da je Origen tu mislio na egzistencijalno sjedinjenje: »Vjerujem da tvrdnja 'Bog je sve u svemu' znači da je Bog i u svakom pojedincu 'sve'. U pojedincu biva to na sljedeći način: »Kad razumni duh bude očišćen od svakog traga grijeha, kad bude odstranjena sva zloća i pomućenost, tada će sve što razumni duh može osjećati, spoznati i misliti biti Bog, on neće više ništa drugo osjećati nego Boga, Boga će misliti, Boga vidjeti, Boga imati; Bog će biti mjera svih njegovih htijenja. Tako će Bog za njega biti sve.

17 PA III, 6,1; Gđ 645.

18 PA III, 6,4; Gđ 655.

19 PA III, 6,1; Gđ 647 i 649.

Tada neće više biti razlike između dobra i zla, jer neće više nigdje biti ničeg lošeg. Bog će biti sve za onoga koji više neće imati nikakva dodira sa zlom, neće više čeznuti 'jesti s drva spoznaje dobra i zla' (usp. Post. 2, 17), jer će biti uvijek u dobru i jer mu je Bog sve.

Kad se, dakle, kraj vrati početku, odlazak stvari poklopi s ishodom i ponovno razumna bića vrata u stanje u kojem su bila tada kada još nisu trebala 'jesti s drveta spoznanja dobra i zla. kad tako bude uklonjen i do kraja očišćen svaki trag zla i Bog sam, jedini Dobri postane opet 'sve' i tada će on sam u svima biti sve, a ne samo u nekima ili malobrojnima. Nigdje više neće biti 'smrti' i 'žalca smrti' (usp. 1 Kor 15, 55-56), nigdje više ničeg lošeg, tada će Bog biti stvarno 'sve u svemu'.²⁰

Rufin donosi ovdje vlastito tumačenje o sjedinjenju duše s Bogom, a Jeronim taj odnos ontologizira, naslućuje sjedinjenje s Bogom na razini bitka i tako Origena dovodi u vezi s origenistima. Pripomenimo još jednom na drugi način: po Jeronimovoj interpretaciji označuje Origenov »Bog sve u svemu« ontološko jedinstvo koje se može gotovo razumjeti kao identitet. Za Rufina je naprotiv ovo sjedinjenje sjedinjenje vjernosti i stalnosti koje isključuje svaku pogrešnu alternativu.

Iz ovih Rufiniovih izvoda jasno proizlazi da Jeronim pretvara zamišljenju mogućnost u kategoričku tvrdnju. Izvan je svake sumnje da će na temelju slobode volje i slobode djelovanja doći do novog otpadništva razumnih stvorenja od Boga.²¹ Jeronim tu hipotetičku i apstraktnu mogućnost interpretira kao apsolutno Origenovo uvjerenje. Nasuprot tome naš citat kod Rufina upravo pokazuje da Origen nije uza svu sigurnost glede slobode duhovnih bića smatrao da mora doći do novog otpadništva od Boga.²²

Sjedinjenje bića s Bogom razotkriva grijeh i otpadništvo od Boga slobodnom voljom kao lošu alternativu.²³ »Sad vjerujem da rečenica: 'Bog je sve u svemu' znači da je Bog u svakom pojedinom biću 'sve'. To biva na sljedeći način: Kad razumni duh bude očišćen od svakog traga grijeha i

20 PA III 6, 1 Gđ 651.

21 Jeronim govori u svojem referatu o Origenu, Ep. 124,10 u vezi s novijim otpadništvom od Boga (PA III 6,3 Gđ 651 i 653); lat. tekst Gđ 650 i 652: »Nesumnjivo je da će nakon određenih vremenskih razdoblja iznova doći do stvaranja materije i ljudskih bića i da će nastati novi, nesavršeni svijet (na temelju) nesavršenih volja razumnih bića. On će nestati do kraja svijeta i pojave savršenog blaženstva. Pritom će akumulirati u sebi toliko zla da će se pretvoriti u svoju vlastitu suprotnost jer ne želi ostati u početnom stanju i u posjedu nepomućenog blaženstva. Treba znati da mnoga razumna bića sve do 2., 3. i 4. svijeta ostaju trajati u početnom stanju, ne daju da u njima dođe do promjene: drugi pak neće gotovo ništa moći izgubiti, kako se čini, treći će se survati u najdublje dubine velikim padom. A Bog koji se za sve brine, umije pri stvaranju svjetova svakog pojedinog iskoristiti prema njegovim zaslugama, svrshodnosti i uzročnoj ovisnosti, on održava i pokreće tijek svijeta (...).«

22 Usp. Pantheismus PA II Gđ 6, 5 Gđ 367 i 369.

23 Usp. Lies, Origenes, 146 i dalje.

kad bude odstranjena sva zloća i pomućenost, tada će sve što razumni duh može razumjeti biti Bog. Neće više biti ničeg osim Boga spoznati, misliti, vidjeti, imati; Bog će biti mjera svih njegovih htijenja; tako će Bog za njega biti sve. Tada neće više biti razlike između dobra i zla jer neće nigdje više biti ničeg lošeg. Bog će biti sve za one koji neće imati nikakva dodira sa zlom; neće više čeznuti 'jesti s drveta spoznaje dobra i zla' (usp. Post 2, 17) jer će biti uvijek u dobru i jer će im Bog biti sve. Kad se, dakle, kraj vrati početku, odlazak stvari poklopi s ishodom i ponovno razumna bića vrate u stanje u kojem su bila tada kad još nisu trebala 'jesti s drveta spoznanja dobra i zla'. Kad tako bude uklonjen i do kraja očišćen svaki trag zla i Bog sam, jedini Dobri postane opet 'sve' i tada će on sam u svima biti sve, a ne samo u nekima ili malobrojnim. Nigdje više neće biti 'smrti' i 'žalca smrti' (usp. 1 Kor 15, 55-56), nigdje više ničeg lošeg, tada će Bog biti stvarno 'sve u svemu'.²⁴

Primjećujemo dalje: Treba reći da Jeronimovi tekstovi slabo naznačuju da sloboda duhovnih bića ne određuje hoće li biti ponovnog otpada poslije novog stvaranja.

Razmišljanjem možemo doći do zaključka da će slobodna duhovna Božja bića podleći opet napasti lijenosti i ponovno otpasti. Rufin u svojem prijevodu-parafrazi mnogo jasnije pokazuje kako ne odlučuje samo slobodna volja o tome hoće li stvarno biti nekog novog svijeta. Za to je potrebna i providnost: »Bog drži pravednim brinuti se za sva stvorenja prema njihovoj zaslugi. On je ujedinio raznolike inteligencije u sklad jednog svijeta, uređio je, da tako kažemo, kuću u kojoj nema samo zlatnih i srebrnih posuda, nego i drvenih i glinenih. Jedne su časne a druge nečasne (usp. 2. Tim 2, 20) i upotrijebio je sve duše i inteligencije kao i te različite posude. To su, vjerujemo, uzroci koji dovode do slabosti ovoga svijeta. A Božja je providnost brinula o svakome već prema vrsti njegovih postupaka, njegova uvjerenja, njegovih odluka. Na taj je način Stvoritelj postupio pravedno kad je prema uzrocima koji su prethodili svakome dao mjesto prema njegovim zaslugama; nećemo, dakle, vjerovati što o prirodnoj sreći, nesreći i vještini odlučuje slučaj, a ni to da ima različitih stvoritelja, bitno različitih duša.²⁵ Da pojasnimo: »Ovaj tekst ponavlja bitne, već u prethodnim odlomcima poznate elemente koji dolaze u razmatranje u vezi s naukom o apokatastazi. Ovdje se opet iznova ističe providnost kojom Bog drži u granicama kaos, koji bi proizveo otpad odlučan našom slobodnom voljom, i privodi sve k spasu. Providnost proizlazi iz Božje ljubavi isto toliko koliko i iz Božje pravde. Ne radi se samo o slobodi duhovnih bića. Božja providnost djeluje bez štete na utjecaj i na slobodu duhovnih

24 PA III, 6,3; Gđ 651.

25 PA II, 9, 6; Gđ 413-415.

bića. Ovaj stvarni svijet je tako uređen Božjom pravednošću i providnošću da otkriva i objavljuje ne samo stanje slobodne odluke duhovnih bića, nego isključuje slučaj i kaos i tako sam objavljuje Božju dobrotu u ekonomiji spasenja.«²⁶

Ukratko rečeno, ne možemo baš imati puno povjerenja u Jeronimov prijevod origenističkih podataka o Origenu.

3. *Preegzistentno duhovno stvaranje*

Justinijanov Edikt iz g. 543. predbacio je Origenu učenje o nekoj vrsti preegzistencije duša.²⁷ To je ponovio i Sabor g. 553.²⁸ Origen postavlja pitanje o preegzistenciji duša pošto je naznačio okvire karigme. Time je i otvorio slobodan prostor za razvoj teoloških istraživanja:

»Osim toga 7. crkvena predaja uči da je ovaj svijet stvoren, da je u određenom času imao svoj početak i da će zbog svoje grešnosti morati propasti. Što je postojalo prije ovoga svijeta i što će biti poslije njega, nije većini ljudi poznato; u crkvenoj objavi nema o tome nikakva nauka.«²⁹

Može se zaista utvrditi da Origen smatra mogućim postojanje duhovnog stvaranja prije stvaranja svijeta. Takva tvrdnja stoji u službi dvostruke istine utemeljene u kerigmi Crkve: 1. Bog je dobar i pravedan. 2. Bog je izvor svih stvari. Te dvije istine Origen uspoređuje s našom sadašnjom stvarnošću. On tvrdi da se svijet koji smo zatekli ne iskazuje samo kao numerička brojnost, nego prije svega kao kvalitativna brojnost. Ta kvalitativna brojnost su možda različiti početni uvjeti ljudi, mnogostruke i prije svega različite sposobnosti itd., koje moraju negdje imati svoj izvor. Bog Stvoritelj ne može biti izvor te različitosti jer bi tako bio nepravedan kao Marcionov demijurg. Bog bi prema tome jednoga stvarao na ovakav, a drugoga na drukčiji način. Gdje je, dakle, uzrok stvarne različitosti u svi-

26 Lies, Origenes 152; PA II, 9, 6; Gđ 413-415.

27 Gđ 828: »1. Ako netko kaže i to drži istinitim da postoji preegzistencija duša utoliko da vjeruje da su to prije bile inteligencije (noai) i svete sile (dynameis); u gledanju Boga obuzela ih je dosada i one su se priklonile zlu; zbog toga su ohladile u ljubavi prema Bogu, pa su tako dobile ime 'duša' i za kaznu bile poslone u tijelo - neka bude proklet. 2. (...)«

28 Gđ 825: »1. Ako netko zastupa da postoji zgusnuta preegzistencija duša i njihovo fantastično ponovno stvaranje - neka bude proklet. 2. Ako netko kaže: Početak svih razumnih bića su inteligencije bez tijela i materije; bezbrojne su i bezimene. Sve su one stvorile jedinstvo pomoću identiteta (tautotes), susptancije (ousia), sila (dynamis) i djelatnosti (energeia) i njihovo jedinstvo (henosis) s Bogom Logosom i njegovom spoznajom (gnosis); da ih je zahvatila dosada u gledanju Božjeg lica, priključile su se zlu, već prema tome kako je koja tome naginjala, dobile su tijelo, rjede ili gušće, i ime im je dodijeljeno, jer među njima (višim silama) ima razlika i u imenu i u tijelu i tako su dijelom postale kerubini, dijelom serafini, dijelom, sile, godpodstva, prijestolja, anđeli i što još postoji i zovu se tako od nebeskih redova - neka bude proklet.«

29 PA I, Praef. 7; Gđ 95.

jetu? Teoretski uzrok mogao bi se tražiti u nekom protubožjem biću, kao u nekom demijurgu, đavlu. itd. No takvo se biće mora isključiti jer u skladu s crkvenom kerigmom moramo vjerovati i ispovijedati da je Bog Stvoritelj svega toga što nije on sam.³⁰ Na Božjoj je opstojnosti konačno utemeljeno da nema nijednog Bogu sličnog i njemu jednakog principa koji bi mogao biti stvoritelj različita obilja ovog svijeta. Ne ostaje nam dakle ništa drugo nego da proglasimo da su za množinu različitosti bića sama za sebe odgovorna. Ona moraju tu različitost stvoriti sama po sebi.

Određiti samom sebi svoj vlastiti identitet - to znači biti slobodan. Napokon, stvorena se bića odlučuju za različitost iz svoje vlastite slobodne volje.³¹ Origen ovako pojašnjava i izoštrava tu tvrdnju: kad se rodi dvoje djece, svako u svojoj drukčijoj situaciji³² ili pak dolaze na svijet u različitom zdravstvenom stanju, mora ta različitost biti plod njihova slobodna izbora. Sloboda to dvoje djece nije, međutim, u ovom svijetu uopće još imala mogućnosti odrediti zašto je jedno ovakvo a drugo onakvo. Origen stoga pretpostavlja da prije rođenja, tj. izvan prostora i vremena postoji mogućnost slobodne odluke koja onda određuje i utemeljuje različitost ovoga svijeta. Ta se različitost u izvanzemaljskom svijetu određuje po tome koliko se sloboda duhovnih bića svojom odlukom od Boga udaljila. Drugim riječima: Origen vremenski pretpostavlja egzistenciju duhovnog stvaranja ovoj koju imamo; on donosi hipotezu koja pada kad se pronade neko drugo objašnjenje različitosti u svijetu koje još bolje odgovara crkvenoj kerigmi. Prema njemu teologija živi od takvih hipotetičkih tvorevina i takvog »disputiranja« i razlikuje se od obvezatnog nauka (Crkva) kao što smo već gore naveli.³³ Origen povezuje s tom prvom tvrdnjom još i drugu: »Ako sve različitosti u svijetu nisu djelo Božje, ni djelo đavolskog protuboga ili demijurga (Marcion) nego posljedica slobodne odluke i slobodnog djelovanja, moraju sve odvojene i različite stvarnosti ovoga svijeta imati u osnovi sposobnost odlučivanja. Da bi to mogle, moraju imati duh

30 PA I, Praef. 4; Gđ 87: »Prvo, postoji Bog koji je sve stvorio i uredio i sve stvari pozvao iz ništavila u postojanje; (...)«

31 PA II, 9, 6; Gđ 413: »I prije smo prema svojim snagama dokazivali iz Sv. pisma da je Bog stvoritelj svemira, dobar, pravedan i moćan. Kad je na početku stvorio sve što je htio stvoriti (usp. Post 1,1), naime, razumna bića, nije imao nikakva razloga za stvaranje nego sama sebe, tj. svoju dobrotu. Budući da je sam bio temelj za sve stvoreno i u njemu nije bilo ničeg tome suprotnog, nikakve promjenjivosti ni nemoći, stvorio je sva bića koja je stvorio jednaka i slična jer nije imao nikakva razloga stvarati bića različite vrijednosti i s nedostacima. Ali budući da su razumna bića samo obdarena, kao što smo već često naveli i opet ćemo navoditi, svojim moćima slobodne odluke, ta je ista slobodna volja nekog dovela do napretka u nasljedovanju Boga, a drugog povukla u otpadništvo zbog nemarnosti. To će biti, kao što smo već prije rekli, za razumna bića uzrok različitosti; ona nemaju svoj izvor u volji i odluci Stvoritelja nego u vlastitoj slobodnoj odluci.«

32 Usp. PA II, 9, 7; Gđ 415. i 417.

33 PA Id, 6, 1; Gđ 215.

i dušu. Odatle moraju sve stvorene stvarnosti, pa i materijalne, i zato jer se među sobom razlikuju, na neki način biti obdarene duhom. Nauk o oduhovljenju je isto tako hipotetički postulat kao i prethodno stvaranje svijeta. Za Origena je takva pomisao, pa bila ona ne znam kako logična, još daleko od istine. Morala bi biti potvrđena u Sv. pismu. Elemente potvrde svojih shvaćanja egzistencija duša prije stvaranja svijeta Origen stvarno u Pismu spretno traži i nalazi. Duhovna bića su »vruća« kada su u Božjoj blizini. Bog je prema Jer 3, 14 sličan vatri, anđeli su plameni jezici, od Boga otpale duše su zbog toga hladne. Ljubav je, naime, ohladila. Rufin prevodi rezultat ovih istraživanja vrlo oprezno: »(...) pitamo se je li možda odatle došao naziv »duša« (psyche) jer je nastala hlađenjem božanskog i višeg stanja (psychesthai) pa je njena prirodna i božanska toplina ohladila i tako došla do svojeg sadašnjeg stanja i imena.³⁵

I to se mišljenje za Origena potvrđuje Sv. pismom.³⁶ I Rufin kaže: »Ako je tako, onda mi se čini da to slabljenje razumnosti nije uvijek svagdje jednako vidljivo, nego da se može više ili manje pretvoriti u dušu. Neke su inteligencije sačuvale još nešto od prijašnje snage, druge samo malo ili čak ništa. Odatle dolazi da neki ljudi od djetinjstva pokazuju oštrije um, drugi pak tromiji, neke su od rođenja tupe i potpuno nesposobne za učenje.«³⁷ Ovi bi primjeri mogli biti dostatni da naznače da je Origen stvarno postavio teoriju o preegzistenciji duhovnih bića i da je tome našao potvrdu u Sv. pismu. Ta je argumentacija iz Sv. pisma često problematična i nategnuta. Iako Origen to ni na ovom mjestu ne kaže jasno, on je svjestan da nije sve što se podupire citatima iz Sv. pisma baš i utemeljeno u njemu, tumačenje Pisma je teško zbog njegove tajnovitosti.³⁸

Rufin nastavlja u svom tekstu: »Kad smo rekli da se inteligencija u duši može promijeniti ili nešto drugo u tom smislu, to čitatelj mora sam za

34 Obrati pozornost na to da Origenu princip individualizacije nije 'materia prima', nego sloboda koja se odlučila Bogu usprotiviti. Određena prostorna predodžba dolazi utoliko u obzir pri određivanju različitosti stvorenih bića, ukoliko postoji različitost u udaljenosti od Boga za koju se sloboda odlučuje.

35 PA II, 8, 3; Gđ 391. i 392.

36 PA II, 8, 3; Gđ 393. Origen misli da se usporedbom svih mjesta u Sv. pismu u kojima se govori o dušama, mora utvrditi ovo: »Ustvari vidimo da Pismo navodi o duši samo ono što je loše, a o onom dobrom šuti.«

37 PA II, 8, 4; Gđ 397.

38 PA IV, 3, 14; Gđ 777: »Ma koliko da je netko uznapredovao u istraživanju i upornom marljivošću postigao napredak, ma koliko mu u tome pomagala Božja milost i prosvjetljavala mu um (usp. Ef 1,18), neće stići do savršenog cilja istraživanja. Nijedan stvoreni duh ne može uopće ni na koji način sve shvatiti nego tek što je nešto malo našao od traženoga, vidi da ima još mnogo toga što treba tražiti. A kad k tome stigne, još će više toga vidjeti pred sobom što bi se još moralo tražiti (...). I Izaija zna da se izvori svijeta ne mogu naći ni u kojem smrtnom biću, čak ni u takvima koji su doduše savršeni od ljudskih bića, ali još uvijek samo rukotvoreni ili stvoreni.«

sebe promisliti i ispitati; neka to ne uzima kao nauk nego kao izlaganje na način neke vrste proučavanja i pretresanja (ispitivanja) otvorenih problema.«³⁹ Rufin ovdje ne navodi gotovo ni jedan svoj vlastiti, originalni tekst da bi Origena zaštitio od sumnjičenja da je origenist. On dalje ponavlja u tom smislu već opće poznate primjedbe. Jeronim, naprotiv, želi Origenu predbaciti herezu, što je i razumljivo.⁴⁰ Kad Rufin iznosi teoriju općeg pada zbog grijeha, a prije svega hlađenja inteligentnih bića u duše, i tako prikazuje jedan Origenov misaoni eksperiment što ga je ovaj posudio od tadašnje filozofije i mitologije, ali nije nužno učinio svojim gledanjem, tada mu to smijemo vjerovati.

Mi sudimo da se, gledajući predočene tekstove, ne može dokazati da je Origen hipotezu koja se odnosi na teoriju o preegzistenciji svijeta učinio svojom vlastitom spoznajom i nju želio razumjeti kao crkveni nauk. Prema tome Origen nije kriv za ono za što ga optužuju.

4. *Preegzistencija Isusove duše*

4.1. *Optužbe*

Origenistima, a i Origenu su predbacivali da je njihova kristologija utoliko heretička ukoliko se veza Isusove duše s Logosom ni u čemu ne razlikuje od veze koju ostale duše mogu imati s Logosom.⁴¹

Ako se sjetimo da je tek Sabor u Kalcedonu počeo naučavati nauk o hipostatskoj uniji, a Origen nije poznavao kvalificirani pojam osobe,⁴² mora se i to uzeti u obzir u prosudbi.

39 PA II, 8,4; Gđ 397.

40 Jeronimov tekst glasi ovako: »Nus će padom postati duša, a duša opet ako se ukrasi krepostima Nus« (PA II, 8; Gđ 395); odnosno latinski tekst: Gđ 394: Jeronim, Ep. 124, 6) nije dokaz za to da je Origen ovu teoriju uzeo kao krajnje obvezatnu i neoborivu istinu.

41 Tako glasi Justinijanova osuda iz 543 (Gđ 823): »2. Ako netko kaže i tako drži da je Gospodinova duša imala preegzistenciju i da je bila sjedinjena s Bogom Logosom prije začeca i rođenja od Djevice Marije - neka bude proklet.« Sabor je g. 553. izrekao s drugom namjerom: »13. Ako netko kaže: Krist se neće razlikovati ni po čemu od bilo kojeg razumnog bića, ni u biti ni u spoznaji ili moći i djelotvornosti prema svima, nego svi drugi će stajati s desne strane Očeve kao i Krist, jer tako uče i shvaćaju preegzistenciju - neka bude proklet.« Posljednjim se tekstom ne moramo više baviti jer nema nikakvog temelja u PA.

42 Lothar Lies, Vom Christentum zu Christus nach Origenes; Contra Celsum. In: ZKTh 112 (1990), 150-177.

4.2 Ispitivanje

Origen je želio objasniti utjelovljenje Božjeg Sina, što se tiče Isusove duše nema nikakvih prethodnih naznaka u crkvenom naviještaju. Barem nisu bili dostupne Origenu.⁴³

Dalje se Aleksandrinac bavi filozofskim problemom.

Logos se ne može povezati s tijelom i materijom bez posrednika. Po Origenu za to mu služi duša. Logos uzima stvorenu preegzistentnu dušu koja je bila ražarena naročitom ljubavi prema Logosu i postavši s njime jedan duh (usp. Kor 6, 17) imala sav udio u Logosu: »Mjera tog udjela ravna se prema snazi ljubavi kojom mu je dotično biće bilo predano. A po slobodnoj opredijeljenosti došlo je do različitosti među razumnim bićima, već prema tome jesu li gajili žarču ili manje žarku ljubav prema svom začetniku Stvoritelju.«⁴⁴ Treba obratiti pozornost na to da u događaju utjelovljenja Origen daje veliko značenje slobodi preegzistencije stvorene Isusove duše. Ovo nas ne bi smjelo dovesti do zaključka da Origen naučava kako je Isusova duša insinuirala ili čak izvršila čin otkupljenja i tako bila subjekt otkupljenja, kao što se to tu i tamo može pročitati.

Ako je tome zaista tako da osobito jedinstvo duše s Logosom ovisi o intenzitetu ljubavi ove preegzistentne duše, bila bi principijelno svaka duša u mogućnosti da bude nositelj otkupljenja. I da bi se to još izoštrilo, praktično bi mogla svaka duša spašavati ljude jer se uopće ne razlikuje ni u čemu od Krista. Tada bi osuda Origenova nauka bila na mjestu.

Nasuprot tome treba upozoriti da je Origen vezu između Logosa i čovječstva opisao na ontologijskoj razini: Ne samo da Logos ne može primiti ništa zemaljsko bez posrednika nego ni zemaljsko se ne može povezati s božanskim bez posrednika. Duša po svojoj konstituciji može primiti božansko, tj. Sina Božjega. Ona se istodobno može povezati s materijom i tako primiti tjelesnost: »Ova supstancija duše (*substantia animae*) sada posreduje između Boga i tijela jer povezanost Boga i materije ne bi bila moguća bez posrednika. Kako smo rekli, tako je rođen Bogočovjek i time je ona supstancija mogla biti posrednikom (*illa substantia media existente*).

Njoj (duši) nije bilo protuprirodno primiti tijelo, a s druge strane ta duša, kao razumna supstancija (*substantia rationalis*) može u skladu sa svojom naravi primiti i Boga kojem se, kao što smo već rekli, kao Logosu, Mudrosti i Istini već uzdigla (*cesserat*).⁴⁵ Drugo: čim se duša sasvim uzdigla u svojem sjedinjenju s Logosom (*cesserat*), to ne znači da je sada u ontičkoj vezi u Bogu izgubila svoj identitet (*Sein*). Naprotiv, ona je egzistentno tako s Logosom povezana te slobodno hoće i čini što Logos hoće

43 Usp. PA I, Praef. 4-10; Gđ 87-99.

44 PA II, 6, 3; Gđ 361. i 363.

45 PA II, 6, 3; Gđ 363.

i čini. Ona je svoju slobodu sasvim stavila u službu toga Logosa. Ne određuje duša što će biti s Logosom, nego Logos određuje što će biti s dušom. Logosu pripada inicijativa spasa. Utoliko stoji duša Isusova stvarno u jednakoj ravnini s našom.

Origen poznaje i priopćavanje vlastitosti (*communicatio idiomatum*).⁴⁶ Nedavno smo to ovako formulirali: »Origen još ne poznaje pojam osobe koji se pretpostavlja u klasičnom priopćavanju vlastitosti. Ipak, osjeća potrebu da o Logosu izriče i ljudske vlastitosti. Duša mu ne služi samo za bitno posredovanje između Boga i materije ili tjelesnosti, ona mu služi i za to da prikaže to sjedinjenje kao osobno jedinstvo (sjedinjenje). Ako pripazimo na to da je ova duša tako povezana s Logosom te s jedne strane ne gubi svoj identitet, a s druge strane sve osobne aktivnosti proizlaze iz Logosa, a duša preuzima njegovu volju, bit će zapravo Logos subjekt inicijative spasenja i to ne u monofizitskom smislu, nego u perihoretsko-osobnom smislu. Duša je sva u Sinu Božjem, a Sin Božji sav u duši. Pri tome treba imati na umu to da je Bog onaj koji je izabrao dušu premda ne na temelju njenih zasluga. Treba naglasiti da je sloboda uvjet da se preegzistentna duša sjedini s Logosom i da se Logos sa svoje strane daruje duši.«⁴⁷

Na osnovi tog unutarnjeg jedinstva Logosa i duše Origen zaključuje da Isusova duša nakon svojeg sjedinjenja s Logosom egzistencijalno nikad nije bila sposobna za grijeh, tj. za odluku djelovati protivno od Logosa, iako bi ontološki gledajući to mogla biti. Odatle duša ne gubi principijelno svoju slobodu: 'Možda će netko pronaći poteškoću u tome da, kao što smo gore pokazali, Krist ima razumnu dušu i da je narav takve duše, kao

46 PA II, Gđ: 365: »Iz tog razloga - jer je duša sva u Sinu Božjem ili Sina Božjeg posve u sebe prima naziva se ta duša s pravom zajedno s tijelom koje je je preuzela 'Božji Sin i 'Božja snaga', 'Krist' i 'Božja Mudrost'; s druge strane Sin Božji, po kome je sve stvoreno (usp. Kol 1,16) naziva 'Isus Krist' i 'Sin čovječji'. S jedne strane kažemo da je Sin Božji umro (usp. Rim 5,10) naime prema onoj naravi koja je smrtna (pro ea scilicet natura, que mortem utique recipere poterat); s druge se strane Sinom čovječjim i istovremeno naviješta da će doći u slavi Očevoj i svetih anđela (usp. Mt 16,27 i par). Zato se u svemu Pismu govori o božanskoj naravi ljudskim izrazima kao što se ljudska kiti božanskim naslovima.«

47 Usp. Lies, Origenes 102; PA II, Gđ 365 i 367. Origen razvija ovu spoznaju iz različitih mjesta Sv. pisma: »Da je ovoj duši nedjeljivo jedinstvo s Bogom priskrbila savršena ljubav i čista prava naklonost, da nije bio slučaj ili pristranost (usp. 1 Pt 1,17), što je Bog tu dušu primio, nego ju je primio na temelju njenih čudorednih odlika, čujmo kao dokaz proroka koji za nju kaže: 'Ti ljubiš pravednost, a mrziš bezakonje, stoga Jahve, Bog tvoj, tebe pomaza uljem radosti kao nikog od tvojih drugova.' Zbog ljubavi pomaza je uljem radosti, tj. duša se s Riječju Božjom sjedinjuje u Krista. Pomazanje uljem radosti ne znači ništa drugo do ispunjenje Duhom Svetim; dodatak »kao nikog od tvojih drugova« upozoruje da joj milost Duha Svetoga nije dana na isti način kao prorocima, nego da je njenu biću imanentna punina Riječi Božje (sed ipsius verbi dei in ea substantialis inerat plenitudo) kao što kaže i apostol« (Kol 2, 9).

što smo u izlaganju uvijek i ponovno naglašavali, sposobna činiti i dobro i zlo. Poteškoća se može riješiti na sljedeći način: Nesumnjivo je da je priroda ove duše ista kao i svake druge; inače je ne bismo mogli zvati 'dušom' kad ne bi bila zaista duša.

Budući da sve duše imaju sposobnost birati između dobra i zla izabrala je Kristova duša 'ljubav prema pravednosti' (usp. Ps 44/45/8) i to tako da prema mjeri ljubavi nepromjenjivo i nedjeljivo pristaje uz njega; na taj način isključuje čvrstoća odluke, neodoljiva veličina naklonosti i neugasiv oganj ljubavi svaku pomisao na promjenu odluke. Ono što je na početku ovisilo o slobodnoj odluci to je djelovanjem dugotrajnih navika sada postalo narav. Tako moramo prihvatiti da Krist ima ljudsku razumnu dušu, ali da u njoj nema ni primisli grijeha ili kakve mogućnosti za to.⁴⁸

Origen zatim navodi primjer koji je kasnije postao slavan, poznati primjer o vatri koja prožima željezo i koji opet upućuje na perihoretičku predodžbu jedinstva Logosa i duše: »Isto je tako s onom dušom koja se stalno nalazi kao željezo u vatri u Logosu, u Mudrosti, u Bogu: sve što ona čini, osjeća ili spoznaje je Bog. Zato se ne može označiti promjenjivom ili nestalnom: ona posjeduje nepromjenjivost, utoliko ukoliko je neprestano prožeta žarom sjedinjenja s Rječju Božjom.⁴⁹

U tom žaru svi imaju udijela, svi koji su s dušom Isusovom povezani: 'Nešto od topline Riječi Božje mora se priznati, prodrlo je i do svih svetača. U toj se pak duši, kako vjerujemo, nastanila bitno sama božanska vatra (ignis divinis substantialiter requievisse credenda est), i odatle je dio topline prodro i do drugih.«⁵⁰ Ovo sudjelovanje u biti Logosa ne smije se razumijeti u monofizitskom smislu. Duša, naime, zadržava svoju slobodu kad u sebi skriva osobu Logosa.

Kako dakle stoji stvar s pravednom osudom? Ni u kojem slučaju ne stoji da je (prema Origenu) isti odnos (ostalih) duša i Logosa kao i odnos Isusove duše i Logosa u smislu Justinijanova Edikta i Sabora iz 553.g. Posve se, naime, jasno vidi da inicijativu spasa ima Logos a ne duša. To nipošto ne umanjuje njezino egzistencijalno i ontološko posredništvo koje ona služi u slobodi. Postoji stvarno zajedništvo između Isusove duše i naših duša koje nipošto ne smije prikriti razliku kao što tvrdi osuda. Razlika između Isusove duše i ostalih duša nije naime ontološki u slobodi kao takovoj, tamo postoji jednakost. Razlika je u osobitoj odluci Isusove duše za Logosa i u njegovu osobitom samoprijuštenju. Da ne bi Logos a onda i Bog izgledali nepravedni zbog izbora jedne posebne duše mora Origen pripisati toliku važnost konkretnoj slobodnoj odluci Isusove duše.

48 PA II, 6, 5; Gđ 367. i 369.

49 PA II, 6, 6; Gđ 369.

50 PA II, 6, 6; Gđ 369, sve citirano iz Lies, Origenes 102s.

U njegovu načinu razmišljanja sloboda ograničenih duhovnih bića uzrokuje njihovu različitost. Ne postoji dakle nikakva principijelna razlika između Isusove duše i ostalih duša, nego samo stvarna po slobodnom činu. Logosovu želju da se priopći svim stvorenim duhovnim bićima, kako ne bi bio nepravedan, samo je Isusova duša u potpunosti prihvatila. I tako Isusova duša nadilazi sve duše faktički i principijelno ali ne ontološki, što bi bio monofizitizam, nego jedinstvom dviju slobodnih, neopozivih odluka, Logosove i dušine. Kako Origen ne poznaje pojam osobe, a ipak Logosu prepušta spasenjsku inicijativu, ne može se njegovo shvaćanje optužiti za nestorijanizam. On, dakle, nije kriv za optužbu da izjednačuje odnos između Isusove duše i Logosa s odnosom ostalih duša i Logosa.

5. *Samoprokletstvo i samootkupljenje Sotone*

I u vezi sa shvaćanjem đavla predbacivali su Origenu herezu - »Ako netko kaže ili drži istinitim da će Gospodin Isus Krist u vremenima koja dolaze biti razapet na križ za demone kao što je bio za ljude - neka bude proklet.« Tako je herezu formulirao Justinijan u svom Ediktu.⁵¹ Drugačije je glasila presuda na Saboru u Carigradu: »12. Ako netko kaže: nebeske moći i svi ljudi, đavao i zli duhovi sjedinit će se s Logosom isto tako nedjeljivo kao onaj Nus kojeg zovu Krist, koji je imao božanski lik i koji je, kako kažete 'opljenio' sam sebe; i da će tada biti kraj Kristova kraljevstva - neka bude proklet.«⁵² Hoćemo li, dakle, utvrditi da li ovi reci pogađaju Origena, moramo ih usporediti s njegovim vlastitim izjavama.

Prvi podatak za objašnjenje općeg i ponovnog uspostavljanja kojeg se Origen drži i u drugim tekstovima jest da bezgrešnost i zloća nisu supstancijalne odlike stvorenim duhovnim bićima, nego dolaze samo akcidentalno. Prema općem uvjerenju mogu akcidencije nedostajati nekoj supstanciji, mogu nadoći ili se promijeniti. To vrijedi i za đavle. Protivničke sile zovu se još i otpadnici, a nekad su bile 'bez grijeha'. Bezgrešnost je svojstvena samo Bogu Ocu, Bogu Sinu i Duhu Svetomu, inače nikome drugome. Svetost je nešto što se stvorenju dodaje, dariva, a što se daje, može i nestati. Kako su te protivničke sile nekad bile bez ljage i prebivale među onima koji su i sada bez ljage, proizlazi da po prirodi i biti nitko nije bez ljage i nitko nije okaljan. Iz ovih razmišljanja slijedi da ovisi o nama i našim postupcima hoćemo li biti blaženi, sveti ili ćemo zbog lijenosti i nemarnosti pasti u zloću i prokletstvo, što može ići tako daleko da nas same preveliko napredovanje u zlu - ako se tako može reći - i preveliki zakorak u nemarnost dovede u stanje gdje (biće) postaje protivnost samom sebi.»⁵³

51 Gđ 825.

52 Gđ 829.

53 PA I, 5, 5; Gđ 213.

Na osnovi svega toga slijedi, prema navedenoj ontologiji, logičan zaključak da će i Sotona izgubiti ljagu svoje zloće i dat će se privući od Boga, sebi suprotne snage, i tako se opet razviti u duha koji će služiti Bogu.

Ovaj posljednji zaključak, kao što ćemo pokazati, Origen doduše ne donosi. U vezi s pitanjem o obraćenju đavla drugi izvor spominje pored slobode duhovnih bića još i ove elemente: »Svi će opet Božjom dobrotom, podvrgavanjem Kristu i u jedinstvu Duha Svetoga doći do kraja, koji je jednak početku. To su oni koji će 'na ime Isusovo prignuti koljena' i time dati znak svojeg podčinjavanja: nebesnici, zemnici i podzemnici (usp. Fil 2,10). Tim trima nazivima misli se na čitav svemir, sva bića koja su od svog početka došla dovde svojim vlastitim trudom raznim putovima i po svojim zaslugama dobili svoje mjesto na različitim razinama bića. Dobrota im nije bila vlastita supstancijalno kao što je Bogu, njegovu Sinu Kristu i Duhu Svetomu. Samo je Trojstvu, jedinom 'izvoru svih stvari', dobrota vlastita, svi ostali imaju je kao nešto što se dobiva ili opet gubi, a blaženi su tada kad sudjeluju u svetosti, mudrosti, božanstvu samom.⁵⁴

Različitosť stupnjeva bivstovanja je s jedne strane očito izraz slobodne odluke stvorenih duhovnih bića. Teoretski ovisi o slobodi stvorenih duhovnih bića hoće li se opet vratiti ili ne. S druge strane navodi Origen za mogućnost ovog poretka još i sudjelovanje Božje dobrote, koja je vlastita Trojedinom Bogu. Kad se govori o ponovnom uspostavljanju svijeta tada uvjete za to treba tražiti u Pismu i vjerskom uvjerenju Crkve a ne samo u ontologiji. želimo li razložiti Origenovu teoriju o uspostavi svijeta i obraćenju Sotone, treba uzeti u obzir ne samo Sotoninu slobodu nego i Božju spasiteljsku skrb.

Treći tekst, koji treba citirati kad se govori o pitanju obraćenja Sotone, potječe iz 18. homilije o Jeremiji. Ona nam je dostupna na grčkom jeziku. Origen navodi Jer 18, 1-16⁵⁵ i prvo govori o glini od koje lončar izrađuje posude, a potom o glinenoj posudi koja je otvrdnula kad je ispečena u vatri. Tako dugo dok živimo, lončar će nam, jer smo glina, mijenjati oblik. Mijenjat će nas ili prema našoj zloći ili kreposti. Možemo se, međutim, i tako promijeniti da se naša nesavršenost razbije te postanemo bolje stvorenje, ali i tako da izgubimo svaki oblik i vratimo se u običnu glinu od koje smo i počeli. Čim napustimo sadašnje vrijeme i oštavimo svijet iza sebe, i nađemo se na kraju života, tada će nas prožeti vatra: postat ćemo to što je bila svrha našeg stvaranja ili u vatri Sotonine pucnjave ili u vatri Božjoj. Jer i naš Bog je vatra koja sve proždire (Heb 12, 29; Pnz 4, 24). Kad ovom ili onom vatrom postanemo ono što je uvijek bio cilj našeg

54 PA I, 6, 2; Gđ 219. i 221.

55 Jer. hom. 18, 1 U: Origen, Jerimijina homilija na grčkom, s uvodom, prevedena, obrađena objašnjenjima od Erwina Schadela (BGL 10) Stuttgart 1980, 190 skr. Schadel.

stvaranja, kad budemo razbijeni, bit ćemo razbijeni i uništeni i zbog toga što smo tako dobro ili tako slabo oblikovani, ili zbog toga što smo materijal od kojeg se ne može ništa novo stvoriti, niti se može popraviti. Tako dugo dok smo ovdje, dok smo povjereni lončarevim rukama, dopušta sam materijal, kad bi se on lončaru i htio oteti, da se ponovno oblikuje i stvara. Sve bi se to moglo reći i malo jednostavnije za obje vrste posude prije nego sve istražimo: »Jedno je glinena masa koja još nije pečena, a drugo je već ispečena posuda.«⁵⁶

Iz toga slijedi, u objašnjenju, da su duhovna bića dok još nisu ušla u vatru sposobna za promjenu. Ako već žive u toj vatri i njihova je odluka učvršćena u vatri, obraćenje im uopće nije moguće.

Može se, dakle, reći da se Aleksandrinac drži Pisma u odnosu prema čistom teoretskom premišljanju koje dopušta mogućnost Sotonina obraćenja na temelju slobode koja je trajna odlika razumnih bića kao i na temelju dobrote Božje. Zbog toga se čini da isključuje spas Sotone pa ga u toj točki ne pogađa osuda origenizma. Kad već pretpostavke origenističkog misaonog sustava razmišljanja (sloboda duhovnog bića i dobrotu Božja) logično vode do mogućnosti Sotonina obraćenja, Origen ipak ostaje na tlu vjere Crkve. On može unatoč filozofskim premišljanjima i usprkos svojoj logici donijeti zaključke koji će razbiti cijeli sustav (milost itd.).

6. Završne primjedbe

Na pitanje jesu li presude Justinijanovog Edikta iz g. 543. i Sabora iz g. 553. pogodile Origena, treba odgovoriti: »24 citata iz PA koji su dodani Ediktu (g. 543) cara Justinijana⁵⁷ (Ep. ad Menan) pravi su ekscerpti.⁵⁸ Što se u Ediktu kaže o Origenovu nauku zasniva se na citatima a ne na samostalnom poznavanju 'De principiis'. Sve izjave o origenističkom nauku koji proizlaze iz sadržaja citata, čini se, više se odnose na origeniste suvremenike nego na Origena. Slično vrijedi i za sljedećih 10 anatematizama. Čini se da je taj oblik origenizma još jako bliz onima o kojima se radi u prvoj origenističkoj prepirci (...) i koji su stajali u neposrednom dodiru s Origenovim djelima. Tek u dokumentima iz 553. izišao je na vidjelo nauk drugog autora koji je utvrdio Evagrius Ponticus i koji se može jasno odijeliti od pravog Origena. Ovi se, dakle, više ne mogu uzeti u obzir za rekonstrukciju 'De principiis'.«⁵⁹ Origena je osudio Justinijan a ne Sabor.

56 Schadel, 190s.

57 Usp. Origene, *Traité des Principes*. Tome I (Livre I et II). Introduction, Text critique de la version de Rufin, Traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti (SC 252), Paris 1978, 30ss.

58 Usp. O svemu Gð, 44s.

59 Lies, Origenes 28 cit; Gð 45.

Na pitanje je li Origen sadržaj tih rečenica stvarno smatrao svojim vlastitim shvaćanjima koje mu je Justinijan doslovce našao u PA i predbacio, može se odgovoriti ovo: Origen do kraja izvodi svoje misli sa svim svojim posljedicama njihove logike i sa svim eventualnim pretpostavkama, ali se na kraju odlučuje za kerigmu Crkve. To se na njemu i primjećuje. Nesigurnost jesu li Jeronim i/ili Rufin točno preveli svog učitelja, može se prevladati. Jeronim rado smatra Origenove misli dogmatskim problemom, npr. što se tiče dileme o shvaćanju Origenova učenja i pripisuje Origenu poziciju koju on izriče kao hipotetičko mišljenje, a ne kao svoje osobno uvjerenje. Rufin zaobilazi ontologiziranje i formalno problematiziranje razmišljanja i pronalazi egzistencijalno rješenje. Odatle se može dobro razlikovati ontologiziranje stavova (Jeronim) i egzistencijalno rješenje problematike (Rufin). Rufin je bliže istini. Njegov prijevod-parafraza je vjerniji. Egzistencijalno-osobno uporište može se naći kod Origena u PA i u drugim djelima. Što se tiče optužbi koje smo promatrali, Origen nije bio origenist za ono za što ga optužuju.

WAR ORIGENES EIN ORIGENIST?

Lothar Lies

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz ist schriftliche Fassung des Vortrages, den der Verfasser vor der Philosophischen Gesellschaft Kroatiens am 19. 3. 1992 in Zagreb hielt. Ziel seiner Untersuchung ist, aufgrund von Texten, soweit sie uns heute zugänglich sind, Origenes von der Beurteilung, die Justinijan 543 und das 5. Konzil von Konstantinopel gegen seine Thesen ausgesprochen haben, zu rechtfertigen. Folgende Themen werden aus dem Fragenkomplex des Origenes gewählt: Praexistenz der Seelen, d. h. geistige Schöpfung vor der Erschaffung der hiesigen Welt, leiblose Auferstehung anstelle der leiblichen; Heilmittlerschaft der Seele Jesu; Selbstverdamnis und Selbsterlösung Satans. Das für diese Fragen massgebende Werk Origenes' Peri Archon ist uns heute neben griechischen Exzerpten vor allem in lateinischer Sprache durch Zitate des Hieronymus und eine paraphrasierende Übersetzung des Rufin erhalten. Die Antwort auf die Frage über die Rechtgläubigkeit des Origenes hängt nicht zuletzt davon ab, wer von diesen beiden ihn besser verstand und getreuer übersetzt hat. Während Hieronymus an den dialektischen Gedanken des Origenes interessiert ist und ihn folglich ontologisierend versteht, geht es Rufin mehr darum, den orthodoxen Glauben des Origenes von den gedanklich möglichen theologischen Positionen, die Origenes auch erwägt, nicht aber als seine eigene Überzeugung übernimmt, abzusetzen. Nach einer eingehender Analyse der betreffenden Texte stellt der Verfasser fest, dass die Übersetzung Rufins der Wahrheit näher steht als die des Hieronymus und folglich Origenes von den Vorwürfen der oben genannten Entscheidungen nicht getroffen wird. Er ist eben kein Origenist im Sinne der Anklage.