

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

SOMA PNEUMATIKON
CIELESNOŚĆ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYUSA W TRADYCJI
WSCHODNIEJ

Teologia wschodniego chrześcijaństwa nacechowana jest głęboką czią dla tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa. Grzegorz, patriarcha Antiochii (w latach 570 - 593), ostrzegał przed nazbyt natarczym podejściem do tego misterium: „widzę miejsce zmartwychwstania i oddaję cześć zmartwychwstaniu, lecz nie dociekam ponad miarę (*polypragmonō*). Czczę miejsce zmartwychwstania, chociaż nie pojmuję sposobu, w jaki ono się wydarzyło (*ton tropon tou prágmatos*)”¹. Postawa taka właściwa jest nie tylko wschodnim Ojcom Kościoła, ale również późniejszej tradycji teologicznej chrześcijaństwa prawosławnego. Dominuje w niej przeświadczenie, iż tajemnicy zmartwychwstania nie da się zrozumieć do końca i adekwatnie wyrazić ludzkimi słowami. Jest w niej jakaś „intymna głębia” (*czto to intimno głubokoje*), która wyzwała w chrześcijaninie więcej skłonności do pełnego czci uwielbienia i radosnego uniesienia niż do chłodnej refleksji teologicznej. Uważa się wręcz, że myślenie teologiczne tylko wówczas zasługuje na miano prawdziwie teologicznego, kiedy żyje i rozwija się „ogrzewając się ciepłem wewnętrznego odczucia”, w atmosferze głębokiej wiary, uwielbienia i modlitwy².

W ciągu ostatnich kilkunastu lat teologia współczesna z natarczowością zagłębiała się w zagadnienie zmartwychwstania Chrystusa. Stawiano wiele pytań, wysunięto cały szereg nowych prób interpretacji. Próby te, podejmowane zwłaszcza na Zachodzie, zarówno w teologii protestanckiej jak i katolickiej, wzbudzały niejednokrotnie zaniepokojenie wśród teologów prawosławnych. Na krótko przed swoją śmiercią ks. J. Klinger († 1976) pisał: „Prawosławną świadomość napełnia obawą pewien kryzys w pojmowaniu zmartwychwstania przez niektóre koła teo-

¹ Or. *in mulieres unguentiferas* 10. PG 88, 1861 Por. także Hezychiusz z Jerozolimy. *In S. Pascha Hom.* II 4. SCh. 187 s. 125.

² Bp Michaił [Mudiugin]. *Istina Kriesta i Woskriesenija i jejo otrażenije w tworienijach sw. Afanasija Aleksandrijskogo.* ŻMP 1974 nr 6 s. 53.

logów zachodnich”³. Obawa ta dotyczy w szczególności cielesnego charakteru zmartwychwstania Jezusa. Teologia prawosławna opowiada się niewzruszenie za tą prawdą. Świadczenie o niej w czasach obecnych uważa wręcz za swoją istotną misję. Wszelka próba pomniejszania realizmu i powszechnego znaczenia zmartwychwstania jest dla świadomości prawosławnej równoznaczna z naruszeniem samej istoty chrześcijaństwa.

I. NIEBEZPIECZEŃSTWO „DOKETYZMU HERMENEUTYCZNEGO”

W ocenie teologów prawosławnych obecnie wpływ poglądów R. Bultmanna na zmartwychwstanie Jezusa wyraźnie się zmniejszył, ale nie został jeszcze przewyżniony przez myśl zachodnią. Dowodem tego są, ich zdaniem, także niektórzy teologowie i egzegeci katoliccy, pozostający nadal co najmniej pod wpływem „post-bultmanizmu”⁴. Nadal istnieje nie przewyżniona opozycja pomiędzy koncepcją obiektywizującą (zmartwychwstanie pojęte jako pewien rodzaj reanimacji mieszczącej się w ramach tego świata) i subiektywizującą (doświadczenie Zmartwychwstałego przez uczniów). Brak jest przede wszystkim wyraźnego uznania zmartwychwstania ciała Chrystusa. Co więc oznacza twierdzenie, że Jezus żyje, jeżeli nie przyjmuje się równocześnie Jego zmartwychwstania cielesnego? Czy tylko tyle, że słowa i przykład Jezusa nadal pociągają ludzi do wiary i uwrażliwiają na drugiego człowieka? Jeśli tylko o to chodzi, stwierdza O. Clément, jesteśmy w okresie współczesnego odradzania się arianizmu. Czy chodzi o nieśmiertelność „osoby” Jezusa, Jego indywidualności? Jeśli tak, niczym nie różnimy się od helleńskiej wizji nieśmiertelności⁵. Co oznaczają wobec tego stanowcze twierdzenia św. Pawła o naszym realnym wszczępieniu w Zmartwychwstałego, żyjącego i zdolnego ożywiać?

Niektórzy spośród teologów prawosławnych wyraźnie przyznają, że nie można globalnie odrzucać wszystkich wymogów egzegezy zapoczątkowanej przez Bultmanna, zwłaszcza jeśli chodzi o aktualizację orędzia paschalnego dla człowieka współczesnego. Trzeba jednak, aby egzegeza ta była również głęboko zakorzeniona w wielkiej Tradycji Kościoła i potrafiła czerpać z niej inspirację. Rzecz znamienna, że Ojcowie greccy tak

³ *Prawosławie a ekumenia*. W: *Z ufnością w przyszłość*. Warszawa 1975 s. 139.

⁴ O. Clément (*Le Christ, terre des vivants*. Bégrolles-en-Mauges 1976 s. 9 - 10) wskazuje na studia X. Léon-Dufoura (*Résurrection de Jésus et message pascal*. Paris 1971) oraz Ch. Kannengiessera (*Foi en la résurrection, résurrection de la foi*. Paris 1974).

⁵ Clément, jw. s. 11.

często wyrażali swe przekonanie, iż zmartwychwstanie jest zarazem przemianą — w Chrystusie — egzystencji całego świata. Jak przejść obojętnie wobec tej intuicji, która posiada swój sens jedynie wówczas, gdy chodzi o zmartwychwstanie ciała Chrystusa? Teologia prawosławna opowiada się za przekonaniem, że sens zmartwychwstania można prawdziwie uchwycić jedynie dzięki żywemu nurtowi Tradycji, w której działa Duch Święty. To ona odsłania jego znaczenie dla całej ludzkości i świata. Przeciwwstawiając się wraz z Bultmannem wszelkiej tendencji do „uprzedmiotowienia” zmartwychwstania, należy jednak zachować jego charakter realny i obiektywny, chodzi bowiem o rzeczywiste wydarzenie. Nie uznając tego, pozbawia się zmartwychwstanie najgłębszego sensu⁶.

Prawosławni odnoszą się dlatego z wielkim uznaniem do tych teologów zachodnich, którzy nie ignorując bynajmniej zdobyczy współczesnej egzegezy oraz innych dziedzin wiedzy ludzkiej, potrafili w swoich poglądach na zmartwychwstanie zachować żywą więź z wielką Tradycją chrześcijańską. Jako przykład wskazuje się zwłaszcza teologa anglikańskiego A. M. Ramsey'a⁷, teologa luterńskiego G. Bornkamma⁸ oraz teologów katolickich: M. J. Le Guillou, G. Marteleta i L. Bouyera⁹. Ich stanowisko bliskie jest poglądom współczesnych teologów prawosławnych, m. in. metropolity Ignacego (Hazim) z Lattaki, od 1979 r. patriarchy antiocheńskiego Ignacego IV¹⁰, O. Clément¹¹, bpa G. Wagnera¹² oraz V. Kesicha (Kesić)¹³. Podkreślają oni zgodnie, iż należy przywrócić orędziu paschalnemu o Chrystusie zmartwychwstałym cały jego realizm i niczym nie zastąpioną doniosłość. Prawdą jest, że znamy jedynie Chrystusa wiary (pod tym względem Bultmann ma rację). Nie można jednak zapomnieć, że w Kościele wiara nie jest czymś zgoła subiektywnym, lecz rzeczywistością transsubiektywną i ponadindywidualną. Za jej pośrednictwem Duch Święty objawia nam misterium Chrystusa i odsłania pełny sens zmartwychwstania.

Niewielu teologów prawosławnych usiłowało dotąd skonfrontować własne stanowisko z poglądami teologów zachodnich. Jedną ze śmiałych prób podjął wspomniany już polski teolog prawosławny ks. Jerzy Klin-

⁶ Tamże s. 12 i 14; P. Evdokimov. *L'amour fou de Dieu*. Paris 1970 s. 28.

⁷ *The Resurrection of Christ*. 2. Ed. London 1946.

⁸ *Qui est Jésus de Nazareth?* Paris 1973.

⁹ M. J. Le Guillou. *L'Innocent, celui qui vient d'ailleurs*. Paris 1972; G. Martelet *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*. Paris 1972 (tłum. pol. *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*. Warszawa 1976); L. Bouyer. *Le Fils éternel*. Paris 1974.

¹⁰ *La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui*. (Beyrouth 1970) Paris 1981.

¹¹ Jw. s. 14 nn. (por. przyp. 4).

¹² *La Résurrection, signe du monde nouveau*. Paris 1970.

¹³ *The Resurrection in Church Tradition*. Crestwood N.Y. 1981.

ger¹⁴. Doszedł on do wniosku, iż głęboki nurt tradycji prawosławnej (łącznie z liturgią i ikonografią) zbiega się z kluczowymi punktami doktryny R. Bultmanna o transcendentnym charakterze wydarzenia zmartwychwstania, o wewnętrznej jedności tajemnicy paschalnej, jej wymiarze eschatologicznym oraz o objawieniu bóstwa Chrystusa przez krzyż i zmartwychwstanie¹⁵. W porównaniu tym Klinger pominął jednak całkowicie zagadnienie cielesności zmartwychwstania. W tym punkcie trudno byłoby pogodzić Bultmanna z nauką prawosławną. Nie można poprzestać jedynie na pewnych uogólnieniach podobieństw nie wskazując także na trudności.

Wyrazem tego niepokoju ze strony prawosławnych jest również krytyczna ocena, z jaką spotkały się w swoim czasie poglądy katolickiego egzegety X. Léon-Dufoura, zwłaszcza w odniesieniu do ciała Chrystusa¹⁶. Wschodnia tradycja broni się przed tym, co O. Clément nazwał „dokezyzmem hermeneutycznym”¹⁷. Z prawosławnego punktu widzenia ciągłości między Jezusem historycznym oraz Chrystusem wiary nie można zredukować do wymiaru czysto „osobowego”, bez żadnego powiązania z indywidualnym ciałem Jezusa. Wiara w zmartwychwstanie nie oznacza jedynie, że Chrystus jest zawsze żywy, chociaż ciało Jego rozsypało się w proch, jak każde ciało ludzkie, i że świat zostanie przemieniony. Ogół prawosławnych widzi w takiej opinii niebezpieczną relatywizację chrześcijańskiej doktryny o realizmie wcielenia¹⁸.

II. CIAŁO PRZENIKNIĘTE I PRZEMIENIONE MOCĄ DUCHA ŚWIĘTEGO

Wśród teologów prawosławnych nie brak zrozumienia dla trudności, jakie przeżywa chrześcijaństwo zachodnie w odniesieniu do prawdy o zmartwychwstaniu. Według ich przekonania trudności te pochodzą w

¹⁴ *Doktryna Krzyża i Zmartwychwstania według Rudolfa Bultmanna w konfrontacji z teologią Kościoła wschodniego*. RT 10 1968 nr 1 s. 107-150; tłum. fr. *La doctrine de la Croix et de la Résurrection de Rudolf Bultmann en confrontation avec la théologie de l'Eglise d'Orient*. Ist 25: 1980 nr 3 s. 176-211; *O istocie prawostawia. Wybór pism*. Warszawa 1983 s. 303-342.

¹⁵ Por. W. Hryniewicz. *Prawosławny teolog i ekumenista*. „Więź” 19:1976 nr 7-8 s. 61-80.

¹⁶ Jw. s. 298 nn. (por. wyżej przyp. 4).

¹⁷ *Après Vatican II: Vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes*. „Pensée orthodoxe” 13:1968 s. 41; tenże. *Le Christ* s. 9-10; tenże. *Le Corps de Souffle. Essai sur la résurrection corporelle du Christ*. W: „Charistiria” en l'honneur du metr. Méliton de Chalcedoine. Thessalonique 1977 s. 207-255.

¹⁸ Por. S. Charalambidis. *La résurrection, données scripturaires et interprétation*. Cont 24 1972 nr 78-79 s. 100-107, zwłaszcza s. 101-102.

przeważającej mierze z tendencji do przeciwstawiania „ducha” „materii”. Trudno jest wtedy zrozumieć charakter „duchowy” (*pneumatikos*) ciała Chrystusa zmartwychwstałego. „Ciało duchowe” rozumie się co najwyżej w sensie odmaterializowanej egzystencji osobowej. Prowadzi to w konsekwencji do czysto subiektywistycznej interpretacji chrystofanii paschalnych¹⁹. Tradycja wschodnia pozwala łatwiej zrozumieć, iż Duch Święty, Tchnienie i Ogień Boży, przekracza wszystko, co stworzone — zarówno ducha jak i ciało. To On przetwarza cały byt stworzony — ciało i ducha. W tej perspektywie ciało Zmartwychwstałego nie jest odmaterializowane i unicestwione, lecz ożywione życiem samego Boga, przebóstwione przez „energie” Ducha. Jest „ciałem duchowym” (*soma pneumatikón*), które eschatologicznie przemienia sposób Jego egzystencji, nie podlegającej odtąd ograniczeniom życia ziemskiego. Ciało zmartwychwstałe jest ciałem przenikniętym światłem i chwałą, ciałem uwielbionym (por. Flp 3, 21). Jeżeli o ziemskim ciele Chrystusa można powiedzieć, że mieszkała w nim cielesnie cała pełnia Bóstwa (por. Kol 2, 9), odnosi się to tym bardziej do ciała uwielbionego. Ciało zmartwychwstałe jest „ciałem duchowym”, czyli przemienionym mocą Ducha. Nie jest to bynajmniej ciało odmaterializowane. Zachowuje ono swój charakter ziemski oraz wszystkie więzy ze światem. Równocześnie jednak jest ono na wskroś przeniknięte „energiami” Ducha Świętego.

Jedną z przyczyn stojących na przeszkodzie właściwemu zrozumieniu cielesności zmartwychwstania Jezusa jest, według przeświadczenia prawosławnych, brak głębokiej świadomości pneumatologicznej. Z chwilą zapomnienia o roli Ducha Świętego w wydarzeniu paschalnym zmartwychwstanie staje się jedynie faktem należącym do przeszłości i pozbawionym głębszego znaczenia dla późniejszych dziejów świata. Bez odniesienia do pneumatologii zaciera się cały „duchowy realizm” misterium zmartwychwstania. Nie jest ono prawdą cząstkową, jedną spośród wielu innych, lecz „Prawdą globalną, Rzeczywistością, która ‘weryfikuje’ wszystko” i nadaje swoje znaczenie wszystkiemu²⁰.

Myśl prawosławna nie dostrzega żadnej przeszkody ku temu, aby pojęcie „ciała duchowego” użyte przez Pawła w odniesieniu do zmartwychwstania ciała ludzkiego (1 Kor 15, 44) odnieść także, a nawet przede wszystkim, do zmartwychwstania Chrystusa. On jest bowiem Pierwszym Zmartwychwstałym, „pierwszym spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 20. 23). Wydarzenia eschatyczne rozpoczynają się wraz ze wskrzeszeniem Go spośród umarłych mocą Ducha Świętego. Jak Duch ten był „świad-

¹⁹ Por. Clément. *Le Christ* s. 51 - 65.

²⁰ Ignacy IV, jw. s. 71, 80: „la Vérité globale, la Réalité qui ‘vérifie’ tout”.
Por. także s. 65 - 66.

kiem męki Jezusa”²¹, tak stał się również z woli Ojca sprawcą Jego zmartwychwstania w ciele chwalebny. Wedle sformułowania patriarchy antiocheńskiego Ignacego IV „to ciało Chrystusa, który powstaje z martwych, jest prawdziwie ciałem, ale ciałem prawdziwie żywym; Paweł powiedziałby, że ‘duchowym’, tj. ożywionym w pełni przez Tchnienie Boga, przez tego *Pneuma*, który nie zna cienia śmierci”²². Zmartwychwstanie jest nową rzeczywistością, która nie pochodzi z „ciała i krwi” (por. Mt 16, 17; J 1, 13), lecz z Ducha Świętego i Jego stwórczej mocy. Teologia zmartwychwstania domaga się pneumatologii nie w mniejszym stopniu niż teologia wcielenia czy eschatologia.

W pneumatologicznym rozumieniu cielesności zmartwychwstania tradycja prawosławna wyklucza wszelką idealistyczną czy platonizującą interpretację słowa „duchowy”. To, co „duchowe” nie jest żadnym przeciwstawieniem w stosunku do ciała jako takiego (*soma*) czy materii w ogóle. W tym kontekście „ciało duchowe” oznacza po prostu ciało ożywione i przemienione przez Ducha Świętego, żyjące już życiem wolnym od wszelkiej śmierci. Wynika to z biblijnego rozumienia terminu „duchowy” (*pneumatikos*); jego przeciwstawieniem jest słowo „cielesny” (*sarkikos* od *sarx*), ale nie w sensie biologiczno-materialnym, lecz jedynie ze względu na egzystencjalną sytuację człowieka podlegającego grzechowi i śmierci²³. „Ciało duchowe”, przeniknięte mocą Ducha, jest ciałem prawdziwym, ale wyzwolonym od istnienia pomniejszonego i naznaczonego piętnem śmierci. Dlatego właśnie o zmartwychwstałym Chrystusie można powiedzieć wraz z apostołem Pawłem, iż stał się nie tylko człowiekiem prawdziwie żyjącym, lecz także „duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45).

Ciało Chrystusa zmartwychwstałego, solidarnie zespolone z całą ludzkością, z ziemią i wszechświatem, stało się prawdziwie „ciałem Boga”²⁴. Mocą zmartwychwstania przetwarza ono świat, do którego należy i który od tego momentu jest już niedostrzegalnie (*en mysterio*) przemieniony. Ciało to nie może powrócić do wszechświata poddanego skażeniu i śmierci. Cieleśne zmartwychwstanie sprawiło, że zapoczątkowana została powszechna i eschatologiczna metamorfoza świata — ukryta, „sakramental-

²¹ Tymi słowami określa Ducha Świętego epikleza liturgii syryjskiej (Const. Apost. VIII). Por. E. P. Siman. *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*. Paris 1971 s. 200.

²² Jw. s. 81 - 82: „Ce Corps du Christ qui ressuscite est vraiment un Corps mais un Corps vraiment vivant, Paul dirait 'spirituel', c'est-à-dire animé pleinement par le Souffle de Dieu, par ce *Pneuma* qui ne connaît pas l'ombre de la mort”.

²³ Por. tamże s. 93.

²⁴ To zaskakujące określenie pojawia się u Ojców greckich oraz u późniejszych pisarzy (por. Atanazy Aleks. *Ep. ad Adelphium* 3, PG 26 1074; J. Meyendorff. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris 1959 s. 255 n.).

na”, lecz nieodparta i nieskończenie potężna. To ona sprawia, że możemy stać się istotami zmartwychwstałymi, rezurekcyjnymi, uczestniczącymi w tym jednym wielkim zmartwychwstaniu. W tajemnej głębi dzieje świata skierowane są ku tej ostatecznej przemianie, która już teraz przetwarza je od wewnątrz. Mimo iż w dziejach tych współistnieje nadal krzyż, wielkosobotnia nieobecność Boga i radość Wielkiej Nocy, ich przyszłość wyznaczona jest nieodwracalnie przez zmartwychwstanie ciała Chrystusa. Ciało to — a w nim również całe ciało ziemi i wszechświata — znajduje się już nie w tej samej, lecz w „odmiennej postaci” (*en hétéra morphé*), jak to niezwykle trafnie wyraził autor końcowego fragmentu *Ewangelii* św. Marka (16, 12) w odniesieniu do uwielbionego Chrystusa.

Zmartwychwstanie nie jest wydarzeniem zjawiskowym, które można by w jakiś sposób uchwycić i utrwalić za pomocą najbardziej wyszukanej aparatury²⁵. Ciało Zmartwychwstałego, przeniknięte mocą Ducha, przełamuje granice egzystencji doczesnej. Przestrzeń śmierci i skażenia przetwarza w przestrzeń życia i Ducha. Jest zaczątkiem nowego, „ostatniego” świata. Tradycja prawosławna podkreśla jednak z uporem, iż jest to ciało realne, jedyne prawdziwie i w pełni — realne. Zmartwychwstały jest bardziej żywy niż wszystko, co stanowi nasze życie doczesne, przeplatane śmiercią. W pewnym tylko znaczeniu zmartwychwstanie dokonało się w świecie, w czasie i w historii. Z większą dokładnością należałoby powiedzieć, że „historia jest w zmartwychwstaniu, że znajduje w nim swój kres i swój sens”²⁶.

W ocenie prawosławnej podstawowym błędem „typowo zachodniej kontrowersji” między teologami o nastawieniu liberalnym oraz „fundamentalistami” był jałowy spór nad naukowymi „dowodami” na zmartwychwstanie. Ich zdaniem spór ten doprowadził w gruncie rzeczy do „banalnego przeciwstawienia” wymiaru obiektywnego — elementowi subiektywnemu. Tymczasem ciało Zmartwychwstałego jest po prostu realne, przeniknięte mocą Ducha Świętego. Ewangelie nie są biografią, która miałaby dostosować się do wymogów racjonalistycznego pojęcia historii. Dają one świadectwo transcendencji i wszechobecności Zmartwychwstałego. Ukazują „Żyjącego bardziej żywego niż nasze życie przeplatane śmiercią wraz z jego kruchym porządkiem”²⁷. Jedyne przez krzyż, pusty grób i świadectwo uczniów o ukazaniu się Zmartwychwstały zostawił ślad w naszej historii. W konsekwencji, jak podkreśla Charalambidis, to „historyk winien stanąć pokornie przed Jezusem, a nie odwrotnie”²⁸.

²⁵ Ignacy IV, jw. s. 81; Clément. *Le Christ* s. 76 - 79.

²⁶ Clément. *Le Christ* s. 76.

²⁷ Charalambidis, jw. s. 103.

²⁸ Tamże.

Wynika stąd, że myśl wschodnia najchętniej pojmuje cielesne zmartwychwstanie Chrystusa w kontekście pneumatologicznym, eschatologicznym i kosmicznym. Uwielbione ciało Chrystusa streszcza w sobie całą materię wszechświata, a raczej jest zaczątkiem przemienionej materii kosmosu, nowego wszechświata, egzystencji rezurekcyjnej. Cielesne zmartwychwstanie Chrystusa nie jest reanimacją ziemskich zwłok, lecz zapoczątkowaniem eschatologicznej i powszechnej przemiany świata²⁹. Przemiana ta zrealizowała się już w tajemniczy sposób w człowieczeństwie Zmartwychwstałego, w Jego ciele, które stało się ciałem samego Boga. Ukazując się uczniom po zmartwychwstaniu, Chrystus chciał ukazać w namacalny niejako sposób, że Królestwo Boże będzie nie tylko „nowymi niebiosami”, lecz także „nową ziemią” (Ap 21, 1), „wyzwoloną z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21). Przez „duchowe ciało” Chrystusa zmartwychwstałego Bóg już teraz prowadzi wszechświat do uczestnictwa w pełni swego życia.

W tym sensie zmartwychwstanie jest już „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15), objawieniem (*apokálypsis*) mocy Boga żywego i prawdziwego, najbardziej realnym wydarzeniem w dziejach, nadającym sens wszystkiemu. Nie jest to wydarzenie samo dla siebie. Pozostaje ono w relacji — dzięki swemu cielesnemu realizmowi — do Stwórcy i do całego stworzenia. Jest to „wydarzenie relacyjne w stanie czystym”³⁰. Teologia zmartwychwstania jest nieodłączna od teologii stworzenia. Zmartwychwstanie jest wydarzeniem eschatycznym zapoczątkującym dzieje nowego stworzenia, oświecającym wszystko od wewnątrz. Stworzenie jako wielki dar życia pochodzi od Boga żywego, spełnia się niejako definitywnie w tajemnicy zmartwychwstania chwalebego ciała Chrystusa. W świetle zmartwychwstania historia zbawienia ukazuje dar życia od jego początków aż po eschatyczne spełnienie. Ludzki *exodus* staje się

²⁹ Według W. Sołowiowa zwyciężyć śmierć można jedynie moralną siłą nieśmiertelnego ducha, której grzeszny człowiek nie posiada. Tego rodzaju zwycięstwo odniósł właśnie Chrystus w swoim zmartwychwstaniu. Niczym nie skrzepowana i wolna od wszelkich ograniczeń moc duchowa Chrystusa wyzwoliła się w Jego zmartwychwstaniu. Tylko On zmartwychwstał, w pełni przewyciężając w sobie wszystko, co śmiertelne i ograniczone. Jakkolwiek było to zwycięstwo decydujące, stanie się ono ostateczne i pełne dopiero w zmartwychwstaniu powszechnym. Proces przemiany świata wszedł wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa w nową bosko-ludzką fazę, która ma ogarnąć cały świat. Jest to wszechobejmujący proces przebóstwienia całego stworzenia. Ogarnia on całego człowieka, a przez niego całą przyrodę, przygotowując do pełnego zwycięstwa życia nad śmiercią (por. *Sobranije soczinienij*. T. 10. 2. izd. S. Pietierburg brw. (wyd. fototyp. Briussel 1966) s. 34 - 37; W. S. Sołowiow. *Pis'ma*. T. 3. S. Pietierburg 1911 (wyd. fototyp. Briussel 1970) s. 38 - 42 — list o zmartwychwstaniu do L. Tołstoja).

³⁰ Ignacy IV, jw. s. 82: „l'événement relationnel à l'état pur”.

dzięki temu „prawdziwym Powrotem do prawdziwej Ziemi”³¹. Jak głosi napis na mozaice Zmartwychwstałego w starej świątyni w Karie Dżami (Konstantynopol), stał się On dla wszystkich „ziemią żyjących” (*he chora ton zontōn*).

III. POTRZEBA APOFATYCZNEGO ZMYŚLU TAJEMNICY

Wszystkie powyższe wątki podkreślają cielesny charakter zmartwychwstania Chrystusa. Ciało duchowe Zmartwychwstałego zachowuje tajemniczo swoją tożsamość z ciałem ziemskim, które zostało złożone do grobu. Odtąd jednak jest ono ożywione przez tchnienie i ogień Ducha (tradycja wschodnia z umiłowaniem określa Ducha jako Tchnienie i Ogień). Trzeba jednak było, aby dokonało się to przez mękę, krzyż i zstąpienie aż na samo dno śmierci. Prawosławni uważają, że brak pogłębionej świadomości pneumatologicznej utrudnia myśli zachodniej przyjęcie misterium zmartwychwstania w całym jego realizmie i powszechnym zasięgu. Nie pojmie się cielesnego zmartwychwstania Chrystusa bez odwołania się do teologii Ducha Świętego. Ciało Zmartwychwstałego jest ciałem przenikniętym i przemienionym mocą tegoż Ducha.

Misterium zmartwychwstania pozostało szczególnie bliskie życiu i modlitwie Kościoła wschodniego. Jako „tajemnica tajemnic”, wydarzenie o charakterze transcendentnym i apofatycznym jest absolutnie niedostępne dla czysto racjonalnego poznania i bezpośredniego doświadczenia. Tego rodzaju nastawienie, cechujące teologię prawosławną, jest wynikiem wielowiekowej tradycji, która dostrzega w prawdach wiary przede wszystkim wymiar doksologiczny i misteryjny. Wśród chrześcijan prawosławnych budzą zrozumiałe uznanie słowa protestanckiego teologa wypowiedziane przed 20 laty: „Biada teologii, która sama okazuje się niezdolna do wyznania wiary, pozostawia je pobożnemu żargonowi, sama zaś oddaje się obiektywizmowi naukowemu i tym wbija swój osobny gwóźdź w ciało Ukrzyżowanego”³².

Teologia wschodnia zagłębia się w tajemnice wiary w miarę konieczności. Niezglobione misterium przekazuje raczej modłącemu się Kościołowi. Wydaje się, iż jest to postawa, którą muszą odnaleźć na nowo dzisiaj wszyscy chrześcijanie. O potrzebie tej świadczy na swój sposób współczesny kryzys wiary w zmartwychwstanie wśród wierzących w krajach zachodnich. Apofatyczny zmysł tajemnicy — właściwy nieprzerwanej tradycji Kościoła wschodniego — jest pod tym względem niezastąpio-

³¹ Tamże s. 84: „le vrai Retour vers la vraie Terre”.

³² H. Vogel. *Das nicaenische Glaubensbekenntnis*. Berlin 1963 s. 97.

nym ostrzeżeniem, iż tajemnica musi zawsze pozostać tajemnicą. Właśnie w takim podejściu do zmartwychwstania sławionego nieustannie przez liturgię objawia się „cała wielkość teologii wschodniej”³³. Postawa taka ukazuje jak niezbędna jest w dziedzinie wiary i teologii świadomość granic ludzkiego poznania, umiejętność zatrzymania się na progu niewyrażalnej tajemnicy. Jest to w rzeczy samej świadomość, iż dalej iść nie można i że resztę należy czcić w milczeniu. Tak głosi mądrość tradycji apofatycznej, cechującej wielowiekową spuściznę chrześcijańskiego Wschodu. Jest to myśl świadoma swoich granic, przeniknięta poczuciem, że dotyka się spraw, które przekraczają nośność ludzkich pojęć i słów.

SOMA PNEUMATIKON
CHRIST'S BODILY RESURRECTION IN EASTERN TRADITION

S u m m a r y

Many attempts have been made in recent years, especially in some Western countries, to present the event of Christ's resurrection in a new light. Some of these attempts at reinterpretation have caused uneasiness among the Orthodox theologians, who are strongly opposed to any sort of „hermeneutic docetism” in this matter. The author deals first of all with the basic objections put forward by the Orthodox theologians against any interpretation which undermines bodily character of Christ's resurrection. The influence of R. Bultmann's views has not yet been overcome, according to their judgement, in many of the present-day publications. The second part of the article is devoted to the pneumatological interpretation of Christ's resurrected body. The Pauline concept of the *soma pneumatikon* (1 Cor. 15, 44) is given, in this respect, a particular attention. Christ's risen body is a real, true and living body, fully transformed through the Spirit of God. The resurrection is the new and eschatological reality, which does not come from human „flesh and blood”, but from the Holy Spirit and His creative energy. The theology of the resurrection requires just as much pneumatology as the theology of the incarnation or eschatology. The final reflections stress the need for an apophatic approach to the mystery of Christ's resurrection, which is one of the main features of the entire Eastern tradition.

transl. W. Hryniewicz

³³ F Heiler. *Die Ostkirchen*. München 1971 s. 124. Zob. Klinger. *O istocie prawosławia* s. 82 - 88, 122 - 126.